Resumen en castellano: Esta tesis doctoral propone un estudio sobre la teología política cristiana de Orosio, autor que vivió entre los siglos IV y V, analizando, en particular, las relaciones que se interponen entre el "judaísmo" (en sus diversas declinaciones histórico-culturales dentro de un mundo tardoantiguo que es más complejo y caleidoscópico) y la *Augustus-Theologie* dentro de su obra histórica, las *Historiae adversus paganos*. Para ello, la tesis aborda, en primer lugar, la larga y polémica historia de la transmisión del título de las *Historiae*, mostrando cómo esto es, en realidad, fruto de interpretaciones histórico-culturales póstumas. El trabajo pasa a analizar la visión teológica de Orosio, ampliando el discurso también a sua obras teologicas, el *Commonitorium* y el *Apologeticus*. Comparando estas obras entre sí, se nota, en efecto, como un punto central de la teología orosiana es la llamada "doctrina de la Creación". Una vez aclarados los parámetros teológicos adoptados por Orosio, que permiten evaluar concretamente cómo se plasma y actúa su teología política, la tesis se centra precisamente en el problema del "judaísmo" y de la *Augustus-Theologie*. Por un lado, surge cómo Orosio aborda de cerca la historia judía dentro de su obra, siempre a la luz de sus correlaciones con la historia cristiana y, en particular, con una visión de la historia universal, culminando en el nacimiento y afirmación del Imperio Romano. La relación con el judaísmo aparece, por tanto, también en Orosio (como en otros autores cristianos antiguos) de doble naturaleza: complementariedad y, al mismo tiempo, rivalidad y rechazo. Por otra parte, se hace una oportuna distinción entre los conceptos de 'Kaiser-Theologie' y de 'Augustus-Theologie', pero se reformulan las intuiciones que el teólogo alemán Erik Peterson había propuesto en una serie de estudios de los años treinta del siglo pasado, precisamente sobre la aplicabilidad de la *Augustus-Theologie* a la obra de Orosio.

UNIVERSIDAD DE CANTABRIA

TESIS DOCTORAL

PROGRAMA DE DOCTORADO INTERUNIVERSITARIO EN CIENCIAS DE LA ANTIGÜEDAD (UC-UPV/EHU)
EN RÉGIMEN DE COTUTELA CON LA UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI FEDERICO II

2021

TESIS DOCTORAL

"JUDAÍSMO" Y AUGUSTUS-THEOLOGIE *EN LAS* HISTORIAE ADVERSUS PAGANOS *DE OROSIO*

TESI DI DOTTORATO

"GIUDAISMO" E AUGUSTUS-THEOLOGIE *NELLE* HISTORIAE ADVERSUS PAGANOS *DI OROSIO*

AUTOR
Elisa Manzo
DIRECTORES
Prof. Luca Arcari
Prof. María del Mar Marcos Sánchez

"JUDAÍSMO" Y AUGUSTUS-THEOLOGIE EN LAS HISTORIAE ADVERSUS PAGANOS DE OROSIO

UNIVERSIDAD DE CANTABRIA
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI FEDERICO II
Escuela de Doctorado de la Universidad de Cantabria
Santander 2021

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI
DI NAPOLI FEDERICO II

Dipartimento di Studi Umanistici
Dottorato di ricerca in Scienze storiche, archeologiche e storico-artistiche (XXXIII ciclo)
Coordinatore: Prof. Valerio Petrarca

Cotutela:
Programa de Doctorado en Ciencias de la Antigüedad por la Universidad de Cantabria y la Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea, Dpto. Ciencias Históricas, Universidad de Cantabria
Coordinadora: Prof. Alicia Ruiz Gutierrez

Tesi di Dottorato in Storia del Cristianesimo e delle Chiese (s.s.d. M-STO/07)

"Giudaismo" e Augustus-Theologie *nelle* Historiae adversus paganos *di Orosio*

Tesis Doctoral

"Judaísmo" y Augustus-Theologie *en las* Historiae adversus paganos *de Orosio*

Tutors/Directores
Prof. Luca Arcari
Prof. María del Mar Marcos Sánchez

Dottoranda
Elisa Manzo

Co-Tutor
Prof. Roberto Delle Donne

ESAME FINALE 2021

Lo storico, per poter svolgere bene il suo lavoro,
deve avere una coscienza.
Ai miei genitori e a mio fratello,
che danno voce alla mia coscienza, dedico.

INDICE

Conspectus Siglorum……p. 9
Gratulatoria p.11
Introduzione/Introducción.....p.13
1. *Historiae adversus paganos*. Genesi di un titolo controverso…….....p.29
1.1 Il *Codex Laurentianus:* dal testo al contesto……..…….…p.29
1.2 Dai manoscritti alle edizioni a stampa…….……...…p.42
1.2.1 I censimenti di Zangemeister e di Bately – Ross..…..……..…p.42
1.2.2 Il caso dell'*Ormesta mundi*…….……...…p.46
1.2.3 Orosio a stampa…….p.47
1.3 I dizionari biografici nel Sette - ottocento.....p.49
1.4 I cosiddetti "studi orosiani" tra intuizioni, soluzioni e fraintendimenti.....p.58
1.4.1 *Orosiusforschung*…….…….p.59
1.4.2 Il 1882…...……...……...p.71
1.4.3 Letture orosiane prima, durante e dopo l'avvento dei Fascismi…….p.73
1.4.4 L'Orosio di Fabbrini: luci e ombre di un'apologia…..……...p.85
1.4.5 Gli anni '80 e '90……...…….p.88
1.4.6 L'Orosio *vintage* del Nuovo Millennio…..…….p.93
2. *Christiana religio*, *gentilitas* e *paganitas* nelle *Historiae*…….....p.103
2.1 Introduzione……..……...p.103
2.2 Dalla *Christiana religio* all'*ecclesia Catholica*: per una guida
alle tappe fondative della teologia orosiana…….……..…….…….p.108
2.2.1 Dottrina della Creazione I: da Priscilliano a Origene……p.108
2.2.2 Dottrina della Creazione II: da Origene a Pelagio……p.128
2.2.3 Dottrina della Creazione III: l'interpretazione di Orosio……p.147
2.2.4 Pietro *et alii*. Storie di Cristiani e Cristianesimi
nel mondo antico……..……....p.156
2.3 Orosio inventore del "paganesimo"? *Gentilitas* e *paganitas*
a confronto..…….p.170
2.3.1 *Gentiles e gentilitas*…….p.170
2.3.2 *Pagani*…….…….p.191

2.3.3 *Pagani sive gentiles*……..……...p.199
3. Teologia politica orosiana I: *pro Iudaeis et contra Iudaeos*….....p.205
3.1 I Giudei nel mondo antico (biblico)……p.205
3.1.1 Giuseppe e l'assenza del Giudaismo…….....p.205
3.1.2 Mosè e le dieci piaghe: tra teologia politica e "teologia della sostituzione"….……p.218
3.2 I Giudei in Ircania e il mito della cospirazione ebraica…….....p.238
3.3 La presenza giudaica nella storia romana.....p.250
3.3.1 I Giudei nel I secolo a.e.v.....p.250
3.3.2 Sulla giudaicità di Gesù……...…….....……p.259
3.3.3 Gli imperatori romani e i Giudei.……p.271
3.3.3.1 Tiberio……..p.271
3.3.3.2 Caligola……p.275
3.3.3.3 Claudio……p.277
3.3.3.4 Vespasiano e Tito……..…p.282
3.3.3.5 Domiziano……p.292
3.3.3.6 Traiano……p.298
3.3.3.7 Adriano……p.301
3.3.3.8 Severo……...p.304
4. Teologia politica orosiana II: Roma, gli imperatori e il Cristianesimo.....p.307
4.1 *In nomine Patri, Filii et Augusti*? Sull'*Augustus-Theologie* orosiana……..p.307
4.2. Da Cesare (Augusto) ai Cesare. Sulla *Kaiser-Theologie* orosiana……p.335
Conclusioni/Conclusiones….……...p.347
Bibliografia orosiana.....p.355
1. Opere di Orosio…....…….……p.355
1.1 *Consultatio sive Commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum*…....……p.355
1.1.1 Edizioni critiche……p.355
1.1.2 Traduzioni nelle lingue moderne……..……p.355

1.2 *Liber apologeticus contra Pelagium de arbitrii libertate*……..…p.356
1.2.1 Edizioni critiche……...……p.356
1.2.2 Traduzioni nelle lingue moderne……..……p.356
1.3 *Historiae adversus paganos*…….……..……...……p.357
1.3.1 Edizioni delle versioni medievali……p.357
1.3.2 Edizioni critiche dell'opera……..……p.357
1.3.3 Traduzioni nelle lingue moderne…….……p.358
2. Letteratura secondaria su Orosio……..…..……p.359
Bibliografia generale……p.377
1. Fonti primarie: Edizioni e Traduzioni.....p.377
1.1 Autori classici……..p.377
1.2 Testi biblici……..……p.379
1.3 Autori giudaici…….……p.379
1.4 Autori cristiani…….……p.380
1.5 Autori medievali……..……p.389
1.6 Opere anonime…….……p.389
2. La letteratura secondaria.....p.390
3. Sitografia……p.427
3.1 Manoscritti digitalizzati……...……p.427
3.2 Letteratura secondaria……..……p.427

Conspectus Siglorum

Gli autori latini e le loro opere sono citati secondo le abbreviazioni contenute nell'*Oxford Latin Dictionary* a cura di P. G. W. Glare (con integrazioni dall'*Index auctorum* del *Thesaurus Linguae Latinae*). Gli autori greci non cristiani e le loro opere sono, invece, citati seguendo le abbreviazioni presenti in *Greek-English Lexicon* di H. J. Liddell *et alii*. Gli autori greci cristiani e loro opere sono citati adottando le abbreviazioni presenti in *Patristic Greek Lexicon* di G. W. H. Lampe. Per le citazioni bibliche si sono usate le sigle della Bibbia di Gerusalemme. Di seguito, vengono sciolte altre sigle adoperate all'interno della tesi.

ANRW = *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlin.

ASE = Annali di Storia dell'Esegesi, Rivista semestrale a cura del Centro Italiano di Studi Superiori sulle Religioni (Bertinoro).

BBGG = Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata, Grottaferrata.

CCSL = Corpus Christianorum Series Latina, Turnhout.

CPL = Clavis Patrum Latinorum, Turnout.

CSEL = Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, editum consilio et impensis Academiae Scientiarum Austriacae.

GCS = Die Griechischen Christlichen Schriftsteller, Leipzig-Berlin.

HAnt = *Hispania Antiqua. Revista de Historia Antigua*, Universidad de Valladolid.

JbAC = *Jahrbuch für Antike und Christentum*, Münster.

jLARC = *Journal for Late Antique Religion and Culture*, Cardiff.

JWCI = *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, The Warburg Institute.

PG = J.-P. Migne (ed.), *Patrologia Series Graeca*, Paris.

PL = J.-P. Migne (ed.), *Patrologia Series Latina*, Paris.

RABM = *Revista de archivos, bibliotecas y museos*, Madrid.

RSCr = Rivista di Storia del Cristianesimo, Brescia.

SC = *Sources Chrétiennes*, Paris.

SGL = Scrittori Greci e Latini, Fondazione Lorenzo Valla.

SMSR = Studi e Materiali di Storia delle Religioni, Dipartimento di Storia, Culture, Religioni, Sapienza - Università di Roma.

Stud. Hist. Hª. antig. = *Studia Historica, Historia Antigua*, Universidad de Salamanca.

SZRKG = *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte*, Friburg.

TLL = *Thesaurus Linguae Latinae*.

TTH = *Translated Texts for Historians*, Liverpool University Press.

ZKG = *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Berlin.

Gratulatoria

Il principio di responsabilità è sempre individuale. Tuttavia, tale principio non avrebbe potuto concretizzarsi senza la fiducia accordatami dai miei supervisori e dalle rispettive istituzioni. Un iniziale ringraziamento va all'Università degli Studi di Napoli Federico II e al Dottorato in Scienze storiche, archeologiche e storico-artistiche, nella persona del suo coordinatore, il Prof. Valerio Petrarca.

In qualità di direttore di tesi, il Prof. Luca Arcari ha seguito il mio lavoro di ricerca sin dalla fase iniziale di elaborazione del progetto. Desidero, pertanto, ringraziarlo per aver creduto nelle potenzialità del tema scelto, per avermi supportato e sopportato con ammirevole costanza, per avermi permesso di trovare il mio posto nel mondo (scientifico) e per avermi insegnato – tra gli altri – il valore della libertà di pensiero. Gli sono grata, soprattutto, per avermi permesso di accedere sin da subito all'arena dei cristianisti, fornendomi gli strumenti per "resistere".

Sono parimenti in debito di gratitudine nei confronti del mio tutor, il Prof. Roberto Delle Donne. La stima che mi ha dimostrato in questi anni e i suoi consigli sempre attenti e puntuali sono solo alcune delle cose per le quali sento di doverlo ringraziare.

Sono altrettanto grata alla *Universidad de Cantabria* e alla Prof.ssa María del Mar Marcos Sánchez, per aver accettato la co-tutela per la mia tesi. Durante il mio soggiorno a Santander, ho potuto arricchire tanto la mia tesi quanto il mio personale bagaglio culturale, interagendo, in particolare, con il gruppo di ricerca della Prof.ssa Marcos e con i suoi allievi. Un ringraziamento va anche alla *EDUC* e alla *Biblioteca del Interfacultativo,* per l'efficienza e la tempestività con cui hanno accolto le mie richieste tanto burocratiche quanto bibliografiche, e al *Colegio Mayor Torres Quevedo*, che mi ha ospitato in un clima di serena e familiare convivialità.

È doveroso, inoltre, ringraziare la Dott.ssa Isabella D'Auria, che ha messo a mia disposizione le sue competenze filologiche, mostrandosi sempre attenta e disponibile nel dissipare i miei dubbi; il *Consejo Superior de Investigaciones*

Científicas, per avermi fornito una copia degli articoli di Casimiro Torres Rodríguez (come altrove è precisato); il Prof. Tobias Nicklas, la Prof.ssa Kristi Upson-Saia, il Prof. Heinz Sproll, la Dott.ssa Anke Walter, e la Dott.ssa Victoria Leonard, per aver generosamente condiviso con me le loro recenti pubblicazioni (come altrove è specificato); il Prof. Marco Di Branco, per l'aiuto datomi nel consultare il della *Kitāb Hurūšiyūš* (come altrove è indicato), al quale sta attualmente lavorando, in qualità di PI della Marie Curie Global "OROARAB" (Università La Sapienza di Roma – American University of Beirut); il Prof. Vittorio Saldutti e Cameron Wachowich, per i loro preziosi consigli bibliografici (come altrove è indicato); i due revisori esterni, che hanno letto e valutato la mia tesi, per il tempo ad essa dedicato e per gli utili consigli.

Infine, desidero rivolgere un affettuoso ringraziamento a Victoria e a Cameron, entrambi esperti Orosiani, per la fiducia e l'affetto che mi hanno dimostrato sin dalla nostra prima conversazione. *Ad multos, plurimos annos!*

Introduzione

Il presente lavoro di ricerca, che costituisce la mia tesi di dottorato, si propone di analizzare la teologia politica cristiana di Orosio, autore vissuto tra il IV e il V secolo, all'interno della sua opera storiografica, le *Historiae adversus paganos*. Prima di affrontare nello specifico come questo argomento sarà da me trattato, ritengo necessario chiarire tanto il significato, quanto la metodologia alla base delle categorie che saranno, di volta in volta, utilizzate.

Il punto di partenza non può che essere proprio la teologia politica. Quest'ultima si plasma nella sua veste, sia teoretica, sia disciplinare, a partire da un famoso saggio[1], pubblicato nel 1922, dal giurista tedesco Carl Schmitt (1888-1985). Come ogni opera che si rispetti, anche questo saggio schmittiano nasce in un preciso contesto storico. L'Europa era uscita dalla prima guerra mondiale con un senso di cambiamento che sembrava investirla e avvolgerla totalmente. Anche la Germania, nonostante fosse uscita sconfitta da quel conflitto, avvertiva la medesima aria di rinnovamento. L'*intelligencija* tedesca, che già si proponeva come traino della cultura nazionale, si vide, a un certo punto, quasi scalzata da una nuova generazione di intellettuali, le cui idee sembravano basarsi e, al contempo, plasmare una vera e propria "dottrina del cambiamento". Quest'ultima si appropriò dell'esperienza dei campi di battaglia, della sofferenza nel vedere i compagni morti, e di una buona dose di delusione e scetticismo nel constatare gli esiti nefasti del progresso. Il pensiero, innanzitutto teologico, venne rimodulato, togliendo all'uomo la centralità che fino a quel momento aveva avuto all'interno del cosiddetto

[1] C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München 1922. Questo saggio è stato di recente tradotto in italiano e inserito in un volume collettaneo, che riunisce i principali contributi di Schmitt. Vd. C. Schmitt, *Teologia politica: quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in Id., *Le categorie del 'politico'. Saggi di teoria politica*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Bologna 2013, pp. 29-86. Un'operazione simile è stata fatta anche in Spagna, dove è stata pubblicata un'accurata edizione contenente i saggi di Schmitt sulla teologia politica, tradotti, per l'appunto, in spagnolo. Vd. C. Schmitt, *Teología política*, traducciones de F.J. Conde – J. Navarro Pérez, epilogo de J.L. Villacañas, Madrid 2009. Al di là dell'opere schmittiane *stricto sensu*, la letteratura che le riguarda è, senza esagerazione alcuna, sconfinata. Cfr. in partic. C. Galli, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Bologna 2010 (sulla teologia politica, vd. in partic. pp. 333-459); R. Esposito, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Torino 2013, pp. 42-54; M. Scattola, *Teologia politica*, Bologna 2007, pp. 164-172.

"protestantesimo culturale"[2] e anche grazie al progresso stesso. Questo nuovo pensiero intendeva, invece, tornare a Dio. Nasceva così la "teologia della dialettica", promossa da Karl Barth (1886-1968)[3]. Oltre a Barth, protagonisti di questo rinnovamento culturale e teologico furono Schmitt stesso ed Erik Peterson (1890-1960). Schmitt, giurista di professione, non disdegnò di entrare nelle aule dei teologi. Non a caso quella che, poi, sarebbe divenuta la sua opera più conosciuta [4], inaugurava la nascita di una nuova categoria di analisi: la teologia politica[5].

In primis, Schmitt evidenziava come il positivismo avesse universalizzato dei concetti giuridici, recuperandoli dal passato e decontestualizzandoli. Questa procedura finiva coll'appiattire la loro dimensione storica, ponendo in secondo piano la storia stessa di tali concetti. Quest'ultimi, invece, necessitavano di essere analizzati e utilizzati basandosi fedelmente su parametri definiti. Pertanto, almeno a partire dall'età moderna, la storia del diritto riusciva a tracciarne la storia, mostrando come in essi si fosse verificata una *traslatio* dal campo teologico a quello politico. Ne conseguiva una stretta e imprescindibile dipendenza tra il teologico e il politico. Tale dipendenza rendeva difficile, se non addirittura impossibile, una distinzione tra i due campi. Nello specifico, la teologia, in quanto

[2] Il contesto e le caratteristiche del "protestantesimo culturale" sono ben ricostruiti in B. Nichtweiss, *«Straniero nel mondo»: la ricezione dell'opera di Erik Peterson nella cultura contemporanea*, trad. it. di S. Costagli, in *L'archivio «Erik Peterson» all'Università di Torino. Saggi critici e Inventario*, a cura di A. Monaci Castagno, Torino 2010, pp. 24-27.

[3] Un esempio concreto di come Barth applicava questa "teologia della dialettica" si trova nella sua analisi della *Lettera ai Romani* di Paolo, con la conseguente *querelle* che ne scaturì con Adolf (von) Harnack (1851-1930), storico della Chiesa ed esponente del "protestantesimo culturale". Da un lato, von Harnack sottolineava l'importanza dell'esperienza "evangelica" di Gesù, all'interno del Cristianesimo, in quanto testimonianza dell'amore paterno di Dio. L'uomo, quindi, assumeva singolarmente un suo valore, in quanto capace anch'egli di amare il prossimo. Dall'altro lato, Barth sosteneva che la parola di Dio fosse l'unica strada che la Chiesa doveva seguire e che l'esperienza realmente significativa per il cristiano non fosse la vicenda storica di Gesù, quanto la sua morte sul crocifisso. Questo passaggio, per Barth, era chiaramente espresso proprio da Paolo di Tarso. Cfr. A. von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, München-Hamburg 1950 (citato in J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, trad. it. di P. Dal Santo, Milano 1997, p. 26); K. Barth, *L'Epistola ai Romani*, trad. it. di G. Miegge, Milano 2002.

[4] Vd. *supra*, p. 13, nota 1.

[5] Nel 1952, Carl Schmitt scrisse ad Armin Mohler (1920-2003): «L'espressione "teologia politica" è effettivamente mia (...)» [citato in J. Taubes, *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt,* trad. it. di G. Scotto, E. Stimilli, Macerata 1996, p. 47]. Il medesimo concetto è espresso anche da E. Peterson, *Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie*, in «Hochland», n° 30, 1932/33, pp. 289-299 [ripubblicato in J. Taubes (hrsg. von), *Religionstheorie und Politische Theologie*, vol. 1, München 1983, p. 174. Per le citazioni mi avvarrò dell'edizione di Taubes].

rappresentazione dottrinale della religione (cristiano-cattolica)[6], smarriva la sua dimensione spirituale e ne risultava fortemente condizionata dallo Stato. La politica, al contempo, poteva – e, *de facto*, ciò spesso accadeva – giustificare in maniera legale e legittima una società (o anche un regime)[7], puntando proprio sulla sua base teologica.

Le argomentazioni di Schmitt iniziavano già a definire i presupposti acché la teologia politica potesse essere non solo una categoria d'analisi a tutti gli effetti, ma soprattutto plasmarsi fino a creare una dottrina in grado di isolare gli elementi trascendenti presenti nelle teorie politiche dello Stato. Al contempo, però, Schmitt, soffermandosi sull'età moderna e sul processo di creazione e fondazione degli stati moderni, introduceva nel suo discorso quel processo di secolarizzazione, sotto il cui giogo i concetti giuridici del passato inevitabilmente passavano. La secolarizzazione si presentava, pertanto, come un fattore deleterio tanto per il teologico come per il politico. La sua idea di teologia politica, di conseguenza, si affermava e avvalorava alla luce dei processi caratteristici di e riscontrabili nell'età moderna.

Ora, queste stesse affermazioni schmittiane alla base dei suoi "quattro capitoli sulla sovranità" innescarono una reazione uguale e contraria da parte degli intellettuali suoi contemporanei, che, come lui, stavano vivendo e godendo della temperie culturale tedesca di rinnovamento. Tra le voci più incisive, vi fu quella del teologo Erik Peterson[8]. Quest'ultimo affidò a tre scritti le sue riflessioni sulla

---

[6] Questo aspetto non viene mai dichiarato quando si parla di teologia politica. In realtà, è necessario precisare a quale "teologia" si fa riferimento, dal momento che i due poli – teologico e politico – hanno una base di appoggio concreta. Esiste, quindi, una teologia politica cattolica, protestante, ebraica, islamica, etc.

[7] Noti sono, infatti, i rapporti intercorsi tra Schmitt e il regime nazista di Hitler. Quando Hitler salì al potere nel 1933, Schmitt figurava tra i suoi collaboratori, oltre a risultare iscritto al Partito nazionalsocialista tedesco dei lavoratori (in tedesco, *Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei*, abbreviato in NSDAP). Come e quanto la sua adesione al Nazismo possa aver condizionato le sue opere continua ciclicamente a essere oggetto di revisione storiografica. Sebbene risulti, in realtà, difficile – oltre che poco utile – epurare il suo pensiero/le sue opere, nel tentativo di cercare elementi che lo affranchino, agli occhi dei più la sua adesione al regime hitleriano rimane un dato di fatto. Cfr. C. Schmitt, *Imperium. Conversazioni con Klaus Figge e Dieter Groh 1971*, trascrizione integrale e note di commento a cura di F. Hertweck e D. Kisoudis in collaborazione con G. Giesler, postilla di D. Groh, traduzione italiana a cura di C. Badocco, Roma 2020. Una riflessione su questo argomento viene proposta da Jacob Taubes (1923-1987), il quale, da ebreo, propone un'analisi dettagliata e profonda. Cfr. J. Taubes, *In divergente accordo* cit., pp. 19-40.

[8] Una dettagliata biografia, soprattutto culturale, di Peterson viene offerta in B. Nichtweiss, *«Straniero nel mondo»* cit., pp. 23-52. Sui rapporti tra Peterson e Schmitt, cfr. in partic. F. Fatti, *Tra Peterson e Schmitt. Gregorio Nazianzeno e la «liquidazione di ogni teologia politica»*, in G. Filoramo (a cura di), *Teologie politiche: modelli a confronto*, Brescia 2005, pp. 61-101; E. R. Urciuoli, *Un'ordinaria eccezione. Erik Peterson interprete di Carl Schmitt*, in «RSCr» 13, 1/2006, pp. 107-130; G. Geréby, *Political Theology* versus *Theological Politics: Erik Peterson and Carl Schmitt*, in «New German Critique», n° 105, 2008, pp.

teologia politica schmittiana. Sebbene il suo capolavoro sia considerata la monografia pubblicata nel 1935 sotto l'emblematico titolo di *Monotheismus als politisches Problem: Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*[9], questa monografia è essa stessa la conseguenza di un pensiero che era già stato affidato a due pubblicazioni precedenti: *Göttliche Monarchie* (1931) e *Kaiser Augustus im Urteil des Antiken Christentums* (1932-33)[10]. Mentre nel primo articolo non v'è «alcun rimando alla categoria di teologia politica, limitandosi a una genealogia interna dell'idea di monarchia divina»[11], nel secondo, invece, Peterson analizzava specificatamente il ruolo di Augusto all'interno della letteratura patristica cristiana antica. Il teologo, infatti, esordiva sostenendo che Schmitt si sbaglia quando sostiene che la teologia politica si manifesti nell'età moderna, in quanto essa si era plasmata già con la nascita del Cristianesimo nel mondo antico[12]. In particolare, Peterson individuava nel *Vangelo di Luca* la sua prima attestazione e vedeva nella cosiddetta "teologia politica imperiale" di Eusebio di Cesarea[13] l'affermazione di una prima teologia politica cristiana, che avrebbe poi raggiunto il suo apice con Orosio. Augusto diventava, per Peterson, il fulcro della teologia politica cristiana antica, in quanto massima espressione della simmetria tra μοναρχία terrena e μοναρχία divina. Questa simmetria rischiava di annullarsi con il Costantino di Eusebio, il quale avrebbe proposto un modello regale basato sul connubio tra teologico e politico, in un periodo in cui iniziava non a caso ad affermarsi il dogma trinitario. Dopo il Concilio di Nicea del 325 e.v., infatti, qualsiasi relazione tra la μοναρχία costantiniana e il monoteismo cristiano non poteva più reggere, in quanto la concezione della Trinità

7–33; G. Zamagni, *Portare Aldilà? Erik Peterson e la critica della teologia politica di C. Schmitt*, in «Montesquieu.It», vol. 5, n° 1, 2013, pp. 1-19; M. Herrero, *Acclamations: a theological-political topic in the crossed dialogue between Erik Peterson, Ernst H. Kantorowicz and Carl Schmitt,* in «History of European Ideas», vol. 45, n° 7, 2019, pp. 1045-1057.

[9] Vd. E. Peterson, *Monotheismus als politisches Problem: Ein Beitrag zur Geschichte der politisches Theologie im Imperium Romanum*, Leipzig 1935; ripubblicato in Id., *Theologische Traktate*, München 1951.

[10] Vd. E. Peterson, *Göttliche Monarchie*, in «Theologische Quartalschrift», 112, 1931, pp. 537-564; Id., *Kaiser Augustus* cit.

[11] R. Esposito, *Due* cit., p. 64.

[12] Vd. E. Peterson, *Kaiser Augustus* cit., p.174.

[13] Peterson polemizzava continuamente contro il pensiero eusebiano, in quanto vedeva in esso un parallelo con quanto il Cattolicesimo tedesco stava facendo durante il regime nazista. Su questo tema, cfr. E. Urciuoli, *Un'ordinaria eccezione* cit., p. 124, nota 92.

avrebbe impedito qualsivoglia *reductio ad unum*[14]. Il fatto, invece, che Orosio sia riuscito a dimostrare, con la sua rappresentazione di Augusto, una vera e propria *Augustus-Theologie*, implicava che la validità di tale *reductio* apparisse, per Peterson, come una soluzione – per quanto non condivisa – del problema teologico-politico.

È, quindi, con queste premesse che Peterson affida al suo *Monotheismus* la riproposizione del problema già affrontato in *Kaiser Augustus*, ampliando la sua analisi a tutto il mondo antico[15]. Difatti, il suo intento dichiarato è quello di dimostrare che la teologia politica cristiana non è altro che una ripresa della teologia politica ellenistica, che già si basava sul presupposto che una monarchia divina possa avere il suo corrispettivo in una monarchia terrena (e viceversa). In tal senso, Peterson è giunto a ribadire ulteriormente come questo rapporto di 1:1 sia venuto meno nel momento in cui, durante il Concilio di Nicea del 325 e.v., si è fissato il dogma trinitario. Anche le opere di Peterson, pertanto, dimostrano come venisse utilizzato un linguaggio del presente per descrivere realtà del passato e un linguaggio del passato per giustificare o confutare realtà del presente.

Le diverse prospettive di analisi proposte da Schmitt e Peterson, per quanto possano apparire divergenti, mettono in luce un problema, se non addirittura *il* problema: che cos'è la teologia politica? Ad oggi, sembra che sia difficile trovare una risposta univoca a questa domanda, soprattutto perché si continua a discutere se la teologia politica esista oppure no, se debba essere "liquidata" o accettata, se abbia un'applicabilità circoscritta o più estesa. Si discute, quindi, di un qualcosa che, in realtà, non si sa bene cosa sia. Questa sorta di ibridismo che sembra, *de facto*, contraddistinguere la teologia politica nel XXI secolo rende difficile un suo utilizzo come categoria d'analisi, figurarsi come vera e propria disciplina scientifica. Tuttavia, partire da Schmitt e Peterson rappresenta, paradossalmente, un'ancora di salvezza. Da un lato, emerge con chiarezza come la teologia politica sia frutto di una riflessione contemporanea che tenta di retroproiettare in un passato che è, di volta in volta, più vicino o più lontano, esigenze che emergono nel proprio presente.

[14] Vd. E. Peterson, *Kaiser Augustus* cit., p. 178.
[15] Dal V secolo a.e.v. al V secolo e.v.

Si ricava, pertanto, che il suo utilizzo sia in qualche modo viziato dall'occhio contemporaneo che analizza, scruta, scinde il passato per poi ricomporlo in una forma ordinata e coerente, isolando quegli elementi di maggiore o di minore interesse. La teologia politica, pertanto, esiste in quanto prodotto contemporaneo ed è, in questa particolare accezione, che verrà da me utilizzata.

Questo lavoro di ricerca si basa, quindi, su una ricostruzione *a posteriori* di un sistema di pensiero complesso e articolato che intende, in prima istanza, rivolgersi al proprio *hic et nunc* e che non costruisce massimi sistemi perfettamente ascrivibili in categorie non meno identificabili. I due poli in cui si muove questo tipo di sistema rimangono, comunque, il "teologico" e il "politico". L'oggetto di questa ricostruzione è proprio quell'Orosio di cui si trova menzione nel *Kaiser Augustus* petersoniano. Orosio è autore zelante, tanto nel modo in cui vive il suo Cristianesimo, quanto nella costanza e dedizione con le quali scrive le sue opere, anche alla luce degli stimoli che riceve dal periodo storico in cui vive (il IV-V secolo e.v.). Nonostante questa sua produttività, la storiografia moderna e contemporanea si è sempre focalizzata quasi esclusivamente sulla sua opera storica, le *Historiae adversus paganos*, imbastendo una serie di teorie e categorizzazione, di cui si parlerà ampiamente nel primo capitolo di questo lavoro. Per poter discutere di teologia politica, però, è opportuno capire, innanzitutto, su cosa si basino concretamente i due poli di riferimento. Se, da un lato, il politico è di più facile individuabilità, vivendo Orosio all'interno dell'Impero tardoantico, dall'altro, si riscontrano maggiori difficoltà con il teologico. Le difficoltà nascono, in realtà, perché l'impianto teologico orosiano non viene mai preso seriamente in considerazione, lasciandolo sullo sfondo e, nella migliore delle ipotesi, presentandolo come un *patchwork* di pezzi presi da altri autori a lui contemporanei o precedenti. Pertanto, pur rimanendo anche la mia analisi focalizzata principalmente sulle *Historiae*, il discorso verrà ampliato anche alle due opere teologiche attribuite ad Orosio, il *Commonitorium* e l'*Apologeticus*, con l'intento di ricostruire, nel corso del secondo capitolo, la sua particolare visuale teologica. Con queste premesse, il terzo e il quarto capitolo affronteranno da vicino la questione della teologia politica orosiana. Prima, però, di affrontare la questione

dell'*Augustus-Theologie* petersoniana, a cui è dedicato il quarto e ultimo capitolo, ho ritenuto opportuno affrontare un altro tema che prende in considerazione un altro aspetto rilevante della teologia politica cristiana: il Giudaismo, nelle sue multiformi sfaccetatture e nelle sue divergenti contestualità, così come appare ricostruito e formalizzato da Orosio.

Si nota, infatti, un crescente interesse negli studiosi in merito a come la teologia politica cristiana proponga riflessioni sul Giudaismo. In particolare, pionieri in questo campo d'indagine risultano essere due studiosi statunitensi, Daniel Boyarin e David Nirenberg. Da un lato, Boyarin si dedica ormai da anni allo studio della definizione di Giudaismo nella storia[16]. Uno dei suoi filoni di ricerca, infatti, è incentrato su come il concetto di Giudaismo si sia plasmato nel tempo e una delle conclusioni che egli ne ha tratto è che esso sia più frutto di una retroproiezione moderna rispetto alla storia antica e tardoantica dei Giudei. Il mondo antico, infatti, occupa un ruolo importante nella produzione scientifica di Boyarin, proprio per cercare di dimostrare come, *de facto*, il concetto di Giudaismo, unito a quello di *religio*, non gli appartenga e come, quindi, il Cristianesimo abbia giocato un ruolo dirimente nella definizione (e vera e propria "invenzione") di tale concetto. Dall'altro, Nirenberg ha tracciato di recente una storia del pensiero politico cristiano, enfatizzando il ruolo svolto, sin dall'antichità, dagli autori cristiani nel presentare una teologia politica basata sulla contrapposizione tra Cristianesimo e Giudaismo[17]. La sua analisi intende dimostrare come il Giudaismo si sia consolidato nel tempo come un vero e proprio concetto politico, con il quale rubricare tutto ciò che era contrario al messaggio propriamente cristiano, improntato a elementi come "trascendenza" e "eternità". Nonostante l'indubbio interesse degli approcci proposti dai due studiosi, stupisce il fatto che Orosio non appaia all'interno

[16] Vd. D. Boyarin, *Judaism. The Genealogy of a Modern Notion*, New Brunswick (New Jersey) 2019; Cfr. L. Arcari, *Discussion of Judaism: The Genealogy of a Modern Notion, by Daniel Boyarin*, Quest. Issues in Contemporary Jewish History, Journal of the Fondazione CDEC, n.17, September 2020, https://www.quest-cdecjournal.it/discussion-by-luca-arcari/ (Ultima consultazione 29 Aprile 2021); D. Barbu, *Discussion of Judaism: The Genealogy of a Modern Notion, by Daniel Boyarin*, Quest. Issues in Contemporary Jewish History, Journal of the Fondazione CDEC, n.17, September 2020, https://www.quest-cdecjournal.it/discussion-by-daniel-barbu/ (Ultima consultazione 29 Aprile 2021).

[17] Vd. D. Nirenberg, *Antigiudaismo. La tradizione occidentale*, trad. it. di G. Adamo e P. Cherchi, Roma 2016. Vd. anche Id., *"Judaism" as a political concept: Towards a Critique of Political Theology*, in «Representations», vol. 128, n°1, Fall 2014, pp. 1-29.

delle loro analisi. Pertanto, il terzo capitolo cercherà di analizzare come Orosio si confronti con il Giudaismo e se e come, di conseguenza, egli possa essere inserito all'interno di questo complesso dibattito.

Introducción*

El presente trabajo de investigación, que constituye mi tesis doctoral, tiene como objetivo analizar la teología política cristiana de Orosio, autor que vivió entre los siglos IV y V, dentro de su obra historiográfica, las *Historiae adversus paganos*. Antes de entrar en detalles sobre cómo voy a tratar este tema, creo que es necesario aclarar tanto el significado como la metodología subyacente a las categorías que se utilizarán cada vez.

El punto de partida no puede ser más que la teología política. Esta última se plasma en su aspecto, tanto teórico como disciplinario, a partir de un famoso ensayo[18], publicado en 1922, por el jurista alemán Carl Schmitt (1888-1985). Como todas las obras que se respeten, también este ensayo schmittiano nace en un contexto histórico preciso. Europa había salido de la Primera Guerra Mundial con una sensación de cambio que parecía invadirla y envolverla por completo. Incluso Alemania, a pesar de haber salido derrotada de ese conflicto, sentía el mismo aire de renovación. La *intelligencija* alemana, que ya se proponía como remolque de la cultura nacional, de repente se vio casi pisoteada por una nueva generación de intelectuales, cuyas ideas parecían basarse y, al mismo tiempo, dar forma a una

* Secondo quanto stabilito dalla convenzione di cotutela stipulata con la *Universidad de Cantabria*, una parte della tesi di dottorato deve essere redatta anche in lingua spagnola. Pertanto, l'Introduzione e le Conclusioni della presente tesi sono state redatte, oltre che in italiano, anche in spagnolo.

[18] C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München 1922. Este ensayo se ha traducido recientemente al italiano y se ha incluido en un volumen que reúne las principales contribuciones de Schmitt. Véase C. Schmitt, *Teologia politica: quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in Id., *Le categorie del 'politico'. Saggi di teoria politica*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Bologna 2013, págs. 29-86. Una operación similar se ha hecho también en España, donde se ha publicado una cuidada edición con los ensayos de Schmitt sobre teología política, traducidos, precisamente, al español. Véase C. Schmitt, *Teología política*, traducciones de F. J. Conde – J. Navarro Pérez, epilogo de J. L. Villacañas, Madrid 2009. Más allá de las obras schmittianas *stricto sensu*, la literatura sobre ella es, sin exageración alguna, ilimitada. Cf. en particular. C. Galli, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Bologna 2010 (sobre la teología política, véase en particular, págs. 333-459); R. Esposito, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Torino 2013, págs. 42-54; M. Scattola, *Teologia politica*, Bologna 2007, págs. 164-172.

verdadera "doctrina de la renovación". Esta se apropió de la experiencia de los campos de batalla, del sufrimiento al ver a los compañeros muertos y de una buena dosis de decepción y escepticismo al ver los resultados nefastos del progreso. El pensamiento, ante todo teológico, fue remodelado, quitándole al hombre la centralidad que hasta ese momento había tenido dentro del llamado "protestantismo cultural"[19] y también gracias al progreso mismo. Este nuevo pensamiento quería, en cambio, volver a Dios. Así nació la "teología de la dialéctica", promovida por Karl Barth (1886-1968)[20]. Además de Barth, los protagonistas de esta renovación cultural y teológica fueron el mismo Schmitt y Erik Peterson (1890-1960). Schmitt, jurista de profesión, no desdeñó entrar en las aulas de los teólogos. No por casualidad, lo que luego se convertiría en su obra más conocida[21], inauguró el nacimiento de una nueva categoría de análisis: la teología política[22].

En primer lugar, Schmitt destacaba cómo el positivismo había universalizado conceptos jurídicos, recuperándolos del pasado y descontextualizándolos. Este procedimiento acababa por aplanar su dimensión histórica, relegando a un segundo plano la propia historia de estos conceptos. Estos últimos, por el contrario, debían analizarse y utilizarse fielmente sobre la base de parámetros definidos. Por lo tanto, al menos a partir de la edad moderna, la historia del derecho lograba trazar su historia, mostrando cómo en ellos se había producido una traslación del campo

---

[19] El contexto y las características del "protestantismo cultural" están bien reconstruidos en B. Nichtweiss, *«Straniero nel mondo»: la ricezione dell'opera di Erik Peterson nella cultura contemporanea*, trad. it. di S. Costagli, in *L'archivio «Erik Peterson» all'Università di Torino. Saggi critici e Inventario,* a cura di A. Monaci Castagno, Torino 2010, págs. 24-27.

[20] Un ejemplo concreto de cómo Barth aplicaba esta "teología de la dialéctica" se encuentra en su análisis de la *Carta a los Romanos* de Pablo de Tarso, con las consiguientes disputas que surgieron con Adolf (von) Harnack (1851-1930), historiador de la Iglesia y exponente del "protestantismo cultural. " Por un lado, von Harnack subrayaba la importancia de la experiencia "evangélica" de Jesús, dentro del cristianismo, como testimonio del amor paterno de Dios. El hombre, por tanto, asumía individualmente su propio valor, en cuanto capaz también de amar al prójimo. Por otro lado, Barth sostenía que la palabra de Dios era el único camino que la Iglesia debía seguir y que la experiencia realmente significativa para el cristiano no era la historia de Jesús, sino su muerte en el crucificado. Este pasaje, para Barth, fue claramente expresado por Pablo de Tarso. Cf. A. von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, München-Hamburg 1950 (mencionado en in J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, trad. it. di P. Dal Santo, Milano 1997, pág. 26); K. Barth, *L'Epistola ai Romani*, trad. it. di G. Miegge, Milano 2002.

[21] Véase *supra,* pág. 20, nota 18.

[22] En 1952, Carl Schmitt escribió a Armin Mohler (1920-2003): «L'espressione "teologia politica" è effettivamente mia (...)» [citado en J. Taubes, *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, trad. it. di G. Scotto, E. Stimilli, Macerata 1996, pág. 47]. El mismo concepto es expresado también por E. Peterson, *Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie*, in «Hochland», n° 30, 1932/33, págs. 289-299 [republicado en J. Taubes, (hrsg.), *Religionstheorie und Politische Theologie*, vol. 1, München 1983, pág 174. Para las citas voy a hacer uso de la edición de Taubes].

teológico al político. De ello se derivaba una estrecha e imprescindible dependencia entre el "teológico" y el "político". Esta dependencia dificultaba, si no imposibilitaba, la distinción entre los dos campos. En concreto, la teología, como representación doctrinal de la religión (cristiano-católica)[23], perdía su dimensión espiritual y quedaba fuertemente condicionada por el Estado. Al mismo tiempo, la política podía – y, de hecho, a menudo ocurría – justificar de forma legal y legítima una sociedad (o incluso un régimen)[24], apuntando precisamente sobre su base teológica.

Los argumentos de Schmitt ya comenzaban a definir las premisas para que la teología política pudiera ser no sólo una categoría de análisis a todos los efectos, sino sobre todo modelarse hasta crear una doctrina capaz de aislar los elementos trascendentes presentes en las teorías políticas del Estado. Al mismo tiempo, Schmitt, refiriéndose a la edad moderna y al proceso de creación y fundación de los Estados modernos, introdujo en su discurso el proceso de secularización, bajo el cual los conceptos jurídicos del pasado pasaron inevitablemente por el yugo. La secularización se presentaba, por tanto, como un factor deletéreo tanto para el "teológico" como para el "político". Su idea de la teología política, por lo tanto, se afirmaba y confirmaba a la luz de los procesos característicos de y que se encuentran en la edad moderna.

Ahora bien, estas mismas afirmaciones de los "cuatro capítulos sobre la soberanía" desencadenaron una reacción igual y contraria por parte de los intelectuales contemporáneos suyos, quienes, como él, vivían y gozaban del clima cultural alemán de renovación. Una de las voces más incisivas fue la del teólogo

[23] Este aspecto nunca se declara cuando se habla de teología política. En realidad, es necesario precisar a qué "teología" uno se refiere, ya que los dos polos – teológico y político – tienen una base de apoyo concreta. Existe, por tanto, una teología política católica, protestante, judía, islámica, etc.

[24] De hecho, son bien sabidas las relaciones entre Schmitt y el régimen nazi de Hitler. Cuando Hitler llegó al poder en 1933, Schmitt era uno de sus colaboradores y estaba afiliado al Partido Nacionalsocialista Alemán de los Trabajadores (*Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei*, abreviado NSDAP). Cómo y cuánto su adhesión al nazismo pudo haber condicionado sus obras sigue siendo objeto de revisión historiográfica cíclica. Aunque en realidad es difícil -y poco útil- depurar su pensamiento y sus obras, en un intento de buscar elementos que lo liberen a los ojos de la mayoría, su adhesión al régimen hitleriano sigue siendo un hecho. Cf. C. Schmitt, *Imperium. Conversazioni con Klaus Figge e Dieter Groh 1971*, trascrizione integrale e note di commento a cura di F. Hertweck e D. Kisoudis in collaborazione con G. Giesler, postilla di D. Groh, traduzione italiana a cura di C. Badocco, Roma 2020. Una reflexión sobre este tema también se encuentra en Jacob Taubes (1923-1987), quien, siendo judío, propone un análisis detallado y profundo. Cf. J. Taubes, *In divergente accordo* cit., págs. 19-40.

Erik Peterson[25]. Este último confió a tres escritos sus reflexiones sobre la teología política schmittiana. Aunque su obra maestra se considera la monografía publicada en 1935 bajo el emblemático título de *Monotheismus als politisches Problem: Ein Beitrag zur Geschichte der politico Theologie im Imperium Romanum*[26], esta monografía es en sí misma la consecuencia de un pensamiento que ya había sido confiado a dos publicaciones anteriores: *Göttliche Monarchie* (1931) y *Kaiser Augustus im Urteil des Antiken Christentums* (1932-33)[27]. Mientras que en el primero no hay «alcun rimando alla categoria di teologia politica, limitandosi a una genealogia interna dell'idea di monarchia divina»[28], en el segundo, en cambio, Peterson analizó específicamente el papel de Augusto dentro de la literatura patrística cristiana antigua. De hecho, el teólogo comenzó diciendo que Schmitt se equivoca cuando sostiene que la teología política se manifiesta en la edad moderna, ya que se había plasmado ya con el nacimiento del cristianismo en el mundo antiguo[29]. En particular, Peterson encontraba en el *Evangelio de Lucas* su primer testimonio y veía en la llamada "teología política imperial" de Eusebio de Cesarea[30] la afirmación de una primera teología política cristiana, que luego alcanzaría su apogeo con Orosio. Augusto se convirtió, para Peterson, en el centro de la teología política cristiana antigua, como máxima expresión de la simetría entre μοναρχία terrenal y μοναρχία divina. Esta simetría corría el riesgo de anularse con el Constantino de Eusebio, quien propondría un modelo real basado en la combinación

[25] Una biografía detallada, especialmente cultural, de Peterson se ofrece en B. Nichtweiss, *«Straniero nel mondo»* cit., pp. 23-52. Sobre las relaciones entre Peterson y Schmitt, cf. en partic. F. Fatti, *Tra Peterson e Schmitt. Gregorio Nazianzeno e la «liquidazione di ogni teologia politica»*, in G. Filoramo (a cura di), *Teologie politiche: modelli a confronto,* Brescia 2005, págs. 61-101; E. R. Urciuoli, *Un'ordinaria eccezione. Erik Peterson interprete di Carl Schmitt*, in «RSCr» 13, 1/2006, págs. 107-130; G. Geréby, *Political Theology versus Theological Politics: Erik Peterson and Carl Schmitt*, in «New German Critique», n° 105, 2008, págs. 7–33; G. Zamagni, *Portare Aldilà? Erik Peterson e la critica della teologia politica di C. Schmitt*, in «Montesquieu.It», vol. 5, n° 1, 2013, págs. 1-19; M. Herrero, *Acclamations: a theological-political topic in the crossed dialogue between Erik Peterson, Ernst H. Kantorowicz and Carl Schmitt*, in «History of European Ideas», vol. 45, n° 7, 2019, págs. 1045-1057.

[26] Véase E. Peterson, *Monotheismus als politisches Problem: Ein Beitrag zur Geschichte der politisches Theologie im Imperium Romanum*, Leipzig 1935; republicado en Id., *Theologische Traktate*, München 1951.

[27] Véase E. Peterson, *Göttliche Monarchie*, in «Theologische Quartalschrift», 112, 1931, págs. 537-564; Id., *Kaiser Augustus* cit.

[28] R. Esposito, *Due* cit., pág. 64.

[29] Véase E. Peterson, Kaiser Augustus cit., pág.174.

[30] Peterson polemizaba continuamente contra el pensamiento de Eusebio, porque veía en él un paralelismo con lo que el catolicismo alemán estaba haciendo durante el régimen nazi. Sobre este tema, cf. E. Urciuoli, *Un'ordinaria eccezione* cit., pág. 124, nota 92.

entre teología y política, en un período en el que el dogma trinitario ya comenzaba a afirmarse. En efecto, después del Concilio de Nicea del 325 e. v., cualquier relación entre la μοναρχία Constantiniana y el monoteísmo cristiano ya no podía sostenerse, puesto que la concepción de la Trinidad impediría cualquier *reductio ad unum*[31]. El hecho, en cambio, de que Orosio haya logrado demostrar, con su representación de Augusto, una verdadera *Augustus-Theologie*, implicaba que la validez de tal *reductio* parecía, para Peterson, como una solución – aunque no compartida – del problema teológico-político.

Por tanto, es con estas premisas que Peterson confía a su *Monotheismus* la nueva propuesta del problema ya abordado en *Kaiser Augustus*, ampliando su análisis a todo el mundo antiguo[32]. De hecho, su intención declarada es demostrar que la teología política cristiana no es más que una repetición de la teología política helenística, que ya se basaba en la suposición de que una monarquía divina puede tener su equivalente en una monarquía terrenal (y viceversa). En este sentido, Peterson llegó a reafirmar aún más cómo esta relación de 1:1 se desvaneció en el momento en que, durante el Concilio de Nicea de 325 e. v., se ha fijado el dogma trinitario. Por lo tanto, las obras de Peterson también muestran cómo se usó un lenguaje del presente para describir realidades del pasado y un lenguaje del pasado para justificar o refutar realidades del presente.

Las diferentes perspectivas de análisis propuestas por Schmitt y Peterson, aunque puedan parecer divergentes, ponen de manifiesto un problema, si no *el* problema: ¿Qué es la teología política? Actualmente, parece que es difícil encontrar una respuesta unívoca a esta pregunta, sobre todo porque se sigue discutiendo si la teología política existe o no, si debe ser "liquidada" o aceptada, si tiene una aplicabilidad limitada o más amplia. Por lo tanto, estamos debatiendo algo que, en realidad, no sabemos muy bien qué es. Esta especie de hibridismo que parece, de hecho, caracterizar la teología política en el siglo XXI hace difícil su utilización como categoría de análisis, figurarse como verdadera disciplina científica. Sin embargo, partir de Schmitt y Peterson representa, paradójicamente, un ancla de

[31] Véase E. Peterson, *Kaiser Augustus* cit., pág. 178.
[32] Desde el siglo V a. e. v. hasta el siglo V e. v.

salvación. Por un lado, se pone de manifiesto cómo la teología política es fruto de una reflexión contemporánea que intenta proyectar, hacia atrás en un pasado que está cada vez más cercano o más lejano, exigencias que emergen en el propio presente. Se deduce, por tanto, que su utilización está de alguna manera viciada por el ojo contemporáneo que analiza, escruta, divide el pasado para luego recomponerlo en una forma ordenada y coherente, aislando aquellos elementos de mayor o menor interés. La teología política, por tanto, existe como producto contemporáneo y es, en este sentido particular, el que voy a utilizar.

El presente trabajo de investigación se basa, pues, en una reconstrucción *a posteriori* de un sistema de pensamiento complejo y articulado que, en primer lugar, quiere dirigirse a su propio *hic et nunc* y que no construye sistemas máximos perfectamente atribuibles a categorías igualmente inidentificables. Los dos polos en los que se mueve este tipo de sistema siguen siendo, sin embargo, el "teológico" y el "político". El objeto de mi reconstrucción es precisamente el Orosio mencionado en el *Kaiser Augustus* petersoniano. Orosio es un autor celoso, tanto por el modo en que vive su cristianismo, como por la constancia y dedicación con que escribe sus obras, también a la luz de los estímulos que recibe del período histórico en el que vive (siglos IV-V e. v.). A pesar de su productividad, la historiografía moderna y contemporánea siempre se ha centrado casi exclusivamente en su obra histórica, las *Historiae adversus paganos*, basando una serie de teorías y categorizaciones, de las que hablaré ampliamente en el primer capítulo de esta tesis. Sin embargo, para poder discutir sobre teología política, conviene entender, ante todo, en qué se basan concretamente los dos polos de referencia. Si, por un lado, el “político” es más fácil de identificar, viviendo Orosio dentro del Imperio romano tardío, por el otro, se encuentran mayores dificultades con el “teológico”. Las dificultades surgen, en realidad, porque el sistema teológico orosiano nunca se toma seriamente en cuenta, dejándolo en el fondo y, en el mejor de los casos, presentándolo como un mosaico de piezas tomadas por otros autores contemporáneos o anteriores a él. Por lo tanto, aunque mi análisis se centra principalmente en las *Historiae*, el discurso se ampliará también a las dos obras teológicas atribuidas a Orosio, el *Commonitorium* y el *Apologeticus*, con la intención de reconstruir, en el curso del segundo capítulo, su

particular visión teológica. Con estas premisas, los capítulos tercero y cuarto tratarán de cerca la cuestión de la teología política orosiana.

Antes, sin embargo, de abordar la cuestión de la *Augustus-Theologie* petersoniana, a la que está dedicado el cuarto y último capítulo, he considerado oportuno abordar otro tema que toma en consideración otro aspecto relevante de la teología política cristiana: el judaísmo, en sus múltiples facetas y en sus divergentes contextuales, tal como aparece reconstruido y formalizado por Orosio.

De hecho, se observa un interés creciente en los investigarores acerca de cómo la teología política cristiana propone reflexiones sobre el judaísmo. En particular, dos investigadores estadounidenses, Daniel Boyarin y David Nirenberg, han sido pioneros en esto campo de investigación. Por un lado, Boyarin se dedica desde hace años al estudio de la definición del judaísmo en la historia[33]. De hecho, una de sus líneas de investigación se centra en cómo el concepto del judaísmo se ha formado en el tiempo. Una de sus conclusiones es que el judaísmo es el resultado de una proyección retrospectiva moderna que se aplica a la historia antigua y tardía de los judíos. En efecto, el mundo antiguo ocupa un papel importante en la producción científica de Boyarin, precisamente para tratar de demostrar cómo, de hecho, el concepto de judaísmo, unido al de *religio*, no le pertenece y cómo, por tanto, el cristianismo ha desempeñado un papel decisivo en la definición (y verdadera "invención") de dicho concepto. Por otro lado, Nirenberg ha trazado recientemente una historia del pensamiento político cristiano, enfatizando el papel desempeñado, desde la antigüedad, por los autores cristianos en la presentación de una teología política basada en la contraposición entre cristianismo y judaísmo[34]. Su análisis pretende demostrar cómo el judaísmo se ha consolidado en el tiempo como un verdadero concepto político, con el cual se rúbrica todo lo que era contrario al

[33] Véase D. *Boyarin, Judaism. The Genealogy of a Modern Notion*, New Brunswick (New Jersey) 2019; Cf. L. Arcari, *Discussion of Judaism: The Genealogy of a Modern Notion, by Daniel Boyarin*, Quest. Issues in Contemporary Jewish History, Journal of the Fondazione CDEC, n.17, September 2020, https://www.quest-cdecjournal.it/discussion-by-luca-arcari/ (Consultado el 29 de Abril de 2021); D. Barbu, *Discussion of Judaism: The Genealogy of a Modern Notion, by Daniel Boyarin*, Quest. Issues in Contemporary Jewish History, Journal of the Fondazione CDEC, n.17, September 2020, https://www.quest-cdecjournal.it/discussion-by-daniel-barbu/ (Consultado el 29 de Abril de 2021).

[34] Véase D. Nirenberg, *Antigiudaismo. La tradizione occidentale*, trad. it. di G. Adamo e P. Cherchi, Roma 2016. Véase también Id., *"Judaism" as a political concept: Towards a Critique of Political Theology*, in «Representations», vol. 128, n°1, Fall 2014, pág. 1-29.

mensaje propiamente cristiano, caracterizado por elementos como "trascendencia" y "eternidad". A pesar del indudable interés de los enfoques propuestos por los dos investigadores, sorprende el hecho de que Orosio no aparezca dentro de sus análisis. Por lo tanto, el tercer capítulo de este trabajo tratará de analizar cómo Orosio se compara con el judaísmo y si y cómo, en consecuencia, puede ser incluido dentro de este complejo debate.

1. *Historiae adversus paganos*. Genesi di un titolo controverso

1.1 Il *Codex Laurentianus*: dal testo al contesto

Non siamo in possesso del testo autografo delle *Historiae*. Questo mi sembra già un buon punto di partenza, perché invita alla cautela e, soprattutto, permette di utilizzare il concetto di "manipolazione testuale" in un'analisi storica e non solo strettamente paleografica.

Innanzitutto, si stima che Orosio abbia scritto le *Historiae* tra il 414 e il 416 e.v., presso lo *studium* di Agostino ad Ippona[35]. L'opera, tuttavia, non avrebbe avuto grande seguito presso i suoi contemporanei[36]. Per poter leggere un riferimento

[35] La data del 416 la si ricava dall'ultimo riferimento storico presente nell'opera di Orosio (vd. Oros. *Hist.* 7, 43, 15. Per il testo latino delle *Historiae* si fa sempre riferimento a *Pauli Orosii Historiarum adversum paganos Libri VII accedit eiusdem Liber apologeticus, recensuit et commentario critico instruxit Carolus Zangemeister*, *CSEL* 5, Vindobonae 1882). La data, invece, del 414 continua ad essere oggetto di numerose discussioni. La bibliografia moderno-contemporaneo (secc. XIX-XXI) al riguardo è corposa, nonostante non siano molti gli studiosi che si sono occupati con costanza di Orosio. Si tratta, però, di un tema "caldo" e controverso, in quanto chiama in causa un intoccabile, quale Agostino di fatto è. Sui rapporti tra Orosio e Agostino, cfr. in partic. R.J. Diesner, *Orosius und Augustinus*, in «Acta Antiqua Academiae Hungaricae», vol. 11, 1963, pp. 89-102; Th. E. Mommsen, *Orosius and Agustine*, in Id., *Medieval and Renaissance Studies*, Edited by E. F. Rice Jr., Ithaca-New York 1959, pp. 325-348; W. H. C. Frend, *Augustine and Orosius: On the end of the Ancient World*, in Id., *Orthodoxy, Paganism and Dissent in the Early Christian Centuries: Variorum Collected Studies*, Aldershot 2002, pp. 1-38; F. Martelli, *Reazione antiagostiniana nelle Historiae di Orosio?*, in «Rivista storica dell'Antichità», vol. 12, n° 1-2, Gennaio-Dicembre 1983, pp. 217-239. L'accostamento tra Orosio e Agostino ha generato nei secoli varie manifestazioni di isterie intellettuali che hanno addirittura addebitato ad Orosio un danno d'immagine nei confronti di Agostino. Tuttavia, come cercherò di dimostrare nel corso di questo lavoro, l'accostamento Orosio-Agostino andrebbe riportato al suo effettivo valore e non eccessivamente enfatizzato, così come non si può escludere l'ipotesi che Orosio avesse già in cantiere l'opera, prima di incontrare di persona Agostino. Per avere, comunque, un'idea della temperie che tale accostamento ha scatenato, basti leggere F. Fabbrini, *Paolo Orosio, uno storico*, Roma 1979. Più di recente, vd. P. Martinez Cavero, *El pensamiento histórico y antropológico de Orosio,* in «Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía», nº 19, 2002, pp. 21-56.

[36] Questa è, in particolare, l'opinione espressa da M.-P. Arnaud-Lindet, *Introduction*, in Orose, *Histoires (contre les païens)*, texte établi et traduit par M.-P. Arnaud-Lindet, vol. 1, Paris 2003, p. VII. In realtà, l'opera di Orosio viene citata già da un suo contemporaneo, all'interno del *Liber promissionum et et praedictorum dei* (o *De promissionibus et praedictionibus Dei*). Vd. Quodv. *prom.* 3, 34, 36 (*CCSL* 60, p. 179): «Decem sane persecutiones a nerone usque ad dioclitianum et maximianum fuisse Orosius historiographus ueluti decem plagas aegypti astruxit» («Lo storico Orosio ha sostenuto che le persecuzioni da Nerone a Diocleziano e a Massimiano furono in realtà dieci proprio come le dieci piaghe d'Egitto», trad. di A.V. Nazzaro, in Quodvultdeus, *Promesse e predizioni di Dio*, traduzione, introduzione e note a cura di A.V. Nazzaro, Roma 1989, p. 253). Vd. anche Quodv. *prom*. 2, 34, 74 (*CCSL* 60, p. 140). Il *Liber promissionum* era attribuito in passato a Prospero di Aquitania. Il dibattito relativo alla tribolata attribuzione dell'opera è ben riassunto in Quodvultdeus, *Promesse* cit., pp. 16-21. Sia Prospero sia Quodvultdeus sono contemporanei di Orosio, quindi la testimonianza in sé ha un importante valore indipendentemente da chi abbia scritto l'opera. Inoltre, tutti e tre gli autori hanno gravitato intorno alla figura di Agostino, seppur con ruoli diversi.

letterario ad essa, bisognerebbe attendere, infatti, solo la fine del secolo V[37]. Per le testimonianze manoscritte occorrerà, invece, spingersi un po' più in là, arrivando fino al secolo VI. Infatti, il più antico manoscritto contenente le *Historiae* è il *Codex Laurentianus Plut. 65.1*[38] (d'ora in avanti solo *Laurentianus*), noto anche come "Orosio Laurenziano" e attualmente conservato presso la Biblioteca Medicea Laurenziana di Firenze[39]. Si tratta di un codice decisamente particolare, sul quale, però, non è stata ancora pubblicato uno studio monografico. Per tentare di

---

Da questo punto di vista, il percorso di Quodvultdeus presenta maggiori punti in comune con Orosio rispetto a Prospero, ma d'altronde sembra che la medesima sorte spetti presso i posteri a coloro che sono etichettati come "amici e discepoli di Agostino". Al di là di ciò, il fatto che Quodvultdeus abbia vissuto nell'Africa del Nord, divenendo anche vescovo di Cartagine, rende la sua paternità del *Liber* e la relativa citazione di Orosio un utile indizio sul luogo di produzione e immediata fruizione delle *Historiae* e sulla lettura delle stesse da parte di Agostino.

[37] Gennadio di Marsiglia (V secolo), infatti, nel suo *De viris inlustribus* (= *De scriptoribus ecclesiasticis liber*) è il primo autore a citare l'opera storica orosiana, all'interno, però, di un contesto di ricostruzione, seppur parziale, della biografia di Orosio. Vd. Gen. *De vir. inlustr*. 39, *PL* 58, coll. 1080b-1081b. Questa testimonianza è, pertanto, ritenuta preziosa dai cosiddetti "studi orosiani" e non si manca mai di riferirsi ad essa. Leggendo con attenzione la voce biografia che Gennadio ha dedicato a Orosio, però, è evidente che l'opera non aveva un titolo e che l'autore ricorse ad un breve riassunto per indicarne il contenuto. Vi sono, a mio avviso, delle incongruenze inerenti all'uso che viene fatto di questa testimonianza. La prima è proprio relativa al fatto che all'opera di Orosio non venga attribuito un titolo. O effettivamente l'opera ne era sprovvista o, nel giro di un'ottantina d'anni circa, già andava disintegrandosi, per poi ricomparire nel secolo successivo col titolo *Adversus paganos*. La seconda incongruenza è che, pur ammettendo che il titolo originario dato da Orosio fosse stato *Adversus paganos*, Gennadio da buon cristiano avrebbe enfatizzato questo aspetto o quantomeno ci si aspetta che ne avrebbe tenuto conto, evitando di dover sintetizzare sette libri in poche righe. E, invece, il termine *paganos* non appare in nessuna parte della biografia, né tantomeno viene utilizzato per riferirsi al contenuto dell'opera. Coloro che successivamente (è bene sottolinearlo) vengono identificati come pagani venivano definiti da Gennadio *quaerulos*. Sarebbe opportuno, pertanto, interrogarsi non solo sul dato bibliografico *stricto sensu*, ma soprattutto sulle azioni culturali di cui è stata oggetto l'opera di Orosio e sul perché ad un certo punto sia stato necessario "inventare" il termine *paganus* e usare proprie le *Historiae* per supportare questa necessità. Controverso appare, invece, il riferimento ad Orosio nel *Decretum Gelasianum de recipiendis et non recipiendis libris*. In questo caso, infatti, si parla espressamente di *historiae adversus paganos* (vd. *Decretum Gelasianum* 4, 5, 4: «item Orosium virum eruditissimum conlaudamus, quia valde necessariam nobis adversus paganorum calumnias ordinavit historiam miraque brevitate contexuit», ed. Dobschültz 1912, p. 10). Il *Decretum* è stato tradizionalmente attribuito a papa Gelasio I e si ritiene, pertanto, che l'opera di Orosio fosse stata riconosciuta come "canonica" con una bolla papale del 494. Ciò determinò, di fatto, la vera fortuna delle *Historiae* orosiane per tutto il Medioevo. Vd. K. Löwith, *Meaning in History: The Theological implications of the Philosophy of History*, Chicago 1949, p. 249, nota 1; F. Fabbrini, *Paolo Orosio, uno storico*, Roma 1979, p. 11; M. Ferrari, Mira Brevitate. *Orosio e il* Decretum Gelasianum, in J. Hamesse (a cura di), Roma Magistra Mundi: Itinera culturae medievalis. *Mélanges offerts au Père L.E. Boyle à l'occasion de son 75e anniversaire,* Leuven-La-Neuve 1998, vol. 1, pp. 225-231. In realtà, la paternità del *Decretum* è messa in discussione e potrebbe essere frutto di un'opera collettiva, con l'aggiunta dei vari decreti ad opera di Papi diversi. Vd. V. Grossi, *Il* Decretum Gelasianum: *Nota in margine all'autorità della Chiesa di Roma alla fine del sec. V*, in «Augustinianum», vol. 41, 2001, pp. 231-255. Di conseguenza, anche la "canonizzazione" delle *Historiae* orosiane pone delle domande importanti, soprattutto in relazione al titolo dell'opera. Difatti, si tratterebbe della prima vera e propria attestazione del titolo *Historiae adversus paganos*.

[38] Questa informazione si ricava da K. Zangemeister, *Praefatio*, in *Pauli Orosii* cit*.,* pp. VII-IX.

[39] Il *Laurentianus*, così come altri codici conservati presso la Biblioteca Medicea, è stato digitalizzato ed è consultabile al seguente indirizzo: http://mss.bmlonline.it/s.aspx?Id=AWOIt49YI1A4r7GxMMXB&c=Paulli%20Orosii%20Hist#/book (ultima consultazione 29 Aprile 2021).

ricostruire la sua storia è necessario, quindi, far dialogare tra loro quei contributi che si sono occupati di alcune sue caratteristiche[40].

Iniziamo col dire che è un codice scritto in onciale *new style*[41], ovvero in una scrittura che è tradizionalmente collocata tra la fine del V e gli inizi del VI secolo, per poi essere adoperata fino al VII inoltrato[42]. In effetti, la datazione del *Laurentianus* oscilla proprio tra il VI e il VII secolo[43]. Il dove e il da chi sia stato copiato il testo orosiano necessitano, invece, di qualche spiegazione in più. Il *Laurentianus*, infatti, si presenta mutilo nella parte iniziale e finale[44]. È, inoltre,

[40] Uno degli interessi primari nei confronti del *Laurentianus* è dettato dall'uso del pesce come elemento decorativo della lettera 'a' maiuscola. La presenza di questo elemento all'interno di un codice così antico lo rende un *exemplum* per poter studiare altri codici posteriori, che presentano la medesima caratteristica. In virtù di tale peculiarità, si trova menzione del *Laurentianus* nei seguenti studi: P. Fioretti, *Litterae notabiliores e scritture distintive in manoscritti 'bobbiesi' dei secoli VII e VIII,* in «Segno e Testo», 3, 2005, p. 157-248; M.G. Ciardi Dupré Dal Poggetto, *Miniatura*, in A.M. Romanini (a cura di), *Enciclopedia dell'arte medievale*, vol. 8, Roma 1997, p. 413-452; G. Cavallo, *Iniziali, scritture distintive, fregi: morfologie e funzioni*, in C. Scalon (a cura di), *Libri e documenti d'Italia: dai Longobardi alla rinascita delle città : atti del Convegno nazionale dell'Associazione Italiana Paleografi e Diplomatisti : Cividale, 5-7 ottobre 1994*, Udine 1996, p. 15-33; S. Maddalo, *Iniziale*, in A.M. Romanini (a cura di)*, Enciclopedia dell'arte medievale*, vol. 7, Roma 1996, p. 375-386; E. Condello, *Una scrittura e un territorio : l'onciale dei secoli V-VIII nell'Italia meridionale,* Spoleto 1994 ; G. Orofino, *I codici decorati dell'Archivio di Montecassino,* vol. I: I secoli 8.-10, Roma 1994; F. Troncarelli, *I codici di Cassiodoro: le testimonianze più antiche*, in «Scrittura e civiltà», 12, 1988, p. 47-99.

[41] Nell'edizione curata da Haverkamp, la scrittura è identificata come «Longobardicis litteris» (*Pauli Orosii presbyteri hispani Adversus paganos historiarum Libri septem, ut et Apologeticum contra Pelagium De arbitrii libertate. Ad fidem MSS. et praesertim Cod. Long. Antiquiss. Bibliothecae Florentinae Mediceae S. Laurentii, adjectis integris notis Franc. Fabricii Marcodurani et Lud. Lautii, recensuit suisque animadversionibus nummisque antiquis plurimis illustravit Sigebertus Havercampus*, Lugduni Batavorum 1767, p. VII).

[42] Vd. P. Cherubini - A. Pratesi, *Paleografia latina. L'avventura grafica del mondo occidentale,* Città del Vaticano 2010, p. 97 sgg.

[43] A tal proposito, A. M. Biscioni sosteneva che il *Laurentianus* fosse «del secolo VIII ineunte» (Foglio aggiunto 1r, Cod. Laur. Plut. 65.1, BML). Biscioni aveva, infatti, lavorato come bibliotecario presso la Biblioteca Medicea Laurenziana in varie occasioni nel corso della prima metà del Settecento e aveva sistemato e catalogato numerosi codici in essa contenuti, tra i quali proprio il *Laurentianus*. Per una biografia più dettagliata di Biscioni e della sua attività da erudito, vd. F. Del Furia, *Antonmaria Biscioni*, in E. De Tipaldo (a cura di), *Biografia degli Italiani illustri,* T. III, Venezia 1836, pp. 448-56; T. Lodi, *Un bibliotecario faceto: Antonmaria Biscioni, nel secondo centenario della morte, 1756-1956*, in «L'Almanacco dei bibliotecari italiani», Roma 1956, pp. 109-118. Nel 1882, invece, K. Zangemeister sosteneva che il manoscritto fosse stato scritto «sexto ut videtur saeculo exeunte» (*Pauli Orosii* cit., p. VII). Bately e Ross propendevano invece per il secolo VI (vd. J. Bately – D.J.A. Ross, *A check list of manuscripts of Orosius* "Historiarum adversum paganos libri septem", in «Scriptorium», vol. XV, 1961, p. 330). Più di recente, P. Cherubini e A. Pratesi propendono per la metà del secolo VI (vd. P. Cherubini - A. Pratesi, *Paleografia latina* cit., p. 108); V. Aiello, invece, ipotizza che il *Laurentianus* sia addirittura della fine del V secolo (vd. V. Aiello, *Aspetti della fortuna di Orosio. Il caso della* pars prior *degli* Excerpta Valesiana, in Ad Contemplandam Sapientiam. *Studi di Filologia Letteratura Storia in onore di Sandro Leanza*, Soveria Mannelli 2004, p. 5).

[44] Il manoscritto inizia direttamente dal capitolo XVII del primo libro e termina con il sesto, nonostante le *Historiae* ne comprendessero sette di libri. In conclusione del sesto libro, era stata posta la scritta in maiuscola *Pauli Orosii Liber Sextus Explicit Incipit Liber VII* (segue la parola *feliciter* in minuscola), lasciando intendere che in origine era stato trascritto anche l'ultimo libro, poi andato evidentemente perduto. Vd. Fol. 189v, *Cod. Laur*. Plut. 65.1, BML. Secondo M.-P. Arnaud-Lindet, invece, la presenza di questa attestazione non ci autorizza a pensare che in origine il settimo libro fosse realmente

anepigrafo. La mano α, che identifica il primo copista, aveva aggiunto un'intestazione a conclusione del primo libro, dalla quale si ricava il titolo dato in quel contesto all'opera di Orosio («Pauli Orosii Adversum Paganos» [45]). La medesima intestazione la si ritrova, poi, in altre parti del manoscritto, seppur con alcune modifiche: rispettivamente, ai fols. 31r, 62r, 101v, 144v e 189v.

Alla mano del copista se ne aggiungono, però, almeno altre quattro. La prima, definita β, veniva già identificata da Zangemeister come appartenente a un *homo coaeuus*[46], il quale era intervenuto sul testo in vari modi. Gli interventi di β possono essere riassunti come segue: *in primis*, aveva aggiunto dei commenti a lato del testo orosiano, quasi come a voler rubricare il contenuto dei vari paragrafi. Si tratta, nello specifico, o di brevi riassunti del testo corrispettivo o della ripetizione di parole chiave (ad es., «Bruti historia» e «Porsennae bellum» al fol. 10v). L'intervento diretto sul testo era avvenuto, però, aggiungendo dei segni nelle interlinee, che potrebbero essere equiparati a dei segni di punteggiatura. *In secundis*, aveva ricalcato le lettere iniziali di quelle parole che, poste dopo un punto, avrebbero dovuto essere in maiuscola per indicare l'inizio di una nuova frase o che rappresentano nomi propri di persona (come avviene, ad esempio, con *Periclen* al fol. 5r). Per segnalare questi interventi, aveva aggiunto in calce all'ultimo folio del primo e del quarto libro la parola *contuli*[47]. L'utilizzo di questo termine è attestato anche in altri manoscritti tardo-antichi, come ha dimostrato A. Cameron[48]. Ed è proprio Cameron a menzionare il *Laurentianus* («Viliaric's sixth century Orosius»[49]) all'interno della sua analisi inerente all'*iter* seguito da coloro che, nel corso del Medioevo, sono intervenuti sui manoscritti, apportando correzioni e/o modifiche più o meno sostanziali. Mentre tali modifiche sono segnalate in alcuni manoscritti tardo-antichi proprio dall'aggiunta di *contuli*, che, in taluni casi, è ripetuto più volte all'interno stesso del testo, nei manoscritti medievali, invece, l'intervento del

presente nel codice (vd. M.-P. Arnaud-Lindet, *Introduction*, in Orose, *Histoires* cit., vol. I, p. LXX). La sua riflessione appare fondata proprio sulla presenza finale della parola *feliciter*, dimenticando, però, che anche in altre parti del manoscritto era stata aggiunta questa parola. Ragion per cui, ritengo che la presenza di *feliciter* vada intesa in un altro senso. Cfr. *infra*, p. 38.

[45] Fol. 5v, *Cod. Laur.* Plut. 65.1, BML.

[46] Vd. K. Zangemeister, *Praefatio*, in *Pauli Orosii* cit., p. VIIII.

[47] Vd. fols. 5v e 101r, *Cod. Laur*. Plut. 65.1, BLM.

[48] Vd. A. Cameron, *The last pagans of Rome*, Oxford 2011, p. 457 e sgg.

[49] A. Cameron, *The last pagans* cit., p. 459.

commentatore viene spesso riportato in calce ai singoli folii e non sempre è debitamente segnalato con espressioni, quali, ad esempio, proprio *contuli* o affini[50].

Nel caso del *Laurentianus*, poi, lo studioso sostiene che la presenza dei due *contuli* all'interno del manoscritto sia da attribuire a «the hand that made the earliest corrections»[51]. Sembra, quindi, che, pur non dichiarandolo apertamente, egli concordi con l'analisi di Zangemeister, secondo cui la correzione del testo e l'aggiunta delle rubriche siano da attribuire alla stessa mano (β), che però non è quella del copista. Gli interventi di β sono, pertanto, da attribuire a una manipolazione paratestuale, consistente, da un lato, nell'aggiunta di commenti al lato del testo, col fine di rubricare il contenuto di ciascun libro e rendere più agevole la consultazione; dall'altro, nell'aggiunta della punteggiatura e ricalcando alcune lettere (rischiando, però, di danneggiare il manoscritto, in quanto la scrittura in onciale sottostante quasi scompare in alcuni casi e la forma stessa della lettera originale ne risulta compromessa). Avvolto nel mistero rimane, però, il motivo per il quale questo tipo di interventi si arresti al libro quarto. Gli scenari possibili sono, per lo meno, tre. O, per vari motivi, β non è riuscito a completare il lavoro. O, al contrario, riteneva che gli altri libri non necessitassero di un suo intervento. O, ancora, che utilizzasse un criterio di tre a tre e che il terzo *contuli* potesse trovarsi alla fine del settimo libro, che è attualmente disperso. Tuttavia, per quanto possa essere probabile, tenderei a escludere questa ultima ipotesi, in quanto gli interventi sulla punteggiatura e sulle lettere maiuscole del manoscritto si interrompono proprio al quarto libro.

L'espressione *contuli* appare, poi, anche in un'altra parte del *Laurentianus* e questa volta la mano che l'ha scritta ha un nome e un cognome: Antonio Maria Biscioni (1674-1756). La sua firma appare, infatti, sulla guardia anteriore del manoscritto con le seguenti parole: «Ego A.M. Biscionius contuli anni 1729»[52]. Biscioni aveva lavorato come bibliotecario presso la Biblioteca Medicea Laurenziana proprio nel 1729, oltre che in anni precedenti, e si era occupato, nello specifico, anche di una revisione del *Laurentianus*. Nel caso di Biscioni, l'utilizzo

[50] Vd. A. Cameron, *The last pagans* cit., p. 459.
[51] A. Cameron, *The last pagans* cit., p. 459.
[52] Vd. Foglio aggiunto 1r, *Cod. Laur. Plut*. 65.1, BML.

di *contuli* è maggiormente riconducibile a un'attività di fascicolazione, nonostante anch'egli fosse intervenuto direttamente sul manoscritto. Prima aggiunse presumibilmente il numero della pagina a ciascuna pergamena, poi aggiunse un foglio di carta alla fine del codice e lo rilegò insieme al testo orosiano. In questo foglio, descrisse brevemente quelle caratteristiche del *Laurentianus*, che, a suo avviso, erano di maggiore rilevanza. Di conseguenza, anche la mano di Biscioni è intervenuta di fatto sul manoscritto, sebbene con modalità diverse rispetto ai copisti/lettori tardo-antichi.

Oltre alla mano β e a quella di Biscioni, vi è una terza mano, che per comodità chiamerò γ, la quale ha aggiunto in alto sul fol. 1r una sorta di intestazione, recante queste parole: «Paulli Orosij Libri VI in hoc codice habentur»[53]. Che l'aggiunta sia successiva alla trascrizione del corpo del testo e alla sua "correzione", lo si ricava dal fatto che è in una scrittura diversa e che si menzionano sei libri, mentre in origine il manoscritto ne conteneva sette. Interessante è anche notare che non vi sono ulteriori dettagli sull'opera e ciò fa supporre che non fosse necessario aggiungerli, in quanto si sapeva che Orosio avesse scritto un'unica opera in più libri e pertanto non ci si poteva confondere. Al di là di questa breve chiosa, rimane il fatto che, da quanto ho potuto constatare, si tratta dell'unico intervento che la mano γ ha fatto sul *Laurentianus*. Risulta, pertanto, difficile poter approfondire tanto una presunta paternità di tale mano, quanto il contesto di fruizione del codice.

Sulla quarta ed ultima mano che è intervenuta sul codice abbiamo, invece, maggiori informazioni, grazie agli studi di G. Billanovich. Quest'ultimo, infatti, nello studiare la tradizione manoscritta degli *Ab Urbe condita libri* di Tito Livio, si era imbattuto proprio nel *Laurentianus*[54]. La mano δ, infatti, si era trovata dinanzi un manoscritto già in parte usurato dal tempo e con alcune parti mancanti. Nella ricostruzione proposta da Billanovich, questo lettore aveva sostituito le pergamene rovinate con altre nuove, ricopiando il testo che vi era su di esse[55]. Dal momento

[53] Fol. 1r, *Cod. Laur*. Plut. 65.1, BML. Il *Laurentianus* è, inoltre, tra i pochi manoscritti che indicano anche il (presunto) prenome di Orosio: Paolo. Su altre varianti del nome di Orosio attestate nei manoscritti, cfr. in partic. N. Martinovitch, *Crusius or Orosius*, in «Journal of the American Oriental Society», vol. 51, n° 2, Jun. 1931, pp. 171-172.

[54] Vd. G. Billanovich, *La biblioteca papale salvò le* Storie *di Livio*, in Id., *Itinera. Vicende di libri e di testi*, vol. 1, Roma 2004, pp. 201-304.

[55] Si tratta dei fols. 60r e 60v, 67r e 67v, *Cod. Laur*. Plut. 65.1, BML.

che la scrittura utilizzata era una minuscola carolina, lo studioso ipotizzava che questo procedimento fosse avvenuto nel secolo X[56]. L'aspetto più affascinante e, al contempo, curioso di questa storia è che δ aveva calcolato male l'impostazione della pagina e si era ritrovato con una buona parte di essa in bianco[57]. E allora, per evitare di lasciare uno spazio vuoto, aveva aggiunto dei brani estranei al testo orosiano, ma ad esso affini per contenuto. I brani in questione erano tratti dagli *Ab Urbe condita libri* di Livio. In questo modo, aveva inconsapevolmente salvato la I Decade dell'opera liviana. Questo procedimento, inoltre, veniva ricondotto da Billanovich al contesto di trascrizione del Laterano[58]. Pertanto, nel corso del Medioevo, il *Laurentianus* era passato da Ravenna a Roma. A tal proposito, va detto che lo studioso era certo che il codice fosse stato trascritto a Ravenna[59], seguendo gli studi di Radiciotti. Su questo aspetto, però, è doveroso invitare alla cautela, come di seguito si vedrà.

Fino ad ora, si è visto come il *Laurentianus* sia stato sottoposto a vari tipi di interventi esterni. Poco ancora sappiamo, però, su chi ha trascritto in origine questo codice. Ebbene, all'interno del codice e più precisamente in calce al fol. 144v si legge: «confectus codex in statione magistri uiliaric antiquarii/ ora pro me scribtore sic d(omi)n(u)m habeas protectorem». La mano che scrisse queste poche frasi era la stessa che aveva trascritto il codice? Difficile dirlo con certezza, né tantomeno si è concordi nell'attribuire un ruolo al Viliaric citato come *magister*[60]. Al contrario, sembra che non vi siano dubbi sull'importanza da attribuire alla "bottega di Viliaric", come viene da taluni definita[61]. Il *Laurentianus*, grazie a quella sottoscrizione, funse da apripista per una serie di studi tanto su altri codici, quanto sul più generale contesto di trascrizione nel Tardo-antico. Alla "bottega di Viliaric"

[56] Vd. G. Billanovich, *La biblioteca* cit., p. 206.
[57] Vd. G. Billanovich, *La biblioteca* cit., p. 206.
[58] *Ibid.*
[59] Vd. G. Billanovich, *La biblioteca* cit., p. 205.
[60] Vd. P. Supino Martini, *Aspetti della cultura grafica a Roma fra Gregorio Magno e Gregorio VII,* in Ead., *Scritti "romani": scrittura, libri e cultura a Roma in età medievale,* a cura di G. Ancidei *et alii*, Roma 2012, p. 234 nota 8. Cfr. B. Bischoff, *Paleografia latina: antichità e medioevo*, ed. it. a cura di G.P. Mantovani – S. Zamponi, Roma 1992, p. 265; A. Petrucci, *Un altro codice della bottega di Viliaric,* in B. Maracchi Biagiarelli – D.E. Rhodes (a cura di), *Studi offerti a Roberto Ridolfi direttore di La bibliofilia*, Firenze 1973, pp. 399-406.
[61] Così è stata definita da P. Cherubini - A. Pratesi, *Paleografia latina* cit., p. 108.

è stata, pertanto, attribuita anche la copia di *In Psalmos* di Girolamo[62] e si ipotizza che da tale contesto provenisse anche la *Collectio Ariana Veronensis*[63]. Già l'accostamento tra testi ariani e testi cattolici ortodossi apre uno scenario di per sé interessante. Ancor più interessante sarebbe, però, il *milieu* di tale ambiente: non una bottega qualunque, bensì un prezioso esempio di integrazione romano-gota nell'Italia settentrionale. Questo dato emerge, in particolare, dagli studi di P. Radiciotti, il quale, a tal proposito, scrive: «l'appartenenza al *milieu* culturale goto è avvalorata anche dalla figura del *magister Viliaric antiquarius*, di nome certamente goto, nome questo che ritroviamo usato tra i chierici che prendono parte nel 551 ad una cessione, ad opera della chiesa gota di S. Anastasia di Ravenna, a Pietro, *defensor Ravennatis Eccleasiae*, di una zona palustre nei pressi della città»[64]. La "bottega di Viliaric" non solo sarebbe gota, ma si collocherebbe a Ravenna[65]. Sebbene questi dati oggi vengano dati per certi, ritengo che, invece, sia maggiormente cautelativo continuare ad usare il condizionale. Di fatto, la sola sottoscrizione presente nel *Laurentianus* non ci fornisce notizie così dettagliate, laddove si menzionano genericamente una *statio* e un *magister* Viliaric. Una determinata lettura di questi due elementi ha portato, poi, alla formulazione della tesi che ho poc'anzi citato. Da tale lettura scaturisce anche l'idea di un'appartenenza ariana di Viliaric e, conseguentemente, dei suoi allievi/aiutanti. Anche in questo caso, però, credo sia opportuno aggiungere alla parola ariana l'avverbio presumibilmente. È chiaro che, seguendo quella tesi, tutto ciò che ne consegue ha

---

[62] Si tratta del codice *Par. lat. 2235*. Vd. A. Petrucci, *Un altro codice* cit., p. 399 sgg. Sul *Par. lat. 2235* si è espresso anche Radiciotti. In particolare, lo studioso ha attribuito le glosse presenti nel codice alla figura del console Basilio Iuniore, vissuto nella prima metà del secolo VI. Vd. P. Radiciotti, *Un codice ravennate testimone di un modello di integrazione fallito*, in «Scrittura e civiltà», n° 16, 1992, pp. 305-311.

[63] Si tratta di una raccolta di testi ariani (vd. Ms Verona Capit. bibl. LI). Vd. P. Radiciotti, *Un codice latino annotato da un goto ed il problema delle influenze straniere in Italia*, in «BBGG», n° 56-57, 2002-03, pp. 29-37.

[64] P. Radiciotti, *Un codice ravennate* cit., pp. 305-306. La cessione a cui fa riferimento Radiciotti nell'articolo è testimoniata da un papiro, conservato attualmente presso la Biblioteca Nazionale di Napoli (citato in Id., p. 306 nota 3). Dal confronto tra i due Viliaric (l'uno citato nel *Laurentianus*, l'altro nel papiro), J.O. Tjäder ipotizzò che, in realtà, si trattasse della stessa persona. Vd. J.O. Tjäder, *Der Codex Argenteus und der Buchmeister Viliaric in Ravenna*, in U.E. Hagberg (hrsg), *Studia gotica. Die eisenzeitlichen Verbindungen zwischen Schweden und Südosteuropa. Vorträge beim Gotensymposium im Statens Historiska Museum*, Stockholm 1972, pp. 144-164.

[65] Sarebbe interessante scoprire quale percorso abbia seguito il testo orosiano, scritto tra Africa del Nord e Palestina, per arrivare poi a Ravenna. A tal proposito, A. Lippold rintracciava una citazione orosiana nella cosiddetta *Cosmografia ravennate*, composta a Ravenna tra VII e VIII secolo. Vd. A. Lippold, *Introduzione*, in Orosio, *Le Storie* cit., p. XLIV, nota 1.

dell'incredibile e dell'affascinante. Cosa ci fanno dei testi cattolici-ortodossi in una "bottega" ariana? Quale uso di Orosio e Girolamo si faceva in un contesto ariano? E da qui tutta una serie di domande che, pur essendo legittime, forse rischiano di sembrare un po' troppo speculative. Ciononostante, il ragionamento in sé e e i potenziali scenari che da esso potrebbero scaturire non possono non suggestionare lo studioso che si approccia allo studio del *Laurentianus*. Se si considera, ad esempio, che al capitolo ventotto del settimo libro delle *Historiae* Orosio parla di Ario in termini poco lusinghieri e che proprio quel libro è poi andato perduto, si è indotti a ipotizzare che questa "perdita" possa scaturire proprio dal peculiare contesto di trascrizione dell'opera, riconducibile alla bottega dell'ariano Viliaric. L'opera di Orosio si sarebbe, quindi, "salvata", per il suo messaggio cosiddetto "universalistico" e per la sua avversione ai cosiddetti "pagani", in modo tale da poter essere utilizzata come strumento didattico anche in contesti cristiano-ariani. Tuttavia, quest'ipotesi è del tutto destituita di fondamento, in quanto una più attenta analisi del manoscritto dimostra che, in realtà, il settimo libro era presente nel codice originario[66]. Le cause vanno, pertanto, ricercate nello stato di conservazione del codice, nell'incuria di chi ne ha fruito nei secoli o, ancora, in un insieme di questi fattori.

Pertanto, gli unici dati su cui è possibile riflettere in maniera quantomeno più proficua sono due. Il primo riguarda la relazione così stretta tra il *Laurentianus* e Viliaric. In mancanza di prove che possano avvalorare ipotesi di natura prevalentemente speculativa, questa relazione andrebbe rivista o quantomeno considerata in maniera più ampia. Il fatto stesso che nel codice la "bottega" venga definita *statio* è un elemento da non sottovalutare. Si tratta, infatti, di un concetto che crea qualche problema sia in una sua possibile traduzione nelle lingue moderne, sia nell'identificare a cosa si stia riferendo esattamente il copista. Cameron, ad esempio, traduce *stationes* con "shops"[67]. Una definizione di *statio* che potrebbe essere più pertinente – per quanto riportata in un contesto storico degli inizi del XIX

[66] M.P. Arnaud-Lindet, invece, metteva in discussione questo dato, ritenendo che non fosse sufficiente a dimostrare l'originaria presenza del settimo libro. Vd. M.P. Arnaud-Lindet, *Introduction*, in Orose, *Histoires* cit., vol. I, p. LXX.

[67] Vd. A. Cameron, *The last pagans* cit., p. 438.

secolo – è la seguente: «[le *stationes* sono] le case, dove si stavano gli Scrittori de' Libri, il cui mestiere era molto affine a quello de' Forensi, in tanto che tra essi eranvi pure i Maestri e i Discepoli (…)»[68]. In tal senso, si spiegherebbe perché il copista, ospite nella *statio* del suo maestro, avrebbe trascritto il codice proprio lì. Inoltre, la *statio* potrebbe assumere una valenza diversa rispetto a quella dello *scriptorium*, indicando una scuola domestica o una *domus* monastica. Se si considera, poi, che l'opera storica orosiana veniva utilizzata come manuale scolastico nel Medioevo, si può anche supporre che esistessero contesti in cui, al pari degli *scriptoria,* ci si occupasse della trascrizione di testi per uso didattico.

Ancora una volta, però, il *Laurentianus* non smette di sorprenderci. All'interno del codice, infatti, vi sono delle espressioni che sono state aggiunte dal copista (mano α) e che nulla hanno a che fare con il contenuto del manoscritto. La prima espressione è *utere felix*, presente anche nella variante (sott. *utere*) *feliciter*[69]. Si tratta di un invito benaugurante che accompagnava i doni nell'antichità. L'utilizzo di *utere felix* è attestato, infatti, sia in epigrafi sia in moltissimi oggetti, tanto personali (anelli, collane, cinture, etc.) quanto di uso domestico (ciotole, tazze, vel sim.), riconducibili prevalentemente a contesti celtici[70]. Nel caso dei manoscritti, da quanto ho potuto constatare, si tratta di una formula non particolarmente diffusa[71]. Quindi, l'invito a fare buon uso del manoscritto induce a pensare che non si tratti di un codice acquistato in un negozio, bensì di un dono con cui il copista ha voluto omaggiare qualcuno. Pertanto, l'aggiunta del luogo in cui era stato trascritto il codice non sarebbe altro che un'indicazione della sua provenienza e della sua

[68] G. Marini, *I papiri diplomatici raccolti e illustrati dall'abate Gaetano Marini, primo custode della Biblioteca Vaticana e prefetto degli archivi segreti della Santa Sede,* Roma 1805, p. 259. Marini, non a caso, citava proprio l'esempio del *Laurentianus*.

[69] Vd. Fols. 31r e 189v*, Cod. Laur*. Plut. 65.1, BML. A queste due espressioni se ne aggiunge una terza, più strettamente cristiana: *lege in Xp(ist)o* (Fol. 101v). Seguendo, tuttavia, l'ipotesi di Zangemeister, si può supporre che, al contrario, il testo avesse inizialmente una valenza didattica. Con l'aggiunta di alcune frasi da parte del primo "correttore", il codice sarebbe poi diventato un dono ricevuto da una terza persona.

[70] Vd. M.E. Raybould, *A study of inscribed material from Roman Britain: an inquiry into some aspects of literacy in Romano-British society*, PhD Thesis, SCARAB Research Centre, UWCN, Caerleon 1999, 2 voll.

[71] Ho individuato l'utilizzo dell'espressione *utere felix* nei seguenti manoscritti: St. Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 172, fol. 273r (trattasi del secondo libro del *Contra Faustum Manichaeum* di Agostino); Bamberg, Staatsbibliothek, Patr. 86, fol. 1v (trattasi dell'*Adversus Iovianum* di Girolamo). Non escludo la possibilità che tale espressione possa essere rintracciata anche in altri codici. *Utere feliciter* è presente, invece, nella *praefatio* del *Prognosticum Futuri Saeculi* di Giuliano di Toledo. Almeno per i manoscritti fin'ora individuati, si evince che l'espressione *utere felix* accompagnasse codici di opere cristiane, spesso unitamente ad altre espressioni dichiaratamente cristiane.

conseguente fattura. Che anche il destinatario dell'omaggio potesse essere ariano, risulta quasi impossibile da stabilire, sebbene lo si possa ipotizzare considerando il contesto generale. Non si può nemmeno escludere la possibilità che non fosse ariano, sebbene mi sembri ragionevole affermare che anch'egli fosse cristiano[72]. D'altronde, la più recente storiografia tende a riconsiderare i rapporti tra i vari credi nell'antichità, alla luce di una maggiore fluidità e a parlare, pertanto, di Cristianesimi al plurale[73]. Non dovrebbe stupire, quindi, che un testo come le *Historiae* potesse circolare anche in un contesto (presumibilmente) ariano.

Il secondo dato interessante riguarda proprio il testo orosiano. Infatti, al di là del codice in sé, che certamente ha una storia intricata quanto intrigante, ritengo che il problema del *Laurentianus* sia di ben altra natura. Si tratta non solo del più antico testimone dell'opera storica orosiana[74], ma anche di una prima attestazione del titolo dell'opera[75]. Molto si è insistito sul termine *Historiae* al plurale e, recentemente, la pubblicazione di una nuova traduzione in inglese del testo orosiano e di una monografia su Orosio ha riportato alla luce questo tema[76]. Si tratta, tuttavia, di una questione secondaria. *In primis*, siamo dinanzi ad un'opera dal contenuto chiaramente storico, pertanto non dovrebbe sorprenderci il fatto che il suo titolo suggerisca esattamente questo. Dovremmo, allora, interrogarci sul perché la maggior parte delle opere storiche antiche avesse un titolo al plurale. E, soprattutto, sul perché l'opera di Orosio che sarebbe così innovativa nel panorama storiografico antico finisse coll'essere rubricata nel medesimo modo dei suoi predecessori. *In secundis*, si tratta, in realtà, di un falso problema, dal momento che nel

---

[72] Alle espressioni già menzionate se ne aggiunge una terza, più strettamente cristiana: *lege in Xp(ist)o* (Fol. 101v).

[73] Vd. in partic. A. Destro – M. Pesce, *Forme culturali del cristianesimo nascente*, Bologna 2008; É. Rebillard, *Christians and their many identities,* Ithaca 2012; C. Harrison – C. Humfress – I. Sandwell (eds), *Being Christian in Late Antiquity. A Festschrift for Gillian Clark,* Oxford 2014 (in partic. pp. 109-119); É. Rebillard – J. Rüpke (eds), *Group Identity and Religious Individuality in Late Antiquity*, Washington 2015; Y. Furstenberg (ed), *Jewish and Christian Communal Identities in the Roman World*, Leiden 2016.

[74] M.-P. Arnaud-Lindet, al contrario, si mostrava particolarmente critica nei confronti del *Laurentianus*, ritenendolo poco utile. Vd. M.-P. Arnaud-Lindet, *Introduction*, in Orose, *Histoires* cit., vol. 1, pp. LXX-LXXI.

[75] Cfr. *supra*, p. 30, nota 37.

[76] Vd. Orosius, *Seven Books against the Pagans*, ed. by A.T. Fear, Liverpool, 2011; P. Van Nuffelen, *Orosius and the Rhetoric of History*, Oxford 2012. Vd. anche M.C. Sloan, Review of A.T. Fear *Orosius*, in «The Classical Review», vol. 61, n°2, 2011, pp. 490-491; V. Leonard, *Imperial Authority and the Providence of Monotheism in Orosius's* Historiae adversus paganos, PhD Thesis, University of Cardiff 2014, pp. 25-27 [Ringrazio la dott.ssa Victoria Leonard per avermi permesso di leggere la sua tesi di dottorato].

Laurentianus la parola *Historiae* non compare né nella sottoscrizione presente alla fine del primo libro[77] , né in apertura del codice, dove si parla genericamente di *Paulli Orosii Libri VI*[78]. Pertanto, credo sia più opportuno soffermare la nostra attenzione sulla seconda parte del titolo, che di fatto compare nel codice: *Pauli Orosii Adversum paganos* (…)[79]. Posto che non è certo che fosse stato Orosio a scegliere il titolo della sua opera storica, bisogna interrogarsi sulla natura di tale scelta, che va presumibilmente attribuita a terze persone. Ad un'attenta lettura del testo orosiano si nota, infatti, che la parola *pagani* è usata proprio nel *Prologus*[80]. Il termine maggiormente utilizzato da Orosio in tutta l'opera è, invece, *gentiles*. Se, come spesso accadeva, il titolo attribuito ad un'opera antica si ricavava dalla *praefatio* o da un prologo iniziale, allora è ipotizzabile che si sia trattato di una scelta casuale. Resta comunque che siamo di fronte a un processo culturale complesso. Se dinanzi alla frase *adversus paganos sive gentiles* la scelta ricade sulla parola *pagani* preferendola a *gentiles*, vuol dire che quella parola assume un significato specifico in un determinato "quadro" culturale e che, pertanto, la si riconosce come familiare. A tal proposito, non si può escludere che il quadro culturale di riferimento fosse dato proprio dal *Decretum Gelasianum*, nel quale non solo il titolo in questione era già presente, ma soprattutto si riconosceva prestigio e autorevolezza all'opera di Orosio in virtù del suo contenuto avverso ai "pagani". Ciò implicherebbe che il copista del *Laurentianus* si fosse limitato a riportare il titolo presente nel *Decretum,* ritenuto la massima autorità in tema di libri "canonici". Da questo punto di vista, pur rimanendo singolare e, al contempo, affascinante il *milieu* della *statio* e del copista, la loro appartenenza ariana potrebbe passare in

[77] Vd. Fol. 5v, *Cod. Laur*. Plut 65.1, BML.

[78] Vd. Fol. 1r, *Cod. Laur.* Plut 65.1, BML.

[79] Fol. 5v, *Cod. Laur*. Plut. 65.1, BML.

[80] Vd. Oros. *Hist.* 1, *Prol.* 9: «Praeceperas mihi, uti adversus vaniloquam pravitatem eorum, qui alieni a civitate Dei ex locorum agrestium compitis et pagis pagani vocantur sive gentiles quia terrena sapiunt (…)» [«Mi avevi comandato di parlare contro la pervesità millantatrice di coloro che, estranei alla città di Dio, prendono il nome di pagani dai crocicchi di campagna e dai villaggi, oppure di gentili, perché capiscono soltanto le cose terrene (…)», trad. di A. Bartalucci, in Orosio, *Le storie contro i pagani*, a cura di A. Lippold, trad. it. di A. Bartalucci, vol. 1, Torino 1998 (1a ed. 1976), p. 9].

secondo piano[81], dinanzi alle dinamiche ideologiche e culturali legate alle *Historiae* orosiane.

Giunti a questo punto, è possibile trarre un paio di conclusioni da questo breve viaggio nella storia del *Laurentianus*. La prima riguarda l'opera orosiana in quanto tale: il lavoro di ricostruzione testuale di un'opera antica ci pone dinanzi a numerose sfide e altrettante complicazioni. Il *Laurentianus* non può restituirci da solo l'integrità delle *Historiae* non solo perché, banalmente, ci hanno messo mano più persone nel corso dei secoli, ma anche e soprattutto perché lo stato in cui riversa questo codice fa sì che l'attenzione del lettore esperto si soffermi maggiormente sulla sua *facies* esteriore e su tutte quelle caratteristiche che lo rendono un "esemplare paleografico" degno di nota. Veniamo ora alla seconda questione. Cosa ne ricava uno storico dallo studio di questo manoscritto? Poco o nulla su Orosio, mi verrebbe da rispondere. Come ho cercato di dimostrare, tuttavia, il *Laurentianus* può rappresentare il punto di partenza di un'analisi culturale dell'opera orosiana e, al contempo, di una revisione di alcuni aspetti ad essa legati. E questo perché, essendo l'attestazione più antica delle *Historiae,* ci permette di valutare la portata e il peso che venivano attribuiti a quest'opera verosimilimente poco tempo dopo la sua stesura. Seppur in una prospettiva più ampia, ci dà anche la possibilità di inserire l'opera in un contesto culturale che è ortodosso e non ortodosso, al tempo stesso. Un contesto che si presenta, però, come cristiano e nel quale già si scorge una forte componente ideologica che legge in un determinato modo l'opera, tanto da individuare come suo centro nevralgico la polemica contro i "pagani" e da attribuirle, conseguentemente, il titolo *Adversus paganos.* Questo aspetto assume grande rilevanza, perché andrà a condizionare il modo in cui le *Historiae* saranno lette nei secoli successivi, tanto da renderle l'ultimo baluardo della resistenza cristiana contro il "paganesimo".

[81] Seguendo il ragionamento impostato da Radiciotti (in Id., *Un codice ravvenate* cit., p. 305 e sgg.), si potrebbe dedurre che il "paganesimo" fosse stato introdotto in contesti ariani e che la scelta del titolo delle *Historiae* fosse nata da una precisa lettura dell'opera da parte del copista. La presenza, tuttavia, dell'attestazione presente nel *Decretum* mette in discussione questa ipotesi. Se ne può ricavare, pertanto, che il *Decretum* circolasse anche in contesti ariani.

1.2 Dai manoscritti alle edizioni a stampa

1.2.1 I censimenti di Zangemeister e di Bately – Ross

Che il titolo originale dell'opera di Orosio non fosse *Historiae adversus paganos*, lo si ricava anche da altri manoscritti contenenti il testo. La storia del *Laurentianus* va, quindi, ad intrecciarsi con quella di altri codici, di poco o di molto successivi. Il panorama di manoscritti "orosiani" si presenta, pertanto, ricco di testimonianze. In passato sono stati proposti alcuni "censimenti" di codici orosiani. Come esempio più "antico", viene citata l'edizione ottocentesca di Zangemeister, reputata come la più attendibile. Anteriore è l'edizione curata da Haverkamp, nella quale vi è parimenti un'analisi di alcuni manoscritti orosiani[82]. Nel caso di Haverkamp, però, si è ancora in una fase in cui si conoscevano pochi codici e la loro lettura mostrava comunque delle incertezze.

Il censimento di Zangemeister, ad ogni modo, presenta una peculiarità, che va tenuta in considerazione. L'editore, infatti, all'esordio della sua edizione precisava che «ex immensa codicum copia, quibus Historiae adversum paganos (de his enim solis iam agitur) continetur, selecti a me sunt optimi et antiquissimi (…)»[83]. Pertanto, l'analisi proposta da Zangemeister escludeva i commentari, le raccolte miscellanee e quei codici in cui venivano riportate integralmente una o più parti dell'opera orosiana per, poi, commentarle[84]; oltre, poi, a quei codici ritenuti né

[82] Vd. *supra*, p. 31, nota 41.

[83] K. Zangemeister, *Praefatio*, in *Pauli Orosii* cit., p. VII.

[84] Numerosi sono, d'altronde, i casi in cui il testo delle *Historiae* veniva incorporato in opere miscellanee o, addirittura, "fuso" con testi storici di altri autori antichi. In tal senso, un caso emblematico è rappresentato dalle *Historiae Philippicae* di Pompeo Trogo/Giustino. Cfr. L.D. Reynolds, *Texts and Transmission*, Oxford 1983, pp. 197-199; L.B. Mortensen, *Orosius and Justinus in one volume. Post-conquest books across the Channel,* in *Universitè de Copenaghen, Cahiers de l'Institut de Moyen-Age Grec et Latin*, vol. 60, Copenaghen 1990, pp. 389-399. Un altro esempio interessante è fornito dal *Cod. Bodmer 121*, Cologny, Fondation Martin Bodmer (https://www.e-codices.unifr.ch/it/list/one/fmb/cb-0121. Ultima consultazione 29 Aprile 2021). Si tratta, innanzitutto, di un codice prodotto nell'Italia del Nord, presumibilmente nel XV secolo. Esso contiene sia l'*Epitome di Tito Livio* di Floro sia le *Historiae* orosiane. In particolare, quest'ultima opera inizia al fol. 31r e il titolo che le è stato attribuito è il seguente: «Paulus Orosius ad S.P. Augustinum, qui eum rogaverat ut scriberet historiam de gestis Romanorum». Siamo dinanzi alla terza attestazione di titolo attribuito alle *Historiae,* che però ebbe meno successo rispetto alle altre due varianti già individuate (*Adversus paganos* e *Ormesta mundi).* Senza dubbio, potrebbe rivelarsi utile fare una nuova cernita di codici orosiani non tenendo in considerazione, però, il dato paleografico, bensì per ricavarne una mappatura innanzitutto geografica delle zone che fruivano dell'opera orosiana e, soprattutto, per poterne studiare i contesti culturali.

antiqui né *optimi*. Questi dati sono molto importanti. Innanzitutto, ci suggeriscono che non tutti i manoscritti riversavano in condizioni tali da poter essere studiati. Ci dicono, inoltre, che del testo integrale delle *Historiae* vi erano (e vi sono tutt'ora) pochi esemplari e che, nella maggior parte dei casi, la lettura a cui era sottoposta l'opera era spesso vincolata ad esigenze "tematiche" e/o ideologiche. Di conseguenza, si isolava un contenuto specifico delle *Historiae*, in cui, ad esempio, vi era una descrizione geografica di interesse del lettore o dei passaggi di "storia locale" che servivano per supportare determinate idee. Questo smembramento dell'opera orosiana, da un lato, ci fa capire i diversi e molteplici livelli di lettura dell'opera, che veniva analizzata e scandagliata in ogni sua parte. Dall'altro lato, però, ci fanno capire quanto sia effettivamente difficile ricostruire l'integrità di un testo antico e, soprattutto, individuare tutte le ricorrenze testuali orosiane nei vari codici. Ragion per cui, i manoscritti orosiani *stricto sensu* potrebbero non essere così tanti come, invece, si suole immaginare[85].

Resta il fatto, comunque, che il censimento *ad hoc* di Zangemeister già tentava di fare chiarezza sulle caratteristiche paleografiche di questi *optimi* manoscritti, indicandone anche il luogo di conservazione e introducendo elementi di "familiarità" tra di essi. In particolare, lo studioso individuava una famiglia di codici che faceva risalire al *Laurentianus*. Si tratta del *Codex Donaueschigensis* e del *Codex Bobiensi.* La "familiarità" tra i tre codici sarebbe, tuttavia, indiretta. Zangemeister, infatti, specificava che non si erano conservati esemplari indubitabilmente e direttamente ricollegabili al *Laurentianus*[86]. D'altronde, sia il *Donaueschigensis* che il *Bobiensi* risalirebbero al secolo VIII e sarebbero, pertanto, di molto posteriori al codice "madre", che sarebbe più antico[87]. L'editore faceva, poi, riferimento anche ad altri codici, individuando un'altra grande famiglia

[85] Non escludo che l'espressione di Zangemeister «ex immensa codicum copia» possa anche avere un valore retorico, dal momento che non vi è alcuna giustificazione al perché abbia citato solo una piccola parte dei manoscritti orosiani. Di opinione diversa è, invece, L.B. Mortensen, il quale ritiene che Zangemeister realmente potesse essere a conoscenza di più di 100 manoscritti (vd. L.B. Mortensen, *The Diffusion of Roman Histories in the Middle Ages. A list of Orosius, Eutropius, Paulus Diaconus, and Landolfus Sagax Manuscripts*, in «Filologia mediolatina», vol. VI-VII, 1999-2000, p. 112).

[86] Vd. K. Zangemeister, *Praefatio,* in *Pauli Orosii* cit., pp. VIIII-XI. Uno studio paleografico specifico sul *Codex Bobiensis* si trova in A.R. Natale, *Studi paleografici. Arte e imitazione della scrittura insulare in Codici Bibbiesi*, Milano 1950, pp. 21-29. [Ringrazio Cameron Wachowich per aver portato alla mia attenzione questo libro].

[87] Vd. *supra*, p. 31.

composta dal *Codex Palatinus* 829, che veniva da lui datato tra VIII e IX secolo, e dal *Codex Rehdigeranus* 108, che, invece, risalirebbe al IX-X secolo[88].

Vi è, tuttavia, un aspetto che spesso passa in secondo piano, ma che è, invece, affascinante. Zangemeister, infatti, è stato in grado di creare una vera e propria narrazione intorno ai codici orosiani. La sua analisi è innanzitutto e soprattutto tecnica, nella misura in cui si sofferma sulle glosse, sulle caratteristiche stilistiche di ciascuna mano che è intervenuta sui manoscritti, sulle datazioni, etc. Eppure, questi tecnicismi si intrecciano con la storia dei vari codici, ovvero su come l'editore ne entrò in possesso. Pertanto, nella lettura della *Praefatio* ci imbattiamo nei nomi dei proprietari iniziali del materiale in esame, nei luoghi di conservazione, nelle relazioni tra intellettuali che mettevano a disposizione degli altri le proprie biblioteche e, addirittura, in un caso di donazione di «suppellectile Orosiana»[89]. Ancora una volta, si rafforza l'idea che l'interesse per Orosio e per la sua opera si manifesta con intensità nella *longue durée*.

Dopo l'edizione di Zangemeister, vi è stato qualche altro tentativo di censimento dei manoscritti orosiani[90]. Tuttavia, il più completo rimane quello di Bately e Ross[91]. A differenza della narrazione dell'editore ottocentesco, la proposta dei due autori appare più "tradizionale", per quanto il loro censimento sia ben più ampio e meticoloso. Si tratta, infatti, di una lunga lista contenente tutti i manoscritti

---

[88] Vd. K. Zangemeister, *Praefatio*, in *Pauli Orosii* cit., pp. XII-XV. La storia del *Rehdigeranus* è strettamente legata a quella di un altro codice "gemello", il *Codex Rehdigeranus 107*. Nell'edizione di Zangemeister non si menzionava questo codice, sul quale, però, successivamente fu pubblicato un lavoro: H. Kaczmarczyz, *De Orosii Codice Rehdigerano 107*, Dissertatio Inauguralis Philologica, Vratislaviae 1909 (la riproduzione di un foglio del *Rehdigeranus 107* è presente a p. 69). Interessanti sono, inoltre, le informazioni fornite da Arnaud-Lindet, che rappresentano un aggiornamento a quanto già riportato da Zangemeister e da Bately – Ross. Vd. M.-P. Arnaud-Lindet, *Introduction*, in Orose, *Histoires* cit., vol. 1, pp. LXXVI-LXXVII. Cfr. anche M.-P. Arnaud-Lindet, *L'Orose de Wroclaw (Rehdigeranus 107): sa composition et sa place dans la tradition manuscrite des Histories d'Orose*, Wroclaw 1997 [Ringrazio Cameron Wachowich per aver portato alla mia attenzione questa pubblicazione].

[89] K. Zangemeister, *Praefatio*, in *Pauli Orosii* cit., p. VIIII.

[90] Vd. I.W. Raymond, *The seven books of history against the pagans: the apology of Paulus Orosius*, New York 1936, p. 22, nota 65.

[91] Vd. J. Bately – D.J.A. Ross, *A check list of manuscripts of Orosius* "Historiarum adversum paganos libri septem", in «Scriptorium», vol. XV, 1961, pp. 329-334. Di tutt'altro avviso è, invece, O. Szerwiniack, secondo il quale il nuovo censimento proposto da L.B. Mortensen surclasserebbe quello di Bately – Ross (vd. O. Szerwiniack, *Un commentaire hiberno-latin des duex premiers livres d'Orose, Histoires contre les païens* (suite), in ALMA, vol. 65, 2007, p. 166, nota 3). Gli autori in questione, in realtà, adottano approcci diversi nei rispettivi censimenti e, nel caso di Mortensen, egli aggiunge anche i manoscritti contenenti degli estratti dell'opera orosiana (vd. L.B. Mortensen, *The Diffusion of Roman Histories* cit., pp. 157-165). A mio avviso, i due lavori possono essere tranquillamente considerati complementari e utilizzati insieme.

orosiani conosciuti, per un totale di 245. Tale lista segue l'ordine alfabeto dei luoghi di conservazione. Di ciascun codice, in particolare, vengono indicati anche i numeri di fogli, la datazione e, in taluni casi, se e quando il manoscritto era andato perduto o distrutto. Ross, d'altronde, aveva già dedicato uno studio specifico ai codici miniati[92], a fronte dei 170 circa che sosteneva di aver consultato[93]. In particolare, tra i codici miniati esaminati, spiccano il Vaticano Latino 3340 e il *Laurentianus* Plut. 65.37[94], oltre poi ad altri pochi codici, che Ross ricavava dai cataloghi delle biblioteche consultate. Al di là delle singole caratteristiche di ciascun codice, l'aspetto interessante è che, secondo l'autore, non esisteva uno schema decorativo caratteristico dell'opera di Orosio[95]. In altre parole, le miniature venivano aggiunte a piacimento dai copisti o dai possessori/fruitori dei manoscritti. Una possibile spiegazione a questo *modus operandi*, già peraltro suggerita da Ross, è che le *Historiae* orosiane fossero considerate più un libro di testo, alla stregua di un

[92] Vd. D.J.A. Ross, *Illustrated manuscripts of Orosius*, in «Scriptorium», vol. IX, 1955, pp. 35-56.

[93] Ivi p. 35, nota 2. In particolare, Ross criticava il *modus operandi* di Raymond, il quale sosteneva di aver visionato tantissimi manoscritti orosiani, ma senza specificare come e dove ciò fosse avvenuto.

[94] Questo codice fa parte del gruppo di manoscritti orosiani attualmente conservati presso la BML (http://mss.bmlonline.it/s.aspx?Id=AWOIt5fLI1A4r7GxMMXV&c=Orosii%20De%20calamitatibus%20totius%20mundi#/book. Ultima consultazione: 29 Aprile 2021). Il *Laurentianus* Plut. 65.37 è datato al secolo XIV, secondo quanto riportato da Ross (vd. D.J.A. Ross, *Illustrated manuscripts* cit., p. 46). Si tratta, tuttavia, di un codice particolare, almeno per un motivo. In alto, al fol. 1r, è stata aggiunta posteriormente la seguente descrizione: «Paulj Orosij presbiteri hyspani de totius mundi calamitatibus liber primus prefacio». Siamo, quindi, dinanzi all'ennesima testimonianza che il titolo delle *Historiae* non per tutti era *Adversus paganos* e, in questo caso specifico, troviamo la variante *de totius mundi calamitatibus*. C'è di più. All'interno del testo, è il copista stesso ad aggiungere il titolo dell'opera (scritto in rosso): «Pauli horosii p(re)sb(ite)ri hystoriam lib(er) p(ri)m(u)s adv(er)sus paganos explicit. Incipit liber secundus» (Fol. 8v). Vi è, innanzitutto, la variante *Horosii*, che è attestata in alcuni manoscritti (vd. ad esempio, *Laurentianus* Plut. 89sup.021, BML), ma non particolarmente diffusa come *Orosii*. Si parla, poi, di *historia* al singolare, unita al concetto di *adversus paganos*. Nell'ultimo foglio del testo orosiano, il 69r, è nuovamente il copista ad aggiungere in conclusione del paragrafo il titolo dell'opera (sempre scritto in rosso), ovvero: «Pauli horosii p(res)b(ite)ri ad Aug(ustinu)m epi(scopu)m hystoriarum contra accusatores temporu(m) xp(r)i(sti)anoru(m) Liber septimus explicit feliciter». In questo caso, il titolo dell'opera è *historiae contra accusatores temporum christianorum* e non *Adversus paganos.* Ritroviamo, infine, l'espressione *feliciter*. Quindi, lo stesso manoscritto presenta tre titoli diversi, totalmente divergenti l'uno dall'altro. È singolare che negli ultimi due casi citati sia stata la stessa persona a proporre due titoli così diversi. La mia ipotesi è che *historia adversus paganos* possa riferirsi solamente al primo libro, dove, di fatto, Orosio usa questa espressione in relazione al *De Civitate Dei* di Agostino (vd. Oros. *Hist*. 1, *Prol.* 11). Pertanto, il contenuto del primo libro veniva letto come specificamente focalizzato sui "pagani", mentre a conclusione dell'opera intera vi era una lettura al plurale (indicata dalla parola *historiarum*), attestante le diverse accuse contro i cristiani che provenivano evidentemente non solo da contesti "pagani". Orosio, difatti, menziona anche la condanna di Gesù da parte dei Giudei, le rivolte giudaiche, etc. Non escludo, quindi, che il termine *accusatores* possa avere una valenza più ampia. Anche questo secondo *Laurentianus* testimonia come il titolo dell'opera orosiana cambiasse a seconda della lettura che ne veniva fatta e, conseguentemente, sul tipo di accento che si voleva porre, a favore di una tematica invece che di un'altra. Non si dimentichi, infine, che questo codice è del Trecento, pertanto il problema del titolo realmente accompagna il testo orosiano nella *longue durée* e troverà una risoluzione soltanto alla fine dell'Ottocento.

[95] Vd. D.J.A. Ross, *Illustrated manuscripts* cit., p. 56.

moderno manuale, che un libro da collezione o di "lusso"[96].

1.2.2 Il caso dell'*Ormesta mundi*

Fatta eccezione per la "traduzione" in Sassone delle *Historiae*[97], poco si sa, invece, dei cosiddetti "codici celtici" delle *Historiae*. Questi manoscritti hanno una loro rilevanza, in quanto non solo dimostrano che l'opera di Orosio fosse conosciuta, letta e soprattutto circolasse anche in contesti celtici, ma soprattutto perché costituiscono una prova tangibile della varietà di titoli attribuiti all'opera.

Come testimone più antico, si può individuare il *Codex Bobiensis* (successivamente denominato *Ambrosianus D. 23 sup.* e attualmente conservato presso la Biblioteca Ambrosiana di Milano). Si tratta di un codice scritto in maiuscola irlandese e prodotto nel monastero di Bobbio, probabilmente nella metà del VII secolo. Le particolarità di questo manoscritto sono due. La prima consiste nel fatto che del testo orosiano è sopravvissuto solo il primo libro e parte del secondo. La seconda riguarda, invece, la prima attestazione dell'espressione *Ormesta mundi* riferita all'opera di Orosio. Il significato del termine *Ormesta* è stato oggetto di diverse interpretazioni e, conseguentemente, è stato sciolto in maniera diversa nei vari codici e/o edizioni[98]. Già Fabricius si era occupato di questo tema, proponendo le varie interpretazioni del suo tempo. Egli stesso, d'altronde, ammetteva che *Ormesta mundi* era il titolo che spesso nei manoscritti veniva associato all'opera storica di Orosio[99]. Di poco posteriore è l'altra seconda interpretazione, fornita questa volta da P. Toynbee e che viene ritenuta da alcuni la

---

[96] Vd. D.J.A. Ross, *Illustrated manuscripts* cit., p. 35.

[97] Più che di una traduzione letterale, si tratta di un'interpretazione delle *Historiae* orosiane, legata al nome di *King Ælfred the Great*. Questa versione rappresenta la più antica attestazione in Sassone antico ed è nota anche come *Old English Orosius* (abbr. in *OE Orosius*) o come *The Tollemache Orosius*. Il manoscritto contenente il testo è, inoltre, consultabile in parte al seguente indirizzo: https://www.bl.uk/collection-items/old-english-orosius# (Ultima consultazione 29 Aprile 2021). Numerosi sono gli studi dedicati a questo tema, dai più classici lavori di H. Sweet, *King Alfred's Orosius. Part I: Old English Text and Latin Original*, London 1883 e di J.M. Bately, *King Alfred and the Latin MSS of Orosius's History*, in «Classica et Mediaevalia», vol. 22, 1961, pp. 69-105, sino al più recente di V.E.H. Walker, *The Old English Orosius Writing an Anglo-Saxon History of the World*, PhD Thesis, King's College London 2016.

[98] Si incontra, difatti, anche la variante *Hormesta*. Vd. ad es., il fol. 1r del manoscritto *Latin* 17543, conservato presso *Bibliothèque nationale de France. Département des Manuscrits*.

[99] Vd. J.A. Fabricius, *Bibliotheca Latina Mediae et Infimae Aetatis cum supplemento Christiani Schoettgenii,* vol. 5, Florentiae 1858, p. 168.

più credibile[100]. Secondo Toynbee, l'espressione andrebbe letta come l'acronimo di *Orosii mundi historia*[101]. Lo studioso, inoltre, citava testualmente la testimonianza di Benvenuto da Imola, il quale, nel suo commento al *Paradiso* dantesco, si riferiva all'opera di Orosio definendola proprio *Ormesta mundi* [102].

Nel corso del secolo scorso, vi è stato un interesse, seppur minimo, nei confronti del possibile significato da attribuire a questa espressione così peculiare. Ciò è dovuto soprattutto agli studi sulla versione di Ælfred, la quale riportava *Ormesta mundi* come titolo delle *Historiae* orosiane. Poco approfondito è, invece, il legame tra l'espressione in questione e il contenuto dell'opera orosiana. A tal proposito, mi sembra particolarmente interessante l'analisi proposta di recente da A. Breeze. Quest'ultimo, infatti, partendo da un accurato studio filologico, sostiene che *Ormesta* deriverebbe da una parola del Bretone antico e che sarebbe stata utilizzata proprio per enfatizzare le tribolazioni di cui Orosio parla nella sua opera[103]. Ciò spiegherebbe perché si è arrivati al titolo (postumo) *De miseria mundi* e, soprattutto, perché in contesti celtici le *Historiae* erano conosciute con questo titolo.

1.2.3 Orosio a stampa

L'entusiasmo mostrato nei confronti delle *Historiae* orosiane si manifestò anche all'indomani dell'invenzione della stampa. La prima edizione dell'opera risale, infatti, al 1471, a cura dell'editore Johannes Schüszler di Augusta. Una breve ma incisiva descrizione di questa *editio princeps* è disponibile nel catalogo ottocentesco *Bibliotheca Spenceriana* [104]. Gli autori del catalogo, innanzitutto, avevano come riferimento principale l'*editio Haverkampi*, che veniva, però, integrata con note bibliografiche tratte da altri cataloghi, anch'essi interessati alla

[100] Vd. F. Fabbrini, *Paolo Orosio* cit., p. 9, nota 9.

[101] Vd. P. Toynbee, *Dante's obligations to Orosius*, in «Romania», vol. 24, n°95, 1895, p. 386, nota 1.

[102] Ivi, pp. 385-386, nota 2. Nel testo riportato da Toynbee, si evince, inoltre, come Benvenuto da Imola mettesse in discussione il riferimento ad Orosio, ritenendo, invece, che Dante si stesse riferendo ad Ambrogio.

[103] Vd. A. Breeze, *Orosius's Ormesta and John Capgrave*, in «SELIM», 18, 2011, pp. 165-168.

[104] *Bibliotheca Spenceriana, or A Descriptive Catalogue of the books printed in the fifteenth century, and of many valuable first editions, in the library of George John Earl Spencer, K.G., by the reverend T. Frognall Dibdin*, vol. 2, London 1814, pp. 185-186.

riproduzione (totale o parziale) delle prime edizioni a stampa di vari autori antichi. Nella *Bibliotheca Spenceriana*, inoltre, è possibile leggere il prologo attribuito alle *Historiae* orosiane nell'*editio* di Schüszler: «pauli horosii presbiteri historiog(ra)phi discip(u)li sancti augustini ep(iscop)i viri hispani generis eloquentissimi adversu(s) cristiani no(str)is q(uae)rulos prologus i(ncipit) libros septe(m)»[105]. In questo caso, ritroviamo l*'adversus quaerulos* già citato da Gennadio di Marsiglia (*De vir. inlustr*. 39) e che, evidentemente, era stato preferito all*'adversus paganos* del *Laurentianus*. L'attestazione iniziale, inoltre, veniva ripetuta al fol. 130, con l'aggiunta del nome dell'editore e dell'anno di pubblicazione. Va tenuto in considerazione, però, che non sappiamo quale codice utilizzasse Schüszler. A tal proposito, Haverkamp (citato nella *Bibliotheca*) si limitava a elogiare l'ottima fattura dell'edizione, facendo riferimento semplicemente a un «excellent Manuscript» [106] utilizzato dall'editore tedesco.

Tra le prime edizioni a stampa delle *Historiae* merita una menzione anche quella di Enea Volpe[107]. Questa volta siamo a Vicenza e l'anno è il 1475. Anche in questo caso, l'attestazione iniziale dell'opera non presentava l'*Adversus paganos* e si limitava a un semplice «Pauli Orosii viri doctissimi historiarum initium ad Aurelium Augustinum». Nella *Bibliotheca Spenceriana*, però, si precisava che l'editore vero e proprio era Hermann Liechtenstein e che Volpe era intervenuto in un secondo momento come una sorta di correttore di bozze[108]. Questa circostanza la si ricava da alcuni versi che Volpe stesso, secondo la *Bibliotheca*, avrebbe aggiunto a conclusione del volume[109]. Enea Volpe era, d'altronde, conosciuto ai suoi tempi proprio come collaboratore di stamperie, soprattutto nell'area di Vicenza. Un affascinante profilo di questo personaggio viene offerto dal suo concittadino Angiolgabriello da Santa Maria, il quale nel Settecento si occupò di redigere la

[105] Vd. *Bibliotheca Spenceriana* cit., p. 185. In questo caso, ho preferito sciogliere le abbreviazioni.
[106] Vd. *Bibliotheca Spenceriana* cit., p. 186.
[107] Vd. Paulus Orosius, *Historiae adversus paganos*, ed. Aeneas Vulpes, Vicenza 1475.
[108] Vd. *Bibliotheca spenceriana* cit., pp. 186-187.
[109] I versi riportati nella *Bibliotheca Spenceriana* sono, in realtà, da attribuire all'umanista e *eques* vicentino, Bartolomeo Pagello, il quale compose un carme in giambi per omaggiare il lavoro di Volpe e Liechtenstein. Vd. Paulus Orosius, *Historiae adversus paganos*, ed. Aeneas Vulpes, Vicenza 1475, fol. 100r; cfr. A. Colla, *Tipografi, editori e libri a Padova, Treviso, Vicenza, Verona, Trento,* in N. Pozza (a cura di), *La stampa degli incunaboli nel Veneto*, Vicenza 1984, pp. 71-72.

biografia degli uomini illustri vicentini[110].

Successive alle due edizioni citate, se ne contano altre 25, fino ad arrivare alla più famosa e completa di Haverkamp.

1.3 I dizionari biografici nel Sette – ottocento

I manoscritti e le edizioni a stampa non costituiscono le uniche testimonianze di trasmissione dell'opera di Orosio e, potenzialmente, anche della sua biografia. Va, tuttavia, rilevato che è proprio la fruizione delle *Historiae* sotto forma di libro stampato o di pergamene a determinare il modo in cui l'opera veniva letta e interpretata nei secoli successivi. Un caso emblematico è rappresentato, in tal senso, dai dizionari biografici pubblicati tra il Settecento e l'Ottocento in vari Stati europei (e non solo, se si considerano anche i dizionari americani[111]). In generale, «by 'biographical dictionary' is meant collective biography containing at least twenty entries arranged alphabetically, chronologically or otherwise systematically for easy reference»[112]. È chiaro, però, che man mano che i dizionari venivano ristampati o si procedeva a nuove edizioni le voci biografiche tendevano ad aumentare, arricchendosi in molti casi di maggiori dettagli, anche di natura bibliografica. A ciò si aggiunga, poi, la necessità di dare risalto alle vite dei personaggi "nazionali" di ciascun Stato e questo aspetto, oltre alla lingua utilizzata per la redazione del dizionario, rappresentava un elemento caratteristico del dizionario in sé.

Per lo scopo del presente lavoro, proporre una storia dei dizionari biografici potrebbe risultare fuorviante, oltre che dispendioso[113]. Tuttavia, ritengo utile soffermarmi su alcuni di questi dizionari, che assumono un particolare valore in

---

[110] *Biblioteca e Storia di quei scrittori così della città come del territorio di Vicenza che pervennero fin' ad ora a notizia del P.F. Angiolgabriello da Santa Maria Carmelitano scalzo Vicentino, vol. II, part. I, dall'anno MCCCCX di Cristo al MCCCCLXX*, Vicenza 1772, pp. CXXI-CXXVIII.

[111] Un esempio, fra tutti, è *A General Biographical Dictionary, comprising a summary account of the most distinguished persons of all ages, nations and professions, including more than one thousand articles of American Biography*, edited by J.L. Blake, Boston 1853.

[112] C.J. Woods, *A Guide to Irish Biographical Dictionaries,* in «The Maynooth Review/ Revieú Mhá Nuad», vol. 6, n. 1, May, 1980, p. 16.

[113] In questa sede, sono presentati i primi risultati di una ricerca che auspico di poter approfondire in un imminente futuro.

relazione al loro contenuto "orosiano". Il punto di partenza è il *Dictionnaire historique et critique*, curato da Pierre Bayle e pubblicato in 4 volumi nel 1697[114]. Alla lettera O, troviamo anche Orosio, o meglio, *Orose* nella sua traduzione francese. Questo dato è di per sé sorprendente, se consideriamo che è consuetudine ritenere che in piena età moderna si registrasse un calo di interesse nei riguardi delle *Historiae* e, più in generale, di Orosio[115]. Questo stesso dato, tuttavia, rischia di perdere la sua eccezionalità, se distinguiamo la mera produzione libraria dall'analisi critica dell'opera. In altre parole, il sempre più esiguo numero di edizioni a stampa delle *Historiae* che si registra nel Seicento veniva, in qualche modo, compensato da una riflessione critica e ben articolata dell'opera stessa e, soprattutto, dalle prime valutazioni sul ruolo che Orosio avrebbe svolto nel suo contesto di appartenenza. In questo senso, le *Historiae* sembrano passare gradualmente dall'essere un libro da possedere nella propria biblioteca all'essere un testo da tenere sulla propria scrivania per essere analizzato. Si può, quindi, affermare che i cosiddetti "studi orosiani" fossero nati ben prima della *Quellenforschung* ottocentesca. A questo punto, si può discutere delle varie valutazioni a cui Orosio era sottoposto, che, nella maggior parte dei casi, erano poco lusinghiere. Ritengo, tuttavia, che questo possa essere un aspetto secondario, in quanto anche esprimere un giudizio negativo significa mostrare un interesse.

Il caso di Bayle è, pertanto, esemplare in questo senso. Il suo intento non era quello di riproporre una biografia orosiana, per la quale rinviava alla lettura di L.

[114] Nel corso del Settecento e dell'Ottocento, furono stampate varie edizioni del dizionario di Bayle, con aggiunte biografiche e/o correzioni all'*editio princeps* del 1697. Oggigiorno, alcune di queste edizioni sono facilmente consultabili grazie al lavoro di digitalizzazione di Google© (in collaborazione con archivi e biblioteche, soprattutto americani). È, inoltre, disponibile una traduzione in italiano del dizionario di Bayle curata da G. Cantelli, che, però, offre solo una selezione di alcune voci ritenute significative e Orosio non è tra queste (vd. P. Bayle, *Dizionario storico-critico*, a cura di G. Cantelli, Bari 1976).

[115] Cfr. F. Fabbrini, *Paolo Orosio, uno storico*, Roma 1979, p. 30. Nel Settecento, D. Barrington sembrava confermare il dato rilevato da Fabbrini. Barrington, infatti, scriveva: «And it will not be improper, first to give some short account of Orosius, as the book is not very commonly to be found in a modern library» (*The Anglo-Saxon Version from the Historian Orosius by Ælfred the Great, together with an English translation from the Anglo-Saxon*, London 1773, p. i). Sebbene il numero decrescente di edizioni a stampa delle *Historiae* in età moderna appaia un dato comprovato e trovi una conferma anche nelle parole di Barrington, non posso escludere l'ipotesi che le sue parole possano celare un espediente retorico volto a giustificare la lunga digressione sulla vita e l'opera di Orosio, presente nella prefazione dell'edizione da lui curata.

Moréri[116], bensì correggere alcuni dati relativi alla vita di Orosio. In questo modo, la voce *Orose* presentava un apparato ricco di note e di riferimenti bibliografici e, soprattutto, offriva un'interessante summa dello *status quaestionis*. Tra le varie *quaestiones vexatae*, emergeva anche un dibattito sul titolo dell'opera storiografica orosiana. Siamo, oggi, abituati a riferirci alle *Historiae adversus paganos* come ad un'opera fatta e finita, con tanto di titolo accattivante e suggestivo. In realtà, nel Seicento (ma ancor prima, come si vedrà tra poco) l'opera era conosciuta con vari titoli e il più frequente era *De miseria hominum.* Si riteneva, infatti, che questo fosse il titolo originale dato da Orosio. Il dibattito riportato da Bayle consisteva in una diversa interpretazione del titolo. Secondo alcuni, infatti, esso si sarebbe riferito solo al primo capitolo e non a tutta l'opera[117]; secondo altri, invece, Orosio avrebbe scelto per la sua opera un titolo «fort juste»[118] che ben si confaceva al suo contenuto. Infatti, « (...) l'histoire n'est autre chose que le portrait de la misère de l'homme »[119]. Sebbene si riconoscesse già *illo tempore* la natura storica dell'opera, dell'*adversus paganos* non vi era, tuttavia, alcuna traccia.

Che *De miseria hominum* fosse il titolo più accreditato dell'opera di Orosio, trova conferma anche in altri dizionari. Significativa è la traduzione in inglese del *Dictionnaire* di Bayle. L'opera fu tradotta da quello che potremmo definire un vero e proprio "comitato scientifico", composto in prevalenza da ecclesiastici, che aveva tenuto in considerazione anche le successive ristampe dell'opera originaria. La traduzione fu pubblicata in 8 volumi nel 1739, con il titolo *A General Biographical Dictionary, Historical and Critical* e con l'aggiunta di nuove voci biografiche, che non erano state pubblicate in precedenza e con un occhio di riguardo al contesto britannico e irlandese. Per quanto concerne la voce *Orose*, tradotta in inglese usando il nome latino *Orosius*, essa era già presente, come abbiamo visto, nell'edizione francese e non si trattava, pertanto, di un'aggiunta postuma. Il suo contenuto, inoltre, sembra essere una fedele traduzione in inglese del testo di Bayle.

---

[116] Luis Moréri, contemporaneo di Bayle, fu autore di *Le Grand Dictionnaire historique, ou le mélange curieux de l'histoire sacrée et profane*, Lyon 1674.

[117] «Joly remarque que *De miseria hominum* est le titre du premier chapitre seulement et non de l'ouvrage entier» (P. Bayle, *Dictionnaire* cit., p. 266).

[118] Espressione di J. Bongars (citato in P. Bayle, *Dictionnaire* cit., p. 270, nota G).

[119] *Ibid.*

Si potrebbe, tuttavia, obiettare che, trattandosi di una traduzione, il dizionario britannico del 1739 non possa costituire una valida prova. A questa obiezione si potrebbe rispondere, dicendo che se nel *Dictionnaire* di Bayle vi fosse stato un errore, presumibilmente questo sarebbe stato corretto o, quantomeno, i traduttori inglesi avrebbero potuto aggiungere una nota spiegando che in Gran Bretagna (tanto per fare un esempio) l'opera di Orosio era conosciuta con un altro titolo. Ciò, però, non accadde e questo perché anche in territorio britannico le *Historiae* erano conosciute come *De miseria hominum*[120].

A riprova di quanto appena affermato, si possono considerare due ulteriori esempi. Il primo è *A New and General Biographical Dictionary*, pubblicato a Londra da G.W. Johnson a partire dal 1795. Il titolo completo di questo dizionario, tuttavia, presentava delle varianti rispetto alle edizioni precedenti e, già nella presentazione degli otto volumi, che fungeva anche da introduzione, Johnson spiegava il motivo che lo aveva spinto a ripubblicare un'opera già nota ai suoi contemporanei, ma modificandola[121]. Il suo intento era di raccogliere le biografie del maggior numero di personaggi illustri possibile, per poterle offrire come *exemplum.* Nonostante ciò, le caratteristiche del dizionario di Johnson si avvicinano maggiormente alla descrizione che viene fatta del genere in questione [122] e, sicuramente, si distanziano dal *modus operandi* di Bayle.

Al di là dell'aspetto meramente descrittivo, anche in questo dizionario biografico troviamo il nome di Orosio, alla lettera O. Pur non citando la sua fonte, che doveva essere presumibilmente ben informata sugli eventi in questione [123],

---

[120] Si incontrano anche le varianti *Miseria hominum* e *Historia de miseria hominum*.

[121] Vd. «A *New* and General Biographical Dictionary: containing an historical, critical and *impartial* account of the lives and writings of the most eminent persons in every nation of the World, particularly the British and Irish, from the Earliest Accounts to the present Period; *wherein their remarkable actions and sufferings, their virtues, vices, parts and learning, and accurately recorded and displayed: with catalogues of their literary productions. A new edition, in eight volumes. Corrected, enlarged, and greatly improved*; with the addition of many hundreds of new lives, never published before», edited by G. W. Johnson, voll. 8, London 1795 (il corsivo è mio e serve ad evidenziare le differenze rispetto alle edizioni precedenti del dizionario biografico britannico).

[122] Vd. *supra*, p. 49.

[123] Johnson non citava mai la sua fonte in relazione alla voce biografica di Orosio. Tuttavia, ritengo che si possa supporre che egli avesse letto *The Anglo-Saxon Version from the Historian Orosius by Ælfred the Great, together with an English translation from the Anglo-Saxon*, edizione critica curata da D. Barrington e pubblicata nel 1773. Nel riferire i fatti della vita di Orosio, Barrington scriveva: «In the year 414, Orosius was sent by the Bishops Eutropius and Paul, to solicit Augustine's assistance against the Heretics, where he continued a year, and was then dispatched to St. Jerome, at Jerusalem, to consult him on the origin

Johnson, nel riferirsi alla produzione letteraria orosiana, citava una *Miseria Humana* come unica opera di cui si conosceva il titolo e il contenuto[124]. La seppur minima descrizione del contenuto di quest'opera non lascia dubbi in merito alla sua identità: non si tratta di un'altra presunta opera di Orosio, ma proprio delle *Historiae*.

Lo stesso procedimento si ritrova nel celebre dizionario biografico curato da A. Chalmers, che ebbe numerose ristampe, riscuotendo un grande successo di

---

of the soul» (p. iii). Confrontando tra loro le due versioni (quella di Barrington e quella di Johnson), non si può non notare quanto siano simili, se non addirittura identiche. Barrington, a sua volta, rimandava all'opera di Fabricius (J.A. Fabricius, *Bibliotheca Latina*, vol. 3, Hamburgi 1697) per ulteriori chiarimenti circa la biografia orosiana. Altro aspetto interessante è l'ammirazione che Barrington nutriva nei confronti di Orosio, per aver avuto il coraggio di denunciare i soprusi dei Romani nei confronti degli altri popoli. Per questo motivo, secondo Barrington, «(...) if Orosius is not the most eminent of historians, he was probably one of the best men that ever existed» (*The Anglo-Saxon Version* cit., p. iii, nota [d]). La testimonianza di Barrington mi pare significativa, in quanto dimostra che l'interesse nei confronti di Orosio non era necessariamente legato alla fortuna dell'universalismo in età moderna, come sostenuto da Fabbrini (cfr. F. Fabbrini, *Paolo Orosio* cit., p. 29 sgg.). Mi sembra, invece, di scorgere un sentimento "nazionalista", che leggeva come solidali le parole orosiane in merito alle nefaste conseguenze dell'imperialismo romano nei territori delle *provinciae*.

[124] «Orosius (Paul): a learned Spanish ecclesiastic, who flourished in the fifth century, and was born at Tarragona, in Catalonia. He was disciple of St. Augustin; and, in 414, was sent to Africa by Eutropius and Paul, two Spanish bishops, to solicit Augustin's assistance against heretics which infested their churches. He continued a year with this doctor, and in that time made a great proficiency in the knowledge of the Scriptures. In 415, Augustin dispatched him to Jerusalem, to consult St. Jerom upon the origin of the soul; and Orosius on his return brought into Africa the reliques of the martyr St. Stephen; whose body, as well as those of Nicomedes, of Gamaliel, and his son Abiba, had been found during Orosius's residence in Palestine. At length, by the advice of Augustin, our author undertook the history we have of his in seven books, under the title of "Miseria Humana"; containing an account of the wars, plagues &. &. which had happened from the beginning of the world to the year of Christ 416. He also wrote other pieces. The time of his death is unknown» (*A New and General Biographical Dictionary* cit., vol. 7, pp. 313-314). Sull'origine spagnola e, in particolare, tarragonense di Orosio insisteva anche Johnson, ma ciò non deve sorprendere, in quanto i natali orosiani sono da sempre contesi tra Tarragona e la Galizia. Più interessante è, senza dubbio, il riferimento al periodo africano di Orosio. Johnson, infatti, riportava che lo storico fu inviato in Africa da due vescovi, Eutropio e Paolo, con il compito di «sollecitare l'aiuto di Agostino contro gli eretici che infestavano le loro chiese» (La traduzione in italiano è mia. Il termine *assistance* può, tuttavia, avere una duplice valenza: sia inteso come aiuto dottrinale, sia come intervento presenziale. In entrambi i casi, si riconosce ovviamente l'*auctoritas* di Agostino. Credo che non si possa escludere l'idea che Orosio avesse il compito di persuaderlo ad occuparsi personalmente della questione, vista l'intuibile incapacità di Eutropio e Paolo a risolvere il problema. A quanto pare, però, Orosio rimase un anno intero presso Agostino e questo dato fa propendere per il primo significato di *assistance*). In seguito all'evento riportato, si aggiungeva che Orosio sarebbe, poi, rimasto presso il vescovo di Ippona per un anno, riuscendo ad acquisire una notevole dimestichezza con le Sacre Scritture. I fatti così come erano presentati da Johnson trovano una corrispondenza parziale con quanto Orosio stesso scrisse nel *Commonitorium*. Sono, tuttavia, incline a dubitare che Johnson avesse letto o, addirittura, conoscesse il *Commonitorium.* In conclusione della nota biografica, egli, infatti, scriveva che Orosio era stato autore di altri testi, senza però menzionarne i titoli. Mi sembra, pertanto, plausibile che si fosse limitato a riportare quanto letto dalla sua fonte. Cionondimeno, Orosio menzionava Eutropio e Paolo nel *Commonitorium*, presentandoli come *episcopi et domini mei*, ma dalle sue parole non si evince che fossero stati loro a inviarlo in Africa (cfr. Oros. *Comm*. 1,1, *CSEL* 18, p. 151). Anzi, agli occhi dello storico, era stato Dio a spingerlo a partire ed egli, inerme, non era riuscito a resistere a quell'impulso (vd. Oros. *Comm*. 1,3, *CSEL* 18, p. 151). Che si tratti o meno di un espediente retorico, è significativo che la stesura del *Commonitorium*, il cui oggetto è, di fatto, l'origine dell'Anima, venisse collocato da Johnson (o meglio, dalla sua fonte) durante il soggiorno di Orosio in Africa e non prima. È proprio il contenuto dell'opera a far sì che Orosio venisse in contatto con Girolamo, considerato da Agostino più esperto di lui sull'argomento. Ancora una volta, il nostro storico vestiva i panni dell'inviato, portando con sé un bagaglio ricco di domande e fors'anche di qualche ingenuità.

pubblico. Sebbene l'intento con cui il dizionario biografico era realizzato rimanesse immutato, le correzioni apportate al lungo e programmatico titolo davano ragione di un atteggiamento più moderato (ad esempio, Chalmers eliminò l'aggettivo *impartial* presente nell'edizione di Johnson[125]). Ma, al di là degli aspetti formali, la voce *Orosius* apparve anche in questa nuova edizione e il titolo dell'opera storiografica orosiana era *Miseria Humana*[126]. L'unica differenza rispetto a Johnson era l'aggiunta di una più minuziosa descrizione del contenuto dell'opera[127], di riferimenti alle edizioni a stampa e alla traduzione in sassone di *Ælfred*[128] e, ancora, un breve inciso sull'opinione di Casaubon (1559-1614)[129].

Una spiegazione alla varietà di titoli attribuiti all'opera orosiana verrà fornita successivamente da Francesco Tassi. Quest'ultimo aveva pubblicato nel 1849 l'edizione critica del volgarizzamento delle *Historiae* di Orosio ad opera di Bono Giamboni, erudito toscano vissuto nel Duecento[130]. Nell'introduzione all'opera, Tassi scriveva:

---

[125] *The General Biographical Dictionary: containing an historical and critical account of the lives and writings of the most eminent persons in every nation; particularly the British and Irish; from the earliest accounts to the present time. A new edition revised and enlarged by Alexander Chalmers, F.S.A*., voll. 31, London 1812-1817.

[126] Vd. *The General Biographical Dictionary* cit., vol. 23, p. 391.

[127] «The purpose of it was to show, against some heathen objections, that these calamities had not been more frequent, after the commencement of Christianity, than before; and farther, that it was owing to the Christian religion, that the Roman commonwealth, which did not deserve to continue, was nevertheless then still subsisting» (*The General Biographical Dictionary* cit., vol. 23, pp. 391-392).

[128] «It has gone through several editions: as, Paris, 1506, 1524, and 1526, folio; Cologne, 1536, 1542, 1561, and 1572, 8vo, with the "Apologia de Arbitrii Libertate"; at Menz, in 1615, and lastly by Havercamp at Leyden, 1738, 4to, and 1767, the same edition with a different date. We have an Anglo-Saxon version by king Alfred, which was published with an English translation by the hon. Daines Barrington, in 1773, 8vo» (*The General Biographical Dictionary* cit., vol. 23, p. 392).

[129] «Casaubon gives him the character of a very good man, and very zealous for the house of God; but censures him as too easy to belief, and credulous, having advanced many particulars in his history without foundation» (*The General Biographical Dictionary* cit., vol. 23, p. 392). Chalmers aggiunse in nota "Ireland's 'Paganism and Christianity compared" 1809, 8 vo.". Evidentemente, aveva ricavato quell'informazione su Casaubon leggendo l'opera di J. Ireland (il cui titolo completo era *Paganism and Christianity compared: in a course of lectures to the King's scholars, at Westminster, in the years 1806-7-8, by John Ireland, D.D., dean of Westminster*, London 1809). D'altronde, Casaubon, insieme a Lipsius, è considerato uno dei più eminenti eruditi del Cinquecento e spesso si menzionano le sue opinioni negative su Orosio, come precoce esempio di giudizio poco lusinghiero nei confronti dello storico. Cfr. F. Fabbrini, *Paolo Orosio* cit., p. 33.

[130] Il volgarizzamento di Giamboni ebbe grande successo, anche nei secoli successivi. E, addirittura, da esso sarebbe derivata anche una traduzione in aragonese delle *Historiae* di Orosio. Cfr. L. Passamonti, *Le traduzioni aragonesi delle* Historiae adversus paganos *di Paolo Orosio*, in «Medioevo Romanzo» vol. XV/1, (1990), pp. 93-114; J.M. Cacho Blecua, *Las traducciones aragonesas de Orosio patrocinadas por Fernández de Heredia: un folio recuperado*, in «Aragón en la Edad Media XIV-XV. Homenaje a la profesora Carmen Orcástegui Gros», Zaragoza 1999, pp. 243-261; Paulo Orosio, *Historias contra los Paganos, Versión*

«Il Libro di Orosio, di cui intendiamo parlare, con varie denominazioni fu in addietro appellato, poiché taluni lo chiamarono *Orchestra mundi*, quasi indicar si volesse che in quello, la serie delle cose tutte nel mondo accadute rappresentata vi fosse. Altri poi lo dissero *Hormisla*, cioè *Historia miscella*; ed altri ancora *Orama, Ormesia*, *Ormesta* ed *Ormista mundi*; titoli tutti che, per l'incerto ed oscuro loro significato, dettero luogo a varie strane interpretazioni dal Fabricio ricordate; tra le quali quella pure si annovera di taluno, che nella voce *Ormista* riconoscendo un nome patronimico da non doversi dal cognome degli Orosi disgiungere, era di parere che *Hormisda* si permutasse, e quindi Orosio chiamar si dovesse *Paulus Orosius Hormisda*[131]. A sì fatta opinione, esposta in un Discorso impresso nel Tomo X del Supplemento agli Atti degli Eruditi, pubblicati in Lipsia[132], non pochi dotti si opposero; e dando questi spiegazione più verosimile alle voci *Ormista* ed *Ormesta*, riguardando la prima come derivata dall'abbreviatura *Or. M. Ist.,* chiamarono il libro *Orosii Mundi Istoria*; e considerando la seconda come formata dall'altra abbreviatura *Or. Moesta*, lo nominarono *Orbis Moestitia*, od anco *Orosii Moesta Mundi*. Discopertisi in seguito Codici più antichi, aventi scritto in fronte *Orosii de cladibus et miseriis Antiquorum*, di qui nuovi critici presero occasione d'intitolare esso libro *Orosii Mundi miseria*; e a ciò a ragione, perocchè principalissimo suo scopo si è il mostrare come, per il peccato del primo uomo, ebbero origine calamità e le miserie del mondo; e queste non essersi colla cristiana religione nel romano impero introdotte, ma da remotissimi tempi per le diverse parti della terra diffuse, e presovi poscia fermo e forte rigoglio, averne incessantemente minacciata di quell'impero la distruzione. E poiché non era dal Giamboni ben determinato qual propria denominazione intendeva che assumer dovesse l'opera da lui volgarizzata,

---

aragonesa patrocinada por Juan Fernández de Heredia, edición de Ángeles Romero Cambrón en colaboración con Ignacio J. García Pinilla, Zaragoza 2008.

[131] Tassi si riferiva alla *Dissertatiuncula, qua Paulo Orosio nomen tertium Hormisdae restituitur a C.A.H.,* contenuta in *Actorum Eruditorum, quae Lipsiæ publicantur, Supplementa*, Tomus X, Sect. VI, Lipsiae 1734, pp. 263-268. L'autore dell'articolo su Orosio rifletteva sul fatto che tanto erano noti i *libri historiarum septem,* quanto era oscuro il loro titolo (vd. p. 263). Questa testimonianza è importante, in quanto attesta che ancora nel Settecento non si sapeva quale fosse il titolo delle *Historiae* e ciascun erudito dava una sua interpretazione personale, basandosi anche sui manoscritti che aveva potuto consultare o di cui era a conoscenza.

[132] Gli *Acta Eruditorum* erano una rivista mensile scritta in latino ma pubblicata in Germania tra Seicento e Settecento, che offriva ai suoi lettori le ultime novità nei vari campi della cultura. Grazie alla collaborazione tra la Fondazione BEIC e Wikimedia Italia, gli *Acta* sono stati digitalizzati ed è possibile consultarli online: https://bibdig.museogalileo.it/Teca/Viewer;jsessionid=44773415F44C7CEB2932FE4A9DDF6CEE?an=343137_10 (ultima consultazione 29 Aprile 2021).

> noi la intitolammo *Storie contra i Pagani*, riportandoci a quanto in alcuni codici trovasi scritto sul terminar di ogni libro[133], ed a quanto sta pure in fronte della più recente impressione del testo originale, nella quale è detto *Historiarum adversus Paganos*»[134].

Il testo riportato offre senz'altro un'interessante panoramica sull'*iter* che seguì l'opera orosiana, almeno fino alla metà dell'Ottocento. I codici, in particolare, sembrano giocare un ruolo centrale nella trasmissione dell'opera orosiana. Non a caso, Tassi riportava dettagliatamente anche le problematiche riscontrate da Giamboni, così come da altri eruditi, i quali si imbattevano in differenti versioni delle *Historiae* a seconda del codice che consultavano. Di conseguenza, anche il titolo cambiava e da qui nasceva l'indecisione di Giamboni su come intitolare il suo volgarizzamento. A questo punto, sembra proprio che i codici "orosiani" abbiano spesso confuso i loro lettori, in relazione all'eterogeneità con cui le *Historiae* venivano presentate. Certo, non si può generalizzare e molteplici sono le caratteristiche ambientali e culturali che ciascun codice porta con sé. Tuttavia, nel caso qui in esame, non si può non notare come diversi fossero i titoli attribuiti alle *Historiae* e, conseguentemente, diverso era l'accento che si voleva porre sul loro contenuto. Un conto, infatti, era proporre una riflessione sulla miseria e sull'infelicità della condizione che accompagna ciascun uomo da ogni parte del mondo e sin dalla nascita dello stesso. Altra cosa era, invece, presentare un'apologia cristiana contro un nemico pagano, che, evidentemente, non era del tutto scomparso e si presentava nei secoli successivi in forme diverse. Sebbene una cosa non necessariamente escluda l'altra, l'intenzione con cui si "offre" quest'opera e la si legge è, a mio avviso, significativamente differente. Né tantomeno si può banalizzare il fatto che le diverse varianti del titolo assumessero quasi una valenza "nazionale". In particolare, la tradizione dell'*Hormesta* si attestava soprattutto in

[133] Sebbene Tassi non citasse il codice o i codici ai quali si stava riferendo, non posso escludere, considerata la descrizione che ne faceva, che possa trattarsi del *Codex Laurentianus* Plut. 65.1. Questo codice è l'unico, infatti, che presenta la scritta *Pauli Orosii Adversum Paganos Liber I explicit. Incip(it) Lib(er) Secundu(m)* alla fine del primo libro (fol. 5v), e così nei libri successivi. D'altronde, il *Laurentianus* è citato anche nella copertina dell'edizione olandese di Haverkamp.

[134] *Delle Storie contra i Pagani di Paolo Orosio Libri VII, volgarizzamento di Bono Giamboni, pubblicato ed illustrato con note dal Dott. Francesco Tassi*, Firenze 1849, pp. XI-XII.

territori anglofoni, in relazione alla versione in sassone antico di Ælfred[135]. Questa, infatti, si riferiva alle *Historiae* utilizzando l'espressione *Hormesta*, riportata in alto ad ogni folio, e che presumibilmente derivava dal codice utilizzato per il testo in latino. A questa sarebbe, poi, seguita la tradizione del *Miseria hominum*, particolarmente – se non esclusivamente – attestata proprio in Gran Bretagna. Si può supporre che vi fosse stata una diversa interpretazione critica del significato dell'*Hormesta* alfrediana, a favore di *Orosii Mundi Miseria*. D'altronde, non è da escludere che tale cambiamento fosse scaturito proprio dalla scoperta di nuovi codici, come attestato da Tassi.

Quindi, la scelta del titolo da parte di Tassi sarebbe scaturita – a suo dire – non solo dalla scoperta di un nuovo codice, ma anche da una nuova edizione dell'opera orosiana. Quasi certamente si trattava del volume 31 della serie *Patrologia Latina* (d'ora in avanti *PL*), dedicato all'*opera omnia* di Orosio e pubblicato nel 1846[136]. Nel volume in questione, veniva riproposta la cosiddetta "edizione olandese" di S. Haverkamp, con l'aggiunta di ulteriori commenti e note tratte da altri commentatori. L'*editio Havercampi* (com'anche è nota) fu pubblicata nel 1738 e poi ripubblicata nel 1767, con l'aggiunta delle note di F.F. Marcodurano e L. Lauzio[137]. In entrambi i casi, il titolo era *Pauli Orosii presbyteri hispani adversus paganos Historiarum libri septem.* Da questo punto di vista, *PL* si differenziava da Haverkamp, in quanto il titolo era semplicemente *Pauli Orosii, Hispani presbyteri Historiarum libri septem.*

Per il discorso qui in essere, l'aspetto significativo è, tuttavia, che questa edizione era precedente alla pubblicazione dei dizionari curati da Johnson e da Chalmers. Che i due curatori britannici non conoscessero l'*Editio Havercampi*? Nel primo caso lo si può supporre, soprattutto in virtù del fatto che Johnson non citava mai la sua bibliografia di riferimento. Nel secondo, invece, è da escludere, in quanto Chalmers menzionava espressamente entrambe le edizioni curate da Haverkamp.

[135] Sull'origine di *Ormesta*, vd. *supra*, pp. 46-47. In particolare, la spiegazione fornita da A. Breeze, oltre ad essere plausibile, offre un sostegno filologico a quanto già evidenziato da Tassi (l'edizione di Giamboni, tuttavia, non è né citata né tenuta in considerazione nell'articolo). Vd. A. Breeze, *Orosius's Ormesta* cit., pp. 165-168.

[136] Vd. *F.L. Dextri Pauli Orosii hispanorum chronologorum Opera Omnia*, *PL*, vol. 31, Parisiis 1846.

[137] Cfr. *Pauli Orosii presbyteri hispani adversus paganos* cit.

Eppure, nonostante ciò, non ritenne opportuno modificare il titolo dell'opera orosiana nella rispettiva voce biografica. Questo dato suggerisce che l'edizione olandese venisse letta come una delle possibili interpretazioni del titolo, ma non (ancora) accolta come unanime e definitiva. Per questo ulteriore passo bisognerà aspettare il 1882 e, ancora una volta, il nostro discorso ci porta a Zangemeister.

1.4 I cosiddetti "studi orosiani" tra soluzioni, intuizioni e fraintendimenti

Prima di introdurre questa parte dedicata alla rassegna storiografica, è opportuno fare alcune precisazioni. Quando si parla di "studi orosiani", si tende a rubricare in questa categoria tutte le pubblicazioni che citano Orosio al loro interno[138]. Tuttavia, non si può non notare come vi sia una sostanziale differenza tra proporre uno studio specifico su Orosio, che spesso è il frutto di un lavoro costante e continuativo da parte dei suoi autori, e citare un'opera orosiana in una nota. Inoltre, spesso un singolo articolo su Orosio non necessariamente corrisponde a un avanzamento degli studi o a nuove proposte interpretative, laddove spesso si tende a fare una *summa* dello *status quaestionis* o a riproporre idee già presenti nella letteratura scientifica. Per questi motivi, parlare di "studi orosiani" dovrebbe corrispondere a un più ristretto numero di opere e, quindi, di autori[139]. A questi autori, per così dire, "di riferimento", se ne affiancano pochi altri, i quali si sono proficuamente occupati di Orosio o in relazione a temi estremamente specifici o all'interno del più generale panorama storiografico tardo-imperiale.

Ciò detto, per il tipo di analisi svolto in questa sede, è necessario ampliare il concetto di "studi orosiani" e considerarlo in senso lato. Ciò avviene perché la relazione tra le *Historiae* e il "paganesimo" si sviluppa in un arco cronologico estremamente ampio, manifestandosi in forme ogni volta diverse ed eterogenee. Pertanto, è opportuno seguire passo dopo passo lo sviluppo di tale rapporto,

[138] Vd. in part. A. Polichetti, *Rassegna di studi orosiani*, in «Koinonia», 18, 1994, pp. 179-197; *Rassegna di studi orosiani 2*, in «Koinonia», 19, 1995, pp. 33-61; P. Martinez Cavero, *El pensamiento* cit., pp. 15-16.

[139] J. Svennung (autore del primo e più importante studio filologico sulle *Historiae*), G. Fink, D.J.A. Ross e J. Bately (soprattutto per lo studio sui manoscritti orosiani), M.-P. Arnaud-Lindet, A. Lippold, F. Fabbrini, A. Marchetta, C. Torres Rodríguez e P. Martinez Cavero.

individuandone quelli che sono stati i protagonisti principali e cercando, soprattutto, di non considerarli come un susseguirsi di nomi in una lista, bensì come rappresentanti di una lunga e proficua storia delle idee.

1.4.1 *Orosiusforschung*

Tradizionalmente, il punto di inizio dei cosiddetti "studi orosiani" viene associato alla "*Quellenforschung* scientifica"[140], nata in Germania nella prima metà dell'Ottocento. Come si è visto in precedenza, però, tali studi possono essere tranquillamente considerati in un arco cronologico ben più esteso. Difatti, l'approccio alle *Historiae* orosiane si presenta in forme diverse nella *longue durée*. Più che alla produzione di monografie o di articoli su Orosio, si assiste alla nascita di idee, riflessioni e teorie che spesso trovavano in lui un valido supporto intellettuale[141]. Anche in questo caso, vi è comunque una lettura critica delle sue opere e del suo pensiero, pertanto gli studi su Orosio non possono essere limitati agli ultimi centocinquant'anni.

Va considerato, tuttavia, che la *Quellenforschung* determinò un'analisi delle opere antiche diversa rispetto al passato. Lo scopo di questo metodo di ricerca consisteva, infatti, nell'individuare le fonti utilizzate dagli autori tardo-antichi, per poter stabilire i legami di dipendenza che questi ultimi avevano con autori ancor più antichi e, potenzialmente, riscostruire anche quelle opere frammentarie che venivano citate in vari autori[142]. Questo tipo di analisi presupponeva, di

[140] Così la definisce Lippold. Vd. A. Lippold, *Introduzione*, in Orosio, *Le Storie* cit., vol. 1, p. XLVI.

[141] Un esempio per tutti è il rapporto Dante Alighieri-Orosio. Vd. E. Zama, *Orosio e Dante,* in «La cultura», 1892, vol. 11, pp. 429-435; *I dottori del Sole, studio del Dott. Prompt,* in «L'Alighieri. Rivista di cose dantesche», vol. 4, 1893, pp. 124 e 135; A. Mancini, *Chi è* «l'avvocato dei tempi cristiani?», in «Giornale Dantesco», vol. 2, 1893, pp. 338-342; P. Toynbee, *Dante's obligations* cit.; G. Di Giannatale, *Note al provvidenzialismo dantesco: Orosio,* in «Aevum», vol. 53 n°2, 1979, pp. 353-355. Questi contributi sono importanti anche per chi si occupa di Orosio, in quanto non si limitano a analizzare e/o evidenziare il suo rapporto con Dante Alighieri, ma si pongono il problema di capire innanzitutto chi fosse Orosio. Utile ed interessante è anche la voce *Orosio, Paolo* presente nell'*Enciclopedia Dantesca* e redatta da A. Martina (*Orosio*, in «Enciclopedia Dantesca», vol. 3, 1970, pp. 673-677).

[142] Sulla storia della *Quellenforschung*, vd. G.W. Most, *Quellenforschung*, in R. Bod – J. Maat – T. Weststejin (eds), *The Making of the Humanities: Volume III: The Modern Humanities*, Amsterdam 2014, pp. 207-218. Sul possibile utilizzo della *Quellenforschung*, vd. G.W. Most, *The Rise and Fall of Quellenforschung,* in A. Blair – A.S. Goeing (eds), *For the Sake of Learning. Essays in honor of Anthony Grafton*, Leiden 2016, pp. 933-954; D.S. Potter, *Literary Texts and the Roman Historian*, London 2005, pp. 90-94.

conseguenza, una scansione meticolosa dei testi, con una particolare attenzione all'aspetto filologico. In tal senso, la *Quellenforschung* contribuì a portare l'attenzione degli studiosi sull'opera storica di Orosio in maniera critica e specifica, dando vita ad una vera e propria *Orosiusforschung*[143].

A quegli anni appartengono, in particolare, due importanti lavori. Il primo è di G. F. H. Beck (?)[144] e risale al 1832[145]. Si tratta, in realtà, di una *dissertatio* miscellanea, di cui fanno parte un capitolo dedicato ad Orosio, un secondo dedicato all'umanista Antonio Raudense e un terzo ed ultimo contenente il *carmen* "In natalem Machabaeorum Matris*"* di Ilario. La parte dedicata ad Orosio è, in ogni caso, interessante. Principale spazio occupava, ovviamente, la lista delle fonti che, secondo Beck, Orosio aveva utilizzato nei sette libri della sua opera. Tra di esse spiccava il nome di Livio, affiancato da quello di Eusebio di Cesarea. Già Beck, tuttavia, notava come le Sacre Scritture risultassero adombrate dall'uso di fonti letterarie soprattutto non cristiane[146] e questo aspetto sarebbe, poi, divenuto una sorta di cavallo di battaglia degli "studi orosiani" posteriori. Per quanto concerne, invece, la vita di Orosio, Beck riprendeva la tradizione risalente al *Commonitorium*, facendo risalire il viaggio di Orosio in Africa al 413 e attribuendolo alla volontà dei due vescovi, Eutropio e Paolo. Infine, per il tema qui in esame, l'opera orosiana era genericamente definita opera storica, senza alcun titolo né appellativi particolari, né tantomeno l'idea di "paganesimo" appariva una singola volta nel testo. Certo, l'obiettivo di Beck era quello di proporre un breve resoconto sulle fonti e soprattutto sull'*auctoritas* storica di Orosio. È singolare, però, che egli evidenziasse l'assenza di *felicitas* nelle *Historiae*, sottolineando come lo storico si fosse soffermato solo sui *gravia et terribilia*[147]. Seppur in maniera del tutto implicita, ritorna il tema del *De miseria mundi*, che era evidentemente collegato ad una lettura

[143] Il termine appare in A. Lippold, *Introduzione*, in Orosio, *Le Storie* cit., p. XLVI.

[144] Oltre all'opera citata in questa sede, non si è in possesso di altre notizie inerenti alla biografia di Beck.

[145] Vd. G.F.H. Beck, *Dissertatio Inauguralis de Orosii historici fontibus et auctoritate, et altera De Antonii Raudensis aliquo opere inedito, cum Hilarii carmine in natalem Machabaeorum Matris*, Marburgi Hassorum 1832. Il medesimo contributo sarebbe stato poi ripubblicato nel 1834, quando Beck aveva già ottenuto il titolo di *Philosophiae Doctor*, ma il testo rimaneva pressoché identico all'edizione precedente. Vd. G.F.H. Beck, *Dissertatio de Orosii historici fontibus et auctoritate, et altera de Antonii Raudensis aliquo opere inedito, cum Hilarii carmine in natalem Machabaeorum Matris*, Gothae 1834.

[146] G.F.H. Beck, *Dissertatio Inauguralis*, p. 4.

[147] Vd. G.F.H. Beck, *Dissertatio Inauguralis* cit., p. 3.

diffusa e, se vogliamo, interiorizzata delle *Historiae.*

Il secondo lavoro filologico – più corposo del primo[148] – è del 1844 e porta la firma di Theodor (von) Mörner (1817-1874)[149]. Nel giro di una decina di anni, l'approccio alle *Historiae* già era cambiato. Ora, si trattava di un approccio "personale" di Mörner, frutto di una sua riflessione critica dell'opera? O, al contrario, egli rifletteva una generale tendenza di cambiamento nei confronti delle *Historiae*? Risulta, in realtà, difficile stabilirlo contro ogni ragionevole dubbio, in quanto già la realtà dei dizionari biografici ottocenteschi offre un panorama ancora nebuloso con incertezze legate proprio al titolo dell'opera. Si può supporre, pertanto, che Mörner proponesse la sua lettura delle *Historiae* e non necessariamente questa deve essere intesa come espressione di un cambiamento culturale più ampio. A dimostrazione di ciò, va considerato ciò che l'autore fece per introdurre il suo discorso sull'opera orosiana, adottando una strategia degna di nota. Nel capitolo intitolato *De causis et origine librorum*, Mörner esordì con una citazione tratta dalle *Retractiones* di Agostino, nelle quali il vescovo di Ippona spiegava il perché aveva deciso di scrivere il *De Civitate Dei* e ne illustrava la struttura[150]. Nel passaggio selezionato dall'autore, Agostino poneva l'accento proprio sul sacco di Roma da parte dei Goti e puntava il dito contro «usitato nomine Paganos vocamus»[151]. Da qui Mörner sviluppava un'intensa analisi sul rapporto tra *fides Christiana* e "pagani", chiamando in causa altri apologeti, quali Tertulliano e Ambrogio[152], e adottando, quindi, una visuale occidentale che tende evidentemente a valorizzare l'elemento linguistico (vale a dire, l'uso del latino). In questo caso, l'intento dell'autore era

[148] Fabbrini metteva sullo stesso piano i lavori di Beck, di Mörner e di Sauvage (vd. F. Fabbrini, *Paolo Orosio* cit., p. 32). In realtà, pur essendo nati nello stesso contesto culturale e cronologico (nel caso dei primi due autori, soprattutto), si tratta di studi molto diversi tra loro, soprattutto per l'estensione che viene dedicata alla figura di Orosio. Non mi riferisco banalmente al numero di pagine, ma proprio all'accuratezza del lavoro che c'è alle spalle delle singole pubblicazioni e che è maggiormente evidente in Mörner e in Sauvage. Con questo, ovviamente, non intendo dire che il lavoro di Beck sia meno importante degli altri (tutt'altro), ma che la sua analisi filologica sulle *Historiae* orosiane presenta più un aspetto preliminare, quasi introduttorio, e rischia un po' di perdersi tra i vari argomenti trattati all'interno della *dissertatio*. Altrove, i lavori di Beck, Mörner e Sauvage vengono etichettati semplicemente come «special works», distinguendoli pertanto da una letteratura secondaria vera e propria (vd. Paulus Orosius, *The Seven Books against the pagans*, trad. ingl. a cura di R.J. Deferrari, Washington 1964, p. XXI).

[149] Vd. Th. Mörner, *De Orosii vita eiusque historiarum libris septem adversus paganos*, Berolini 1844.

[150] Vd. Th. Mörner, *De Orosii vita* cit., p. 31.

[151] Aug. *Retractt.* 2, 69 (*CSEL* 36, p. 180).

[152] Vd. Th. Mörner, *De Orosii vita* cit., pp. 31-32.

sottolineare le motivazioni che avevano spinto Agostino a scrivere la sua monumentale opera e, soprattutto, a fornirne un contesto ideologico di appartenenza. A conclusione di tale analisi, tornava il protagonista della monografia, ovvero Orosio, con la citazione iniziale del *Prologus* del primo libro delle *Historiae*[153]. L'autore, in tale contesto, si riallacciava proprio al contenuto del *De Civitate Dei*, giustificando così il *praeceptum* agostiniano. In questo modo, Mörner aveva chiarito sin da subito quale era la sua idea sull'opera orosiana, dimostrando che evidentemente dava credito alla commissione della stessa da parte di Agostino e leggeva i due lavori come complementari. Si potrebbe discutere su questa impostazione, ma se le *Historiae* sono sempre state legate a doppio filo all'opera agostiniana, perché non partire proprio da quest'ultima? L'idea di iniziare un discorso sulle *Historiae* citando Agostino offre, difatti, un quadro specifico entro cui inserire l'opera e leggerla di conseguenza. Inoltre, nel prosieguo della narrazione, Mörner cercava di dimostrare anche i luoghi paralleli tra le due opere, in cui era ovviamente Orosio a riprendere frasi di Agostino. A dimostrazione ulteriore della lettura "agostiniana" di Mörner, va considerato il secondo dei due *additamenta*, che erano stati aggiunti a conclusione del quarto ed ultimo capitolo della sua monografia. L'autore, infatti, riassumeva proprio lo *status quaestionis* inerente al titolo che in molti codici veniva attribuito alle *Historiae*, ovvero *Ormesta mundi*[154]. A tal proposito, raccontava che molti studiosi si erano interrogati sull'origine e sul significato di quelle parole[155]. Tuttavia, da quanto si intuisce dalle sue parole, Mörner sembrava abbastanza scettico al riguardo. Difatti, gli autori medievali da lui consultati non usavano mai l'espressione *Ormesta mundi* per riferirsi all'opera orosiana, fatta eccezione per la *Historia ecclesiastica* di Orderico Vitale[156] (secc. XI-XII). Questo passaggio ci fornisce un'ulteriore spiegazione del perché Mörner

[153] Ivi, pp. 32-33. Cfr. Oros. *Hist*. 1, *Prol.* 9.
[154] Vd. Th. Mörner, *De Orosii vita* cit., pp. 178-181.
[155] Ivi, p. 179.
[156] *Ibid*. Il riferimento a Orderico Vitale Mörner lo ricavava da C. du Fresne du Cange, *Glossarium ad Scriptores Mediae et Infimae Latinitatis*, vol. 3, Lutetiae Parisiorum 1678, p. 67 (voce *Ormesta*). Secondo du Cange, l'attestazione di *Ormesta mundi* è tipicamente anglosassone. Resta il fatto, comunque, che se è vero che alcuni autori medievali non usavano l'espressione *Ormesta mundi* per riferirsi alle *Historiae* orosiane, è altrettanto vero che non le attribuivano neanche l'*adversus paganos*. Ad esempio, Gennadio di Marsiglia parlava di una *historia adversus quaerulos* e Freculfo di Lisieux si riferiva a *Adversus gentes libri*. Vd. Gen. *De vir. inlustr*. 39 (PL 58, coll. 1080b-1081b); Freculfo di Lisieux, *Chron.* 2, 5, 12 (*PL* 106, col. 1243).

leggesse le *Historiae* in quel determinato modo. Non solo riteneva accettabile un legame intrinseco tra l'opera orosiana e quella agostiniana, ma soprattutto vedeva nell'*Ormesta mundi* un'attestazione poco credibile, che era apparsa tardivamente nei manoscritti medievali e che, pertanto, andava rubricata come un'eccezione. In tal senso, appare evidente come Mörner riprendesse sostanzialmente la tradizione gelasiana, dal momento che gli altri autori da lui citati mai parlarono di *Adversus paganos.*

Ai lavori di Beck e di Mörner ne viene solitamente affiancato un terzo, ovvero il *De Orosio* di H. Sauvage (?)[157], pubblicato nel 1874. Si suole, difatti, rubricare gli studi su Orosio seguendo una scansione temporale. Nel caso specifico, sono raggruppati insieme tutti gli studi filologici elaborati nel secolo XIX. Il problema, però, sorge in relazione ad una sua possibile collocazione all'interno della *Orosius-forschung*. Il *De Orosio* si presenta, innanzitutto, come geograficamente e cronologicamente lontano da Beck e da Mörner. Da un lato, siamo in Germania, nella prima metà del secolo XIX, e in piena *Quellenforschung*. Dall'altro, ci spostiamo in Francia, alla fine del secolo. Tuttavia, siamo dinanzi sempre ad una tesi di dottorato, che, nel caso di Sauvage, fu scritta per la Facoltà di Lettere di Parigi[158]. Da questo punto di vista, l'attenzione particolare rivolta ad Orosio sembra passare sempre attraverso contesti universitari. L'impostazione adottata da Sauvage, d'altronde, presentava molti punti in comune con il lavoro di Mörner. Entrambi gli autori, infatti, iniziavano con un'analisi delle fonti (molte delle quali citate testualmente) inerenti alla biografia di Orosio, giungendo alla comune conclusione che si hanno poche notizie al riguardo[159]. Le notizie riportate risultano molto simili, sebbene mi sembri che, a differenza del collega tedesco, Sauvage avesse maggiormente enfatizzato una differenza tra l'Orosio in Occidente e l'Orosio in Oriente. Tale differenza appare decisamente interessante ai fini della valutazione del pensiero orosiano e del doppio legame intellettuale che egli ebbe

[157] Non si conosce né il nome anagrafico di Sauvage, né altri riferimenti inerenti alla sua biografia.

[158] Così veniva identificata già in M. Menéndez y Pelayo, *La ciencia española*, vol. 1, Madrid 1887, p. 155, nota 1.

[159] Vd. Th. Mörner, *De orosii vita* cit., pp. 17-30; H. Sauvage, *De Orosio*, Lutetiae Parisiorum 1874, pp. 3-28.

tanto con Agostino quanto, soprattutto, con Girolamo[160]. Si crea, quindi, una sorta di spartiacque nella vita di Orosio, in cui, però, la sua esperienza in Africa e quella in Palestina diventano tra loro complementari e ci permettono di cogliere appieno la complessità del suo pensiero. La maggiore differenza tra il lavoro di Mörner e quello di Sauvage rimane, tuttavia, il modo in cui i due autori leggevano le *Historiae*. Abbiamo visto, infatti, che Mörner chiarisce sin da subito che tipo di lettura intende dare all'opera orosiana, prendendo una posizione netta. Sauvage, invece, adotta un metodo più critico, che ben si confà alla natura del suo lavoro. Pertanto, riporta a suo modo lo *status quaestionis* inerente al titolo dell'opera, evidenziando come vari fossero i titoli che le venivano attribuiti e come fosse difficile destreggiarsi tra le diverse attestazioni e varianti presenti nei manoscritti[161]. Non si schiera a favore di alcuna di esse né costruisce un'impalcatura ideologica intorno al titolo, sebbene, di fatto, adotti anch'egli l'*adversus paganos*[162]. Particolare è, infine, la ricostruzione che Sauvage fa della genesi delle *Historiae*: Orosio avrebbe scritto l'opera durante il suo secondo soggiorno in Africa, dopo aver portato le reliquie di Santo Stefano in *Hispania*[163]. Credo (ma potrei sbagliarmi) che Sauvage sia stato il primo a menzionare negli "studi orosiani" la figura di Giuliano di Cartagine[164], al fianco di Agostino. Chi fosse Giuliano e, soprattutto, che ruolo

[160] In tempi recenti, il rapporto Orosio-Girolamo è stato nuovamente oggetto di analisi, in virtù soprattutto della controversia pelagiana. Vd. G. Malavasi, *Orosio discepolo di Agostino? L'influenza di Girolamo nel* Liber Apologeticus, in «Augustinianum», vol. 55, n°1, 2015, pp. 113-136. Al di là del modo "canonico" in cui viene presentato Orosio («(…) prete spagnolo, originario di Braga (…)», ivi, p. 114), è condivisibile l'analisi proposta da Malavasi, in particolare sull'idea che Girolamo possa aver influenzato l'*opera omnia* orosiana e non solo l'*Apologeticus.* Interessante e, a mio avviso, anche convincente è l'immagine di un Orosio che si ritrova suo malgrado tra due fuochi: da un lato, Agostino; dall'altro Girolamo. Questo aspetto, difatti, viene raramente considerato dagli "studi orosiani" e si preferisce sempre sottolineare un rapporto univoco con Agostino.

[161] Vd. H. Sauvage, *De Orosio* cit., p. 21, nota 2. L'autore citava proprio Mörner in tal contesto. Nel *Proemium*, inoltre, Sauvage insisteva particolarmente sul tema dell'*adversus paganos*, per spiegare il perché aveva deciso di occuparsi di Orosio. Nel corso della tesi, però, mi sembra che questa enfasi iniziale vada scemando e l'approccio sia meno ideologico e più critico.

[162] Vd. H. Sauvage, *De Orosio* cit., p. 22.

[163] Si tratta di un tema assai controverso. Oggigiorno si ritiene che Orosio sia deceduto in seguito ad un naufragio, proprio mentre stava portando le reliquie in *Hispania*. Le *Historiae*, quindi, sarebbero state scritte durante il suo unico soggiorno in Africa avvenuto nel 414 (ma, evidentemente, continuate negli anni successivi, visto che l'ultimo dato storico presente nell'opera risale al 416). Si arriva a questa conclusione perché dopo il 417/418 non si hanno più notizie di Orosio e ciò sarebbe stato causato proprio dal suo decesso. Vd. in partic. M.-P. Arnaud-Lindet, *Introduction*, in Orose, *Histoires* cit., vol. 1, p. XX; P. Martinez Cavero, *El pensamiento* cit., pp. 56-57.

[164] Orosio è l'unico a menzionare Giuliano di Cartagine. Vd. Oros. *Hist.* 1, *Prol.* 12. Non vi sono, infatti, altre testimonianze che permettano di risalire alla sua effettiva identità. Sono state avanzate, però, alcune ipotesi: secondo Fainck, si tratterebbe del vescovo pelagiano Giuliano d'Eclano. Lo studioso giunse a

avesse nell'*entourage* agostiniano Sauvage non lo indica, però il fatto di averlo menzionato è significativo. Nel *Prologus* del primo libro delle *Historiae*, Orosio racconta, difatti, che fu Giuliano a commissionargli l'opera su indicazione del vescovo di Ippona[165]. Questo dato suggerisce l'eventualità che lo storico non avesse avuto un contatto diretto con Agostino, né tantomeno che fosse stato il suo segretario personale, ma che, in realtà, avesse avuto relazioni prevalentemente con il suo *entourage*. Solo l'ultimo capitolo della tesi di Sauvage si sofferma, d'altronde, su uno studio tecnico dello stile orosiano e della sua *ars oratoria*. Pertanto, visto in questi termini, il lavoro di Sauvage si presenta certamente come un lavoro di ricostruzione filologica, ma più della storia di Orosio (intesa nella sua totalità e complessità) che della storia scritta da Orosio. Non è un caso, poi, che il titolo della tesi fosse genericamente *De Orosio*, mentre in Beck e in Mörner viene enfatizzato

---

questa conclusione, poiché sosteneva che Orosio si fosse avvicinato al Pelagianesimo negli ultimi anni della sua vita. Tuttavia, le sue teorie tanto sull'identità di Giuliano quanto sull'Orosio pelagiano venivano semplicemente esposte, ma non argomentate né documentate. Vd. G. Fainck, *San Augustín y Orosio* cit., p. 488. Secondo Arnaud-Lindet, invece, Giuliano sarebbe stato un monaco e avrebbe sostenuto Orosio durante la stesura della sua opera, avvenuta proprio a Cartagine (vd. M.-P. Arnaud-Lindet, *Introduction*, in Orose, *Histoires* cit., vol. 1, p. XXIV). Una tesi simile era già stata avanzata da Fabbrini, secondo il quale Orosio ha scritto le *Historiae* in un convento a Uzala, nei pressi di Cartagine, dopo essere rientrato dalla Palestina. In questa circostanza, lo storico ha conosciuto il Giuliano che menziona nel *Prologus*. Vd. F. Fabbrini, *Paolo Orosio* cit., p. 133. Ora, sebbene Fainck non documentasse da cosa nasceva la sua convinzione nell'identificare i due Giuliano con la stessa persona, è possibile, tuttavia, ricostruire i dati ai quali presumibilmente lo studioso faceva riferimento. L'*Ep.* 101 di Agostino, infatti, è destinata a Memorio, vescovo di Capua e da lui ritenuto un grande amico. Nell'epistola, il vescovo d'Ippona discuteva di alcuni temi inerenti all'insegnamento della musica e alla metrica usata nei Salmi. Memorio, difatti, gli aveva chiesto di inviargli i libri sulla musica che aveva scritto. Nel concludere l'epistola, Agostino rivolgeva i suoi pensieri a Giuliano, figlio di Memorio e da poco ordinato diacono, con la speranza che l'amico potesse acconsentire a fargli passare del tempo a Cartagine. Vd. Aug. *Ep.* 101 (*CSEL* 34/2, pp. 539-543). Tuttavia, il Giuliano di Memorio è lo stesso che avrebbe poi scritto alcuni trattati per difendere le teorie pelagiane. A lui Agostino indirizzò sia il *Contra Iulianum opus imperfectum libri sex*, in cui sono riportati numerosi passi del testo giulianeo *Ad Florum*, sia il *Contra Iulianum haeresis Pelagianae defensorem libri sex.* Nella controversia pelagiana, Giuliano è indicato come "Giuliano d'Eclano", poiché divenne vescovo di Eclano, suo luogo di origine. A questo punto, vanno evidenziati due aspetti. Il primo è legato alla datazione dell'epistola a Memorio: tra il 408 e il 409. Questo dato potrebbe suggerire l'idea che Orosio possa aver incontrato Giuliano a Cartagine, quando era ancora nelle grazie di Agostino. Tuttavia, questo stesso dato crea dei problemi significativi nella datazione delle *Historiae* orosiane, soprattutto perché il *Prologus* del primo libro è stato scritto per ultimo e in un momento in cui la rottura tra Giuliano e Agostino era già in atto. A tal proposito, risulta difficile credere che Orosio abbia voluto intenzionalmente dare il merito della sua opera a un personaggio così ostile al suo "maestro". Si aggiunga, poi, che in realtà non sappiamo se effettivamente Giuliano andò a Cartagine da Agostino (Giuliano stesso, d'altronde, usa l'origine punica del vescovo d'Ippona in tono dispregiativo. Vd. *Op. Imperfectum* 1, 48). Quest'ultimo aspetto non solo rettifica l'ipotesi sopra menzionata, ma rende ancor più complicato stabilire come e quando Orosio avrebbe potuto incontrarlo, soprattutto alla luce della lunga permanenza di Giuliano in Oriente, tra Costantinopoli e Mopsuestia, successivamente al Concilio di Gerusalemme nel 415. Rimane, comunque, il fatto che Giuliano d'Eclano sia l'unico Giuliano menzionato da Agostino nelle sue opere o, comunque, riconducibile alla sua rete di conoscenze. Evidentemente è per questo motivo che Fainck leggeva nella citazione orosiana un'implicita ammissione di pelagianesimo.

[165] Vd. Oros. *Hist*. 1, *Prol*. 12.

un interesse specifico nei confronti delle *Historiae*. Conseguentemente, il lavoro svolto da Sauvage può essere inserito nella *Orosiusforschung* per l'attenzione meticolosa e particolareggiata riservata a Orosio, ma, alla luce di quanto espresso finora, nutro dei dubbi su una sua collocazione specifica all'interno della *Quellenforschung*.

Il secolo XIX e, in particolare, la *Orosiusforschung* non furono forieri solo di studi filologici sulle *Historiae*. Sempre rimanendo in contesti universitari, vi è una tesi in particolare che ha attirato la mia attenzione per la sua lettura ideologica dell'opera orosiana. Si tratta di *Paul Orose et son Apologétique contre les Païens* di Émile Mejean (?)[166]. La sola analisi del frontespizio di questa tesi meriterebbe uno studio dedicato, per la quantità di informazioni che fornisce (il giorno e l'ora in cui fu depositata la tesi, i nomi dei membri della commissione esaminatrice, etc.). In questa sede, mi limito a citarne una sola: la tesi di Mejean veniva presentata per ottenere il baccellierato in Teologia presso la Facoltà di Teologia Protestante di Strasburgo[167]. Si può affermare, quindi, di essere dinanzi ad una lettura protestante dell'opera orosiana. Per spiegare perché aveva deciso di occuparsi proprio di Orosio, Mejean si sofferma a lungo sulla storia dell'apologetica, sostenendo che questa fosse nata con il Cristianesimo[168]. Difatti, le religioni "pagane" non avevano mai avuto la necessità di difendersi e instauravano quasi un rapporto *ad personam* con le proprie divinità, a seconda delle difficoltà del momento. Solo con l'avvento della religione cristiana si era creata una tensione, per la quale quelle stesse religioni o vincevano sul Cristianesimo o perivano per colpa sua[169]. Tutto, quindi, doveva confluire nella rovina della religione cristiana. Da qui la necessità dei cristiani di doversi difendere, nonostante il Cristianesimo crescesse e si diffondesse nel corso dei secoli. Secondo Mejean, non esiste un secolo specifico nel quale relegare

[166] Vd. E. Mejean, *Paul Orose et son Apologétique contre les Païens*, Strasbourg 1861. Oltre a quest'opera, non si è a conoscenza di ulteriori informazioni su questo autore, se non che era di Valleraugue (Gard), come riportato sul frontespizio della sua tesi.

[167] L'Università di Strasburgo già di per sé ha una storia molto particolare, in quanto unica istituzione pubblica ad avere una Facoltà di Teologia in Francia (nello specifico, una Facoltà cattolica e l'altra protestante). Alla storia di Strasburgo e della sua università, sono legate storicamente anche le vicende di Metz e dell'Università della Lorena, che presenta anch'essa un Dipartimento di Teologia.

[168] Vd. E. Mejean, *Paul Orose* cit., pp. 5-6.

[169] Ivi, p. 6.

l'apologetica cristiana, in quanto ogni secolo ha avuto i suoi apologeti[170]. Lo studio dell'apologetica, pertanto, è molto utile anche per i cristiani contemporanei, affinché prendano ad esempio i loro predecessori. La scelta, poi, di dedicare uno studio monografico ad Orosio nasce dall'idea che questi è tradizionalmente presentato come un perfetto esempio di apologeta cristiano del V secolo[171]. Dopo il consueto paragrafo sulla vita dello storico, Mejean introduce le sue opere, sebbene faccia un po' di confusione sulla cronologia[172]. In ogni caso, di tutte le opere attribuite ad Orosio egli preferisce soffermarsi solo sulle *Historiae*. Il perché di questa scelta lasciamolo esprimere a Mejean stesso:

> «Nous ne nous occuperons pas des deux derniers [*Liber Apologeticus* e *Commonitorium*], comme ne faisant pas partie du sujet particulier que nous voulons traiter et comme entrant dans le titre spécial de controverse. En effet, l'apologétique a pour but de défendre le christianisme et non pas de se faire le défenseur de telle ou telle doctrine qui naît dans l'Église. *Est-ce que si nous voulions parler de l'apologétique de nos jours et des ouvrages qu'elle a produits, nous citerions toutes ces feuilles qui ont rapport à la défense de l'orthodoxie?* Non; nous nous bornerions à citer ceux qui ont pour but de défendre le christianisme en général, les grands principes de la religion chrétienne»[173].

Considerando il contesto religioso in cui viene prodotta, questa dichiarazione di intenti è significativa. Mejean dichiara apertamente di non volersi immischiare in dibattiti dottrinali, che, seppur di natura diversa, continuano evidentemente a imperversare nel suo tempo. Il suo scopo è quello di presentare i principi generali del Cristianesimo, così come si trovano espressi in Orosio (e in altri autori cristiani antichi, d'altronde). Alla luce di questa prima parte della tesi, ci si aspetterebbe, continuando la lettura, di trovare una descrizione enfatica del Cristianesimo orosiano. E, invece, paradossalmente non è così. Innanzitutto, Mejean non intende

---

[170] Vd. E. Mejean, *Paul Orose* cit., pp. 10-11.

[171] Vd. E. Mejean, *Paul Orose* cit., p. 11. Su questo tema, cfr. anche A. Lippold, *Orosius, christlicher Apologet und römischer Bürger*, in «Philologus», 1969, vol. 113, n°1, pp. 92-105.

[172] Mejean sosteneva, infatti, che il *Commonitorium* fosse l'ultima opera scritta di Orosio per difendersi dalle accuse di eresie. In realtà, confondeva il *Commonitorium* con l'*Apologeticus*. Vd. E. Mejean, *Paul Orose* cit., p. 16.

[173] E. Mejean, *Paul Orose* cit., pp. 16-17. Il corsivo è mio.

riportare i singoli fatti narrati nelle *Historiae*, ma cercare di capire con quale idea Orosio li abbia riportati e selezionati[174]. Di ogni libro, infatti, commenta quello che a suo avviso è il messaggio che lo storico ha voluto trasmettere. Il tema della guerra e del perché scoppiavano le guerre è un messaggio frequente, anzi, quasi predominante tanto nell'opera orosiana, quanto nella lettura di Mejean. Nel procedere col suo *modus operandi*, lo studioso francese tenta anche di porre delle domande ad Orosio, perché molti sono gli interrogativi che la lettura porta con sé[175]. Senza soffermarmi troppo sui dettagli, il fulcro dell'argomentazione di Mejean si basa sul fatto che egli non condivide il modo in cui Orosio ha affrontato determinati argomenti, traendo spesso delle conclusioni poco credibili e poco efficaci. In particolare, ciò che maggiormente lo perplime è l'idea di una pace terrena nata con Augusto, in seguito all'avvento del Cristianesimo[176]. Storicamente, molti imperatori cristiani avevano continuato a combattere guerre durante i rispettivi regni. Pertanto, non solo la chiusura della porta di Giano non ha avuto alcun significato in tal senso, ma soprattutto il Cristianesimo non ha impedito alcun spargimento di sangue. Involontariamente, Mejean ha già introdotto quella che negli anni '30 del secolo XX E. Peterson avrebbe definito *Augustus-Theologie*.

A questo punto, qual è il ruolo del "paganesimo" nell'opera orosiana o, quantomeno, che relazione poteva esserci tra i due? La prima risposta che Mejean da a queste domande è, a sua volta, una domanda: «(…) je me suis souvent demandé, si ce n'est pas là l'œuvre d'un misanthrope du cinquième siècle, plûtot que celle d'un apologète»[177]. Da qui immagina Orosio nelle vesti di un monaco

---

[174] Vd. E. Mejean, *Paul Orose* cit., p. 17.

[175] Mejean, difatti, interveniva in prima persona nel testo ed è interessante, oltre che condivisibile, la sua idea che per leggere l'opera di Orosio servissero tempo e pazienza. Vd. E. Mejean, *Paul Orose* cit., p. 22.

[176] Vd. E. Mejean, *Paul Orose* cit., p. 21.

[177] Vd. E. Mejean, *Paul Orose* cit., p. 25. L'opinione di Mejean è stata criticata da Fabbrini, in quanto ritenuta fortemente e negativamente critica nei confronti di Orosio. Per questo motivo, Fabbrini stesso rubricava Mejean come uno dei detrattori di Orosio (vd. F. Fabbrini, *Paolo Orosio* cit., p. 34). D'altronde, nella letteratura secondaria si insiste molto sull'ottimismo orosiano nei confronti della Storia e sulla sua idea di una felicità intrinseca nei *Christiana tempora* (vd. K. Löwith, *Meaning in History. The theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago 1949, p. 174; F. Fabbrini, *Paolo Orosio* cit., pp. 375-383; A.T. Fear, *The Christian Optimism of Paulus Orosius*, in D. Hook (ed), *From Orosius to the* Historia Silense: *Four essays on the Late antique and Early Medieval Historiography of the Iberian Peninsula*, Bristol 2005, pp. 1-16; A. T. Fear, *Orosius and Escaping from the Dance of Doom*, in P. Liddel – A. Fear (eds.), Historiae Mundi: *Studies in Universal History*, London 2010, pp. 176-188; A.T. Fear, *Introduction*, in Orosius, *Seven Books against the Pagans*, translated with an introduction and notes by A.T. Fear, Liverpool 2010, p. 21; P. Van Nuffelen, *Orosius and the Rhetoric of History,* Oxford 2012, p. 2; V. Leonard, *Imperial authority* cit., p.

medievale, che, non essendo mai uscito dal proprio monastero, conosce il mondo solo per quello che aveva letto nei libri scritti da altri. Al di là di questa immagine evocativa e anche simpatica, lo studioso francese si sforza realmente di capire il senso dell'opera di Orosio. Ha deciso, pertanto, di mettersi per un attimo nei panni di un "pagano" del secolo V. Il discorso portato avanti da Orosio avrebbe potuto convincerlo ad abbandonare i suoi dei, ma solo dopo aver letto anche il *De Civitate Dei* di Agostino. Secondo Mejean, infatti, lo storico non ha dimostrato in cosa il Cristianesimo sia superiore alle altre religioni, né ha preso in considerazione alcuna delle idee fondamentali del "paganesimo" per poi smontarle una ad una. In sostanza, ciò che manca in Orosio è una solida argomentazione dottrinale, che si trova invece nell'opera agostiniana. Mejean, addirittura, suggerisce l'idea che Agostino, dopo aver letto le *Historiae* ed essersi accorto del fallimento di Orosio, abbia deciso di dedicare ben cinque libri del *De Civitate* a controbattere la teologia "pagana" punto per punto[178].

Il culmine della tesi viene raggiunto nelle ultime pagine, quando Mejean si domanda che utilità avrebbe potuto avere il parlare di apologetica cristiana nel secolo XIX. Se si considera Orosio, certamente non c'è molto da imparare, dal momento che egli non è riuscito a convincere i "pagani" del suo tempo, figurarsi come avrebbe potuto aiutare i cristiani ottocenteschi. Se si considera, invece,

---

29, 104, 166, 200, 234, 262). Ora, le conclusioni a cui giunse Mejean possono essere discutibili, ma il punto è un altro. Innanzitutto, l'idea di una misantropia di Orosio nasce dalla lettura della sua stessa opera, che si presenta come un susseguirsi di *miseriae hominum*. In questo senso, la perplessità mostrata da Mejean non è fine a se stessa, ma si presenta come una riflessione puntuale su quanto sta leggendo. Fermo restando che tra tutte le cose negative che sono state scritte su Orosio, la sua affermazione sulla misantropia orosiana sembra più una riflessione divertente e divertita, quasi una battuta. Al di là di ciò, vi è un dato che non va sottovalutato: il centro nevralgico delle *Historiae* è, di fatto, il "paganesimo" (o meglio, è ciò che suggerisce il titolo dell'opera e ciò che Orosio stesso preannuncia nel *Prologus* del primo libro). Pertanto, mi sembra più che legittimo domandarsi quale impatto possa aver avuto quest'opera non solo sul "paganesimo", ma anche sul Cristianesimo stesso. Sostenere – come fa, tra gli altri, anche Fabbrini – che Orosio fosse l'autore antico più studiato e conosciuto nel Medioevo e che la maggior parte dei sovrani "europei" si fossero formati sulla sua opera non restituisce ad Orosio alcuna autorevolezza. Sembra quasi che le *Historiae* fossero state scritte per il futuro e che avessero subito una sorta di ibernazione, per poi essere "scongelate" dopo secoli. Mejean, di contro, si poneva delle domande che chiunque dovrebbe porsi, nel momento in cui si approccia allo studio delle *Historiae* orosiane. Siamo dinanzi ad un'opera che è il prodotto intellettuale di uomo vissuto nel secolo V ed è in questo contesto che va considerata, e non in base alle letture fatte dieci secoli dopo. Lo studioso francese, infatti, rifletteva sulla portata dottrinale dell'opera orosiana e su di un suo eventuale impatto sulla società del suo tempo. Da questo punto di vista, la posizione di Mejean può essere condivisibile. Al contempo, però, appare esagerata la sua conclusione che Orosio non fosse in grado di argomentare e di proporre una narrazione teologica, come dimostrano, invece, le sue opere teologiche e, in fin dei conti, le *Historiae* stesse.

[178] Vd. E. Mejean, *Paul Orose* cit., p.

l'apologetica nella sua natura dottrinale oltre che disciplinare, questa può sicuramente essere d'aiuto anche nel secolo XIX. Il Cristianesimo, di fatto, continua ad essere attaccato[179]. Mejean fa riferimento a circostanze precise e specifiche, legate ad una scorretta interpretazione della figura di Gesù[180]. Sebbene egli parli di Cristianesimo in generale, non escludo l'ipotesi che in realtà si riferisca a delle tendenze interne al cosiddetto "Neoprotestantesimo" (in particolare, quello tedesco)[181]. Il suo impianto dottrinale è, d'altronde, riconducibile all'ambiente protestante di Strasburgo, che nasce storicamente tedesca per poi diventare francese proprio nell'Ottocento. Certamente non è facile delineare un profilo dottrinale di Mejean basandosi solo sulle riflessioni contenute nella sua tesi di baccillierato. La sua analisi di Orosio, comunque, non può essere considerata avulsa dalla Facoltà di Teologia Protestante, alla quale fu presentata e nel cui clima fu (presumibilmente) prodotta.

Emerge, quindi, come l'*Orosiusforschung* sia stata dominata soprattutto da letture protestanti dell'opera storica di Orosio. Tali letture si mostrano particolarmente attente sia al dato biografico orosiano *stricto sensu*, cercando di collocarlo all'interno del suo contesto storico-culturale di appartenenza, sia soprattutto ai risvolti teologici presenti nelle *Historiae*. Da questo punto di vista, pur essendo inserite all'interno di una più generale *Quellenforschung*, sembrano, al contempo, distanziarsene, riuscendo ad andare al di là di un'analisi strettamente filologica delle fonti. Purtuttavia, queste letture non mancano di mostrare i loro stessi limiti, irrigidendo e enfatizzando un rapporto esclusivo tra Orosio e Agostino, nel quale il primo non sarebbe all'altezza della grandezza di pensiero del secondo e soccomberebbe sotto il peso della stessa. È evidente, poi, come talune

[179] Vd. E. Mejean, *Paul Orose* cit., pp. 31-33.

[180] La critica di Mejean era rivolta soprattutto a coloro che ancora consideravano il Cristianesimo una filosofia, paragonando Gesù a Socrate e rubricando i miracoli come fenomeni paranormali di poco conto.

[181] Mi riferisco alle due tendenze del Neoprotestantesimo tedesco individuate da M. Schmidt. Vd. H. Stephan – M. Schmidt, *Geschichte der deutschen evangelischen Theologie in Deutschland seit dem deutschen Idealismus*, Berlin 1973. Sul Protestantesimo francese, cfr. A. Reichert, *La Société De L'Histoire Du Protestantisme Français Et Son Bulletin: Un Regard Protestant Sur L'histoire Du Protestantisme Français*, in «Bulletin De La Société De L'Histoire Du Protestantisme Français (1903-2015)», vol. 143, 1997, pp. 63–97; C. Storne-Sengel, *Les Études De Charles Wagner à Strasbourg*, in «Bulletin De La Société De L'Histoire Du Protestantisme Français (1903-2015)», vol. 154, 2008, pp. 409–420; A. Encrevé, *Les Protestants à Paris à La Fin Du XIX e*, in «Bulletin De La Société De L'Histoire Du Protestantisme Français (1903-2015)», vol. 154, 2008, pp. 351–382.

interpretazioni risentano del clima culturale e teologico nel quale ciascuno studioso ha vissuto, con l'evidente esigenza di dover trovare "alleati" nel Cristianesimo antico per combattere guerre del proprio presente. In tal senso, non stupisce il fatto che la *quaestio vexata* inerente al titolo delle *Historiae* finisca col passare in secondo piano, laddove questa venga presa in considerazione, ponendosi, invece, in linea con la tradizione gelasiana e adottando, di conseguenza, una prospettiva occidentale-latina-romana che è cara proprio a certi studi protestanti.

1.4.2 Il 1882

Nonostante le dichiarazioni più o meno nette degli studiosi ottocenteschi in merito ad una lettura specifica dell'opera storica orosiana, abbiamo visto come il titolo da attribuirle continuasse ad essere percepito come un problema. E così, d'altronde, era stato anche nei secoli precedenti. Tuttavia, nel momento in cui Karl Zangemeister (1837- 1902) pubblicò la sua edizione critica nel 1882[182], il titolo divenne per tutti *Historiae adversus paganos*. Pertanto, ritengo che non sia scorretto sostenere che l'anno 1882 abbai segnato un vero e proprio spartiacque negli studi contemporanei su Orosio, inaugurando un filone di studi che legge in modo specifico (e fors'anche univoco) la sua opera storica.

L'edizione di Zangemeister, innanzitutto, aveva fissato in maniera definitiva il testo delle *Historiae* ed è a quel testo che ci si rivolge ancora oggi, quando si tratta di citare Orosio[183]. Questo dato, d'altronde, veniva già evidenziato da Arnaud-

[182] K. Zangemeister pubblicò un'unica edizione critica comprensiva del testo sia delle *Historiae* sia dell'*Apologeticus* orosiani. Sarebbe, poi, seguita una *editio minor* nel 1889 (dedicata sostanzialmente alle *Historiae*), nella quale l'editore rettificava alcune cose, arricchendo sostanzialmente la bibliografia della precedente edizione, alla luce delle riflessioni pervenute da illustri lettori, e riproponendo il testo latino delle *Historiae*. Vd. Pauli Orosii, *Historiarum adversum paganos libri VII*, Leipzig 1889.

[183] Di seguito, propongo un breve resoconto delle edizioni critiche suddivise per lingua. Nel contesto anglofono, si contano tre traduzioni. La prima risale al 1936, a cura di I.W. Raymond (Paulus Orosius, *The seven books of history against the pagans: the apology of Paulus Orosius*, translated with introduction and notes by I.W. Raymond, New York 1936). Si tratta, tuttavia, di un volume di difficilissima reperibilità e il copyright americano impedisce la sua completa consultazione in forma digitale almeno fino al 2032. La seconda traduzione risale al 1964, a cura di R.J. Deferrari. Pur non essendo presente il testo latino delle *Historiae* e pur non essendo stato dichiarato chiaramente a quale edizione si facesse riferimento, si può tranquillamente supporre che il testo di base fosse quello di Zangemeister. Vd. Paulus Orosius, *The seven Books* cit. La terza e più recente traduzione è a cura di A.T. Fear e risale al 2010. Fear adotta l'edizione di Zangemeister solo occasionalmente, come un contraltare a quella di Arnaud-Lindet, che preferisce e utilizza

Lindet[184]. Ciò che, però, Zangemeister non chiarì è il perché della scelta del titolo *Adversus paganos*. Certamente, vi è un chiaro riferimento al *Laurentianus*, in cui tale titolo appare e che è proprio l'editore ad individuare come testimone più antico del testo orosiano. Che la questione del "paganesimo" passasse, in realtà, in secondo piano per Zangemeister, lo si evince anche dalla nota relativa alla famosa frase orosiana[185]. Nella nota, difatti, l'editore si limitava a rimandare ad un passo delle *Etymologiae* di Isidoro di Siviglia, in cui si spiega l'origine del termine *paganus*[186]. Isidoro sosteneva che nel momento in cui i *gentiles* avevano iniziato a costruire i loro templi nelle zone di campagna, avevano assunto anche il nome di "pagani" (dal termine *pagus*, per l'appunto). Individuava, inoltre, un'origine greca del termine, che era stato poi traslato in latino come *gentiles*. È interessante, però, notare come Isidoro stesso, al di là del paragrafetto intitolato *De paganis*, preferisse adoperare maggiormente il termine *gentiles* e non *pagani* nella sua monumentale opera. Un ulteriore problema legato al rimando a Isidoro è dettato dal dato cronologico: il vescovo di Siviglia, infatti, visse tra il VI e il VII secolo, ovvero ben dopo Orosio.

---

per la sua traduzione in inglese (stando a quanto l'autore stesso dichiara nell'introduzione, perché anche nella sua edizione il testo latino delle *Historiae* non è presente). Vd. A.T. Fear, *Note on Translation*, in Orosius, *Seven Books* cit., p. 26. Per quanto concerne il contesto ispanofono, esistono tre edizioni. La prima è a cura di E. Sánchez Salor, risalente al 1982. Il traduttore dichiarava espressamente di utilizzare l'edizione di Zangemeister, pur proponendo alcune piccole modifiche, debitamente dichiarate e riportate prima della traduzione. Anche in questo caso, non è presente il testo latino. Vd. E. Sánchez Salor, *Introducción general*, in Orosio, *Historias. Libros I-IV*, vol. 1, Madrid 1982, pp. 68-69. La seconda edizione, a cura di E. Gallego-Blanco, fu pubblicata subito dopo, nel 1983. Gallego-Blanco utilizzò il testo proposto da Zangemeister per la sua traduzione in castigliano (il testo latino non è, tuttavia, presente). Vd. Paulo Orosio, *Historia contra los paganos – Historiarum adversum paganos libri septem*, estudio preliminar, versión y notas de Enrique Gallego-Blanco, Barcelona 1983. È curioso, tuttavia, il fatto che questa edizione venisse presentata come la prima in assoluto in castigliano, quando, di fatto, non era così (vd. C.J. Bishko, *Foreword*, in Paulo Orosio, *Historia* cit., p. 9). A queste due si aggiunge, poi, quella di C. Torres Rodríguez, che è l'unica a riportare il testo latino a fronte, che corrisponde, anche in questo caso, all'edizione di Zangemeister. Vd. C. Torres Rodríguez, *Paulo Orosio, su vida y sus obras*, La Coruña 1985, pp. 86-728. Per quanto riguarda, poi, la lingua francese, esiste un'unica edizione/traduzione, a cura di M.-P. Arnaud-Lindet. In questo caso, la studiosa non solo esprimeva le sue perplessità sulle scelte adottate da Zangemeister, ritenendo che la sua edizione fosse piena di errori, ma soprattutto proponeva un ritorno alle edizioni di Fabricius e di Haverkamp (Vd. M.-P. Arnaud-Lindet, *Introduction*, in Orose, *Histoires* cit., vol. I, pp. XCIV-XCIX). Pertanto, il testo latino delle *Historiae* (che è presente nell'edizione francese) è sostanzialmente diverso da quello proposto dall'editore tedesco. Inoltre, l'edizione francese presenta anche i testi – in originale e in traduzione – del *Commonitorium*, dell'*Apologeticus* e di alcuni autori contemporanei o di poco posteriori che hanno parlato di Orosio (Vd. M.-P. Arnaud-Lindet, *Introduction*, in Orose, *Histoires* cit., vol. I, pp. 233- 255). In Italia e in Germania, infine, ci si avvale dell'edizione curata da A. Lippold (la traduzione in italiano è a cura di A. Bartalucci e G. Chiarini). Pur utilizzando come base l'edizione di Zangemeister, A. Lippold propose alcuni cambiamenti testuali nella sua edizione, indicandoli nelle note. Anche l'edizione italiana/tedesca presenta il testo "originario". Vd. Orosio, *Le Storie* cit.

[184] Vd. M.-P. Arnaud-Lindet, *Introduction*, in Orose, *Histoires* cit., vol. I, p. XCVIII.

[185] Vd. Oros. *Hist.* 1, *Prol.* 9.

[186] Vd. Isidor. *Orig*. 8, 10, 1.

A ciò si aggiunga che Isidoro stesso avrebbe usato come fonte anche le *Historiae* orosiane[187]. Probabilmente con l'intento di minimizzare il discorso, riportandolo non nella sua veste ideologica bensì solo etimologica (che forse meglio si confà ad un'edizione critica), Zangemeister non solo non aveva approfondito il concetto di "paganesimo" in Orosio, ma soprattutto aveva in qualche modo complicato le cose citando Isidoro. Nonostante ciò, però, il *De paganis* del vescovo di Siviglia ci aiuta a comprendere quanto si fosse ancora lontani da un'affermazione ideologica e concettuale definitiva del "paganesimo" e come la tradizione dei *gentiles* fosse ancora radicata nella letteratura cristiana medievale. Resta il fatto, comunque, che questa discussione continua a rimanere una nota a piè di pagina e, fissando il testo delle *Historiae*, Zangemeister ne aveva fissato (inconsapevolmente, a questo punto) anche il titolo, inaugurando nella *longue durée* una stagione di studi sull'*adversus paganos* orosiano.

1.4.3 Letture orosiane prima, durante e dopo l'avvento dei Fascismi

A partire dalla *Quellenforschung,* lo studio filologico delle *Historiae* continuò ad essere maggioritario anche nel secolo XX. Il lavoro più significativo rimane quello di Josef Svennung (1895-1985) [188], non solo nella prima metà del

[187] Vd. J. Fontaine, *Isidore De Séville et la Culture Classique dans L'Espagne Wisigothique,* Paris 1959; J.N. Hillgarth, *Historiography in Visigothic Spain*, in «Settimane di Studio del Centro Italiano sugli Studi dell'Alto Medioevo», vol. 17, Spoleto 1970, pp. 261-311; G. Zecchini, *Ricerche di storiografia latina tardoantica*, Roma 1993, pp. 229-240; E. Rivera de Ventosa, *A los orígenes del pensamiento medieval español sobre la historia: Prudecio, Orosio e Isidoro de Sevilla*, in «Revista española de Filosofía Medieval», vol. 4, 1997, pp. 7-22; J. Williams, *Isidore, Orosius and the Beatus Map*, in «Imago Mundi», vol. 49, 1997, pp. 7-32; E. Edison, *Maps In Context: Isidore, Orosius, And The Medieval Image Of The World,* in R.J.A. Talbert – R. Unger (eds), *Cartography in Antiquity and the Middle Ages*, Leiden 2008, pp. 219-236; J. Wood, *The Politics of Identity in Visigothic Spain: religion and power in the Histories of Isidore of Seville*, Leiden 2012, pp. 133-190; A.T. Fear – J. Wood (eds), *A Companion to Isidore of Seville*, Leiden 2019.

[188] Vd. J. Svennung, *Orosiana. Syntaktische semasiologische und Kritische Studien zu Orosius*, Uppsala 1922. Allo studio di Svennung si sarebbe aggiunto successivamente quello di A. Bartalucci, traduttore anche dell'edizione italiana delle *Historiae* (insieme a G. Chiarini. Vd. Orosio, *Le Storie* cit.). Vd. A. Bartalucci, *Lingua e stile in Paolo Orosio*, in «Studi Classici e Orientali», vol. 25, Giugno 1976, pp. 213-253. Il lavoro di Bartalucci si presenta come una integrazione degli studi di Svennung e di Paucker (autore ottocentesco di un breve studio sulla lingua orosiana. Cfr. C. Paucker, *Die Latinität des Orosius*, in *Vorarbeiten zu lateinischer Sprachgeschichte, Kleine Studien*, vol. 3, Berlin 1883) e, in particolare, insiste sull'uso della retorica da parte di Orosio. Il fatto, poi, che consideri la lingua orosiana particolarmente enfatica e "barocca" aiuta a capire anche il perché di determinate scelte (in alcuni casi, un po' esagerate) nella resa in italiano del testo delle *Historiae.* Sulla "lingua orosiana", cfr. anche G. Lieberg, *Grammatica e stile in Orosio*, Hist. 4, 21, 4, in «Rivista di filologia e di istruzione classica», 1990, vol. 118, pp. 454-457.

secolo, ma anche nel più generale contesto degli "studi orosiani". Va notato, tuttavia, come l'attenzione all'*adversus paganos* orosiano non avesse ancora attecchito definitivamente o, per lo meno, non fu così nel caso del filologo svedese. Innanzitutto, la sua ricostruzione della sintassi orosiana prendeva in considerazione anche le altre due opere attribuite a Orosio. Pertanto, nella sua monografia si trovano riferimenti anche ai Priscillianisti, agli Origenisti e a tutte quelle eresie con le quali Orosio si era confrontato più o meno direttamente. In merito al tema "paganesimo", sembra che Svennung non ne fosse interessato, neanche in ambito strettamente filologico. Vi è, d'altronde, un unico riferimento alla parola *paganos*, in relazione ad una costruzione sintattica particolare adottata da Orosio[189]. In questo caso, però, *paganos* appare solo in quanto elemento costitutivo della frase. Se, quindi, Zangemeister aveva per lo meno suggerito una lettura di *paganos* in Orosio ricollegandosi ad Isidoro, il filologo svedese, invece, non dava alcun lume al riguardo. A questo punto, si potrebbe obiettare che *Orosiana* fosse uno studio concentrato prevalentemente sulla sintassi orosiana e che pertanto il suo scopo non fosse quello di leggere l'opera in chiave "ideologica". Tuttavia, Svennung proponeva anche un'analisi comparata tra come Orosio utilizzava determinati termini e come questi erano stati adoperati da altri autori, spesso anch'essi di origine ispanica. Un esempio per tutti è l'uso di *voluntas*/*voluptas* nelle *Historiae*, paragonata all'uso della medesima terminologia in Priscilliano[190]. Evidentemente, la presenza di una parola come *paganos* non era ritenuta così significativa, anche perché sappiamo che Orosio la adopera solo in tre diverse e specifiche occasioni[191], preferendole in ogni caso il termine *gentiles*.

Sebbene l'attenzione rivolta alla lingua e allo stile orosiani sia sempre stata maggioritaria negli "studi orosiani", il secolo XX si caratterizzava anche per una lettura ideologica dell'opera, soprattutto nella sua dimensione teologica. Il Novecento si presenta, difatti, come "il secolo delle ideologie" negli studi su Orosio.

---

[189] Vd. J. Svennung, *Orosiana* cit., p. 105.

[190] Vd. J. Svennung, *Orosiana* cit., pp. 133-136.

[191] La prima è in relazione al *De Civitate Dei* agostiniano (vd. Oros. *Hist*. 1, *Prol.* 9 e 11); la seconda è legata alla rappresentazione di alcuni condottieri "barbari" (vd. Oros. *Hist.* 7, 35, 21; 7, 37, 2; 7, 37, 4; 7, 37, 6; 7, 37, 9). La terza, infine, è relativa ai *paganorum templa* (vd. Oros. *Hist.* 7, 27, 14; 7, 28, 3; 7, 33, 17; 7, 37, 10; 7, 38, 6; 7, 41, 9). Da notare che l'uso del termine si riscontra solo nel primo e nell'ultimo libro delle *Historiae*, mentre nei restanti libri Orosio preferisce adoperare la parola *gentiles*.

Si potrebbe, innanzitutto, fare un distinguo tra una fase pre-, durante e post-Fascismi. A tal proposito, Adolf Lippold (1926-2005) sosteneva che solo dopo la Seconda Guerra Mondiale si manifestò realmente un interesse nei confronti di Orosio in chiave ideologica[192]. L'unico esempio che individuava nella fase precedente alla Guerra è Erik Peterson[193], teologo tedesco protagonista – tra le altre cose – di una famosa *querelle* con C. Schmitt in materia di teologia politica. Tuttavia, prima di affrontare l'analisi petersoniana su Orosio, è opportuno introdurre un'altra figura che, proprio tra le due guerre, si era occupata di Orosio, ma il cui nome era sfuggito a Lippold. Il nome in questione è quello di Benedetto Croce (1866-1952)[194]. Nel 1920, quest'ultimo aveva dato alle stampe la traduzione italiana di una sua opera pubblicata in tedesco pochi anni prima[195]. Oggetto di studio di quest'opera era, come suggeriva il titolo, *Teoria e storia della storiografia*. Nel presentare il suo lavoro, Croce descriveva quale era la sua prospettiva di analisi, quali erano i suoi riferimenti bibliografici più o meno contemporanei e, soprattutto, che tipo di storia della storiografia i suoi lettori avrebbero avuto dinanzi. Ad una prima parte più specificatamente filosofica, ne segue una seconda intitolata *Intorno alla storia della storiografia*. In essa, il terzo capitolo era dedicato, in particolare, alla storiografia medievale. Pur non ammettendo le "tradizionali" suddivisioni storiche, Croce le adoperava ugualmente per distinguere i diversi modi di fare storia nella Storia. In particolare, individuava nel Cristianesimo la differenza sostanziale tra la storia greco-romana e quella medievale. La storiografia medievale era, infatti, irrorata e quasi riscaldata dalla Provvidenza cristiana, che era riuscita a concretizzare tutte quelle aspirazioni e quelle idee che nell'antichità greco-romana era rimaste astratte[196]. A tal proposito, Croce citava le *Historiae adversus paganos*

[192] Vd. A. Lippold, *Introduzione*, in Orosio, *Le Storie* cit., vol. I, p. XLVI.

[193] Lippold citava, in merito, la famosa opera di E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem* cit. (vd. A. Lippold, *Introduzione*, in Orosio, *Le Storie* cit., vol. 1, p. XLVI, nota 3). In realtà, lo studio vero e proprio sull'*Augustus-Theologie* è E. Peterson, *Kaiser Augustus cit.*

[194] Il pensiero di Croce su Orosio è invece presente nella rassegna storiografica di F. Fabbrini, *Paolo Orosio* cit., pp. 38-39. Ma è l'unico caso in tutto il panorama degli "studi orosiani".

[195] Vd. B. Croce, *Zur Theorie und Geschichte der Historiographie,* Tübingen 1915; Id., *Teoria e storia della storiografia,* Bari 1920 (l'edizione a cui faccio riferimento in questa sede è la seconda, del 1922).

[196] B. Croce, *Teoria e storia* cit., p. 182 e sgg.

di Orosio come massimo esempio di questo nuovo atteggiamento[197]. Al contempo, le *Historiae* venivano presentate come inizio vero e proprio della storiografia medievale, le cui caratteristiche descritte da Croce sembrano riprendere di pari passo proprio le parole orosiane. Interessante è, inoltre, la lettura che lo studioso napoletano dava del concetto di storia universale:

> «Di qui anche la storia intesa come storia universale, non più nel senso di Polibio che narri i fatti di quegli Stati che entrano in relazione tra loro, ma nel senso più profondo di una storia dell'universale, dell'universale per eccellenza che è la storia nel suo travaglio con Dio e verso Dio»[198].

Seguendo questa interpretazione, la storiografia orosiana sarebbe, pertanto, una storia dell'universale e non universale. La figura di Orosio veniva, poi, affiancata da Croce a quelle di Agostino e di Ottone di Frisinga[199]. Questi tre autori divenivano per lo studioso il cuore pulsante della storiografia medievale. Vi erano stati certamente altri esempi storiografici altrettanto validi, che però avevano preferito soffermarsi sulle genti a cui appartenevano: è il caso di Gregorio di Tours, di Paolo Diacono, di Beda e di Widekindo[200]. L'elemento comune a tutte queste opere rimaneva, comunque, il Cristianesimo. Quest'ultimo diveniva per Croce la vera caratteristica peculiare della storiografia medievale, così come si evinceva anche dalle opere storiche degli anni successivi, dai Comuni al regno normanno e svevo di Sicilia. Le idee della Chiesa erano, d'altronde, salde anche in coloro che le criticavano. Da questo punto di vista, la storiografia medievale, iniziata con Orosio, aveva assunto con il Cristianesimo una natura "monografica" ed ortodossa e per questo distinta dalla storiografia tanto precedente quanto successiva.

Il ruolo che il Cristianesimo ebbe nella storia delle idee non fu solo oggetto

---

[197] Non escludo l'ipotesi che possa esservi stato un legame tra la lettura crociana di Orosio e l'interesse parallelo che Croce mostrava, in quegli stessi anni, verso la cultura spagnola. Cfr. B. Croce, *La Spagna nella vita italiana durante la Rinascenza*, Bari 1917.

[198] Vd. B. Croce, *Teoria e storia* cit., p. 188.

[199] Si tratta di un accostamento particolare, sia perché Orosio e Agostino vengono solitamente rubricati nel contesto tardo-antico e non medievale *stricto sensu*, sia perché Ottone riprende e ripropone nella sua opera vari elementi presi proprio dai due autori citati (mentre sembra che in Croce questo elemento venisse considerato solo in parte, ovvero nell'adesione di Ottone alle idee agostiniane. Vd. B. Croce, *Teoria e storia* cit., p. 199).

[200] Vd. B. Croce, *Teoria e storia* cit., p. 198.

di una riflessione isolata di Croce, bensì caratterizzò il pensiero di molti altri studiosi novecenteschi, fino ad intrecciarsi spesso con gli studi su Orosio. Torniamo a questo punto alle riflessioni di Lippold. L'esempio di Croce dimostra come la sua affermazione, secondo la quale Peterson fu l'unico ad occuparsi di Orosio nel periodo tra le due Guerre, non corrisponde a verità. Tuttavia, assume una sua validità, se consideriamo il fatto che effettivamente Peterson fu colui che individuò (o, a mio avviso, inventò) la cosiddetta *Augustus-Theologie* orosiana che ancora oggi continua a riscuotere molto successo nel mondo accademico[201]. Parlare di Peterson significa, però, parlare anche della Germania Cattolica della prima metà del Novecento, delle teorie di Carl Schmitt[202] e di tutto ciò che drammaticamente conseguì all'ascesa al potere di Hitler. Questo dato non va né sottovalutato né tantomeno dimenticato, dal momento che la scoperta (o l'invenzione) della teologia politica orosiana avvenne in un clima molto particolare, dal quale non può e non deve essere estrapolata. Obiettivo principale di Peterson era, infatti, quello di dimostrare l'infondatezza su base teologica delle affermazioni di Schmitt, che stavano già riscuotendo grande seguito nella Germania degli anni '20 e '30. Nonostante il teologo tedesco avesse «liquidato»[203] qualsiasi forma di teologia politica, la sua *querelle* con Schmitt inaugurò, in maniera del tutto imprevista, un altro fortunato filone degli "studi orosiani", quello, per l'appunto, dell'*Augustus-Theologie*. È pur vero che Peterson aveva individuato in Orosio l'apice di una lunga riflessione sui rapporti tra teologia e politica, ritenendo addirittura che la teologia politica di Orosio (rappresentata proprio dalla *Augustustheologie*) fosse una sua invenzione peculiare[204]. La riflessione petersoniana sul pensiero teologico-politico

[201] Se ne sono occupati in tempi recenti sia P. Martinez Cavero sia V. Leonard.

[202] C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München 1922.

[203] Riprendo qui un'espressione di F. Fatti, *Tra Peterson e Schmitt. Gregorio di Nazianzo e la «liquidazione di ogni teologia politica»*, in G. Filoramo (a cura di), *Teologie politiche. Modelli a confronto*, Brescia 2005, p. 61.

[204] Vd. E. Peterson, *Kaiser Augustus* cit., p. 178 e sgg. Il teologo tedesco, però, non prendeva in considerazione altri autori tardo-antichi suoi contemporanei che svilupparono una riflessione su Augusto molto simile alla sua. Quindi, quella che sembrava essere una caratteristica unica di Orosio potrebbe essere, in realtà, il frutto di una più ampia riflessione teologica cristiana che nasce proprio nel Tardo-antico e che fu inglobata nelle *Historiae* (fermo restando che il concetto di "originalità" applicato alla produzione letteraria si presenta sempre come delicato ed è, al contempo, *borderline*). Per questo motivo, la riflessione di Peterson, per quanto interessante, rimane figlia del suo tempo. È curioso il fatto che nessuno dopo di lui abbia ritenuto opportuno riprendere il tema dell'*Augustus-Theologie* per revisionarlo. I. Opelt, pur occupandosi di questo tema e partendo proprio dall'analisi di Peterson, virava completamente verso un altro tema, ovvero quello del

orosiano veniva poi ripresa in *Der Monotheismus,* in cui il campo d'indagine si ampliava ulteriormente, per concludersi con Gregorio di Nazianzo. Nonostante la presunta peculiarità del pensiero orosiano, è la teologia politica gregoriana ad essere stata attenzionata con particolare interesse da Schmitt[205], nel suo tentativo di rispondere all'analisi proposta da Peterson[206]. Ciò significa che evidentemente il pensiero orosiano veniva percepito come puramente ideologico (e pertanto, meramente teorico) e non gli veniva riconosciuto alcun peso politico nella temperie culturale e soprattutto teologica del suo tempo. Questo dato è importante, perché ci fa capire come vi sia stato con il tempo un rovesciamento delle posizioni teologico-politiche novecentesche in relazione ad Orosio. In altri termini, quello che veniva considerato come uno dei tanti tasselli della lunga storia dei rapporti tra teologia e politica sarebbe, poi, divenuto la massima espressione della teologia politica cristiana tardo-antica[207]. A mio avviso, però, nell'ambito degli "studi orosiani" la *querelle* Peterson-Schmitt andrebbe recuperata non per enfatizzare l'*Augustus-Theologie* orosiana, bensì per capire come venisse percepito il senso della storia di Orosio e come la sua teologia politica potesse non solo calarsi nel divenire storico che le era proprio, ma anche coniugarsi con il tema portante dell'opera, ovvero l'*adversus paganos*. Ciò che si evince tanto dalle riflessioni di Peterson quanto dalle non-riflessioni di Schmitt è che l*'Augustus-Theologie* fosse stata creata da Orosio come una perfetta impalcatura, in grado di sostenere tutto ciò che era stato

---

rapporto tra Orosio e il redattore dell*'Expositio quattuor Evangeliorum*. Vd. I. Opelt, *Augustustheologie und Augustustypologie*, in «JbAC», n. 4, 1961, pp. 44-57.

[205] Vd. F. Fatti, *Tra Peterson e Schmitt* cit., pp. 73-76. Le riflessioni di Schmitt in merito all'estrazione sociale di Gregorio potrebbero valere, in realtà, anche per Orosio. Sappiamo, infatti, che egli proveniva presumibilmente da una famiglia di ricchi proprietari terrieri che possedeva terre in Galizia e a Tarragona. Va, però, sottolineato che queste informazioni sugli *Orosii* si ricavano da un'opera di Flavio Lucio Destro, figlio di Paciano di Barcellona, che è ritenuta oggigiorno un falso e, pertanto, vanno prese con le dovute cautele. Vd. *Fl. Lucii Dextri Barcinonensis, Viri Clarissimi, Orientalis Imperii Præfecti Prætorio, et D. Hieronymo amicissimi, Chronicon omnimodæ historiæ, Primum quidem eidem Hieronymo dicatum, sed eo ad Superos translato, multis locis locupletatum, Paulo Orosio Tarraconensi iterum nuncupatum*, Lugduni 1627; segue l'edizione curata da J.P. Migne: *F.L. Dextri Pauli Orosii hispanorum chronologorum Opera Omnia*, *PL*, vol. 31, Parisiis 1846.

[206] Vd. C. Schmitt, *Politische Theologie II: die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie,* Berlin 1970.

[207] A proposito dell'*Augustus-Theologie* di Orosio, P. Martinez Cavero scrive: «(…) la *Augustustheologie*, verdadera piedra fundacional sobre la que Orosio levanta el edificio de su pensamiento político. Éste conduce a una teología del Imperio romano, institución llamada a superar el problema bárbaro y que puede ser considerada como la realización institucional del final de la Historia. Orosio presenta una visión escatológica en la que el Imperio romano queda asociado al Reino de Dios en la tierra» (P. Martinez Cavero, *El pensamiento* cit., pp. 16-17).

affermato e comprovato nei cinque libri precedenti delle *Historiae*[208]. In tal senso, ci viene suggerito che la sua efficacia ideologica sia relazionata al discorso portato avanti all'interno dell'opera, ma non necessariamente nella sua dimensione universale e quindi esterna all'opera stessa[209]. D'altronde, non va dimenticato che la dimensione storica della nascita di Gesù è figlia della tradizione lucana e che Orosio non sta, di fatto, inventando nulla, semmai enfatizzando e corroborando ulteriormente un dato già presente nella tradizione cristiana. Pertanto, la dimensione teologico-politica orosiana si coniugherebbe con l'*adversus paganos* nella figura di Augusto, primo imperatore romano ("pagano"), scelto da Dio per le sue *virtutes*. A questo punto, va considerato un aspetto che è raramente presente negli studi sulla teologia politica. Nel periodo dei Fascismi, infatti, Augusto divenne un elemento ideologico tanto potente quanto pericoloso[210]. L'esempio più evidente è certamente la grandiosa celebrazione del bimillenario della sua nascita, avvenuta a Roma a partire dal 1930 e con il *placet* mussoliniano[211]. Non è un caso, pertanto, che proprio Augusto fosse al centro anche di quelle riflessioni che contestavano l'operato fascista/nazista o che, comunque, non condividevano la lettura e la riutilizzazione che veniva fatta della storia romana in quel periodo. L'analisi di Peterson, pur essendo giustamente collegata alle teorie schmittiane, non rappresenta un caso isolato nel panorama culturale tra le due guerre. In Italia, vi è il significativo esempio di Ettore Ciccotti (1863-1939), autore di una polemica monografia su

[208] L'*Augustus-Theologie* è presente, difatti, nel libro VI delle *Historiae*.

[209] Dal confronto con la teologia politica di Eusebio di Cesarea, questo ragionamento è ancor più lapalissiano. La figura "santa" di Costantino e la conseguente idea di un impero romano-cristiano risultano essere idee così forti e ben strutturate da avere un impatto decisivo sull'Impero d'Oriente e successivamente su quello bizantino. Nel caso di Eusebio, pertanto, si può affermare che la teologia politica abbia avuto un riscontro concreto tanto nel suo tempo quanto nella *longue durée*. Di questo era conscio già Peterson, d'altronde. Così come Schmitt si soffermava ad analizzare il pensiero di Gregorio di Nazianzo. Basare la teologia politica orosiana esclusivamente sull'analisi di Peterson significa riconoscerle solo uno statuto teorico che, però, non avrebbe contribuito in alcun modo ad un cambiamento e/o ad un rafforzamento di determinate posizioni tanto politiche quanto teologiche del suo tempo.

[210] Sulla genesi del mito di Augusto nel fascismo italiano, vd. M. Mazza, *Augusto in camicia nera. Storiografia e ideologia nell'era fascista*, in «Revista de historiografía», n. 27, 2017, pp. 107-125.

[211] In occasione della celebrazione del bimillenario della morte di Augusto, avvenuta nel 2014, non sono mancati riferimenti alla celebrazione mussoliniana della sua nascita. Vd. ad es. E. Silverio, *Il Bimillenario della nascita di Augusto tra celebrazione nazionale ed omaggio mondiale: il caso del Convegno Augusteo del 23-27 settembre 1938*, in «Civiltà Romana», vol. 1, 2014, pp. 159-229; A.M. Liberti, *Bimillenario della nascita di Augusto. Rappresentazione delle province augustee della Hispania Romana nella Mostra Augustea della Romanità del 1937-1938*, in J. López-Vilar (ed), *Tarraco Biennal. 2on Congrés Internacional d'Arqueologia I Món Antic. August I les províncies occidentals. 2000 anniversari de la mort d'August*, vol. 1, Tarragona 2015, pp. 179-184.

Augusto pubblicata nel 1938 [212], ovvero ancora in piena celebrazione del bimillenario. Sebbene non sia stato ancora stabilito un legame tra Peterson e Ciccotti, entrambi si rivolgevano ad Augusto per criticare un determinato modo di fare politica nel loro tempo. Nel caso specifico di Peterson, questo significa che la sua lettura della teologia politica antica trovava la sua massima espressione in Augusto e non in Orosio (pur non dimenticando la prospettiva cristiana con la quale l'operato del *princeps* veniva presentato). Quindi, l'analisi petersoniana rappresenta senz'altro un valido elemento per approcciare lo studio della teologia politica cristiana, ma il caso di Orosio andrebbe studiato non nella sua eccezionalità, bensì nella sua ordinarietà, in quanto espressione di un clima teologico più ampio e più complesso. Come Peterson rispondeva ad una necessità ideologica che è propria del suo tempo, lo stesso vale presumibilmente anche per Orosio. Inoltre, non va dimenticata la volontà di leggere le *Historiae* come un'opera strettamente cattolica. In questo, credo che influì più il *praeceptum* agostiniano[213] che un'effettiva lettura del testo. Non è un caso che il Cattolicesimo di Orosio venga da sempre dato per scontato[214], sebbene egli stesso si definisse solo cristiano e non cattolico[215]. Da questo punto di vista, l'opera orosiana venne attenzionata sì in Germania, ma non da Peterson. Il Nazismo stesso avrebbe attinto informazioni proprio dalle *Historiae* per attualizzare determinati eventi della storia ebraica tardo-antica[216].

La fase post-Fascismi si presentava, senz'altro, più ricca di esponenti "orosiani", sebbene con le dovute differenze del caso. Sempre Lippold riteneva che tutti gli autori successivi alla Seconda Guerra Mondiale vedessero in Orosio un loro

---

[212] Vd. E. Ciccotti, *Profilo di Augusto*, Torino 1938. [Ringrazio il Prof. Vittorio Saldutti per aver portato alla mia conoscenza quest'opera di Ciccotti]. Negli stessi anni in cui Ciccotti pubblica la sua monografia, viene pubblicato anche il saggio (di tutt'altra natura) di A. Ferrabino, *L'imperatore Cesare Augusto*, in Aa. Vv., *Augustus. Studi in occasione del bimillenario augusteo*, R. Accademia Naz. dei Lincei, Roma 1938, pp. 1-59. Dopo pochi anni, sarebbe stato pubblicato un altro importante lavoro su Augusto, anch'esso di tutt'altra lettura. Vd. G. Coppola, *Augusto*, Torino 1941.

[213] La figura di Agostino è centrale nell'opera di Peterson. *Der Monotheismus* era stata, d'altronde, dedicata esplicitamente proprio a lui.

[214] Fabbrini, ad esempio, sosteneva che Orosio fosse cattolico nel senso individuato da Paciano di Barcellona. Vd. F. Fabbrini, *Paolo Orosio* cit., p. 9, nota 8 (cfr. anche ivi, p. 93). La frase di Paciano, a cui si riferiva l'autore, è tratta dalla prima *Epistola ad Sympronianum* [vd. Paciano, *epist.* 1, 4, 1 (*CCSL* 69B, p. 63): «Christiano mihi nomen est, Catholico vero cognomen»].

[215] Vd. Oros. *Hist*. 5, 2, 3.

[216] Vd. R. Gonazalez-Salinero, *El antijudaísmo cristiano occidental (siglos IV y V),* Madrid 2000, p. 146.

sodale, vissuto anch'egli in un clima di grandi rivolgimenti e cambiamenti[217]. Si tratta di una lettura interessante, che risponde anche a chi si domandava perché all'improvviso Orosio fosse tornato di moda[218]. Va, tuttavia, fatto un distinguo necessario. È senz'altro vero che il *leitmotiv* di molte pubblicazioni postbelliche è l'interesse per il pensiero di Orosio e la sua conseguente relazione con Agostino. Caratteristico è il fatto che vi sia stata grosso modo una pubblicazione orosiana per ogni decade, dagli anni '50 ai '90. Quindi, nonostante si possa riscontrare un interesse condiviso, non va dimenticato che l'intenzione da cui nasceva tale interesse non necessariamente era la medesima per tutti e, d'altronde, l'interesse stesso veniva declinato in maniera diversa. Non si possono mettere sullo stesso piano, ad esempio, *Introduzione alle Storie di Orosio* di E. Corsini e *Paolo Orosio, uno storico* di F. Fabbrini. Prima di arrivare alle due opere citate, però, è opportuno iniziare da colui che è considerato il padre della rinascenza orosiana nella seconda metà del secolo XX, ovvero Guy Fink (?-1971)[219]. Quest'ultimo si era occupato di vari aspetti delle *Historiae*, dalla tradizione manoscritta alla bibliografia su Orosio fino ad arrivare a considerazioni più specifiche sul pensiero dello storico. Il punto di partenza fu senz'altro la sua tesi di dottorato, discussa nel 1951 presso l*'Université d'Aix-en-Provence*, e il cui titolo era *Paul Orose et sa conception de l'histoire*. Ancora una volta, ci troviamo in un contesto accademico e per di più francese. Come i precedenti casi ottocenteschi, anche Fink si soffermava a lungo su una ricostruzione della vita di Orosio, ponendo l'accento in particolare sul suo viaggio in Africa. Quest'ultimo sarebbe avvenuto nel 410 e.v. e avrebbe offerto l'occasione ad Orosio di approfondire la sua conoscenza con Agostino, lavorando alla raccolta

[217] Vd. A. Lippold, *Introduzione*, in Orosio, *Le Storie* cit., vol. 1, p. XLVI.

[218] Vd. Y.M. Duval, Reviewed work: *Introduzione alle «Storie» di Orosio by Eugenio Corsini*, in «Latomus», vol. 28, n. 1, 1969, p. 227.

[219] Lo studioso utilizzò almeno tre nomi diversi per firmare i suoi lavori, il che rende la ricerca degli stessi un po' complicata. Il primo nome era Guy Fainck, con il quale discusse la sua tesi di dottorato (vd. G. Fainck, *Paul Orose et sa conception de l'histoire: thèse pour l'obtention du titre de docteur de l'université présentée et soutenue le 10 mars 1951*). Seguirono Guy Fink-Errera per l'articolo su Agostino e Orosio (vd. G. Fink-Errera, *San Agustin y Orosio. Esquema para un estudio de las fuentes del* De civitate Dei, in «Ciudad de Dios: Revista Agustiniana», vol. 167, 1954, pp. 455-549) e Guy Fink, per l'articolo sulla bibliografia orosiana (vd. G. Fink, *Recherches bibliographiques sur Paul Orose,* in «RABM», vol. 58, 1952, pp. 271-322). Fink-Errera rimane, comunque, il nome maggiormente attestato nella sua produzione letteraria e, pertanto, presente nei database bibliotecari. Inoltre, in alcune pubblicazioni si menzionava una nuova edizione critica delle *Historiae* che sarebbe stata curata proprio da Fink, ma che, tuttavia, non è mai stata pubblicata.

di materiale storico richiesta proprio dal vescovo[220]. Da questo punto di vista, Fink riapriva una finestra sulla biografia orosiana, destinata a non chiudersi più. Accantonati, infatti, i discorsi sulla teologia politica e sull'Ebraismo che avevano caratterizzato lo scenario culturale della Seconda Guerra Mondiale e che rappresentano di fatto la vera novità all'interno degli "studi orosiani", l'attenzione del mondo accademico tornava nuovamente sull'uomo Orosio. Fondamentali risultavano, pertanto, le relazioni che egli aveva intrecciato durante i suoi viaggi e come il suo pensiero e la sua produzione letteraria ne erano rimasti plasmati. Non sorprende il fatto che il *focus* principale si concentrasse proprio su Agostino e su quel famoso *praeceptum* a cui Orosio allude nel *Prologus* delle *Historiae*[221]. In realtà, la fase postbellica recupera quei temi classici degli studi su Orosio, che avevano tenuto banco già a partire dal secolo XVII (se non addirittura prima). Evidentemente, la necessità di capire chi fosse Orosio, tanto come persona quanto come storico, rappresenta la cifra caratteristica della letteratura secondaria a lui dedicata, indipendentemente dal contesto storico. La quasi totale mancanza di informazioni sulla sua persona non fa altro che fomentare tale necessità, mettendo spesso in secondo piano il reale contenuto delle sue opere.

Sulla stessa linea di Fink si collocano anche le due pubblicazioni orosiane degli anni '60: *Orose et ses idées* di Benoît Lacroix e *Introduzione alle «Storie» di Orosio* di E. Corsini. Soprattutto nel caso di Lacroix (1915-2016), si nota una maggiore adesione al filone di studi ripreso da Fink. Difatti, la prima parte del libro non poteva che intitolarsi *Orose et sa conception de l'histoire*. Anche Lacroix, come Mörner prima di lui, utilizzava il *De Civitate Dei* di Agostino per introdurre l'opera orosiana. Quest'ultima avrebbe dovuto rappresentare la versione tascabile ed economica, diremmo oggigiorno, della monumentale opera agostiniana, fornendo al popolo "pagano" ciò che più gli era facile comprendere: i fatti. La ricostruzione che Lacroix propone della genesi delle *Historiae* non era, ad onor del vero, particolarmente lusinghiera nei confronti né di Orosio né di Agostino. Lo studioso,

[220] Vd. G. Fainck, *Paul Orose* cit., p. 23.

[221] Si tratta ancora di un tema "caldo", sul quale ognuno sente di poter dire la sua. Lungi dall'essere stato risolto, come invece ha sostenuto qualcuno di recente (vd. V. Aiello, *Aspetti della fortuna di Orosio* cit., p. 5).

infatti, legge il *praeceptum* agostiniano non come un attestato di stima e di fiducia nei confronti di Orosio, bensì come un approfittarsi da parte di Agostino della sua giovane ingenuità[222]. Orosio, infatti, avrebbe fatto di tutto pur di accontentare un così importante maestro[223]. Lacroix, però, non può non notare come il vescovo di Ippona nel *De Civitate* si sia lamentato di aver indugiato troppo sulla storia di Roma e del suo Impero, descrivendone per di più solo le disgrazie[224]. Ed è in questo frangente che sarebbe subentrato proprio Orosio. Quest'ultimo avrebbe dovuto ampliare la narrazione, dando vita ad una storia "mondiale" che potesse essere compresa dal più vasto pubblico "pagano", che era troppo rustico perché Agostino se ne occupasse[225]. Tuttavia, nonostante questo proposito iniziale, la mentalità da "romano" ha preso il sopravvento anche su Orosio, facendolo soffermare solo sulla storia dell'Impero[226]. Il punto centrale della relazione tra Agostino ed Orosio è individuato, a mio avviso, proprio nella fatidica domanda: chi sono i "pagani" ai quali si rivolge Orosio? Lacroix tenta, infatti, di individuare le loro caratteristiche, seguendo le indicazioni fornite tanto da Agostino quanto da Orosio: critici, petulanti, avidi, *bavardes*[227], spiriti insoddisfatti e irrequieti[228]. Il tono con cui lo studioso presentava questo *identikit* è volutamente enfatico, quasi di derisione, come a voler sbeffeggiare un atteggiamento eccessivamente drammatico mostrato dai due autori cristiani. In questo senso, sembra voler suggerire che Orosio abbia dovuto calcare un po' la mano per giustificare la sua opera. I "pagani" contro cui si scaglia non sarebbero altro che un'idea stereotipata che racchiudeva in sé varie avversioni ai Cristiani più che singole persone fisiche che hanno detto questo o quello.

Nonostante l'analisi delle *Historiae* fosse passata sotto il giogo del *De Civitate Dei*, Lacroix si propose comunque di leggere ciò che effettivamente Orosio

---

[222] Vd. B. Lacroix, *Orose* cit., pp. 41-42.

[223] Come Sauvage, anche Lacroix menzionò la figura di Giuliano di Cartagine, come colui che aveva incoraggiato Orosio a scrivere l'opera. Vd. B. Lacroix, *Orose* cit., p. 43.

[224] Vd. B. Lacroix, *Orose* cit., p. 41.

[225] Vd. B. Lacroit, *Orose* cit., p. 41.

[226] Ivi, p. 58. Interessante è l'utilizzo di "mondiale" al posto di "universale". Lacroix dedicò, poi, un'ampia sezione proprio alla storia di Roma, intitolata *Les misères de Rome*. Vd. B. Lacroix, *Orose* cit., pp. 111- 210.

[227] Il termine francese usato da Lacroix è difficile da rendere in italiano, sebbene sia chiaro che nel contesto venga usato con un significato dispregiativo. Di fatti, *bavarde* può significare sia chiacchierone sia farfuglio sia, ancora, lingua lunga.

[228] Vd. B. Lacroix, *Orose* cit., p. 46.

aveva scritto nella sua opera. Gli si può, pertanto, perdonare il piccolo peccato di aver indugiato un po' troppo sulla lezione ciceroniana[229], lasciando quasi intendere che Orosio l'avesse seguita pedissequamente nella stesura delle *Historiae* (senza, però, dimostrare come ciò fosse avvenuto). Al di là di questa breve parentesi, Lacroix è stato tra i pochissimi ad aver riconosciuto l'importanza della cronologia biblica nella narrazione orosiana. Difatti, la presenza di autori e di fatti "pagani" si intreccia sempre – laddove possibile, ovviamente – con quanto è stato raccontato nella Bibbia e Mosè stesso viene presentato da Orosio come il vero padre della storiografia[230]. D'altronde, è proprio in questo intreccio a metà strada tra dialogo e scontro che sta la peculiarità della storiografia orosiana.

La monografia di Eugenio Corsini (1924-2018) si muove su tutt'altri toni, nonostante sia stata pubblicata pochi anni dopo quella di Lacroix[231]. La valutazione su Orosio sembra, in realtà, grosso modo la medesima. Ciò che cambia è, per l'appunto, il tono: più enfatico e "teatrale" quello di Lacroix, più critico quello di Corsini. Come da consuetudine, anche l'analisi di Corsini inizia dall'identità di Orosio e dalle poche date certe che si posseggono sulla sua vita. L'aspetto più critico riguarda, però, la valutazione dell'Orosio storico e teologo. Secondo Corsini, lo storico avrebbe fatto molta confusione nella sua opera, proponendo in maniera superficiale delle teorie teologiche che poi sarebbero tornate nei secoli successivi e associate, per proprietà intransitiva, anche ad Agostino. La totale incapacità mostrata da Orosio avrebbe, pertanto, determinato non solo un forte sentimento di delusione nei suoi confronti da parte del vescovo di Ippona, ma anche un drastico allontanamento tra i due[232]. Corsini, però, si spinge ben oltre nelle sue valutazioni su Orosio. Ad esempio, in merito alla motivazione storica legata alla stesura delle *Historiae*, lo studioso pone l'accento su un aspetto che, per quanto mi consta sapere, non è mai affiorato prima negli "studi orosiani". Orosio avrebbe scritto la sua opera

[229] *Historia magistra vitae* in quanto *opus rhetorica*. Questa stessa idea è stata supportata anche da E. Sanchez nella sua edizione spagnola delle *Historiae*. Vd. Orosio, *Historias* cit., p. 84, nota 16 e p. 85, nota 18). Di recente, è tornato sull'argomento H. Brandt, Historia magistra vitae? *Orosius und die spätantike Historiographie*, in A. Gotz – H. Leppin – H. Schlange-Schöningen (hrsgg), *Jenseits der Grenzen. Beiträge zur spätantiken und frühmittelalterlichen Geschichtsschreibung*, Berlin 2009, pp. 121-133.

[230] Vd. B. Lacroix, *Orose* cit., pp. 52-53.

[231] Vd. E. Corsini, *Introduzione alle «Storie» di Orosio*, Torino 1968.

[232] Ivi, pp. 113-116.

sì per contraddire le opinioni diffamatorie dei "pagani" nei riguardi dei cristiani, ma soprattutto per presentare al mondo cristiano la banalità di un evento che non aveva avuto alcuna conseguenza né sulla città di Roma né sull'Impero in generale. La sua sarebbe, quindi, un'opera sanatoria e consolatoria. Messa in questi termini, l'aspirazione storiografica dell'opera ne risultava certamente svilita. Orosio non sarebbe stato uno storico, ma solo un allievo zelante che si era ritrovato tra le mani una materia più grande di lui e non era stato capace di gestirla.

1.4.4 L'Orosio di Fabbrini: luci e ombre di un'apologia

La considerazione espressa da Lippold in merito all'entusiasmo mostrato nei confronti di Orosio nella seconda metà del secolo scorso[233] se non può valere *in toto* per gli "studi orosiani" di quel periodo, sicuramente ben descrive lo spirito alla base della monografia di Fabrizio Fabbrini (1938-2019). *Paolo Orosio, uno storico* venne pubblicato nel 1979, a circa dieci anni di distanza dal lavoro di Corsini[234]. Trovandosi a cavallo tra le due decadi, risulta difficile dire se sia più figlio degli anni '70 o degli '80. Sicuramente rappresentò una svolta negli "studi orosiani" e l'entusiasmo che lo pervase contagiò in qualche modo anche le successive generazioni di studiosi orosiani[235].

Fabbrini pone, innanzitutto, una questione centrale: per capire realmente

[233] Vd. *supra*, pp. 80-81.

[234] Il riferimento a Corsini non è, in realtà, casuale. È esagerato sostenere che fosse in atto una vera e propria *querelle* tra i due studiosi, ma, leggendo la monografia di Fabbrini, si ha la sensazione che la sua lettura orosiana fosse in risposta proprio al libro di Corsini, che era stato così poco generoso nei confronti dello storico.

[235] È singolare che il nome di Fabbrini non venga mai associato a quello di Orosio all'infuori della stretta cerchia di specialisti "orosiani". Anche all'interno delle pubblicazioni più recenti su Orosio, il nome di Fabbrini compare rarissimamente, tanto nelle note quanto soprattutto nelle bibliografie. Maggiori attestazioni presenta, invece, la monografia orosiana di Corsini. Questo dato può essere variamente interpretato, ma mi esimo dal farlo in questa sede. In linea generale, comunque, la poca attenzione data a *Paolo Orosio, uno storico* può dipendere dal fatto che gli interessi di ricerca di Fabbrini sono stati molteplici. In particolare, il *focus* sul periodo augusteo viene riconosciuto come uno dei tratti caratteristici dei suoi studi. A ciò si aggiunge la sua esperienza biografica, che lo ha reso noto alle cronache parallelamente alla sua attività di ricerca. Ciò, però, non spiega il perché si sia taciuto recentemente di *Paolo Orosio, uno storico*, che, senza esagerazione alcuna, rappresenta una delle pietre miliari degli "studi orosiani". Si può condividere o meno la posizione presa nella monografia, ma non si può non ammettere quanto chi si occupa oggigiorno di Orosio sia debitore di Fabbrini.

Orosio è necessario "deagostinizzarlo"[236]. Come si è visto sino ad ora, le *Historiae* sono sempre state lette in stretta connessione al *De Civitate Dei*. Va detto, però, che tale scelta non è nata da un capriccio intellettuale, bensì dalla lettura dell'opera stessa. D'altronde, è Orosio stesso a introdurre la figura di Agostino e a collegare la sua opera a quella del vescovo di Ippona. Ora, posta questa *condicio sine qua non*, Fabbrini riteneva che la lettura tradizionalmente proposta dell'opera orosiana fosse fin troppo fedele alle parole del suo autore e che non si riuscisse ad andare oltre, per capire effettivamente cosa avesse mosso Orosio a scriverla. Nel dimostrare questa rigidità interpretativa, Fabbrini dedica ampie pagine alla ricostruzione dell'opinione su Orosio che si era affermata dal Medioevo sino al suo contemporaneo[237]. Si tratta senz'altro di una ricca e dettagliatissima rassegna storiografica[238], che fino ad allora non era quasi presente in altri "studi orosiani". Non posso non notare, però, come questa stessa rassegna cadesse un po' troppo in quello che definisco "fazionismo storiografico": vale a dire, Fabbrini legge le opere su Orosio a seconda che fossero o meno favorevoli allo stesso e, di conseguenza, ne rubricava gli autori tra pro e contro. Già da qui è ben chiaro l'intento con cui lo studioso scrive la sua monografia, ovvero dar vita ad un'apologia di Orosio[239]. Se considerata in questi termini, la rassegna stessa assume una sua coerenza con l'economia generale dell'opera.

Come si potrà immaginare, le argomentazioni offerte da Fabbrini sono molteplici. Le *Historiae* sono state analizzate a fondo, sebbene la materia sia stata ordinata e suddivisa in tematiche e spesso venga argomentata sottoforma di rubriche brevi. D'altronde, la narrazione orosiana è intricata e intreccia tra loro argomenti e eventi, rendendo spesso necessario rileggere più volte le stesse frasi. Da questo punto di vista, Fabbrini svolge un'opera meritoria di srotolamento e scioglimento di

[236] Vd. F. Fabbrini, *Paolo Orosio* cit., p. 3 e sgg. Devo precisare, però, che il termine usato è mio e non appartiene al lessico usato da Fabbrini.

[237] Utile è, in tale contesto, anche la descrizione delle fonti tardo-antiche e medievali che avevano citato, ripreso e/o riutilizzato i concetti orosiani. Vd. F. Fabbrini, *Paolo Orosio* cit., pp. 5-29.

[238] Vd. F. Fabbrini, *Paolo Orosio* cit., pp. 29-46.

[239] Senza voler dar adito a polemiche per un accostamento che potrebbe sembrare azzardato, la monografia di Fabbrini mi ha ricordato quella che F. Della Corte aveva dedicato a Svetonio (vd. F. Della Corte, *Svetonio* eques romanus, Milano 1958). Non necessariamente la difesa di un autore che si reputa valente deve essere vista in termini negativi, anzi, in entrambi i casi alcuni eccessi e alcune interpretazioni poco condivisibili sono comunque il frutto di lavori che offrono nuove riflessioni scientifiche.

questi nodi, mettendoli in fila ordinati e seguendone le trame. Seguire, però, tutte le riflessioni proposte dallo studioso risulta altrettanto difficile e si potrebbe dedicare un altro lavoro ad analizzare una ad una. Pertanto, in questa sede mi limito a riportarne solo alcune. In termini ideologici, sono rilevanti in particolare due aspetti. Il primo riguarda la formazione giuridica di Fabbrini, il quale oltre ad insegnare Diritto romano, ha insegnato anche Storia antica. Certo, siamo in anni in cui le eccessive specializzazioni odierne erano ben che lontane e la formazione degli studiosi si presentava per certi versi più stratificata. Tuttavia, va notato che Fabbrini mostra una particolare attenzione per l'aspetto storico-politico e istituzionale del pensiero orosiano. Ampio spazio è stato dedicato, ad esempio, alla descrizione che Orosio offre tanto della *res publica* romana (centrale è la figura di Giulio Cesare) quanto dei singoli imperatori, a partire proprio da Augusto. Un po' riduttiva risulta essere la breve schematizzazione per tema dedicata a ciascun imperatore, in cui si cercava di mostrare in cosa Orosio fosse stato originale nell'esporlo. Pertanto, mi sembra eccessiva anche l'enfasi posta sull'originalità orosiana, che avrebbe dovuto essere analizzata in un contesto ben più ampio e confrontata con gli altri molti autori che affollano la scena tardo-antica. Il secondo aspetto riguarda, invece, la formazione cristiano-cattolica dello studioso. Qui si apre una finestra interessante. È difficile dire quanto la sua esperienza da obiettore di coscienza possa aver influito sulla sua visione di Orosio[240], ma, leggendo le sue parole, si intuisce che il tentativo di "deagostinizzare" Orosio non sia legato solo ad una necessità apologetica nei suoi confronti. Che Fabbrini abbia visto in Orosio un suo sodale, riprendendo le parole di Lippold? Verrebbe da rispondere di sì, sebbene, nel capitolo finale della monografia, egli affermasse con sicurezza che, in realtà, non si poteva disgiungere Orosio da Agostino. E questo perché le loro interpretazioni erano complementari, in quanto espressioni della stessa fede assoluta nella verità del Vangelo[241]. L'esempio

[240] Fabbrini viene riconosciuto tra i primi obiettori di coscienza italiani. Infatti, nel 1965 a pochi giorni dal congedo aveva rifiutato la divisa militare. Questa scelta gli era costata un processo, il carcere e la conseguente perdita del posto all'università. Successivamente, G. La Pira lo chiamò come suo assistente presso l'Università di Firenze.

[241] Vd. F. Fabbrini, *Paolo Orosio* cit., pp. 431-432.

del Vangelo va, difatti, seguito nella vita quotidiana, riconoscendogli anche una dimensione più alta che trascendeva la Storia stessa[242].

1.4.5 Gli anni ’80 e ’90

Le ultime due decadi del secolo XX sono caratterizzate, molto più delle precedenti, da una maggiore eterogeneità nelle tematiche. Mentre le decadi precedenti avevano mostrato un particolare interesse per il “paganesimo” orosiano, per la sua concezione della Storia e per la sua visione teologica, negli anni ’80 si iniziavano ad apprezzare temi più specifici e, per certi versi, anche inediti. È il caso, ad esempio, di *La géographie d’Orose*[243] di Yves Janvier (1927-). Ciascuno dei lavori precedenti aveva, in realtà, affrontato questo tema, dal momento che la geografia orosiana a cui si allude è presente nel primo capitolo del primo libro delle *Historiae*. L’interesse per l’ampia descrizione geografia era, però, vincolato al suo valore tanto ideologico quanto storico. Ad esempio, la descrizione accurata della Spagna e dell’Irlanda aveva dato adito a diverse teorie sull’identità “nazionale” di Orosio, così come la presenza dell’Africa veniva letta in relazione a Cartagine e alla particolare visione orosiana dei quattro imperi. Janvier, invece, studia accuratamente la descrizione e la collocazione geografia in senso stretto dei luoghi descritti e li raffigurò graficamente, tanto da ricavarne e ricrearne delle mappe vere e proprie (contenute nella sua monografia). Il lavoro è stato suddiviso in due parti: la prima offriva una descrizione dettagliata dell’ecumene così come era conosciuta nel mondo antico e introduceva la visione orosiana. La seconda parte della monografia, invece, è dedicata ad una valutazione delle conoscenze geografiche di Orosio. Queste, secondo Janvier, erano figlie di una prospettiva (ma anche di una cultura) occidentale e per questo un po’ limitata, mancando, infatti, riferimenti specifici alla parte orientale[244]. Nella monografia è introdotta, infine, una novità: la

[242] Ivi, p. 432. Nonostante questa dichiarazione finale, Fabbrini aveva affermato in precedenza che nell’opera orosiana non vi fossero tracce della Bibbia, neanche nella visione storico-cronologica di Orosio. Se ne ricava, quindi, che dal suo punto di vista, la presenza del Vangelo era più spirituale che letteraria.

[243] Vd. Y. Janvier, *La géographie d’Orose*, Paris 1982.

[244] Vd. Y. Janvier, *La géographie* cit., p. 134 e sgg.

prima traduzione in francese del capitolo "geografico" di Orosio[245]. Bisognerà, infatti, attendere gli anni '90 per avere una traduzione francese integrale delle *Historiae*, offerta da Marie-Pierre Arnaud-Lindet (1936-). Quest'ultima rappresenta, in realtà, l'ultima esponente di un periodo decisamente florido e propizio per le edizioni critiche dell'opera orosiana. Gli anni '80 e '90 sono, difatti, gli anni in cui viene pubblicata la gran parte delle traduzioni in lingue moderne delle *Historiae*, ovvero in spagnolo, in tedesco, in italiano e in francese. Da come viene impostata un'edizione critica, al di là delle direttive strettamente editoriali, già si può intuire il posizionamento storiografico del curatore. Ciononostante, valutare ciò che i vari curatori hanno scritto su Orosio risulta complicato, soprattutto perché spesso le vere e proprie valutazioni scientifiche si trovano nei commenti al testo, che sono di per sé specifici e circoscritti. Un'eccezione, però, è offerta proprio dall'edizione di Arnaud-Lindet, che viene oggigiorno preferita da molti studiosi a quella di Lippold[246]. Nonostante in alcuni casi si parli di lei come di un uomo[247] (probabilmente a causa della confusione scaturita dal suo nome di battesimo, Marie-Pierre), la studiosa francese propose una ricca panoramica delle *Historiae,* analizzando anche quegli aspetti spesso trascurati, come, ad esempio, la tradizione manoscritta. Solo la parte introduttiva occupa, tra l'altro, quasi la metà del primo volume della sua edizione. L'aspetto più curioso è che, mentre in altri casi si fa sempre riferimento alla bibliografia su Orosio, seppur magari sottoforma di una lista di nome, Arnaud-Lindet non citò mai i suoi "colleghi". Non vi è una sola menzione ad alcun tipo di "studio orosiano". L'unico nome presente è quello di Zangemeister[248], ma perché ella criticava la sua scelta di enfatizzare l'importanza

[245] Vd. Y. Janvier, *La géographie* cit., pp. 35-47.

[246] La scelta è dettata principalmente dalla necessità di dover citare testualmente il testo di Orosio e, perciò, si utilizza la sua edizione, ritenuta più accurata in termini linguistici. Va anche detto che, oltre a Zangemeister, le uniche due edizioni che riportano il testo latino sono proprio quella francese e quella tedesca/italiana. Ragion per cui la scelta è di per sé un po' limitata. Al di là di questo aspetto, senz'altro importante, nel mio caso ho ritenuto opportuno avvalermi di tutte le edizioni critiche delle *Historiae.* E questo per un motivo molto semplice: il corredo di note e di commenti al testo è di per sé un lavoro scientifico e ogni curatore offre spesso una lettura diversa di uno stesso passaggio. Da questo punto di vista, anche le edizioni critiche dovrebbero far parte della letteratura secondaria.

[247] Cfr. in partic. A. Fear in Orosius, *Seven Books* cit., p. 26. Tuttavia, nella copertina anteriore dell'edizione francese, si legge chiaramente "Mme Marie-Pierre Arnaud-Lindet". Non vi sono dubbi, pertanto, che sia una donna.

[248] Si assiste anche in questo caso ad un ritorno all'antico, ovvero alla tendenza degli storici antichi di citare i loro "colleghi" solo per criticarne il lavoro.

del *Laurentianus* e di ricostruire il testo orosiano basandosi per la maggior parte proprio su quel codice. Questo *modus operandi* può essere soggetto o meno a critiche, ma non va valutato in termini negativi. L'approccio della studiosa francese è interessante e anche utile, perché ripercorre tutto l'iter dell'opera che sta presentando in ogni sua circostanza e sfaccettatura. Soprattutto ella non si affida ciecamente all'*editio maior* del 1882, volendo constatare a cento anni di distanza se a Zangemeister non fosse eventualmente sfuggito qualcosa. Quindi, pur non dichiarandolo apertamente, il suo studio sulle *Historiae* mostra di avere alle spalle una solida conoscenza della letteratura a lei precedente e/o contemporanea. Ad oggi, il suo lavoro sulle *Historiae* in termini di tradizione manoscritta risulta quello più accurato e completo.

A pochi anni di distanza dalla monografia di Janvier, si colloca la monumentale opera[249] di Casimiro Torres Rodríguez (1900-1989), tra i principali rappresentanti spagnoli degli "studi orosiani". Data la mole del lavoro e, soprattutto, il fatto che in essa sono riportati i testi latini con relative traduzioni in spagnolo di tutte le opere attribuite a Orosio, sembra, in prima istanza, che Torres Rodríguez si proponga come caso isolato all'interno della specifica eterogeneità che caratterizza gli "studi orosiani" in quegli anni. In realtà, anche la sua opera si presenta come una lettura scrupolosa di un tema molto specifico: l'origine gallega di Orosio. Lo studioso, infatti, è tra i maggiori sostenitori della cosiddetta "ipotesi bracarense" che vuole Orosio originario della *Gallaecia* romana. Sebbene non vi siano elementi sufficienti per poter ricostruire integralmente la biografia orosiana, all'interno delle *Historiae* molti studiosi hanno voluto trovare dei possibili riferimenti alle sue origini che, nel caso specifico, lo riconducono proprio alla *Provincia Hispanica*. Da questo punto di vista, Torres Rodríguez torna a una lettura "nazionale" delle *Historiae* orosiane, a dispetto della visione panoramica offerta da Janvier. In particolare, lo studioso spagnolo ritiene di poter dimostrare che Orosio sia originario proprio di Bracara Augusta. Nel fare ciò, propone una serie di passi orosiani nei quali si parla della dominazione romana nella penisola iberica nel periodo tra la *res publica* e l'Impero, sottolineando come Orosio abbia vissuto sin

[249] Vd. C. Torres Rodríguez, *Paulo Orosio* cit.

dalla sua infanzia in un clima di ansie e paure, dettate dalle invasioni "barbariche" che impervesavano alla fine del IV secolo in quell'area geografica[250]. Dinanzi a queste sofferenze provate sin da bambino, Orosio cercherebbe con la sua opera storiografica di presentare una lettura teologica delle stesse adottando la prospettiva della "massa", ovvero di coloro i quali lavorano i campi, combattono sui campi di battaglia, e non sono, quindi, i grandi protagonisti che solitamente la Storia è propensa a eloggiare[251]. Pertanto, l'Orosio di Torres Rodríguez si presenta non solo come fiero rappresentante del sentimento "nazionale" gallego e, di conseguenza, assurge a gloria altrettanto "nazionale" per la Galizia contemporanea, ma soprattutto si propone come storico "democratico" *ante litteram*. Per quanto possa prospettiva d'analisi possa o meno essere condivisa/condivisibile, essa è pienamente coerente con la lettura orosiana che lo studioso spagnolo ha portato avanti per tutta la sua vita e non è un caso che le sue pubblicazioni siano state spesso ospitate proprio in riviste o collane volte a enfatizzare la ricchezza, anche letteraria, della storia gallega[252].

L'eterogeneità che caratterizza gli "studi orosiani" la si riscontra, infine, in un'altra monografia, pubblicata a pochi anni di distanza da quelle di Janvier e di Torres Rodríguez. Mi riferisco al volume di Antonio Marchetta (?)[253] dedicato al rapporto di Orosio con i cosiddetti "barbari" [254]. Le motivazioni che spinsero lo storico a scrivere le sue *Historiae* sono note ai più: il sacco di Roma da parte dei Goti di Alarico nel 410 e.v. Da qui le accuse mosse ai cristiani da alcune frange aristocratiche ancora legate a riti "pagani", secondo le quali l'abbandono degli dei tradizionali non aveva protetto gli abitanti dell'Urbe, lasciandoli in balia della mano

[250] Vd. C. Torres Rodríguez, *Paulo Orosio* cit., p. 17.

[251] Vd. ivi, pp. 64-68.

[252] La monografia *Paulo Orosio, su vida y sus obras*, citata in questa sede, fa parte di una collezione che si intitola "Galicia Historica, preparada por el Instituto 'P. Sarmiento' de Estudios Gallegos". Alcuni articoli pubblicati in precedenza da Torres Rodríguez e dedicati sempre a Orosio sono ospitate nella rivista "Cuadernos de Estudios Gallegos". Vd. C. Torres Rodríguez, *Los siete libros de la Historia contra los paganos, de Paulo Orosio*, in «Cuadernos de Estudios Gallegos», vol. 3, n° 9, 1948, pp. 23-48; Id., *Notas preliminares en torno a la historiografia de Orosio*, in «Cuadernos de Estudios Gallegos», vol. 26, n° 80, 1971, pp. 329-336. [Ringrazio il *Consejo Superior de Investigaciones Científicas*, per avermi inviato una copia di questi due articoli].

[253] Non si sono trovati riferimenti più specifici inerenti alla biografia di Marchetta, che è, comunque, in vita.

[254] Vd. A. Marchetta, *Orosio e Ataulfo nell'ideologia dei rapporti Romano-Barbarici*, Roma 1987. A. Marchetta è anche autore di un interessante articolo sul rapporto orosiano con la Storia. Vd. A. Marchetta, *Aspetti della concezione orosiana della Storia,* in G. Urso, Hispania terris omnibus felicior: *premesse ed esiti di un processo di integrazione, Atti del Convegno Internazionale, Cividale del Friuli, 27-29 Settembre 2001*, Pisa 2002, pp. 323-343.

nemica. Da qui, ancora, presero le mosse tanto la replica di Agostino quanto quella di Orosio. Ora, la presenza costante di riferimenti ai "barbari" nelle *Historiae* ha creato dei contrasti all'interno degli "studi orosiani". Non perché non sia comprensibile il motivo di tale presenza nell'opera, ma perché il modo con cui Orosio approccia l'argomento può essere soggetto ad interpretazioni divergenti. Ancora oggi, d'altronde, si tende ad insistere su un presunto filo-barbarismo orosiano. La posizione di Marchetta, però, tende a sua volta a divergere. La sua attenzione, infatti, non è sul rapporto di Orosio con il mondo barbarico, bensì su quanto sia o meno attendibile ciò che egli riporta su quello stesso mondo. Marchetta, pertanto, scinde ciò che Orosio può aver messo in bocca, nel caso specifico, a Ataulfo da ciò che questi effettivamente può aver pensato. Sebbene lo studioso riconosca l'autenticità del discorso ataulfiano e ritenga che non sia, quindi, frutto di un'invenzione letteraria orosiana, non può non notare come alcune idee espresse siano comunque il filtro della visione orosiana dei fatti[255]. Rimane, comunque, il fatto che Marchetta restituisce un'immagine di Ataulfo nuova: non quella di uomo in preda ad istinti passionali nei confronti di Gallia Placidia, bensì sovrano capace e uomo politico arguto, in grado di fronteggiare le varie insidie legate al suo rapporto con l'Impero Romano. Da questo punto di vista, appare chiaro che la monografia di Marchetta possa essere inserita negli "studi orosiani" in quanto affronta il complicato problema della valutazione orosiana dei "barbari". Inoltre, lo studioso è tra i primi ad affrontare come il cosiddetto "problema barbarico" abbia un ruolo nella costruzione teologica di Orosio, proponendo, quindi, una monografia di ampio respiro che dal caso particolare di Ataulfo arriva sino a un'esposizione più generale, ma non generica, della visione orosiana della Storia.

[255] Vd. A. Marchetta, *Orosio e Ataulfo* cit., pp. 105-107 e 227-229.

1.4.6 L'Orosio *vintage* del Nuovo Millennio

Fino ad ora, si è visto come si sono sviluppate tendenze e interpretazioni sulle *Historiae* orosiane e sul loro rapporto con il "paganesimo" in un arco cronologico di circa due secoli. Sebbene il tema dei "pagani" sia presente nella quasi totalità dei contributi analizzati e venga analizzato in modo critico, non si può non constatare come questo dato venga dato per certo. Il complesso processo culturale al quale è stata sottoposta l'opera di Orosio rischia quasi di diventare un retaggio del passato, che poco o nulla ha a che fare con le diverse letture novecentesche della stessa. Il problema del titolo dell'opera e, in particolare, della tradizione e trasmissione dell'*Ormesta mundi* o del *Miseria hominum* sembrano, *de facto*, scomparire dal dibattito storiografico successivo al 1882 o, comunque, finiscono coll'essere relegati a una nota a piè di pagina e presentati come una particolarità rara ed eccezionale della tradizione manoscritta delle *Historiae*. In tal senso, non si può non notare come tale tendenza storiografica nasca prevalentemente in conseguenza di e successivamente alla pubblicazione dell'*editio maior* di Zangemeister. Tuttavia, va altresì detto che se, da un lato, il problema del titolo sembra che venga accantonato, accettando che esso sia *Historiae adversus paganos*, dall'altro lato, invece, il problema del "paganesimo" e di come Orosio si relazioni con esso continua a essere oggetto di molti studi ancora nel XX secolo, ma non solo. Difatti, anche il Nuovo Millennio prende in eredità questa tematica, così complessa e così ampia, ribadendo il suo legame intrinseco e imprescindibile sia con le *Historiae* in sé, sia con Orosio stesso. Pertanto, le monografie orosiane prodotte in tempi più recenti sembrano continuare quel filone storiografico, finendo anch'esse col lasciare su uno sfondo ormai sbiadito la *quaestio* (ancora) *vexata* della storia della trasmissione delle *Historiae*.

Ora, la prima monografia orosiana del Nuovo Millenio è, in ordine cronologico, la tesi di dottorato di Antonio Polichetti[256] (1962-), discussa presso

[256] Vd. A. Polichetti, *Le "Historiae" di Orosio e la tradizione imperiale nella "Storiografia ecclesiastica" occidentale (311-417 d.C.),* Napoli 2000. Polichetti è stato autore anche di una corposa rassegna orosiana per la rivista «Koinonia». Vd. A. Polichetti, *Rassegna di studi orosiani*, in «Koinonia», vol. 18, 1994, pp. 179-197; Id., *Rassegna di studi orosiani 2*, in «Koinonia», vol. 19, 1995, pp. 33-36.

l'Università degli Studi di Napoli Federico II nel 1999 e pubblicata l'anno successivo. Ancora una volta, ci troviamo dinanzi ad un lavoro che nasce in un contesto accademico, come nei precedenti casi ottocenteschi, e che propone uno studio filologico delle *Historiae*. Lo scopo del lavoro è, infatti, dimostrare il legame delle *Historiae* di Orosio con la tradizione storiografica cristiana precedente, tanto in materia strettamente cristiana quanto nelle modalità con cui determinati eventi della storia "pagana" venivano raccontati. Una parte della tesi è dedicata, in particolare, a come venivano presentati gli imperatori romani dagli storici cristiani. Si tratta certamente di un lavoro corposo, che dà ampio spazio alle citazioni testuali delle varie fonti menzionate, proponendo al lettore una comparazione effettiva tra i diversi luoghi paralleli. Da questo punto di vista, rimane un *unicum* nel panorama degli "studi orosiani". Vi sono, però, alcune questioni che vengono introdotte nella tesi e liquidate in maniera, a mio avviso, troppo sbrigativa. Una di queste è proprio l'antigiudaismo di Orosio, o meglio il suo presunto antigiudaismo[257]. La dipendenza intellettuale e letteraria che, secondo Polichetti, Orosio mostrerebbe nei confronti di Eusebio-Rufino lo avrebbe portato ad assumere automaticamente un atteggiamento ostile e avverso ai Giudei[258]. Rufino, d'altronde, non faceva altro che ricalcare una posizione che era già di Eusebio. Ora, i rapporti tra i Padri della Chiesa e la religione ebraica sono già di per sé delicati e, per certi versi, controversi. Pertanto, se proprio è necessario introdurre questo tema in relazione ad Orosio, che almeno lo si faccia approfondendolo e non tirando conclusioni semplicistiche, che potrebbero essere lette in maniera errata da un lettore un po' più malizioso. Difatti, sebbene l'autore si guardi bene dall'affermarlo, le sue parole potrebbero suggerire l'idea che già essere cristiani implicasse *a priori* un odio nei confronti degli Ebrei.

Un'altra importante monografia orosiana è stata pubblicata nel 2002 e porta la firma di Pedro Martinez Cavero (?)[259]. Si tratta di un numero monografico della

[257] Polichetti è tra i pochi a farne menzione. Negli "studi orosiani" questo tema viene, difatti, glissato e tutta l'attenzione si concentra sempre e solo sul "paganesimo".

[258] Vd. A. Polichetti, *Le «Historiae»* cit., pp. 33-34. L'autore riporta come appariva la figura di Tiberio in vari autori cristiani, riferendosi, in particolare, ad una punizione che l'imperatore avrebbe inferto ai Giudei. Il termine antigiudaismo viene usato da Polichetti tra virgolette, sebbene si capisca chiaramente che lo utilizza nel suo significato effettivo. Il tema dell'antigiudaismo orosiano viene ribadito anche nelle conclusioni della monografia (vd. ivi, p. 259).

[259] Non vi sono dati inerenti alla sua biografia, fermo restando che è un autore in vita.

rivista «Antigüedad y Cristianismo» della *Universidad de Murcia*, il cui titolo è già esplicativo: *El pensamiento histórico y antropológico de Orosio*. Il titolo è il medesimo della tesi di dottorato di Martinez Cavero, discussa nel 2002 presso la *Universidad de Murcia*, sebbene ne rappresenti un notevole ampliamento. Martinez Cavero è, d'altronde, autore di varie pubblicazioni a tema orosiano [260] e la monografia in esame può essere considerata come una summa di tutti i suoi studi su Orosio. La caratteristica principale di tale lavoro è che la produzione letteraria orosiana viene considerata e analizzata tanto nella sua interezza quanto nella sua specificità, conferendo a tutte le opere pari dignità e pari importanza. Per capire realmente chi era Orosio, infatti, non è sufficiente leggere solo le *Historiae.* Da questo punto di vista, la monografia dello studioso spagnolo può essere paragonata per esaustività e corposità a quella di Fabbrini[261]. Del lavoro di Fabbrini, inoltre, riprende anche la struttura a rubriche brevi, ciascuna dedicata ad un tema molto specifico. In generale, si avverte il tentativo di ricollegarsi ad alcuni temi classici degli "studi orosiani", proseguendo il tracciato ripreso dai suoi colleghi nel secolo precedente. La prima parte, quindi, è dedicata all'esposizione delle varie teorie inerenti alla "nazionalità" di Orosio (che, secondo l'autore, sarebbe originario di Bracara), le date e i motivi del suo viaggio in Africa, la sua presenza in Palestina e gli eventi che lo collegano alle reliquie di Santo Stefano. Si passa, poi, alla seconda parte, incentrata sulle due opere teologiche. Si tratta della prima analisi puntuale della teologia orosiana, o meglio del rapporto di Orosio tanto con il Priscillianesimo e l'Origenismo nella *Provincia Hispanica* quanto con Pelagio. Martinez Cavero ricostruisce i vari passaggi sia storici sia teologici che sono alla base del

[260] Vd. P. Martinez Cavero – D. Beltrán Corbalán, *La desaparición de Orosio en Menorca*, in «Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía», n. 23, 2006, pp. 591-600; R. González Fernández – D. Beltrán Corbalán – P. Martínez Cavero, *El Commonitorium de Orosio: traducción y comentario*, in «Faventia», n. 21, Fasc. 1, 1999, pp. 65-83; P. Martinez Cavero, *Signos y prodigios. Continuidad e inflexión en el pensamiento de Orosio*, in «Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía», n. 14, 1997, pp. 83-96; D. Beltrán Corbalán – P. Martínez Cavero, *Aproximación al concepto de tiempo Orosio*, in «Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía», n. 12, 1995, pp. 255-260; P. Martinez Cavero, *Virgilio y la historia apologética de Orosio*, in *Actas del VIII Congreso Español de Estudios Clásicos*, vol. 2, Madrid 1994, pp. 745-751; P. Martinez Cavero, *Los argumentos de Orosio en la polémica pagano-cristiana*, in «Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía», n. 7, 1990, pp. 319-332.

[261] Da quanto si può constatare leggendo la monografia, Fabbrini è particolarmente presente nelle note a supporto di determinate idee dell'autore. Lo spirito con cui si evince che è stata scritta l'opera e alcune considerazioni particolarmente entusiaste nei confronti di Orosio fanno supporre che Martinez Cavero concordi, in linea di massima, con l'analisi proposta da Fabbrini.

Commonitorium orosiano, fornendo anche una traduzione in spagnolo dello stesso e approcciando separatamente le due eresie. Lo stesso procedimento è alla base anche dello studio del *Liber Apologeticus*. Segue, infine, una terza ed ultima parte dedicata alle *Historiae*. Ora, è difficile valutare questa monografia proprio per la quantità di materiale che propone ed anche per come lo propone. Se bisogna basarsi su ciò che suggerisce il titolo, mi sembra che alla fine non si abbia un quadro antropologico del pensiero orosiano (andrebbe chiarito cosa si intende per antropologico, in ogni caso). Ciò avviene perché la metodologia adottata è prevalentemente di natura filologica. Nonostante ciò, si apprezza comunque la volontà e la capacità di approfondire la figura di Orosio nella sua duplice veste di storico e di teologo[262], laddove quest'ultima si presenta, a mio avviso, in un modo più interessante dell'altra (probabilmente proprio per la sua natura inedita). Il problema è che negli "studi orosiani" si finisce col dire sempre le stesse cose sulle *Historiae*, per quanto vengano presentate con parole sempre nuove e diverse. In particolare, non mi convince né il paragrafo dedicato all'originalità di Orosio rispetto ad Agostino[263], né tantomeno l'enfasi eccessiva data all'*Augustus-Theologie* come espressione massima del pensiero storico-politico di Orosio[264]. Si può dire, pertanto, che la terza parte della monografia sia più un riassunto certamente dettagliato e scrupoloso di Orosio storico che una nuova prospettiva scientifica.

Ai due lavori precedenti, si sono poi aggiunti una nuova traduzione in inglese delle *Historiae,* a cura di Andrew T. Fear (?)[265], e la nota monografia di Peter Van

[262] La dichiarazione di intenti di Martinez Cavero viene generalmente rispettata in questo senso. Vd. P. Martinez Cavero, *Introducción*, in Id., *El pensamiento* cit., p. 15.

[263] Vd. P. Martinez Cavero, *El pensamiento* cit., p. 160-161; cfr. F. Fabbrini, *Paolo Orosio* cit., p.3. Il concetto di originalità relazionato ad un'opera letteraria rischia di diventare mera retorica. È difficile pensare e di conseguenza dimostrare che Orosio abbia effettivamente inventato qualcosa. Di fatto, Martinez Cavero si limita a dire che lo storico si distacca da Agostino e che su alcuni argomenti i due non erano d'accordo. Orosio, infatti, avrebbe intrapreso una strada diversa. Questo discorso non viene approfondito ulteriormente e, soprattutto, non è conseguenziale che il pensiero orosiano sia stato originale. Innanzitutto, perché Agostino non era l'unico pensatore del mondo antico e ci sono tradizioni e idee che Orosio avrebbe potuto attingere anche da altre fonti e/o da altri contesti. Comprendo e condivido la volontà di "deagostinizzare" Orosio, però anche questo tipo di operazione ha dei limiti che si scontrano con una realtà ben precisa: Agostino è una delle fonti orosiane.

[264] Vd. P. Martinez Cavero, *El pensamiento* cit., p. 212-239. Anche in questo caso, l'*Augustus-Theologie* viene analizzata alla luce delle teorie petersoniane, sebbene vi sia sempre una tendenza alla comparazione filologica che però non produce nulla di nuovo sul tema in esame.

[265] Non vi sono notizie inerenti alla biografia di questo autore che è in vita.

Nuffelen (1976-)[266]. Partendo dall'edizione di Fear[267], sembra che, in termini strettamente scientifici, il suo lavoro non aggiunga nulla di nuovo alle cose che già si sanno su Orosio. L'autore stesso, d'altronde, propone una sua lettura del pensiero orosiano in ben altro contesto[268] e nell'edizione si limita a riportare dei dati di puro contesto. Interessante (per quanto opinabile) è, però, la sua considerazione in merito alla lettura "pagana" delle *Historiae.* Secondo Fear, infatti, Orosio avrebbe "abbassato" il suo livello di scrittura per permettere ai "pagani" di comprendere appieno il significato trasmesso dalla sua opera[269]. Pertanto, non vi sarebbero citazioni tratte dalla Bibbia, che avrebbero solo appesantito la narrazione[270]. Questa considerazione non è nuova nel panorama degli "studi orosiani", ma ha un suo interesse, in quanto Fear evidentemente ritiene che fossero "pagani" i lettori delle *Historiae* e si lascia, quindi, suggestionare dal titolo dell'opera. L'altro elemento di interesse è dato dal fatto che il rapporto di Orosio con le Sacre Scritture continua ad essere un pomo della discordia negli "studi orosiani". Sia che si parli di una "teologia della storia orosiana" sia che si parli di "opera puramente storiografica", in entrambi i casi si fatica ad accettare la base biblica che è, invece, presente nell'opera. Ciò avviene perché si considera solo la citazione testuale, quando, in realtà, un'opera può essere "imbevuta" di Bibbia senza mai citarla tra virgolette. Verrebbe quasi da chiedersi se sia possibile scrivere una storia cristiana senza la Bibbia. Anche laddove lo fosse, questa non fu l'opzione scelta da Orosio.

Tornando all'edizione, il commento al testo orosiano è ricco di note e di riferimenti, principalmente di natura bibliografica e/o descrittiva. Utile è, inoltre, il riassunto iniziale degli argomenti trattati in ciascuno dei sette libri, così come era

---

[266] Vd. Orosius, *Seven Books* cit.; P. Van Nuffelen, *Orosius* cit.

[267] Per le recensioni, vd. V. Leonard, Review of *Andrew T. Fear (ed.), Orosius: Seven Books of History against the Pagans, Translated Texts for Historians; Liverpool: Liverpool University Press, 2010*, in «JLARC», n° 4, 2010, pp. 81-83; P. Van Nuffelen, Review of A.T. Fear, *Orosius. Seven Books of History against the Pagans. Translated Texts for Historians 54*. Liverpool: Liverpool University Press, 2010, in «Bryn Mawr Classical Review», http://bmcr.brynmawr.edu/2011/2011-05-36.html (ultima consultazione: 29 Aprile 2021); G.W. Trompf, Review of *Seven Books of History against the Pagans*, in «The Catholic Historical Review», vol. 98, n° 4, 2012, pp. 773-774; T. Urbaincyzk, Reviewed Work: *OROSIUS: Seven Books of History against the Pagans* by A. T. Fear, in «Classics Ireland», vol. 18, 2011, pp. 91–94.

[268] Vd. A. Fear, *Orosius and Escaping from the Dance of Doom*, in P. Liddel – A. Fear (eds), Historiae Mundi: *Studies in Universal History*, London 2010, pp. 176-188; Id., *The Christian optimism of Paulus Orosius*, in D. Hook (ed), *From Orosius to the Historia Silence*, Bristol 2005, pp. 1-16.

[269] Vd. A.T. Fear, *Introduction*, in Orosius, *Seven books* cit., p. 13.

[270] *Ibid*.

consuetudine in alcuni manoscritti medievali. Il punto di forza di questa edizione sarebbe, tuttavia, rappresentato proprio dalla traduzione in inglese, che però non è supportata dal testo in latino. Questo aspetto è, però, presente anche in altre edizioni, che preferiscono proporre solo la traduzione moderna di un testo antico, ritenendo, evidentemente, che in questo modo la lettura dello stesso ne risulti agevolata. Ciononostante, si notano nell'edizione di Fear delle incongruenze tra un'introduzione essenziale adatta forse ad un pubblico più vasto che vuole essere informato sulla storia dell'opera che sta per leggere e una traduzione più sofisticata e vicina al testo latino, di cui dovrebbe fruire un ristretto pubblico di specialisti.

Per quanto concerne Van Nuffelen, ci si muove in tutt'altro contesto. Lo studioso fiammingo pubblica il suo lavoro a dieci anni di distanza dalla monografia di Martinez Cavero, riproponendo, seppur involontariamente, il *leitmotiv* della decade negli "studi orosiani". Mentre lo studioso spagnolo tocca numerose tematiche della produzione orosiana, Van Nuffelen, invece, preferisce concentrarsi su un tema assai più specifico, ovvero il rapporto di Orosio con la retorica, riuscendo ad ottenere note di plauso da parte di molti dei suoi recensori[271]. La tesi portante della monografia di Van Nuffelen si basa sostanzialmente sull'idea che le *Historiae* orosiane nascano come esercizio svolto in una scuola retorica. Torna, quindi, l'idea ciceroniana della *historia magistra vitae* in quanto *opus retorica*. L'opera orosiana ha da sempre creato problemi di rubricazione all'interno delle categorie letterarie classiche, alla luce della stretta commistione tra cristianità e classicità. La presenza maggioritaria di autori "pagani" nasce, d'altronde, dall'esigenza sia di confrontarsi con una lunga tradizione storiografica precedente sia di utilizzare questa stessa tradizione per imbastire il suo discorso sul ruolo della

[271] Vd. D. Rohrbacher, Reviewed Work: *Orosius and the Rhetoric of History* by Peter Van Nuffelen, in «The Classical Journal», vol. 108, n° 4, 2013, pp. 476–478; S.P. Panagopoulos, *P. Van Nuffelen, Orosius and the Rhetoric of History*, in «Augustinianum», vol. 53, n° 2, 2013, pp. 581-583; S. Hannan, *Review of Orosius & the Rhetoric of History, by Peter Van Nuffelen*, in «The Journal of Religion», vol. 94, n° 1, January 2014, pp. 111-112; M. Kempshall, Review: P. Van Nuffelen, Orosius and the rhetoric of history, in «The Journal of Roman Studies», vol. 104, 2014, pp. 362-363; V. Leonard, *Review: Orosius and the Rhetoric of History, by Peter Van Nuffelen,* in «Journal of Ecclesiastical History», vol. 65, n° 1, 2014, p. 159-160; J. Wood, *Review of (P.) Van Nuffelen, Orosius and the Rhetoric of History. Pp. viii 252. Oxford: Oxford University Press, 2012*, in «The Classical Review», vol. 64, n°1, 2014, pp. 168-169; S. Squires, *Review: Orosius and the Rhetoric of History. By Peter Van Nuffelen. Pp. 272, Oxford, Oxford University Press, 2012*, in «The Heythrop Journal», vol. 57, n° 1, January 2016, pp. 247-248; C. Grey, Review: *Rhetoric and the Writing of History, 400–1500*, by Matthew Kempshall, and *Orosius and the Rhetoric of History*, by Peter Van Nuffelen, in «Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric», vol. 34, n° 2, Spring 2016, pp. 216-218.

Provvidenza nella storia dell'umanità. Da questo punto di vista, Van Nuffelen ha ragione quando ravvisa una continuità storiografica tra Orosio e i suoi predecessori, ma, al contempo, è opinabile considerare le *Historiae* orosiane solo o, comunque, in stretta connessione solo con quella tradizione. Inoltre, la monografia sembra, da un lato, molto specifica e serrata nelle sue argomentazioni, ma, dall'altro, le prove a supporto di determinate idee appaiono alquanto generiche e, quindi, poco probanti.

Agli studi su Orosio *stricto sensu*, si vanno ad aggiungere i numerosi articoli che lo menzionano o che ne parliamo in maniera più specifica[272]. Analizzarli uno ad uno sarebbe certamente dispendioso, oltre che poco utile, dal momento che grosso modo il filo rosso che li unisce risulta essere il medesimo. Anche la storiografia del Nuovo Millennio presenta, difatti, le sue tematiche e le sue tendenze caratteristiche. L'«esplosione di tardoantico»[273], in particolare, ha portato ad una rilettura spesso critica di categorie tradizionalmente legate allo studio del mondo antico. Da un lato, vi è la necessità di mettere in discussione un mondo che, inizialmente unitario, viene ora scomposto e suddiviso in periodi. Ne consegue, pertanto, che per poter conferire identità e dignità al singolo periodo (il Tardo-antico, nel caso di specie) bisogna rimodulare il discorso con termini nuovi, che possano essere peculiari del periodo stesso[274]. In questo, certamente contribuiscono gli eventi che stanno

[272] È interessante sottolineare come le *Historiae* vengano utilizzate come fonte anche da altre scienze, quali la medicina e l'astronomia. Vd. F.M. Galassi *et alii*, *The sudden death of Alaric I (c. 370-410 AD), the vanquisher of Rome: A tale of malaria and lacking immunity*, in «European Journal of Internal Medicine», vol. 31, 2016, pp. 84-87; E. Spedicato, *Homer and Orosius: a key to explain the Deucalion flood, Exodus and other tales*, Report DMSIA 5/06, Università di Bergamo 2006, pp. 1-7 (ripubblicato in S.A. Paipetis (ed), Science and Technology in the Homeric Epics, Cassino 2008, pp. 369-374); Id., *The Deucalion catastrophe, Moses route in Sinai and the passage of Red Sea, explained in terms of the Phaethon explosion, following a key in Paulus Orosius*, pubblicato sul sito internet di Christine Pellech https://www.migration-diffusion.info/. Nel primo caso, il nome di Orosio viene erroneamente incluso tra le fonti tardo-bizantine (vd. p. 86), sebbene gli autori dell'articolo dichiarino di essersi avvalsi di una consulenza storica (p. 87). Nel secondo caso, Spedicato pretende di dimostrare che il modo in cui Orosio racconta i miti di Deucalione e di Fetonte sia la dimostrazione che, in realtà, quegli stessi miti siano l'espressione di cataclismi che si erano abbattutti sulla terra in tempi molto lontani. Il testo orosiano, quindi, viene usato come sola base documentaria per dimostrare la fondatezza di presunti fenomeni naturali.

[273] La citazione è tratta da un noto articolo di A. Giardina (vd. A. Giardina, *Esplosione Di Tardoantico*, in «Studi Storici», vol. 40, no. 1, 1999, pp. 157–180). Questa espressione viene spesso ripresa quando si parla di tardo-antico, proprio per indicare l'attenzione sempre maggiore che viene dedicata a quel periodo storico, almeno a partire dagli ultimi vent'anni.

[274] A ciò si aggiunga una generale tendenza ad ampliare l'analisi storiografica, includendo anche quegli autori delle cui opere si posseggono solo frammenti o che, comunque, venivano considerati in passato meno importanti e, quindi, poco studiati. In questo modo, un'analisi complessiva sul mondo tardo-antico non può che esserne ulteriormente arricchita, come dimostrano le recenti pubblicazioni di Van Nuffelen e Van Hoof. Vd. P. Van Nuffelen – L. Van Hoof, *Clavis Historicorum Antiquitatis Posterioris. An Inventory of*

caratterizzando tante le scene nazionali, quanto quelle internazionali. Si parla sempre più di identità, di migrazioni[275], di genere, di scontri di civiltà (che vedono protagonisti soprattutto i grandi monoteismi storici, ma non solo). Dall'altro lato, però, rimangono salde alcune categorie tradizionali, quali, ad esempio, proprio quella di "paganesimo" [276]. Negli ultimi vent'anni, sono state numerose le pubblicazioni dedicate al fenomeno pagano nel Tardo-antico, in ogni sua possibile manifestazione. Le tendenze storiografiche, però, sono sostanzialmente due: o il "paganesimo" viene contrapposto in maniera esclusiva al Cristianesimo, o viene proposta una scena con tre attori, quali i "pagani", i Cristiani e gli Ebrei. Il tutto, ovviamente, sullo sfondo di un Impero Romano che sembra spesso in balia di questi tre poteri forti[277] e che, non sapendo a chi dare i resti, cerca di riconfigurarsi a seconda del potere più forte in quel momento. La lotta tra Divinità si presenta, pertanto, come un eterno ritorno nella storia romana.

Tutto questo lavorio storiografico non coinvolge, però, Orosio. Da qui nasce l'idea di intitolare questo paragrafo "Orosio *vintage*". Lo storico rimane legato ad un'impostazione e ad una lettura sostanzialmente tradizionali, tanto della sua opera quanto del suo *status* di intellettuale. I temi dibattuti nel Nuovo Millennio sembrano essere gli stessi di duecento anni fa, sui quali, però, ciascun autore ritiene di poter ancora dibattere e condividere la sua soluzione. Ciò non solo continua a generare una forma di "fazionismo" storiografico, ma spesso dà anche vita a delle possibili

---

Late Antique Historiography (A.D. 300-800), Turnhout 2020; Iīd. (eds), *The Fragmentary Latin Histories of Late Antiquity (AD 300–620): Edition, Translation and Commentary*, Cambridge 2020.

[275] Questo tema si è stato affrontato di recente anche da G. Marcotullio, *Le migrazioni dei popoli all'inizio del V secolo. Teologie politiche in Agostino, Orosio e Salviano*, Roma 2020. La monografia sembra, però, presentare alcune problematicità. *In primis*, l'autore non chiarisce come intende utilizzare il concetto di "teologia politica" (tra l'altro, usato inspiegabilmente al plurale) e come questo verrà, poi, applicato ai singoli autori analizati. *In secundis*, vi è un evidente scollamento non solo cronologico, ma anche ideologico, tra la presenza dei cosiddetti "barbari" nell'impero romano di IV-V secolo e.v. e gli attuali flussi migratori, che, *de facto*, fanno da sfondo a tutta la monografia. Infine, la figura di Orosio, sia come storico che come teologo, non viene debitamente analizzata alla luce degli studi più recenti, rimanendo, in qualche modo, ancorata a posizioni ideologiche ad oggi contestate o, comunque, in fase di revisione. In tal senso, è evidente la simpatia che l'autore nutre nei confronti di Agostino, tale da rendere l'analisi delle *Historiae* orosiane poco generosa.

[276] Ad onor del vero, vi sono anche tentativi di messa in discussione di questo concetto. Cfr. P. Athanassiadi – M. Frede (eds), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford 1999; S. Mitchell - P. Van Nuffelen (eds), *One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire*, Cambridge 2010. Se, però, da un lato si usa il termine "pagano" con cautela e con le dovute precisazioni, questa stessa accortezza linguistica e semantica non viene mai applicata alle *Historiae* orosiane.

[277] L'Ebraismo stesso rappresentava un potere forte nel mondo antico, data la sua scarsa attitudine a sottomettersi all'Impero e alla particolare attenzione (sia essa positiva che negativa) che l'Impero stesso gli riservava.

esasperazioni[278]. Va detto anche, però, che si sta aprendo uno spiraglio sulle opere teologiche di Orosio, che iniziano ad essere citate e studiate con maggiore frequenza[279]. I numeri delle pubblicazioni non sono certo paragonabili a quelli sulle *Historiae*, però questo dato fa ben sperare, per poter avere chiara la posizione teologica di Orosio, fino ad oggi quasi sconosciuta.

[278] Poco convincente mi sembra, ad esempio, l'accostamento Tacito-Orosio proposto da P. Marone, *L'universalismo di Orosio alla luce della precedente storiografia classica*, in L.M. Ferrer (a cura di), *Venti secoli di storia ecclesiastica. Bilancio e prospettive. Atti del XII Convegno Internazionale della Facoltà di Teologia, Pontificia Università della Santa Croce (Roma 13-14 marzo 2008)*, Roma 2010, pp. 257-264; così come l'analisi del ruolo svolto dalla storiografia orosiana all'interno di quella tardo-antica proposta da M. Cesa, *Le* historiae adversus paganos di Orosio *nel contesto della storiografia tardoantica,* in F. E. Consolino (ed.), *Forme letterarie nella produzione latina di IV-V secolo,* Roma 2003, pp. 19-31.

[279] Vd. S. Squires, *The Pelagian Controversy: An Introduction to the Enemies of Grace and the Conspiracy of Lost Souls*, Eugene 2019, pp. 97-101, 232-237; G. Malavasi, *Orosio* cit.; F.J. Lamas Noya, *Orosio y las herejías hispanas: el Priscilianismo y el Origenismo*, in «Anuario Brigantino», n° 36, 2013, pp. 79-107; P. Ubric Rabaneda, *Bishops, Heresy and Power: Conflict and Compromise in Epistula 11 of Consentius to Augustine,* in A. Fear – J. Fernandez Ubiña – M. Marcos (eds), *The Role of the Bishop in Late Antiquity. Conflict and Compromise*, London 2013, pp. 130-132; P. Van Nuffelen, *Orosius* cit., pp. 26-30; G. Caruso, *L'uso dell'epistolario paolino nel* De Gratia Christi *di Agostino d'Ippona*, in L. Padovese (a cura di), *Paolo di Tarso: Archeologia - Storia – Ricezione*, vol. 1, Roma 2009, p. 588; M. Pesce (a cura di), *Le parole dimenticate di Gesù,* Milano 2004, p. 474; M. Veronese, *Il digiuno di Giosuè: errore di citazione o corruzione priscillanista?,* in «Auctores Nostri», Bari 2004, p. 209; R. González Fernández – D. Beltrán Corbalán – P. Martínez Cavero, *El Commonitorium de Orosio* cit.; E.A. Clark, *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of Early Christian Debate*, Princeton 1992, p. 234.

2. *Christiana religio*, *gentilitas* e *paganitas** nelle *Historiae*

2.1 Introduzione

Sino ad ora si è visto come negli "studi orosiani" il rapporto di filiazione letteraria tra il *De Civitate Dei* di Agostino e le *Historiae* di Orosio abbia sempre avuto un ruolo prioritario. In particolare, molto si è insistito sul valore e sulla portata ideologica che l'opera orosiana avrebbe avuto nella lotta cristiana contro i "pagani". Per approfondire ulteriormente la funzione del "paganesimo" all'interno delle *Historiae*, è necessario tenere in considerazione due aspetti. Il primo riguarda il fatto che il termine *paganus* non è stato inventato dai Cristiani. Esso, infatti, era già in uso nella letteratura latina classica, ancor prima dell'avvento del Cristianesimo[280]. Tuttavia, il "paganesimo" è prevalentemente associato proprio al Cristianesimo, presentandosi come una macro-rubrica all'interno della quale collocare tutti coloro che non erano Cristiani (né Ebrei). A tal proposito, il secondo aspetto da considerare riguarda il fatto che il rapporto con il "paganesimo" non è esclusivo della produzione letteraria né orosiana né agostiniana, ma, anzi, è presente in gran parte della letteratura cristiana tardo-antica[281]. Da questo punto di vista, si può affermare che il "paganesimo" sia frutto di un'opera collettiva più che dell'iniziativa di un singolo.

Va considerato, innanzitutto, che l'acquisizione lessicale messa in atto dai Cristiani almeno a partire dal I secolo (se si considerano, infatti, anche i testi contenuti all'interno del Nuovo Testamento) si presenta come una realtà complessa. Secondo la ricostruzione proposta da Zeiller, sono cinque i termini che il Cristianesimo utilizzava nell'antichità per designare coloro che non erano Cristiani:

---

*I primi due termini appartengono al vocabolario orosiano, mentre l'ultimo no. Orosio, infatti, parla di *pagani*, ma mai di *paganitas*. Tuttavia, stando a quanto riportato nella voce *paganitas* del *TLL*, si tratta di una parola maggiormente usata da autori Cristiani tardo-antichi (più raro è l'uso di *paganismus*) proprio come sinonimo di *gentilitas*, o meglio, con un significato affine. Per questo motivo, ho deciso di usare la parola *paganitas,* per poi dimostrare che significato assume eventualmente in Orosio.

[280] Vd. J. Zeiller, Paganus. *Étude de terminologie historique*, Thése pour le Doctorat ès-lettres, Paris 1917, p. 18.

[281] Su questo tema, cfr. di recente J. Torres, *Las disputas "contra paganos" en la Antigüedad tardía: entre el "diálogos" y la "disputatio",* in «Studia Philologica Valentina», vol. 20, n° 17, 2018, pp. 217-242.

nationes, *gentes*, *gentiles*, *ethnici* e *pagani*[282]. Mentre per i primi quattro è possibile individuare nella parola greca ἔθνος una radice comune[283], la situazione si complica con la quinta parola. Varie sono state le teorie avanzate nei secoli sulla possibile origine etimologica del termine *paganus* [284]. In linea generale, è possibile individuare due diverse tendenze interpretative adottate dagli studiosi: da un lato, si insisteva sull'accezione militare di *paganus* in opposizione a *civilis*[285]; dall'altro, invece, si prediligeva la dimensione territoriale e, quindi, *paganus* assumeva un valore locativo, indicante coloro che vivevano nei crocicchi di campagna[286]. Da quest'ultima interpretazione ne consegue l'idea che vi fosse anche una distinzione culturale, oltre che sociale, tra i "pagani" che abitavano in città e quelli che, invece, erano in campagna.

La storia del "paganesimo" [287], tuttavia, non si riduce ad una mera interpretazione linguistica, che ha senz'altro una sua importanza. Essa, al contrario, si declina a seconda delle diverse tendenze storiografiche, diventando di volta in volta una storia di resistenza e di sopravvivenza o di declino totale e definitivo[288].

---

[282] Vd. J. Zeiller, Paganus cit., p. 5.

[283] Vd. J. Zeiller, Paganus cit., p. 6. Zeiller, inoltre, sottolinea come la tradizione ebraica abbia ulteriormente modificato il significato da attribuire al plurale della parola ἔθνος, che indicava l'insieme di quei popoli che non erano Ebrei.

[284] Lo *status quaestionis* al riguardo è ben riassunto in J. O' Donnell, "Paganus": *Evolution and Use*, in «Classica Folia», n. 31, 1977, pp. 163-169. Vd. anche J. O' Donnell, *The Demise of Paganism*, in «Traditio», vol. 35, 1979, pp. 45-88. Di recente, vd. C.P. Jones, *Between Pagan and Christian*, Cambridge (Mass.) 2014, pp. 1-8.

[285] Vd. B. Altaner, Paganus: *eine bedeutungsgeschichtliche Untersuchung*, in «ZKG», vol. 58, 1939, pp. 130-141. Una comparazione tra gli studi di Altaner e quelli di Zeiller sul "paganesimo" si trova in C. Mohrmann, *Encore Une Fois*: Paganus, in «Vigiliae Christianae», vol. 6, n° 2, 1952, pp. 109–121.

[286] Questo è, ad esempio, il significato che Lippold attribuiva al *paganus* orosiano. Vd. Orosio, *Le Storie* cit., vol. 1, p. 365, commento a *Prologus*, 32-3.

[287] Riprendendo un concetto foucaultiano, Van Nuffelen preferisce parlare dell'"archeologia del paganesimo". Vd. P. Van Nuffelen, *Eusebius of Caesarea and the concept of paganism,* in L. Lavan – M. Mulryan (eds), *The Archaeology of Late Antique 'Paganism'*, Leiden 2011, p. 91.

[288] Nel primo caso, vd. in partic. H. Bloch, *La rinascita pagana in Occidente alla fine del secolo IV,* in A. Momigliano (a cura di), *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*, Torino 1968, pp. 201-224. Vd. anche P. Brown – R. Lizzi Testa (eds), *Pagans and Christians in the Roman Empire: The Breaking of a Dialogue (IVth – VIth century AD). Proceedings of the International Conference at the Monastery of Bose (October 2008)*, Münster 2011. Nel secondo caso, vd. G. Boissier, *La fin du paganisme. Étude sur les dernières luttes religieuses en Occident au quatrième siècle*, 2 voll., Paris 1891 (vd. anche la recensione di R. Bonghi, *La fine del paganesimo*, in «La Cultura», vol. 2, n° 13, 1892, pp. 297-300); P. Chuvin, *A Chronicle of the Last Pagans*, trans. in engl. by B.A. Archer, Cambridge (Mass.) 1990; A. Cameron, *The Last Pagans* cit.; E.J. Watts, *The Final Pagan Generation*, Oakland, California 2015. Di recente, è stato notato come vi sia una differenza tra i dati archeologici e quelli letterari, tale da rendere difficile stabilire in maniera netta quando e come sarebbe finito il "paganesimo". Vd. A. Leone, *The end of the pagan city. Religion, Economy and Urbanism in Late antique North Africa*, Oxford 2013; B. Ward-Perkins, *The End of the Temples: an Archaeological Problem*, in J. Hahn (hrsg), *Spätantiker Staat und religiöser Konflikt: Imperiale und lokale*

Ciò che ne emerge è un inevitabile iato tra le argomentazioni antiche e le aspettative moderne. E ciò avviene perché la consapevolezza data dal trascorrere dei secoli e da una prospettiva panoramica più ampia finisce con lo scontrarsi con processi dialettici che non possono essere circoscritti in una data di inizio e di fine[289], ma che, al contrario, sono in continua costruzione. Tale meccanismo fa sì che approcciarsi alla storia del "paganesimo" risulti tutt'altro che semplice.

Attualmente, la tendenza storiografica predominante suggerisce di considerare il "paganesimo" come un'invenzione cristiana, analizzando parallelamente come tre diverse categorie discorsive (Ebraismo, "paganesimo" e Cristianesimo stesso) interagissero tra loro e plasmassero la propria identità a partire da un principio di negazione: cosa (e chi) non è cristiano[290]. Questo stesso piano teorico è stato sviluppato anche in termini di teologia politica, in quanto chiama in causa i rapporti di forza tra Cristianesimo e Ebraismo alla luce dell'esperienza imperiale romana[291]. Gli studi di teologia politica, pertanto, non solo offrono un'ulteriore chiave di lettura a questo approccio metodologico, ma sembrano confermare l'idea che il Cristianesimo abbia giocato un ruolo centrale nella creazione delle identità "altrui".

Verwaltung und die Gewalt gegen Heiligtümer, Berlin 2011, p. 191; L. Lavan – M. Mulryan (eds), *The Archaeology of Late Antique 'Paganism'*, Leiden 2011.

[289] In tal senso, dichiarare la fine del "paganesimo" significa implicitamente stabilirne anche un inizio, sebbene non si sappia né dove né come. Ritengo, pertanto, che l'idea di un'invenzione cristiana del "paganesimo" possa rispondere potenzialmente a questa necessità, determinando una nascita parallela di diverse identità religiose (almeno da un punto di vista discorsivo).

[290] Questo approccio metodologico è ben analizzato in F. Massa, *Nommer et classer les religions aux II^{e}-IV^{e} siècles: la taxinomie* «paganisme, judaïsme, christianisme», in «Revue de l'histoire des religions», vol. 234, n°4, 2017, pp. 689-715. Il medesimo approccio è stato applicato a casi specifici, come in P. Van Nuffelen, *Eusebius of Caesarea* cit., pp. 89-109. Sulla medesima linea interpretativa si pone anche C.P. Jones, *Between Pagan and Christian*, Cambridge (Mass.) 2014 (in part. pp. 1-8). A questo stesso filone interpretativo si può ricollegare anche una parte della produzione scientifica di D. Boyarin, che si è occupato, in particolare, dell'identità ebraica. Vd. D. Boyarin, *Judaism. The Genealogy of a Modern Notion* cit.; Id., *No ancient Judaism*, in M. Satlow (ed), *Strenght to strenght. Essays in appreciation of Shaye J.D. Cohen*, Providence 2018, pp. 75-102; Id., *The Christian Invention of* "Judaism", Lecture at the Fall 2016 session of Christian seminar, Westar Institute (https://www.westarinstitute.org/wp-content/uploads/2016/11/Boyarin-Christian-Invention.pdf. Ultima consultazione 29 Aprile 2021); Id., *The Christian Invention of Judaism: The Theodosian Empire and the rabbinic Refusal of Religion*, in «Representations», vol. 85, Winter 2004, pp. 21-57; Id., *Semantic Differences; or, "Judaism"/"Christianity"*, in A. H. Becker – A. Yoshiko Reed (eds), *The Ways that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Heidelberg 2003, pp. 65-85; Id., *Justin Martyr Invents Judaism*, in «Church History», vol. 70, n°3, 2001, pp. 427-461; Id., *Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism,* in «Journal of Early Christian Studies», vol. 6, n°4, 1998, pp. 577-627.

[291] Vd. D. Nirenberg, "Judaism" *as a political concept* cit.; Id., *Antigiudaismo* cit., pp. 11-104.

Ora, tale approccio metodologico offre un quadro teorico di grande interesse, che va, però, utilizzato con cautela. Da un lato, non bisogna perdere di vista che la sua base è di fatto Cristiano-centrica e che, come spesso avviene, determinati marcatori (religiosi, in questo caso) assumono un valore e un significato all'interno dei gruppi che li creano e che li adoperano. Non si può, pertanto, pretendere che quei marcatori possano assolvere a funzioni "universali". Dall'altro lato, proprio perché la creazione dei marcatori è legata al suo contesto di produzione e/o fruizione, è importante applicare il quadro teorico al singolo caso specifico. In questa sede, il caso è rappresentato dalle *Historiae* di Orosio. Pur ritenendo valida la prospettiva di analisi che recentemente si sta imponendo negli studi sul "paganesimo", non posso non dichiarare che essa verrà applicata ad Orosio in via sperimentale. Vale a dire, sarà utilizzata con l'intento di capire se essa sia effettivamente adatta a descrivere i processi discorsivi orosiani e non partendo del presupposto che lo sia già. In termini linguistici, poi, parole come pagani e paganesimo sono da me indicati tra virgolette non tanto per seguire le direttive storiografiche recenti, quanto perché il significato che viene loro attribuito dalla letteratura secondaria[292] non corrisponde al significato con cui Orosio li utilizza nella sua opera[293]. In termini programmatici, invece, ho ritenuto opportuno iniziare da un'analisi del Cristianesimo di Orosio, comparando i testi e i dati di tutta la sua produzione letteraria, per avere chiaro il quadro dottrinale all'interno del quale egli si muove. In altre parole, se il "paganesimo" si plasma come conseguenza di ciò che non è cristiano, il punto di partenza è chiarire cosa lo sia.

Da questo punto di vista, è interessante notare come la cosiddetta "dottrina della Creazione"[294] rappresenti il filo rosso dell'*opera omnia* di Orosio. Tale

[292] Interessante è, in tal senso, la considerazione di C.P. Jones sull'utilizzo moderno del termine "paganesimo": «The word "pagan", when used by modern scholars of Christian history to designate those who were neither Christian nor Jew, is therefore inappropriate insofar as it borrows a Latin term used primarly by an in-group to denote an out-group, when the modern observer stands outside either group» (C.P. Jones, *Between Pagan* cit., p. 6).

[293] Un problema simile è stato rilevato anche per i *Sermones* di Massimo di Torino. Vd. E.L. Noce, Gentilitas *y* paganismus *en los* sermones *de Máximo de Turín: reconsideración de una sinonimia infondada,* in «ASE», vol. 36, n°1, 2019, pp. 175-203.

[294] Il concetto di "dottrina della Creazione" è frutto di una riflessione novecentesca portata avanti da K. Barth (*Dogmatica Ecclesiale*, antologia a cura di H. Gollwitzer, Bologna 2000) e da J. Moltmann (*Dio nella creazione. Dottrina ecologica della creazione*, trad. it. di D. Pezzetta, Bologna 2007). Nell'adoperare

dottrina viene presentata in ciascuna opera (vale a dire, *Commonitorium*, *Apologeticus* e *Historiae*), plasmandosi a seconda del suo contenuto specifico, ma presentando, al contempo, una "struttura" comune che permette di valutare complessivamente quale sia la visuale teologica di Orosio e quale posto occupino in essa i vari attori con i quali lo storico si confronta di volta in volta. In tal senso, emerge come lo storico propenda fortemente per l'affermazione dell'*ecclesia Catholica* sulle altre forme di Cristianesimo che caratterizzano il mondo tardo-antico e come, quindi, le sue *Historiae* ripercorrano l'*iter* di formazione di quella stessa *ecclesia*, enfatizzando il ruolo svolto dagli Apostoli nella città di Roma.

Alla luce di questa prima parte, che mira a ricostruire le caratteristiche principali della teologia orosiana, la seconda parte di questo capitolo propone un'analisi storico-filologica dell'utilizzo dei termini *gentiles* e *pagani* nelle *Historiae* orosiane, così da poter comprendere come Orosio li adopera all'interno della sua opera e se, anche nel suo caso, essi siano il frutto di una costruzione ideologica legata a determinati ambienti cristiani, così come postulato dai più recenti studi in materia.

2.2 Dalla *Christiana religio* all'*ecclesia Catholica*: per una guida alle tappe fondative della teologia orosiana

2.2.1 Dottrina della Creazione I: da Priscilliano a Origene

La *Consultatio sive Commonitorium Orosii ad Augustinum de errore Priscillianistarum et Origenistarum*[295] (d'ora in avanti solo *Commonitorium*) è la

tale concetto, pertanto, non va dimenticato che si tratta di una riflessione contemporanea retroproiettata al tempo del Cristianesimo antico.

[295] Il testo latino del *Commonitorium* è presente in *Pauli Orosii Opera omnia*, *PL* 31, Parisiis 1846, pp. 1212-1216, e in *Priscilliani quae supersunt, recensuit G. Schepss*, *CSEL*, vol. 18, Vindobonae 1889, pp. 151-157. Anche nel caso del *Commonitorium*, il titolo è stato tramandato seguendo due diverse forme. Orosio stesso parla del suo testo come di un *commonitorium*. Vd. Oros. *Comm*. 1 (*CSEL* 18, p. 151): «Iam quidem suggesseram sanctitati tuae, sed *commonitorium* suggestae rei tunc offerre meditabar, cum te expeditum animo ab aliis dictandi necessitatibus esse sensissem» («Già te l'avevo anticipato, Santità, ma, essendomi reso conto che tu non eri occupato con la dettatura di testi urgenti, meditavo allora di offrirti un *memorandum* di ciò che ti avevo anticipato» La traduzione è mia, così come il corsivo). Agostino, nella sua risposta ad Orosio, conferma l'utilizzo del termine *commonitorium*. Vd. Aug. *c. Priscill.* 1 (*PL* 42, col. 669): «Respondere tibi quaerenti, dilectissime fili Orosi, nec ad omnia debeo, quae in tuo *commonitorio* posuisti

prima opera composta da Orosio, o almeno così ritengono gli "studi orosiani"[296], ma soprattutto è la prima opera in cui egli si rivolge a Agostino[297]. Si tratta, innanzitutto, di un testo composto da quattro capitoli, che riporta in forma sintetica le principali caratteristiche che lo storico attribuisce a delle dottrine da lui ritenute eretiche: il

(...)» («Carissimo figlio Orosio, non debbo rispondere a tutte le domande che mi hai poste nel tuo promemoria (...)», trad. di M. Falcioni, in Sant'Agostino, *Opere antieretiche (Sulle eresie; A Orosio contro i Priscillianisti e gli Origenisti; Replica a un avversario della Legge e dei profeti; Trattato contro i Giudei)*, introduzioni particolari, traduzione e note di Mauro Falcioni, Roma 2003, p. 197). Successivamente Agostino stesso, nelle sue *Retractiones*, parla di una *consultatio*. Vd. Aug. *retract*. 2, 70 (*CSEL* 36, p. 183): «Inter haec Orosii cuiusdam Hispani presbyteri *consultationi* de Priscillianistis et de quibusdam Origenis sensibus, quos catholica fides improbat, quanta potui brevitate ac perspicuitate respondi (...)» («Nel frattempo risposi nel modo più breve e chiaro possibile alle richieste di chiarimento rivoltemi da un prete spagnolo di nome Orosio a proposito dei Priscillianisti e di alcune opinioni di Origene non approvate dalla fede Cattolica (...)», trad. di U. Pizzani, in Sant'Agostino, *Le Ritrattazioni*, a cura di U. Pizzani, Roma 1994, p. 217). Per questo motivo, i due titoli (*consultatio* e *commonitorium*) sono stati affiancati nelle prime edizioni critiche, creando un unico titolo. Tuttavia, ciò che maggiormente colpisce è il fatto che nei manoscritti medievali il *Commonitorium* sia stato sempre copiato insieme al testo di Agostino, quasi come se costituissero un'unica entità letteraria. Ciò avviene perché Agostino ha aggiunto il testo orosiano a introduzione del suo. Questo *modus operandi* ha permesso, di fatto, la sopravvivenza del testo stesso. Ancora in età contemporanea, i due testi continuano a "viaggiare" insieme. Vd. J.A. Davids, *De Orosio et Sancto Augustino Priscillianistarum adversariis. Commentatio historica et philologica*, Den Haag 1930; *The Works of Saint Augustine. A Translation for the 21st century, Arianism and Other Heresies*, introduction, translation and notes by R.J. Teske, vol. 18, New York 1995, pp. 81-118; Sant'Agostino, *Opere antieretiche* cit., pp. 170-217. Vi sono, tuttavia, anche quattro traduzioni del solo *Commonitorium* orosiano: in spagnolo (P. Martinez Cavero – B. Beltrán Corbalán – R. González Fernández*, El* Commonitorium cit., pp. 76-83; riproposta in P. Martinez Cavero, *El pensamiento* cit., pp. 339-341), in portoghese (L. Craveiro da Silva – B. Fernandes, *Consulta de Orósio a S. Agostinho Acerca do Erro dos Priscilianistas e Origenistas*, in «Revista Portuguesa de Filosofia», vol. 55, n°4, 1999, pp. 551-557), in inglese (*The Fathers of the Curch*, *Iberian Fathers: Pacian of Barcelona and Orosius of Braga*, trans. by C.L. Hanson, vol. 3, Washington, D.C. 1999, pp. 168-174), in francese (Orose, *Histoires* cit., vol. 1, pp. 236-238). Sebbene il *Commonitorium* orosiano e l'opuscolo agostiniano vadano certamente letti insieme per la coerenza del tema in essi affrontato, va anche tenuto presente che Agostino non sarebbe più tornato sul Priscillianesimo [se non occasionalmente, vd. Aug. *Ep*. 36, 28 (*CSEL* 34/2, p. 57); *Ep*. 237, 1-3 (*CSEL* 57, pp. 526-527); *c. mend*. 2, 2 (*CSEL* 41, p. 471); *haer.* 70 (*PL* 42, col. 44)]. Invece, nel caso di Orosio, il Priscillianesimo torna nella sua produzione letteraria, soprattutto di natura storiografica, proprio in relazione al racconto della Creazione. Esso, poi, offre un importante elemento di valutazione dell'ortodossia orosiana. In tal senso, la tendenza generale a far confluire il suo *Commonitorium* nelle edizioni critiche dell'*opera omnia* agostiniana è un errore, che esclude la possibilità di ragionare complessivamente e complessamente tanto sulla sua produzione letteraria, quanto sul suo pensiero teologico. Pertanto, il fatto che non esista un'edizione critica specifica del *Commonitorium* e, più in generale, delle opere teologiche orosiane rappresenta certamente una lacuna, che auspico di poter colmare in un imminente futuro.

[296] Sebbene negli "studi orosiani" (e non solo) il *Commonitorium* venga identificato come la prima opera composta dallo storico e su di essa si basi la ricostruzione di una parte della biografia orosiana, la sua data di composizione, tuttavia, non è certa. La si ricava da una serie di indizi che Orosio stesso dissemina nel testo. Una discussione recente di questo tema si trova in P. Martinez Cavero – B. Beltrán Corbalán – R. González Fernández, *El* Commonitorium cit., pp. 65-71. Martinez Cavero torna, poi, sull'argomento anche in un'altra sua opera, ma riportando sostanzialmente le stesse considerazioni. Vd. P. Martinez Cavero, *El pensamiento* cit., pp. 29-36.

[297] Già in questo contesto, il vescovo d'Ippona è attorniato da una serie di aggettivi, che si ritrovano poi nelle *Historiae*: *beatissimus pater* [Oros. *Comm*. 1, 2; 4 (*CSEL* 18, p. 151 e p.157] e *sanctitas tuae* [Oros. *Comm*. 1,1; 4 (*CSEL* 18, p. 151 e p. 157]. Cfr. Oros. *Hist*. 1, *Prol.* 1 e 11; 7, 43, 19. In ogni caso, quegli attributi non necessariamente vanno letti come dimostrazione di una particolare e esclusiva benevolenza orosiana nei confronti del vescovo d'Ippona. Difatti, i medesimi sono associati da Orosio anche ad altri personaggi ritenuti parimenti influenti. Nelle *Historiae,* è il caso di Giuliano di Cartagine, definito *sanctus* (vd. Oros. *Hist.* 1, *Prol*. 12), degli apostoli, definiti *beatissimi* (vd. Oros. *Hist*. 7, 7, 10; 7, 10, 5) e di Girolamo, definito *beatissimus*, (vd. Oros. *Hist*. 7, 43, 4). È il caso, poi, di *sanctus Basilius Graecus* proprio nel *Commonitorium* [vd. Oros. *Comm*. 3,3 (*CSEL* 18, p. 155)].

Priscillianesimo e l'Origenismo. Il testo presenta una particolare struttura, alla luce della quale Orosio lo presenta ad Agostino come *commonitorium*. Esistono nel Tardo-antico altri esempi di *commonitoria* e ciò ha indotto a pensare che potesse trattarsi di un vero e proprio genere letterario, seppur minore, che si era diffuso negli ambienti cristiani. È stata individuata come sua caratteristica principale la forma epistolare[298], sebbene vi siano casi in cui si predilige una diversa forma espositiva. Un esempio è il *Commonitorium* di Orienzio, scritto in versi[299]. O, ancora, il *Commonitorium* di Vincenzo di Lérins, che si presenta come un breve trattato[300]. Al di là della scelta formale, i *commonitoria* tardo-antichi hanno in comune la vocazione teologica e la volontà di indottrinamento, laddove a una o più eresie si contrappone l'idea di unità rappresentata dall'*Ecclesia Catholica*[301]. Ora, si tratta certamente di una ricostruzione fatta *a posteriori*, considerando vari esempi di testi che, pur nella loro diversità, presentano delle caratteristiche peculiari e al contempo simili. È difficile, però, stabilire quanta consapevolezza vi fosse di far parte di un genere letterario, nel momento in cui si scriveva un testo di questo tipo. È chiaro, comunque, che a questa tipologia di testi venisse associato un determinato contenuto e una specifica funzione. Quando Orosio mette per iscritto le sue riflessioni, si allinea a questa generale tendenza, rubricando il suo testo proprio come un *commonitorium*. C'è, però, una differenza. Mentre gli altri *commonitoria* tardo-antichi affrontano il problema dell'eresia nelle sue molteplici manifestazioni e si presentano spesso come dei veri e propri trattati eresiologici, Orosio, invece, si focalizza su due dottrine specifiche, legate ad una realtà geografica (presumibilmente) altrettanto specifica e attirando l'attenzione del suo lettore su singoli problemi interpretativi. Pertanto, il *Commonitorium* orosiano ha di per sé una sua peculiarità.

---

[298] Vd. R. Lizzi Testa, *Un'epistola particolare: il* commonitorium, in F.E. Consolino (a cura di), *Forme letterarie nella produzione latina di IV-V secolo*, Roma 2003, pp. 53-89.

[299] Il *Commonitorium* di Orienzio, autore vissuto in Gallia e appartenente al cosiddetto "circolo d'Aquitania", sarebbe stato composto nella seconda metà del V secolo. Vd. Orienzio, *Carmen esortativo* (Commonitorium), testo con introduzione e traduzione di C.A. Rapisarda, Catania 1960.

[300] Si tratta del *Commonitorium adversus haereses,* scritto in Gallia da Vincenzo di Lérins nel 434 ca. Vd. *The Commonitorium of Vincentius of Lerins*, edited by R. Stewart Moxon, Cambridge 1915; Vincenzo di Lérins, *Commonitorio: estratti*, introduzione, traduzione e nota di C. Simonelli, Milano 2008.

[301] A tal proposito, va segnalato anche il *commonitorium* che Quodvultdeus chiede a Agostino in merito alle eresie diffusesi al loro tempo. Vd. Quodv. *Ep.* 221, 3 (*CCSL* 60, p. 490).

Il punto d'inizio della trattazione orosiana è un *Commonitorium de haeresibus* che due vescovi, Eutropio e Paolo, hanno già inviato a Agostino[302]. Il fatto che lo storico li definisca *domini mei* ha dato adito di pensare che si tratti dei vescovi della diocesi a cui egli appartiene[303] e che proprio loro lo hanno inviato in Africa per intercedere presso il vescovo d'Ippona. Nel primo caso, non vi sono dati certi al riguardo e lo si può solo ipotizzare. Nel secondo, invece, lo storico dice chiaramente di essersi mosso di sua sponte[304]. A tal proposito, egli fa una breve digressione ricordando in che circostanze è arrivato in Africa, senza però specificare da dove stia partendo[305]. Si può dar credito o meno alle sue parole, ma vi è un dato

[302] Vd. Oros. *Comm*. 1 (*CSEL* 18, p. 151): «Sed quoniam domini mei, filii tui, Eutropius et Paulus episcopi, eadem qua et ego puer vester salutis omnium utilitate permoti commonitorium iam dederunt de aliquantis haeresibus, nec tamen omnes significarunt (...)» («Poiché i vescovi Eutropio e Paolo, miei signori e tuoi figli, spinti dal medesimo interesse di salvare tutti che ho anche io, vostro servo, già ti diedero un *memorandum* su parecchie eresie, senza però elencarle tutte (…)» La traduzione è mia). Riguardo la parola *puer*, Schepss aggiunge in nota che nel margine di uno dei manoscritti è stato aggiunto *fortasse presbyter*, lasciando intendere che si tratti di un'abbreviazione che necessita di essere sciolta (vd. *Priscilliani quae supersunt* cit., p. 151). In effetti, considerato il contenuto generale della frase, avrebbe più senso. A proposito, poi, del *Commonitorium de haeresibus* di Eutropio e Paolo, questo è solo menzionato in R. Lizzi Testa, *Un'epistola speciale* cit., p. 72. Secondo J. Vilella Masana, vi sarebbe una relazione tra questi due vescovi e Celestio in merito al pelagianesimo. Infatti, Eutropio e Paolo sarebbero gli stessi a cui Agostino indirizza il *De perfectione iustitiae hominis*, in cui si discute proprio di alcuni scritti attribuiti a Celestio. Vd. J. Vilella Masana, *Biografía crítica de Paulo Orosio*, in «Jahrbuch für Antike Christentum», vol. 43, 2000, p. 97. In effetti, in entrambi i casi i due autori sono definiti *episcopi*, sebbene Agostino parli di una *chartula* e Orosio di un *Commonitorium de haeresibus*. La *chartula* a cui si riferisce il vescovo d'Ippona contiene una serie di *definitiones vel potius ratiocinationes* [vd. Aug. *perf. ius.* 1, 1 (*CSEL* 42, p. 3)]. Queste potrebbero identificarsi – non senza qualche forzatura – con le *aliquantae haereses* che menziona Orosio [vd. Oros. *Comm*. 1 (*CSEL* 18, p. 151)]. In ogni caso, si tratta di un'ipotesi che, ad oggi, è ancora speculativa. Tuttavia, Orosio fornisce comunque un'interessante informazione su cosa non contiene il *Commonitorium de haeresibus*. Il fatto che Eutropio e Paolo non menzionino né Priscilliano né Origene è di per sé singolare, soprattutto se si ritiene che i due vescovi appartengano alla medesima diocesi di Orosio (ciò significa, implicitamente, che anche loro sono della *Gallaecia*) e che quelle due eresie siano particolarmente floride e, pertanto, pericolose proprio in quella zona. Le possibili ipotesi relative a questo "non detto" sono, a mio avviso, le seguenti: o Eutropio e Paolo non provengono dalla stessa zona di Orosio e vengono etichettati come *domini* solo per questioni gerarchiche (C.L. Hanson condivide questa visione gerarchica, ritenendo, però, che Eutropio e Paolo provengano dalla *Provincia Hispanica*. Vd. *The Fathers of the Curch*, *Iberian Fathers* cit., p. 168, nota 3), o sono vicini alle due eresie e pertanto ne tacciono. O, ancora, Orosio ha inventato questo testo per mettere in risalto la sua funzione di *instrumentum Dei*, sopperendo con il suo repentino e provvidenziale intervento a un'ipotetica mancanza. In quest'ultimo caso, il fatto che Agostino non menzioni mai il *Commonitorium de haeresibus* nella sua risposta a Orosio (né altrove) fa sorgere dei dubbi sulla sua effettiva esistenza. A meno che non si tratti della *chartula* su Celestio, che effettivamente affronta altri problemi dottrinali e, quindi, non è necessario menzionarla.

[303] Vd. C. Torres Rodríguez, *Paulo Orosio. Su vida y sus obras*, Santiago de Compostela 1985, p. 34.

[304] Vd. Oros. *Comm*. 1 (*CSEL* 18, p. 151): «(...) Agnosco, cur venerim: sine voluntate, sine necessitate, sine consensu de patria egressus sum occulta quadam vi actus, donec in istius terrae litus allatus sum (...)» («(...) Riconosco il perché io sia venuto: mosso da una forza quasi occulta, sono partito dalla patria senza volerlo, senza averne bisogno, senza che qualcuno me lo ordinasse, giungendo sino alla spiaggia di questa terra (...)». La traduzione è mia).

[305] È interessante notare come né Orosio né Agostino alludano alla *provincia Hispanica* nei rispettivi opuscoli. Se ne deduce che il "non detto" possa dipendere dal fatto che i due autori hanno già parlato in precedenza e che, quindi, diano per scontato il riferimento geografico. È Agostino che, nella lettera indirizzata a Girolamo nel 415, spende alcune parole per descrivere Orosio e collega il suo *Commonitorium*

di fondo che viene confermato anche da Agostino e che, quindi, ritengo possa essere dato per vero (non mi sembra, infatti, di ravvisare valide motivazioni per le quali Agostino avrebbe dovuto mentire al riguardo): Orosio è effettivamente stato in Nord Africa e ha conosciuto il vescovo d'Ippona[306]. Ora, come questo dato venga inserito all'interno di un testo letterario e modulato in sua funzione è un'altra storia. In questo caso, ciò che emerge chiaramente è la volontà di delineare e legittimare il proprio profilo autoriale: il viaggio è avvenuto per volere della Provvidenza[307] e Orosio presenta se stesso come strumento nelle mani di Dio per combattere le

---

all'ambiente ispanico [vd. Aug. *Ep*. 166, 1, 2 (*CSEL* 44, p. 547)]. Ulteriori riferimenti alla provenienza ispanica di Orosio si trovano in un *Sermone* di Agostino, in una sua lettera inviata a Evodio [vd. Aug. *Ep.* 169 (*CSEL* 44, p. 621)], nelle sue *Retractiones* e si ricavano anche da brevi riferimenti, variamente interpretabili, presenti nelle *Historiae* orosiane. Vd. Aug. *Serm*. 348/A augm. [(per i *Sermones* di Agostino, si fa sempre riferimento all'edizione Sant'Agostino, *Sermones/Discorsi*, a cura di P. Bellini, L. Carrozzi, F. Cruciani, F. Dolbeau, V. Paronetto, M. Pellegrino, A. Quacquarelli, A. M. Quartiroli, M. Recchia, V. Tarulli, 11 voll., Roma 1979-2002 (Opere di Sant'Agostino, Parte III, Discorsi, 29-35)]; Aug. *retract.* 2, 70 (*CSEL* 36, p. 183); Oros. *Hist.* 7, 22, 8. Di particolare interesse è la lettera agostiniana a Evodio, vescovo di Uzala (e non di Bracara, come erroneamente dichiarato da J.M. Magaz Fernández, *Víctimas y mártires en la historia a la luz de la fe, según Orosio*, in Id. (ed.), *Mártires, la victoria sobre los ídolos*, Madrid 2017, p. 26. Se Evodio fosse stato di Bracara, infatti, Agostino non si sarebbe soffermato su dettagli geografici inerenti alla provenienza di Orosio, a maggior ragione se si suppone che lo storico fosse originario proprio della *Gallaecia*). In questa lettera (datata 415 ca), infatti, Agostino racconta di aver ricevuto Orosio «qui ad nos ab ultima Hispania, id est, ab oceani littore», il quale cercava lumi su Priscilliano e Origene, e di averlo persuaso a recarsi anche da Girolamo. Approfittando di questo suo viaggio, gli ha consegnato una lettera da recapitare proprio al presbitero. Aggiunge, poi, che in quello stesso frangente ha scritto un'opera sull'eresia di Pelagio, su richiesta di alcuni *fratres*. Vd. Aug. *Ep.* 169, 4, 13 (*CSEL* 44, p. 621). Infine, negli "studi orosiani" si cita spesso anche un'epistola di Avito, presbitero di Bracara, in cui Orosio viene presentato come *compresbyter*. Vd. Avit. Brac. *ad Palc.* 6 (citato in B. Lacroix, *Orose* cit., p. 33; E. Corsini, *Introduzione alle Storie* cit., p. 17; F. Fabbrini, *Paolo Orosio* cit., p. 49; P. Martinez Cavero, *El pensamiento* cit., pp. 22-23). Tuttavia, ritengo che questo dato non possa valere da solo per sostenere l'ipotesi che Orosio sia originario di Bracara, soprattutto perché l'espressione *compresbyter* faceva parte del vocabolario "ecclesiastico" tardo-antico e indicava spesso un "fratello nel sacerdozio (dell'*Ecclesia Catholica*)". Ad esempio, Agostino usa questo termine per rivolgersi a Girolamo, a Orosio stesso e a altri personaggi, ma nessuno ne ha mai dedotto che siano tutti "co-episcopi" d'Ippona. Vd. Aug. *Ep*. 71 (*CSEL* 34/2, p. 248); Aug. *Ep*. 166, 1, 2 (*CSEL* 44, p. 547); Aug. *Ep.* 176 (*CSEL* 44, p. 667); Aug. *Ep*. 178 (*CSEL* 44, p. 689).

[306] Nel 415 Agostino scrive un'epistola a Girolamo, parlandogli di Orosio e del perché ha deciso di inviarlo presso di lui. Vd. Aug. *Ep.* 166, 1, 2 (*CSEL* 44, p. 547). Vd. anche Aug. *retract*. 2, 70 (*CSEL* 36, p. 183).

[307] Cfr. Oros. *Hist.* 7, 41, 4*:* «Quae cum ita sunt, illud tamen clementia Dei eadem pietate, qua dudum praedixerat, procuravit, ut secundum Evangelium suum, quo incessabiliter commonebat, "cum vos persecuti fuerint in una civitate, fugite in aliam", quisque egredi atque abire vellet, ipsis barbaris mercennariis ministris ac defensoribus uteretur» («Eppure, stando così le cose, la clemenza di Dio, con la stessa pietà con la quale da tempo l'aveva predetto, fece in modo che – conforme al suo Vangelo in cui ammonisce incessantemente: "Quando vi perseguiteranno in una città, fuggite in un'altra" – chiunque volesse uscire, o andarsene, si servisse degli stessi barbari come soldati, servi e difensori», trad. it. di G. Chiarini, ed. Lippold 1998, vol. 2, p. 391). Il Vangelo a cui allude Orosio è quello di Matteo (*Mt*. 10, 23). La medesima espressione è usata anche da Aug. *Serm*. 133, 7, per commentare dei versetti del Vangelo di Giovanni (*Io*. 7, 2-10) in relazione alla partecipazione di Cristo ad una festa. Sebbene Orosio non lo dichiari apertamente, è possibile leggere nelle sue parole una giustificazione al perché sia andato via dalla *Provincia Hispanica* in piena invasione "barbarica". Non è un caso che egli chiami in causa proprio un Vangelo.

eresie[308]. Si fa, quindi, carico di una missione e di una conseguente responsabilità, anche di natura teologica, che viene coerentemente portata avanti anche nelle altre sue opere, diventando quasi un vero e proprio *topos.* Si badi bene, però, a non confondere l'auto-rappresentazione con la verità: ciò che Orosio ritiene di essere non necessariamente corrisponde a ciò che egli è e questo vale anche per la portata e la valutazione dei rapporti inter-personali che egli sostiene di aver creato. Si può affermare, pertanto, che la realtà venga spesso mistificata, amplificata o, addirittura, modificata per supportare l'immagine che lo storico vuole dare di sé.

Queste puntualizzazioni non sono fini a se stesse, ma servono per porre l'accento su una questione rilevante: le opere di Orosio devono essere considerate come casi a sé, frutto di circostanze occasionali? O, al contrario, andrebbero valutate come espressione coerente e fruttuosa di un autore che, interrogandosi sul proprio tempo, ritiene di poter dare una valutazione al pari di altri suoi contemporanei? La cosiddetta "dottrina della Creazione" ne è un esempio emblematico, rappresentando un importante *trait d'union* tra le opere orosiane. Quando Orosio viene a conoscenza del fatto che nel *Commonitorium de haeresibus* di Eutropio e Paolo non si fa menzione né del Priscillianesimo né dell'Origenismo, egli prontamente interviene fornendo dettagli al riguardo[309]. È importante fissare il

[308] Vd. Oros. *Comm*. 1 (*CSEL* 18, p. 151): «(...) Ad te per Deum missus sum (...). Hic demum in eum resipivi intellectum, quod ad te venire mandabar» («(...) Dio mi ha mandato da te (...). Qui finalmente compresi in Lui che ero stato mandato per venire da te (...)» La traduzione è mia). Vd. anche Oros. *Comm*. 4: « (...) *Est veritas Christi in me*, quia propter venerabilem reverentiam sanctitatis tuae esse impudens non auderem, nisi evidenti iudicio et ordinatione Dei ad illius tanti et talis populi, cui sicut peccanti plaga imposita est, sic post plagam cura debetur, remedia proferenda te electum me missum esse cognoscerem (...)» («(...) *La verità di Cristo è in me*, perché se non sapessi che per evidente giudizio e ordine di Dio sono stato scelto per essere mandato da te, per portare le cure a un così numeroso popolo, al quale come è stata mandata una piaga per i suoi peccati, così dopo la piaga va data la cura, non avrei osato essere impudente dinanzi al tuo venerabile cospetto, Santità (...)» La traduzione è mia).

[309] Soprattutto il Priscillianesimo è avvertito nella *Provincia Hispanica* con grande apprensione, dal momento che Priscilliano era ispanico e, dopo la sua condanna a morte, i suoi seguaci si stanziarono nel nord-ovest ispanico. I *Chronica* di Sulpicio Severo, autore vissuto nella seconda metà del IV secolo in Gallia, sono tra le principali fonti antiche per ricostruire la vicenda di Priscilliano e la diffusione delle sue idee [vd. Sulp. Sev. *chron*. 2, 50 (*CSEL* 1, p. 103)]. La presenza della dottrina priscillianista in Gallia è descritta anche nel *Commonitorium* di Vincenzo di Lérins, secondo il quale Priscilliano è ritenuto uno degli ultimi successori "spirituali" di Simon Mago [vd. Vincent. Ler. *Comm*. 24, 34 (ed. Stewart Moxon 1915, p. 100)]. Vd. A. Ferreiro, *Simon Magus and Priscillian in the "Commonitorium" of Vincent of Lérins*, in «Vigiliae Christianae», vol. 49, n° 2, May 1995, pp. 180-188. Per un'analisi della generale diffusione del Priscillianesimo al di fuori della *Provincia Hispanica*, vd. A. D'Incà, «Priscillianus Avila episcopus ordinatur» (Hyd. *Chron*. II, 13B). *La disputa priscillianista e la ridefinizione degli assetti ecclesiastici nell'Occidente tardoantico*, in *Costellazioni geo-ecclesiali da Costantino a Giustiniano: dalle Chiese 'principali' alle Chiese patriarcali. XLIII Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana, Roma 7-9 Maggio 2015*, Roma 2017, pp. 329-336.

principio che queste due dottrine vengono filtrate attraverso la lente interpretativa dell'autore ed è giusto, quindi, parlare di "Priscillianesimo e Origenismo, secondo Orosio"[310]. Nel primo caso, la descrizione orosiana verte su uno screditamento della dottrina di Priscilliano[311].

Va, innanzitutto, sottolineato che, sebbene nel titolo del *Commonitorium* appaia la parola *Priscillianisti*[312], Orosio parla solo di Priscilliano e non dei suoi seguaci. La sua attenzione, infatti, è rivolta all'eresiarca e alle sue idee, ma non vi sono cenni su come queste stesse idee siano state percepite, utilizzate o eventualmente modificate dopo la sua morte. Non si dimentichi, infatti, che Orosio scrive circa quarant'anni dopo la morte di Priscilliano. Pertanto, ci si aspetterebbe quantomeno un riferimento allo stato attuale del problema. Eppure, è Orosio stesso a spiegare il perché della sua scelta. Nell'introdurre le sue argomentazioni, lo storico dice che è sua intenzione spiegare l'origine di tutti i mali (volendo usare un eufemismo), che ha dato vita col tempo a una pianta rigogliosa[313]. È in questo contesto, tanto narrativo quanto argomentativo, che trova spazio la figura di Priscilliano. Quest'ultimo viene dapprima paragonato al Manicheismo[314]. Le parole

---

[310] Vd. S.J.G. Sanchez, *El priscilianismo, según Orosio*, in «Augustinus», vol. 57, Madrid 2012, pp. 177-192.

[311] Copiosa è la letteratura secondaria su Priscilliano. Vd. in partic. H. Chadwick, *Priscillian of Avila: The Occult and the Charismatic in the Early Church*, Oxford 1976; V. Burrus, *The Making of a Heretic. Gender, Authority, and the Priscillianist Controversy,* Berkeley 1995 ; S.J.G. Sánchez, *Priscillien, un chrétien non conformiste : doctrine et pratique du priscillianisme du IVe au VIe siècle*, Paris 2009.

[312] V. Burrus sostiene che il termine "Priscillianisti" sia stato usato per la prima volta proprio da Orosio. Vd. V. Burrus, *The Making* cit., p. 166, nota 7. A voler essere precisi, la parola *Priscillianisti* appare nella risposta di Agostino a Orosio [vd. Aug. *c. Priscill*. 1,1 (*PL* 42, col. 669)], mentre nel corpo del testo del *Commonitorium* orosiano quella stessa parola non appare mai. Non si può fare affidamento, pertanto, solo sul titolo del testo di Orosio, considerando che non si ha la certezza che sia quello originale (ammesso che il testo ne avesse uno). La medesima parola viene ripetuta da Agostino anche in altre circostanze (vd. Aug. *Ep*. 169, 4, 13, *CSEL* 44, p. 621; Aug. *retract*. 2, 70, *CSEL* 36, p. 183). Inoltre, anche con l'Origenismo si pone lo stesso problema. Né Orosio né Agostino parlano di Origenismo o di Origenisti, bensì di alcune idee di Origene ritenute non in linea con la dottrina dell'*Ecclesia Catholica*. Vd. Oros. *Comm*. 3 (*CSEL* 18, p. 155); Aug. *c. Priscill*. 4,4 (*PL* 42, col. 671).

[313] Vd. Oros. *Comm*. 1 (*CSEL* 18, p. 151): «Breviter ergo et quid ante male plantatum convaluit et quid postea peius insertum praevaluit, ostendam» («Brevemente dunque esporrò sia ciò che tornò florido, essendo stato prima piantato male, sia ciò che ebbe la meglio, dopo che era stato seminato peggio», la traduzione è mia). Tutto il primo capitolo del *Commonitorium* gioca con delle similitudini legate alle piante e queste vengono riprese anche nella sua conclusione. Da notare, infatti, la contrapposizione tra *plantatum* e *insertum*, oltre poi che tra i due verbi *convalere* e *praevalere*. Non escludo la possibilità che Orosio riprenda la contrapposizione tra albero buono e albero cattivo, già presente nella letteratura anti-manichea. A tal proposito, vd. J.K. Coyle, *Good tree/bad tree: the Matthean/Lukan paradigm in Manichaeism and its opponents*, in Id., *Manichaeism and Its Legacy*, Leiden – Boston 2009, pp. 65-88.

[314] Vd. Oros. *Comm*. 2 (*CSEL* 18, p. 153): «Priscillianus primum in eo Manichaeis miserior, quod ex Veteri quoque Testamento haeresim confirmavit (...)» («In primo luogo Priscilliano era più scellerato dei

orosiane sono state oggetto di particolare attenzione da parte degli studiosi, in quanto l'accusa di essere un manicheo non sarebbe mai stata associata al nome di Priscilliano prima di allora[315]. La dottrina di Priscilliano oscilla, infatti, tra

---

Manichei in questo: anche sulla base dell'Antico Testamento confermò la sua eresia (...)», la traduzione è mia).

[315] Da un lato, E. Spät ritiene che il *Commonitorium* sia la più antica testimonianza anti-priscillianista che associa a Priscilliano un'accusa di Manichesimo. Secondo la studiosa, la descrizione orosiana della dottrina priscillianista, in relazione tanto all'origine dell'anima quanto al mito della vergine, presenta molti punti in comune con la mitologia manichea. Tuttavia, l'esposizione orosiana è stranamente sintetica e poco accurata. Spät ne deduce che si tratti di una manipolazione di informazioni tratte da altri autori (principalmente, Egemonio e Epifanio). Nel presentare la dottrina priscillianista, quindi, Orosio non ne avrebbe una conoscenza diretta, bensì di seconda o, addirittura, di terza mano. Eppure, nonostante ciò, Agostino non solo conferma quanto scritto da Orosio, ma riporta le sue parole anche nella sua opera *De haeresibus* [vd. Aug. *haer*. 70 (*PL* 42, col. 44)]. Vd. E. Spät, *The* Commonitorium *of Orosius on the teachings of the Priscillianists*, in «Acta Ant. Hung.», n° 38, 1998, pp. 361-369. Secondo Martinez Cavero, invece, Orosio avrebbe una conoscenza approfondita e diretta dei seguaci di Priscilliano, oltre ad essere preparato sulla letteratura anti-priscillianista. Le citazioni testuali presenti nel *Commonitorium* inducono lo studioso a pensare che Orosio abbia portato con sé degli appunti e alcune carte originali, dal momento che le citazioni sono troppo accurate per essere basate solo sulla memoria. Vd. P. Martinez Cavero, *El pensamiento* cit., pp. 77-78. Ora, un aspetto di cui nessuno dei due studiosi tiene conto è la corrispondenza lessicale tra i "Trattati di Würzburg" e le *Historiae* di Orosio. Di quest'ultimo aspetto si sono occupati sia G. Schepss, colui che ha scoperto i manoscritti contenenti i "Trattati" e che li ha poi pubblicati in un'edizione critica, sia J. Svennung. Schepss nota, ad esempio, che nel primo "Trattato" l'espressione *prima fidei rudimenta* è usata anche da Orosio (vd. Priscill. *tract*. 1, ed. Schepss, p. 13; Oros. *hist*. 7, 33, 19). Ancora, nel secondo "Trattato" viene usata un'espressione abbastanza desueta: *texere fabulam* (vd. Priscill. *tract*. 2, ed. Schepss, p. 40). Questa stessa espressione si ritrova solo in altre due opere: *Ad Orosium* di Agostino (Aug. *c. Priscill*. 1, *PL* 42, col. 669) e le *Historiae* orosiane (vd. Oros. *hist*. 1, 10, 19: il riferimento è, in questo caso, al mito di Fetonte). Poi, la parola *patriarcharum* (vd. Priscill. *tract.* 6, ed. Schepss, p. 81) è ripetuta testualmente da Orosio nel *Commonitorium* (vd. Oros. *Comm*. 2, *CSEL* 18, p. 153). Schepss, infine, nota una divergenza tra la descrizione della Trinità presente nei "Trattati" e quanto riportato da Orosio nel *Commonitorium*. La divergenza consiste nel fatto che, mentre nel secondo "Trattato" c'è scritto «in nomine patris et filii et spiritus sancti», Orosio, invece, sottolinea come Priscilliano non aggiunga la congiunzione "et" nella formula (vd. Priscill. *tract*. 2, ed. Schepss, p. 37 e 39; Priscill. *tract.* 3, ed. Schepss, p. 49. Cfr. Oros. *Comm*. 2, *CSEL* 18, p. 154). Se si vuole vedere in questi luoghi paralleli non delle semplici coincidenze, è necessario porsi nuovamente la domanda se Orosio abbia letto questi "Trattati". L'alternativa è che l'autore dei "Trattati" abbia letto le *Historiae* orosiane, ma credo si possa scartare questa ipotesi, ritenendola puramente speculativa. Se è vero che Orosio conosce quei testi, il fatto che modifichi la formula trinitaria priscillianista è significativo. Dal canto suo, Svennung dedica alcune pagine all'uso della parola *voluntas* nelle *Historiae* orosiane, interrogandosi sul significato da attribuirle. Per fare un confronto sui diversi significati della parola, cita come esempio proprio i "Trattati di Würzburg" (vd. J. Svennung, *Orosiana* cit., pp. 133-136). In realtà, non è chiaro il perché di questo parallelismo. Presumibilmente, Svennung crede di poter fare trovare un utilizzo simile in autori che provengono dalla stessa area geografica e che si occupano di questioni di natura teologica. Inoltre, lo studioso è tra i pochissimi ad occuparsi di altri testi attribuiti dalla tradizione manoscritta proprio a Orosio. Un caso emblematico è rappresentato dall'*Epistola Orosii presbyteri ad Augustinum episcopum de heresibus*. In questa lettera (il cui testo è riportato integralmente da Svennung), l'autore, identificandosi come Orosio, propone una lista di tutte le eresie del suo tempo, dividendole però in quattro gruppi. A ciascun gruppo è destinato un determinato comportamento da parte dell'*Ecclesia Catholica*, che si concretizza nel percorso catecumenale e nel battesimo. In particolare, l'ultimo gruppo è composto solo dai Priscillianisti, i quali sono ritenuti i peggiori fra tutti e per questo devono essere cacciati direttamente. Ora, Svennung, come Migne prima di lui, sostiene che si tratti di un falso. Dal suo punto di vista, il riferimento finale e particolarmente feroce nei confronti dei Priscillianisti è dovuto al fatto che era risaputo che Orosio aveva scritto un'opera contro di loro e, quindi, era logico associare il suo nome alla condanna contenuta nell'*Epistola*. Vd. J. Svennung, *Orosiana* cit., pp. 191-192. In linea generale, questa *Epistola* (così come *Orosii Quaestiones ad S. Augustinum* e *Ratio Orthographiae*, entrambe ritenute dei falsi) dimostra come a Orosio venisse riconosciuta un'autorevolezza dottrinale tale da scrivere delle opere usando il suo nome. È quantomeno curioso, comunque, che l'*Epistola*, pur magari non essendo in linea con lo stile orosiano, ne

gnosticismo e manicheismo, o meglio, è tra questi due poli che è stata collocata tra IV e V secolo. Da un lato, Itazio di Ossonuba, principale accusatore di Priscilliano, è il primo ad associare al suo nome l'accusa di Gnosticismo, quando questi è ancora in vita. Itazio di Ossonuba è autore di un'*Apologia*, andata perduta, nella quale avrebbe dimostrato il carattere eretico della dottrina priscilliana. A sostegno di Itazio si schiera anche Idazio di Mèrida e, pertanto, il suo nome appare spesso nella ricostruzione dell'impianto accusatorio contro Priscilliano. Dall'altro lato, vi è Orosio, che scrive *post Priscilliani mortem* e che parlerebbe per primo di Manicheismo. L'accusa che Priscilliano sia un manicheo si trova anche nella cosiddetta *Regula fidei*, che sarebbe stata pronunciata durante il I Concilio di Toledo del 400 proprio contro i Priscillianisti, e in un'*Epistola* che Toribio di Astorga invia a Papa Leone I nel 440 ca[316]. Già il contenuto del secondo dei cosiddetti "Trattati di Würzburg" (attribuiti proprio a Priscilliano), in realtà, rivela come il Manicheismo venisse associato a Priscilliano, quando questi era in vita. Da questo punto di vista, il fatto che Orosio alluda a questa associazione non rappresenta di per sé una novità.

---

riprenda il lessico: il concetto di *Ecclesia Catholica*, le espressioni «balneis et gula» (cfr. Oros. *apol*. 31, 2) e «memor mei» (cfr. Oros. *Comm*. 4, *CSEL* 18, p. 157), le eresie sono valutate in base alla loro formula trinitaria, l'idea della corona del martirio (cfr. Oros. *Hist*. 7, 15, 4; 7, 17, 4; 7, 21, 2; 7, 32, 9). A ciò si aggiunga un altro elemento. Infatti, rimane aperta un'importante questione: quando e per quanto tempo Orosio sarebbe stato in Africa del Nord? Al momento in cui si suppone sia stato scritto il *Commonitorium* (414 ca), Agostino ha già scritto le sue opere contro i Manichei, oltre ad aver vissuto in prima persona l'esperienza manichea. Nella sua risposta a Orosio, egli scrive (Aug. *c. Priscill*. 1, *PL* 42, col. 669): «Nam in quibusdam opusculis nostris, quae vel legisti vel legere poteris, multa dicta sunt, quae valeant adversus haeresim Priscillianistarum, quamvis non mihi eos proposuerim refellendos» («Ebbene, in diversi miei opuscoli, che tu hai letto o puoi leggere, sono state dette molte cose utili per controbattere l'eresia dei Priscillianisti, sebbene non fosse mio proposito confutarli direttamente», trad. it. di M. Falcioni, in Agostino, *Opere antieretiche* cit., p. 197). La frase agostiniana sembra un po' ambigua e lascia spazio a varie interpretazioni. Tuttavia, non si può escludere il fatto che Orosio possa aver letto le opere di Agostino contro i Manichei e che ne abbia tratto conferma di ciò che già sapeva su Priscilliano. D'altronde, se vi fossero stati altri autorevoli autori da citare, Orosio li avrebbe citati a sostegno della sua riflessione. Il caso di Priscilliano è particolare anche in questo, perché lo storico basa la sua descrizione solo su di una lettera scritta (presumibilmente) dall'eresiarca. Con l'Origenismo, invece, Orosio si comporta in modo diverso, menzionando vari autori [vd. Oros. *Comm*. 3 (*CSEL* 18, pp. 155-156)]. A ciò si aggiunga che, prima di leggere il *Commonitorium*, Agostino non avrebbe mai avuto contatti con il Priscillianesimo (sui possibili legami tra Agostino e il Priscillianesimo prima di Orosio, vd. M. Veronese, *Agostino contro i priscillianisti* Manichaeorum simillimi, in «Auctores Nostri», vol. 9, 2011, pp. 543-572). È possibile, quindi, che l'accostamento proposto da Orosio abbia anche la funzione di rendergli comprensibile o comunque familiare un tema a lui (quasi) sconosciuto.

[316] Vd. Leo M. *Ep*. 15. Vd. anche V. Burrus, *The Making* cit., p. 166, nota 7. Cfr. anche F. J. de Lasala, F. J., *Aportaciones al contexto histórico de la Iglesia Católica de comienzos del siglo V. Las Historias de Orosio, la intervención de Inocencio I en la crisis priscilianista y el primer Concilio de Toledo (401),* in «Archivum Historiae Pontificiae», vol. 46, 2008, pp. 7-30.

Ora, si può ritenere che Orosio sia stato frettoloso e fors'anche un po' ambiguo nel descrivere la dottrina priscilliana nel suo insieme, ma il problema, a mio avviso, è un altro. *In primis*, Orosio non dice che Priscilliano è manicheo, ma che la sua eresia[317] si è spinta più in là del Manicheismo, poiché ha alterato il contenuto dell'Antico Testamento[318]. In cosa consiste, dunque, tale alterazione? Priscilliano interpreta a modo suo l'origine dell'anima[319], che è a sua volta legata alla Creazione dell'uomo. A questo punto, Orosio riassume la sua riflessione, citando anche una lettera che sarebbe stata scritta proprio dall'eresiarca[320]. Tanto il riassunto della dottrina priscilliana quanto la lettera citata sono stati analizzati da alcuni studiosi[321], che li hanno confrontati con quanto riportato nei "Trattati di Würzburg", così da evidenziarne punti di contatto, ma soprattutto divergenze. Ritengo, tuttavia, che l'accento non andrebbe posto sull'eresiarca quanto piuttosto su Orosio. Come spesso accade, il contenuto di un'opera fornisce più informazioni

[317] L'accusa di eresia viene spesso data per scontata, quando a scrivere è un autore cristiano. In realtà, anche l'attribuzione di "eretiche" a talune dottrine è essa stessa frutto di un processo di costruzione identitaria, che svolge la funzione di distinguere ciò che è ortodosso da ciò che non lo è. Trattandosi di un processo lungo e complesso, è per questo che si parla sempre più spesso di Cristianesimi per il periodo tardo-antico. Pertanto, il fatto che Orosio definisca Priscilliano un eretico suggerisce che le loro posizioni nel *mare magnum* dei Cristianesimi tardo-antichi divergono o, per essere più precisi, suggerisce che il primo non condivide l'interpretazione che il secondo fa delle Sacre Scritture (si potrebbe già leggere nelle parole di Orosio una strenua difesa dell'*Ecclesia Catholica*, ma, in questo caso, lo si ricava implicitamente, mentre in altre sue opere lo storico dichiara apertamente la sua posizione).

[318] Vd. Oros. *Comm*. 2 (*CSEL* 18, p. 153). I Manichei, infatti, considerano l'Antico Testamento come frutto del lavoro di Satana [vd. *Archel*. 33, 1 (*GCS* 16, p. 52); cfr. Aug. *Conf*. 3, 7, 12 (*CSEL* 33, p. 53]. In realtà, un'approfondita analisi dei testi attribuiti a Mani dimostra che il suo rapporto con l'Antico Testamento è più complesso di come viene presentato dalle fonti antiche. Sul tema, vd. E. Moiseeva, *Genesis as a Hidden Source of Manichaeism*, in «Scrinium», vol. 13, 2017, pp. 199-212. Priscilliano, invece, si basa proprio sull'Antico Testamento per legittimare le sue idee, sebbene la legittimazione sia frutto di un'interpretazione ritenuta errata.

[319] Vd. Oros. *Comm*. 2 (*CSEL* 18, p. 153): «(…) docens animam quae a Deo nata sit de quodam promptuario procedere, profiteri ante Deum se pugnaturam, instrui adhortatu angelorum; dehinc descendentem per quosdam circulos a principatibus malignis capi et secundum voluntatem victoris principis in corpora diversa contrudi eisque adscribi chirographum. [*Priscillianus* scil.] Unde et mathesim praevalere firmabat asserens, quia hoc chirographum solverit Christus et affixerit cruci per passionem suam (...)» («(…) insegnando che l'anima, che è nata da Dio, procede da un certo deposito, promette dinanzi a Dio che avrebbe combattuto, si prepara con l'esortazione degli angeli; discendendo da lì attraverso alcuni circoli, è catturata da supremi princìpi maligni e, secondo la volontà del principio vincitrore, viene ammassata in diversi corpi e il sigillo è iscritto in essi. Perciò, sostenendo queste cose, [*Priscilliano* sott.] affermava che anche l'astrologia aveva un suo valore, poiché Cristo sciolse questo sigillo e lo affisse sulla croce durante la sua passione (…)», la traduzione è mia). Orosio, in particolare, menziona il *chirographum* che, secondo Priscilliano, viene impresso sull'anima da princìpi malvagi e che è stato sciolto solo quando Cristo è morto in croce. Per il significato da attribuire alla parola *chirographum*, vd. P. Martinez Cavero, *El pensamiento* cit., p. 69, nota 236. Quello stesso passo viene erroneamente letto da G.M. Lukken come frutto di una personale convinzione di Orosio e non in relazione alla sua descrizione della dottrina di Priscilliano. Vd. G.M. Lukken, *Original Sin in the Roman Liturgy*, Leiden 1973, p. 179.

[320] Vd. Oros. *Comm*. 2 (*CSEL* 18, p. 153).

[321] Vd. S.J.G. Sánchez, *El Priscilianismo* cit.; E. Spät, *The* Commonitorium cit.

sul suo autore che sull'oggetto (o sul soggetto, in questo caso) di cui si parla. L'obiettivo di Orosio non è quello di scrivere un trattato per dimostrare punto per punto la fallacità delle riflessioni di Priscilliano, perché già sa che si tratta di idee eretiche. Questa consapevolezza la ricava dal fatto che Priscilliano è stato condannato a morte come eretico[322] e che intorno alla sua vicenda si è creata una comunità di testi che lo osteggiano, segnando una linea di confine tra la sua dottrina e l'*Ecclesia Catholica*. Orosio, quindi, richiama l'attenzione del suo lettore (che, non dimentichiamolo, è Agostino) su alcuni punti ben specifici (l'origine dell'anima, il cosiddetto "mito della vergine" e la Trinità), che sono, però, funzionali a introdurre quella che è la vera e propria urgenza teologica. Dei tre punti proposti dallo storico, l'unico che non trova un corrispettivo nella parte origeniana è il "mito della vergine". Si tratta, infatti, di una parentesi narrativa, volta a dimostrare come la dottrina di Priscilliano abbia tratto la sua linfa vitale anche da un testo molto particolare, la *Memoria Apostolorum*[323]. In questo testo, viene spiegato come in cielo si manifestano i fulmini e la pioggia[324]. Nel descrivere il mito, Orosio sottolinea come tali fenomeni naturali non vengano associati a Dio, ma a degli elementi terzi. Colpisce, in tal senso, un riferimento che si trova nelle *Historiae* che riguarda proprio la pioggia. Nel primo caso, Orosio sottolinea che è Cristo a manifestarsi sottoforma di pioggia per assecondare le preghiere dei Cristiani sulla

[322] La condanna avviene a Treviri nel 385 e.v. In seguito alla condanna, Priscilliano è decapitato insieme ad alcuni suoi seguaci. La sua morte, tuttavia, ha destato scalpore negli ambienti cristiani, tanto da provocare una reazione del papa Siricio. Già durante il processo, hanno fatto sentire la propria voce sia Martino di Tours sia Ambrogio di Milano.

[323] Si tratta di un testo apocrifo del Nuovo Testamento, di cui Orosio è l'unico autore antico a esporre, seppur parzialmente, il contenuto. Sulla *Memoria Apostolorum*, cfr. M. Erbetta, *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, vol. 1/1, Torino 1966, pp. 157-158; B. Vollmann, *Priscillianus*, in *Paulys Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaften*, Suppl. 14, Munich 1974, cc. 531 e sgg.; *New Testament Apocrypha, Volume One: Gospels and Related Writings*, edited by W. Schneelmecher, engl. trans. by R. Mcl. Wilson, Louisville - London 2003, pp. 376-378.

[324] Vd. Oros. *Comm*. 2 (*CSEL* 18, p. 154): «In quo etiam libro de principe humidorum et de principe ignis plurima dicta sunt volens intellegi arte, non potentia Dei omnia bona agi in hoc mundo. Dicit enim esse virginem quandam lucem, quam Deus volens dare pluviam hominibus principi humidorum ostendat, qui dum eam apprehendere cupit, commotus consudet et pluviam faciat et destitutus ab ea mugitu suo tonitrua concitet» («In quel libro si dicono anche molte cose sul principe dell'umido e sul principe del fuoco, volendo far intendere che in questo mondo tutte le cose buone non avvengono per volontà di Dio, ma con artificio. Infatti, si dice che la luce è per così dire una vergine, che Dio, quando vuole dare la pioggia agli uomini, mostra al principe dell'umido. Questi, nel desiderio di afferrarla, suda molto a causa dell'emozione e produce la pioggia e, quando è abbandonato da lei, con i suoi lamenti provoca i tuoni» La traduzione è mia). E. Spät sostiene che Orosio abbia preso questo mito da Egemonio e che non si tratti, quindi, di una dottrina riconducibile a Priscilliano. Vd. E. Spät, *The* Commonitorium cit., pp. 374-375.

terra, in caso di siccità[325]. Cristo funge da intermediario tra Dio e i Cristiani, sebbene sia sempre e solo Dio a decidere cosa sia giusto o no fare. Per Orosio, quindi, non si tratta di una manifestazione meccanica, ma della precisa volontà divina. È chiaro che i contesti narrativi, all'interno dei quali sono inseriti i due episodi, sono diversi. Nel caso dell'opera storiografica, si tratta di dimostrare la differente religiosità dei *gentiles* e dei Cristiani. Tuttavia, dal momento che Priscilliano è ritenuto estraneo e avverso all'*Ecclesia Catholica* e che le *Historiae* fanno parte di una comunità di testi cristiano-cattolici, non è da escludere l'ipotesi che l'argomentazione orosiana possa avere in mente anche il "mito della vergine", ritenendolo al pari di altri miti che erano nati nel mondo antico per spiegare la presenza di fenomeni naturali. D'altronde, Orosio valuta la veridicità dei miti classici alla luce delle Sacre Scritture, dimostrando spesso come determinati fenomeni siano già stati spiegati in termini teologici e che la loro trasposizione mitica sia solo un tentativo di negare l'esistenza e la volontà di Dio.

Gli altri due punti (origine dell'anima e Trinità), invece, assumono un ruolo più importante nell'economia generale del *Commonitorium*. Orosio, difatti, confronta l'interpretazione della Creazione da parte di Priscilliano con quella presente in alcuni libri di Origene. Prima di approfondire tale confronto, è necessario riproporre il contesto all'interno del quale lo storico inserisce le opere di Origene. Orosio racconta la storia di due suoi concittadini, entrambi di nome Avito[326], i quali si erano recati l'uno a Roma[327] e l'altro a Gerusalemme proprio per trovare ulteriori elementi teologici atti a dimostrare l'erroneità della dottrina di Priscilliano[328]. Implicitamente, lo storico sta dicendo che forse non tutti ne erano pienamente convinti. Di ritorno dai loro viaggi, i due Avito avevano portato con sé

[325] Vd. Oros. *Hist.* 4, 17, 9.

[326] Sull'identità di questi due Avito e sul relativo dibattito accademico che ne è conseguito, vd. P. Martinez Cavero, *El pensamiento* cit., pp. 80-82.

[327] Un'eventuale presenza di Origene a Roma è dibattuta. Vi è un riferimento in Eusebio di Cesarea, il quale a sua volta sostiene di aver attinto questa informazione da Origene stesso (vd. Eus. *hist*. 6, 14, 10). Altrettanto dibattuta è la conoscenza dei testi origeniani a Roma. Una dettagliata analisi di questi aspetti si trova in M. Simonetti, *Origene in Occidente prima della controversia*, in «Augustinianum», vol. 46, 2006, pp. 25-34.

[328] Vd. Oros. *Comm.* 3 (*CSEL* 18, p. 155).

alcuni testi appartenenti a Vittorino[329] e a Origene e dalla lettura di questi testi ne era emerso che entrambi questi autori condannavano quanto sostenuto da Priscilliano[330]. Orosio, però, aggiunge anche che Vittorino era meno conosciuto rispetto a Origene, perché un suo seguace aveva accorpato i suoi testi a quelli origeniani[331]. Mentre nel caso di Priscilliano lo storico sostiene di avere una conoscenza diretta delle sue idee, citandone anche una lettera, con Origene, invece, la situazione cambia. Orosio, infatti, dichiara sin da subito di non aver attinto direttamente dalle sue opere, bensì di aver accolto le notizie riportate dai due Avito[332]. Lo storico, quindi, è consapevole di essere dinanzi a delle interpretazioni di testi origeniani, che, per di più, sono originariamente scritti in greco. Inoltre, il riferimento alle opere di Vittorino va valutato come un ulteriore elemento di cautela, perché l'accorpamento delle stesse ai testi origeniani impedisce, di fatto, di distinguere dove inizino le idee dell'uno e dove finiscano quelle dell'altro. Nonostante ciò, le perplessità di Orosio si manifestano nei riguardi delle idee in sé e non si interroga su una possibile alterazione delle stesse rispetto alla versione

[329] Anche l'identità di Vittorino non è certa. C.L. Hanson dà per scontato che si tratti di Mario Vittorino (vd. *The Fathers of the Curch*, *Iberian Fathers: Pacian of Barcelona and Orosius of Braga*, trans. by C.L. Hanson, vol. 3, Washington, D.C. 1999, p. 107), mentre P. Martinez Cavero propone due possibili identità: o Mario Vittorino, il quale aveva tradotto le opere di Plotino e dei neoplatonici in latino; o Vittorino di Petovio, il quale prediligeva l'esegesi allegorica di stampo origeniano (vd. P. Martinez Cavero, *El pensamiento* cit., p. 81, nota 279). La figura di Mario Vittorino appare nelle *Confessiones* di Agostino, come esempio di filosofo neoplatonico che si è convertito al Cristianesimo [vd. Aug. *Conf*. 8, 2 (*CSEL* 33, p. 171)]. In effetti, Orosio definisce *sectator* un seguace del Vittorino di cui sta parlando (vd. Oros. *Comm*. 3, *CSEL* 18, p. 155). Nelle *Historiae*, il termine *secta* è usato per designare il Neoplatonismo e, più in generale, le correnti filosofiche tardo-antiche (vd. Oros. *Hist*. 6,1, 4-5), prendendo in prestito un termine già usato da Agostino (vd. Aug. *civ*. 8, 1, 27). A ciò si aggiunga che, nella descrizione che Orosio propone della dottrina trinitaria di Priscilliano, H. Chadwick vede un richiamo alla terminologia adoperata da Mario Vittorino, in particolare sul concetto di ipostasi. Vd. H. Chadwick, *Priscillian* cit., p. 199, nota 1; cfr. Mar. Victorin. *Adv. Arium* 1, 18, 45. A questo punto, non è difficile immaginare che il Vittorino a cui allude Orosio sia proprio Mario Vittorino, ma nella sua veste strettamente filosofica. Inoltre, si può supporre che lo storico possa aver avuto un contatto con le sue opere (direttamente o indirettamente) e che, addirittura, la sua visione delle idee priscilliane possa essere stata influenzata da Vittorino. Infine, l'associazione tra Orosio e il Neoplatonismo è già apparsa negli "studi orosiani", ma con scarso seguito (vd. E. Corsini, *Introduzione* cit., p. 79; cfr. F. Fabbrini, *Paolo Orosio*, p. 313. Fabbrini non condivide la lettura neoplatonica proposta da Corsini). Di recente, B. Deen Schildgen è tornata sull'argomento, affermando che Orosio sia un Cristiano neo-platonico. La studiosa, però, si limita a citare una frase tratta dalle *Historiae*, ma non argomenta concretamente su cosa si basi questa sua convinzione. Vd. B. Deen Schildgen, *Divine Providence* cit., p. 71.

[330] Vd. Oros. *Comm.* 3 (*CSEL* 18, p. 155).

[331] Vd. Oros. *Comm.* 3 (*CSEL* 18, p. 155): «Victorinum parum novimus, quia adhuc paene ante editiones suas Victorini sectator cessit Origeni» («Conosciamo poco Vittorino, poiché ancor prima della pubblicazione delle sue opere un seguace di Vittorino le cedette a Origene» La traduzione è mia).

[332] Vd. Oros. *Comm*. 3 (*CSEL* 18, p. 155). La testimonianza di Orosio è importante per delineare come le idee origeniane siano arrivate in Occidente, come dimostrato da G. Sfameni Gasparro. Vd. G. Sfameni Gasparro, *Origene e la tradizione origeniana in Occidente: letture storico-religiose*, Roma 1998, p. 142 e sgg.

originaria, come, invece, è stato sostenuto[333]. In caso contrario, significherebbe che Orosio conosce già i libri di Origene in originale e può valutare le differenze con le traduzioni latine, ma questa ipotesi è destituita di ogni fondamento, perché egli stesso ammette di aver sentito parlare di Origene solo dopo il viaggio dei due Avito.

Chiarito il contesto, il primo confronto tra Origene e Priscilliano avviene sulla Trinità. Da un lato, Priscilliano menziona la Trinità solo di nome, sostenendo che Cristo sia un'unione di Padre-Figlio-Spirito Santo (eliminando la congiunzione *et*)[334]. Dall'altro, i due Avito riportano la dottrina trinitaria presente in Origene, che, secondo Orosio, è abbastanza accettabile[335]. A questo punto, la frase orosiana continua riportando il rapporto tra Dio e il creato: tutte le cose sono state create come veramente buone da Dio e sono state create dal nulla[336]. È difficile, però, capire se la Creazione rappresenti la spiegazione origeniana dell'idea di Trinità o se, invece, si tratti di due aspetti diversi. Questa duplicità di interpretazioni si rileva, d'altronde, anche nelle traduzioni in lingue moderne del *Commonitorium*[337]. Il contenuto del testo latino, in realtà, non cambia, perché qualunque sia la sua traduzione/interpretazione, questa non va ad intaccare la dottrina trinitaria *stricto sensu*, semmai ne potrebbe rappresentare una descrizione più dettagliata.

Orosio, poi, continua sottolineando come Origene interpreti le Scritture in

---

[333] Vd. E.A. Clark, *The origenist controversy. The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton 2014, p. 234.

[334] Vd. Oros. *Comm*. 2 (*CSEL* 18, p. 154): «Trinitatem autem solo uerbo loquebatur; nam unionem absque ulla existentia aut proprietate asserens sublato "et" patrem, filium, spiritum sanctum hunc esse unum Christum docebat» («Invece, parlava della Trinità solo di nome; infatti, difendendo l'unione senza alcuna esistenza o proprietà, eliminata la "e", insegnava che Padre, Figlio, Spirito Santo sono un tutt'uno in Cristo», la traduzione è mia). In relazione alla dottrina trinitaria priscilliana, Agostino sostiene che si tratti di Sabellianismo: «Priscillianus Sabellianum antiquum dogma restituit, ibi ipse Pater qui Filius, qui et Spiritus sanctus perhibetur» (Aug. *c. Priscill*. 4).

[335] Vd. Oros. *Comm.* 3 (*CSEL* 18, p. 155): «Didicimus enim de trinitate doctrinam satis sanam (…)» («Apprendemmo, infatti, una dottrina sulla Trinità abbastanza sensata», la traduzione è mia).

[336] Vd. Oros. *Comm*. 3 (*CSEL* 18, p. 155).

[337] P. Martinez Cavero traduce: «En efecto, aprendimos sobre la Trinidad una doctrina bastante sana; que todo lo que se ha creado, ha sido creado por Dios, que todo era muy bueno y que ha sido hecho de la nada (…)» (P. Martinez Cavero, *El pensamiento* cit., p. 340). C.L. Hanson, invece, traduce: «On the subject of Trinity, for instance, we have learned a quite sound doctrine: that all things which have been made have been "made by God", and that they are all "very good" and are made "out of nothing" (…)» (*The Fathers of the Church, Iberian Fathers* cit., p. 172). Ancora, M.-P. Arnaud-Lindet traduce: «Au sujet de la Trinité, en effet, nous avons appris une doctrine trés exacte: "Tout ce qui a été créé a été créé par Dieu" et toutes choses "absolument bonnes", et elles ont été créé à partir du néant (…)» (Orose, *Histoires* cit., p. 237). Sia Hanson sia Arnaud-Lindet considerano alcune parti del testo come dei virgolettati, come se Orosio stesse citando testualmente. In realtà, nel testo latino non vi è alcun segno di distinzione tra le parole di Orosio e quelle dei due Avito e, pertanto, credo si debba intendere come la riproposizione di un discorso fatto a voce e non come una citazione testuale.

maniera grosso modo giusta e, pertanto, le sue idee vengono accolte dagli eruditi locali[338]. Di conseguenza, la prima differenza che emerge dal confronto tra Priscilliano e Origene è la diversa interpretazione del racconto della Creazione, presente nel libro di *Genesi*. Già questa differenza iniziale serve per rimarcare il carattere eretico delle idee priscilliane e un atteggiamento più corretto e in linea con la lettura "ortodossa" del testo biblico da parte di Origene.

Il principale teatro di scontro – ma, al contempo, di incontro – tra Priscilliano e Origene è rappresentato, tuttavia, dall'origine dell'anima e dalla *creatio ex nihilo*. Secondo Orosio, Priscilliano insegna che l'anima, dopo essere nata da Dio, segue un percorso complesso per entrare nei vari corpi. Difatti, essa diventa oggetto di contese da parte di potenze maligne. Tra queste ultime emerge un vincitore, che imprime un sigillo sull'anima[339]. La configurazione dell'anima si presenta, però, complessa, in quanto risulta composta da dodici parti, a ognuna delle quali è associato sia un Patriarca sia un segno zodiacale[340]. Pertanto, Priscilliano ritiene che

---

[338] Vd. Oros. *Comm*. 3 (*CSEL* 18, p. 155): «Omnia haec statim a sapientibus fideli pristinorum expurgatione suscepta sunt» («Tutte queste cose sono state subito accettate dagli eruditi, come una fedele giustificazione delle cose precedenti», la traduzione è mia). Una traduzione abbastanza simile alla mia viene proposta da M.-P. Arnaud-Lindet: «Tout cela fut aussitôt accepté comme article de foi par les sages, avec la justification des Anciens» (Orose, *Histoires* cit., p. 237). Nella traduzione inglese e spagnola, invece, il termine *expurgatio* viene tradotto come "espurgazione, purga", privilegiando, quindi, l'accezione medica della parola. Di conseguenza, l'idea espressa da Orosio sarebbe che le teorie origeniane sono state accettate solo dopo aver eliminato gli insegnamenti precedenti (vd. P. Martinez Cavero, *El pensamiento* cit., p. 340; *The Fathers of the Church, Iberian Fathers* cit., p. 172). Se la parola *expurgatio* fosse stata usata in un altro contesto narrativo, l'accezione medica sarebbe stata sostenibile, soprattutto perché Orosio ricorre spesso a metafore legate al mondo della medicina. Nel caso specifico, però, questa accezione risulta un po' farraginosa e lascia aperta l'eventualità che fosse stato fatto un lavoro di esegesi sui testi di Origene, cosa che, di fatto, Orosio non dice. Infatti, leggendo con attenzione le parole orosiane, è abbastanza chiaro che i due Avito stanno riportando a voce quanto hanno appreso dai libri origeniani più che mettere a disposizione di tutti quegli stessi libri. Per quanto riguarda, in generale, il modo in cui gli autori cristiani tardo-antichi utilizzano metafore mediche nelle loro opere, cfr. K. Upson-Saia (ed), *Rethinking Medical Metaphors in Late Ancient Christianity: Special issue for Studies in Late Antiquity*, in «Studies in Late Amtiquity», vol. 2, n°4, 2018, pp. 437-566 [Ringrazio la Prof.ssa Kristi Upson-Saia per avermi inviato una copia di questo fascicolo].

[339] Vd. Oros. *Comm*. 3 (*CSEL* 18, p. 153): «(…) docens animam quae a Deo nata sit de quodam promptuario procedere, profiteri ante Deum se pugnaturam, instrui adhortatu angelorum; dehinc descendentem per quosdam circulos a principatibus malignis capi et secundum voluntatem victoris principis in corpora diversa contrudi eisque adscribi chirographum (...)» («(…) insegnando che l'anima, che è nata da Dio, procede da un certo deposito, promette dinanzi a Dio che avrebbe combattuto, si prepara con l'esortazione degli angeli; discendendo da lì attraverso alcuni circoli, è catturata da supremi princìpi maligni e, secondo la volontà del principio vincitore, viene ammassata in diversi corpi e il sigillo è iscritto in essi (…)», la traduzione è mia).

[340] Vd. Oros. *Comm*. 3 (*CSEL* 18, pp. 153-154): «Tradidit autem nomina patriarcharum membra esse animae, eo quod esset Ruben in capite, Iuda in pectore, Levi in corde, Beniamin in femoribus, et similia. Contra autem in membris corporis caeli signa esse disposita, id est arietem in capite, taurum in cervice, geminos in bracchiis, cancrum in pectore et cetera, volens subintellegi tenebras aeternas et ex his principem mundi processisse (...)» («Poi, raccontò che i nomi dei patriarchi erano le membra dell'anima, ovvero che Ruben era nella testa, Giuda nel petto, Levi nel cuore, Benianimo nei femori, e così via. Inoltre, insegnò che i

vi sia una connessione tra quanto raccontato nell'Antico Testamento e l'astrologia[341]. In maniera diversa si presenta, invece, l'origine dell'anima per Origene. Della dottrina origeniana esposta dai due Avito, si apprende che per Origene Dio ha creato le cose dal nulla. Gli eruditi locali, pur accettando questa idea, si pongono il problema di come l'anima, di cui riconoscono l'esistenza, possa essere nata dal nulla. Individuano, quindi, nell'*ex nihilo* il vero e proprio errore della dottrina origeniana, così come è stata presentata. I due Avito, con il supporto di un vescovo greco di nome Basilio[342], rispondono a queste perplessità, sostenendo che le cose, prima di essere create, sono già nella Sapienza di Dio e che l'origine dell'anima è legata a quella degli angeli, dei princìpi, delle potenze e dei demoni[343]. All'inizio sono creati tutti come un'unica cosa, per poi venire separati secondo una gerarchia basata sulla gravità della loro disobbedienza a Dio. Il mondo, quindi, è stato creato per ultimo, così da permettere alle anime di purificarsi dai peccati derivanti dalla loro disobbedienza[344]. Il concetto stesso di fuoco eterno non va preso alla lettera, bensì come metafora di un dolore interiore che la propria coscienza prova quando viene punita per i suoi peccati[345]. A tal proposito, Orosio riporta un

---

segni del cielo erano depositati nelle membra del corpo, ovvero l'ariete nella testa, il toro nel collo, i gemelli nei polmoni, il cancro nel petto e via dicendo, volendo così sottintendere l'esistenza di tenebre eterne, dalle quali procedeva il principe del mondo (...)», la traduzione è mia). Sul simbolismo cristiano legato al numero dodici, vd. J. Daniélou, *Les douzes Apôtres, et le zodiaque*, in «Vigiliae Christianae», vol. 13, n°1, Apr. 1959, pp. 14-21.

[341] Vd. Oros. *Comm.* 3 (*CSEL* 18, p. 153): «Unde et mathesim praevalere firmabat asserens (...)» («Sostenendo tali cose, affermava che anche l'astrologia aveva un suo valore (...)», la traduzione è mia).

[342] Vd. Oros. *Comm*. 3 (*CSEL* 18, p. 155): «sanctus Basilius Graecus» («il vescovo greco Basilio», la traduzione è mia). A tal proposito, Martinez Cavero ipotizza che possa trattarsi di Basilio di Cesarea, detto il Grande, e che l'aggettivo *sanctus* denoti un atteggiamento favorevole di Orosio nei suoi confronti. Vd. P. Martinez Cavero, *El pensamiento* cit., p. 83. Va considerato, però, che l'aggettivo *sanctus* veniva associato a tutti i vescovi a partire dal IV secolo (vd. C. Rapp, *Holy Bishops in Late Antiquity. The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, Berkeley 2005, pp. 41-55). Quindi, nel caso specifico del passo orosiano, credo che si possa intendere che il Basilio citato sia un vescovo. Inoltre, l'esempio di Basilio è interessante anche per capire come Orosio si relaziona alla provenienza degli autori di cui parla. Infatti, utilizza marcatori etnici solo per quegli autori che o non sono Cristiani o, pur essendo Cristiani, non provengono dalle aree occidentali dell'Impero Romano. Cfr. Oros. *Hist.* 7, 9, 7: «Iosephus Iudaeus» («Giuseppe il Giudeo»). Il Giuseppe in questione è Flavio Giuseppe.

[343] Vd. Oros. *Comm*. 3 (*CSEL* 18, p. 156).

[344] *Ibid*.

[345] Vd. Oros. *Comm*. 3 (*CSEL* 18, p. 156): «Ignem sane aeternum, quo peccatores puniantur, neque esse ignem verum neque aeternum praedicaverunt dicentes dictum esse ignem propriae conscientiae punitionem: aeternum autem iuxta etymologiam Graecam non esse perpetuum, etiam Latino testimonio adiecto, quia dictum sit: *in aeternum et in saeculum saeculi* postposuerit aeterno (...)» («Insegnavano che il fuoco, sia pure eterno, dal quale i peccatori sono puniti, non è un fuoco reale né eterno e sostenevano che la punizione della propria coscienza prende il nome di fuoco: d'altra parte, eterno nell'etimologia greca non significa perpetuo, ma si aggiunse anche l'attestazione in latino, affinché si dicesse che *in eterno e nei secoli dei secoli* è stato posposto a eterno (...)», la traduzione è mia). L'idea del fuoco legato alla dannazione eterna

breve ma interessante dibattito riguardante la traduzione in latino della parola greca che indica l'eterno[346]. I due Avito e Basilio, infatti, fanno notare come la lingua latina abbia aggiunto un ulteriore attributo all'etimologia greca della parola, la quale viene tradotta nella versione latina delle Sacre Scritture come *in aeternum et in saeculum saeculi*[347]. Anche in questo caso, i due Avito non solo divulgano le idee di Origene, ma offrono anche degli spunti riflessivi sull'esegesi della Bibbia. Il culmine, però, del loro discorso si raggiunge con una sorta di cristologia. Innanzitutto, i corpi dei peccatori sarebbero tornati in Cristo solo dopo aver purificato le loro coscienze. Cristo, infatti, rappresenta con il suo stesso corpo l'unità a cui tutto fa ritorno[348]. Prima di incarnarsi, egli aveva viaggiato nel tempo, prendendo di volta in volta forme diverse e interagendo con diverse entità, al fine di aiutarle a purificarsi. Alla fine, era riuscito a prendere possesso di un corpo umano. Dopo la passione, la resurrezione e il ritorno al fianco del Padre, la carnalità di Cristo, però, continua a essere una sua peculiarità[349]. Di conseguenza, con il suo intervento volto a dare speranza al creato peccatore, il creato stesso ne è uscito

---

è stata riproposta da Orosio nelle *Historiae*, in relazione al suo riadattamento dell'Apocalisse giovannea. Vd. Oros. *Hist.* 7, 27, 16.

[346] Considerando la risposta di Agostino a questa questione, Orosio sta alludendo alla parola greca αἰώνιος. Vd. Aug. *c. Priscill*. 5, 5-6 (*PL* 42, coll. 672-673). Ad ogni modo, questo dibattito riporta l'attenzione sul rapporto di Orosio con la lingua greca. Questo è stato sempre messo in relazione con le *Historiae*, senza giungere mai a una valutazione definitiva (vd. Th. Mörner, *De Orosii vita* cit., pp. 102-103; G. Fink-Errera, *Paul Orose* cit., pp. 125-159; F. Fabbrini, *Paolo Orosio* cit., pp. 104-107). È difficile, in effetti, valutare quanto approfonditamente lo storico conosca il greco, ma credo si possa affermare che ne abbia una conoscenza di base. Se prendiamo il caso delle *Historiae*, Orosio utilizza alcuni termini greci: un esempio è la parola *monarchia,* usata dai Greci per indicare il principato augusteo (vd. Oros. *Hist*. 6, 20, 2). Nel caso, invece, del *Commonitorium*, Orosio sta riportando, quasi come fosse un discorso indiretto, le parole dei due Avito e di Basilio. È interessante, però, che Agostino nella sua risposta utilizzi delle parole greche, scritte in greco. Se Orosio non fosse stato in grado di leggere il greco, perché mai il vescovo d'Ippona avrebbe dovuto usarlo, rischiando di rendere incomprensibile una parte del suo discorso? Vd. Aug. *c. Priscill*. 5, 5-6 (*PL* 42, coll. 672-673); 6, 7 (*PL* 42, col 673).

[347] Cfr. *Ps*. 9, 6; 10, 6.

[348] In realtà, questo tema ricompare nelle *Historiae* orosiane, seppur sotto una forma diversa. Orosio, infatti, basa la costruzione della sua visione cristologica anche su una stretta relazione tra il corpo di Cristo e i Cristiani cattolici. Vd. Oros. *Hist.* 7, 42, 16.

[349] Vd. Oros. *Comm.* 3 (*CSEL* 18, p. 156): «De corpore vero Domini sic tradiderunt, quia cum usque ad nos veniens Filius Dei post tot milia annorum otiosus eo usque non fuerit, sed praedicans remissionem angelis, potestatibus atque universis superioribus, cum qualitatem formae eorum, quos visitaret, assumeret, usque ad palpabilitatem carnis assumptionis specie crassuisse: hoc passione et resurrectione determinans rursus donec usque ad patrem veniret ascendendo tenuasse; ita neque depositum usquam fuisse corpus nec in corpore ullo regnantem circumscribi Deum» («Sul vero corpo del Signore raccontarono che, poiché il Figlio di Dio, venendo da noi dopo varie migliaia di anni, non aveva oziato sino ad allora, ma predicando la remissione agli angeli, alle potenze e agli universi superiori, assumendo la forma di quegli stessi a cui faceva visita, aveva preso corpo nella forma dell'assunzione fino alla palpabilità della carne: pose fine a tutto ciò con la passione e la resurrezione, fino a quando, ascendendo, tornò dal Padre e se ne liberò; così né il corpo fu deposto in nessun luogo né in alcun corpo fu circoscritto Dio che regnava», la traduzione è mia).

corrotto. Giunto a questo punto, il *Commonitorium* si conclude con Orosio che torna ad essere voce narrante al singolare. Egli sottolinea che quanto esposto è ciò che ricorda[350] e rinnova la richiesta a Agostino di dargli lumi in merito[351].

Una volta delineato il contenuto e la natura del *Commonitorium*, è opportuno analizzare un aspetto che fa da sfondo alle varie questioni teologiche trattate, ma che, di fatto, conferisce loro un valore specifico all'interno della biografia orosiana, o meglio, della formazione dello storico. È stato detto che la parte dedicata a Priscilliano e quella dedicata a Origene si equivalgono per dimensioni[352], ma in realtà non è così. Sulla dottrina priscilliana Orosio offre pochi spunti di riflessione, riportando singole nozioni, pur nel tentativo di dare loro una coerenza espositiva. La descrizione della dottrina origeniana, invece, è più dettagliata e precisa e ciò può voler dire solo una cosa: Orosio la conosce bene. Tuttavia, quando sostiene di rinvenire degli errori nella sua esposizione, non vi sono elementi utili per poter sostenere che gli errori siano nell'esposizione fatta dai due Avito rispetto ad un originale testo di Origene, in cui è riportato altro. Anche la risposta di Agostino sembra avvalorare questa idea, in quanto il vescovo d'Ippona spiega a Orosio il significato che i Greci attribuiscono alle parole αἰών, αἰώνιον, αἰῶνα e come queste vengano, poi, tradotte in latino[353]. Non vi è alcun cenno, invece, a come le stesse parole possano essere usate originariamente da Origene. Quindi, la scoperta degli errori da parte di Orosio è dovuta ad una più attenta e meticolosa lettura delle Sacre Scritture. È rispetto al loro contenuto che lo storico ravvisa un errore interpretativo. Inoltre, va considerato che è consuetudine di Orosio usare la prima persona singolare quando deve esprimere il suo parere personale o quando sta raccontando

[350] Vd. Oros. *Comm*. 4 (*CSEL* 18, p. 157): «Hoc, sicut retinere potui, breviter expositum est, ut perspectis omnibus morbis medicinam adhibere festines» («Ho esposto brevemente ciò che ho potuto ricordare, affinché tu ti affretti a elargire la medicina, dopo che ti sono state esposte tutte le malattie», la traduzione è mia). L'espressione «sicut retinere potui» può essere interpretata in due diversi modi. Da un lato, essa può indicare che Orosio stia riportando quanto gli è stato detto da terze persone e che le sue parole siano, perciò, il ricordo di quanto ascoltato. Dall'altro, invece, può indicare che Orosio sia stato protagonista degli eventi narrati, ma che la sua narrazione sia frutto di un ricordo, essendo passato del tempo dal momento in cui si sono verificati quei fatti a quando scrive il *Commonitorium*. Sebbene egli abbia preso coscienza dell'errore di Origene, l'urgenza teologica rimane, dato che alcuni suoi concittadini continuano a seguire il filone esegetico origeniano. Considerando la struttura dell'opera e i diversi registri formali usati da Orosio, che indicano chiaramente un suo personale coinvolgimento nella vicenda, propendo per questa seconda opzione.

[351] Vd. Oros. *Comm*. 4 (*CSEL* 18, p. 157).

[352] Vd. P. Martinez Cavero, *El pensamiento* cit., p. 82.

[353] Vd. Aug. *c. Priscill.* 5, 5-6 (*PL* 42, coll. 672-673).

qualcosa che lo riguarda direttamente[354]. Nel *Commonitorium*, invece, utilizza due diversi registri formali: nel primo capitolo, usa il singolare; nel terzo, dedicato all'esposizione della dottrina origeniana, usa la prima persona plurale e così sino al quarto e ultimo capitolo. La differenza sta nel fatto che mentre nel primo caso Orosio deve affermare la sua identità autoriale e sottolineare l'importanza della sua missione, nel secondo, invece, descrive una situazione di difficoltà che viene vissuta da un gruppo specifico di persone, di cui anch'egli fa parte. La difficoltà consiste in un diverso atteggiamento che si manifesta verso quanto è contenuto nei testi di Origene, così come sono presentati dai due Avito. Ad una prima fase di accettazione di alcune idee, inerenti alla Trinità e alla corretta lettura delle Sacre Scritture, e di conseguente fascinazione, segue una seconda fase di discernimento, in cui ci si rende conto che anche le idee di Origene presentano delle falle. Questa fase di discernimento, però, Orosio sembra attribuirla solo a se stesso, dipingendo una generale situazione di disorientamento in cui si fatica a ritenere erronee alcune delle idee origeniane. Anche in questo caso, l'approccio dello storico è chiaro: quella di Priscilliano è un'eresia, mentre nel caso di Origene si tratta di un errore. Questa stessa distinzione viene ripetuta anche da Agostino nella sua risposta[355]. Quindi, Orosio sta rappresentando una situazione ben precisa: nella zona da cui proviene, si è passati gradualmente da un'eresia a un errore, che potrebbe a sua volta diventare un'eresia. Il fatto di essere ricorso al vescovo d'Ippona si presenta come una sorta di accertamento di quell'eventuale possibilità. Ora, se si dà adito a quanto riportato dallo storico e, soprattutto, se si vede in quel "noi" un personale coinvolgimento di

[354] Nelle *Historiae*, quando parla della *provincia Hispanica*, può capitare che utilizzi la prima persona plurale. Ad es., vd. Oros. *Hist*. 7, 22, 8: «exstant adhuc per diuersas prouincias in magnarum urbium ruinis paruae et pauperes sedes, signa miseriarum et nominum indicia seruantes, ex quibus nos quoque *in Hispania Tarraconem nostram* ad consolationem miseriae recentis *ostendimus*» («restano ancora oggi, in diverse province, tra le rovine di grandi città, piccoli e poveri quartieri che conservano i segni della sventura e la testimonianza di nomi, tra i quali anche *noi in Ispagna possiamo additare* – a consolazione della recente miseria – *la nostra Tarragona*», trad. di G. Chiarini, ed. Lippold 1998, vol. 2, p. 305. Il corsivo è mio).

[355] Vd. Aug. *c. Priscill*. 4, 4 (*PL* 42, col. 671): «Iam vero quod dolendum addidisti ex priscilliani haeresi ad errorem origenis apud vos homines fuisse delapsos nec ab illa peste potuisse sanari, nisi et ipsa medicina morbidum aliquid intulisset, non est quidem dolor iste culpandus: veritas enim debuit, non falsitas pellere falsitatem, nam hoc mutare est malum, non evitare» («Ora una parola sulla nota dolorosa che hai aggiunto, e cioè che presso di voi ci sono stati certuni che dall'eresia di Priscilliano sono passati all'errore di Origene e che da quel male non li si è potuti guarire senza che la stessa medicina vi avesse arrecato qualcosa tocco dal contagio. Il dolore che provate non è, effettivamente, da ritenersi colpa [grave], poiché, se la falsità dev'essere allontanata dalla verità e non dalla falsità (questo infatti sarebbe scambiare un male con un altro, non evitare ogni male), è vero tuttavia che dai quei libri la vostra provincia ha ricavato molto bene», trad. it. di M. Falcioni, in Sant'Agostino, *Opere antieretiche* cit., p. 201).

Orosio, bisogna ritenere che in un dato momento della sua vita lo storico abbia fraternizzato con il cosiddetto "Origenismo"[356]. Ciò spiegherebbe, innanzitutto, una differenza di toni tra il secondo e il terzo capitolo del *Commonitorium,* laddove un tono meno accusatorio e più conciliante viene usato proprio per esporre le idee di Origene. Da qui nascerebbe, poi, anche la necessità di dover chiedere lumi a Agostino su di un tema decisamente complesso e di essere colui che risolve una piaga[357], dalla quale egli stesso è stato colpito.

Alla luce di quanto espresso finora, ne consegue che il *Commonitorium* andrebbe sempre valutato nella sua interezza, senza estrapolare e decontestualizzare singole parti. Le idee priscilliane, infatti, assumono una loro valenza non necessariamente in se stesse, quanto piuttosto alla luce di un confronto con quelle origeniane[358]. Sebbene possa essere lecito avere dei dubbi su questo aspetto, Agostino chiarisce esplicitamente che il problema su cui Orosio chiede lumi è la dottrina origeniana e non quella priscilliana. Di fatto, il vescovo d'Ippona dedica gran parte della sua risposta proprio all'origine dell'anima e alla sua relazione con la *creatio ex nihilo*[359], argomenti di cui Orosio evidenzia la connessione con le idee origeniane. Inoltre, lo storico menziona Gerusalemme (e non Alessandria, come ci

[356] In termini letterari, un eventuale coinvolgimento orosiano nel cosiddetto "Origenismo occidentale" non può essere dimostrato. La sua prima opera letteraria viene, infatti, scritta quando Orosio si rende conto della fallacia di alcune idee origeniane e se ne allontana. Quindi, l'Origenismo può aver caratterizzato una prima fase della formazione orosiana, in un momento in cui Orosio è particolarmente giovane e magari sta muovendo i primi passi in studi di natura teologica. Un aspetto che è evidente nelle sue opere e che viene rimarcato anche da Agostino è la costante attenzione rivolta alla Sacre Scritture e alla loro interpretazione.

[357] Vd. Oros. *Comm.* 1 (*CSEL* 18, p. 152): «Nos confitemur offensam, tu pervides plagam; quod solum superest: Adiuvante Domino largire medicinam» («Noi confessiamo il malessere, tu riconoscine la malattia; elargire la medicina con l'aiuto del Signore è la sola cosa che resta da fare», la traduzione è mia); Oros. *Comm*. 4: «*Est veritas Christi in me*, quia propter venerabilem reverentiam sanctitatis tuae esse impudens non auderem, nisi evidenti iudicio et ordinatione Dei ad illius tanti et talis populi, cui sicut peccanti plaga imposita est, sic post plagam cura debetur, remedia proferenda te electum me missum esse cognoscerem» («*La verità di Cristo è in me*, perché se non sapessi che, dopo essere stato scelto per evidente giudizio e ordine di Dio, sono venuto da te, per portare le cure a un popolo così numeroso, al quale come è stata mandata una piaga per i suoi peccati, così dopo la piaga va data la cura, non avrei osato essere impudente dinanzi al tuo venerabile cospetto, Santità (...)», la traduzione è mia). P. Martinez Cavero vede nel viaggio di Orosio un tentativo di emulazione nei confronti dei due Avito. Come essi erano andati a Roma e a Gerusalemme per chiedere lumi sulla dottrina priscilliana, così Orosio sarebbe andato a Ippona per il medesimo motivo. Vd. P. Martinez Cavero, *El pensamiento* cit., p. 80.

[358] Cfr. G. Sfameni Gasparro, *Origene* cit., pp. 84-85.

[359] Questo particolare è stato notato già da H. Chadwick, *Priscillian* cit., p. 199. Per una visione d'insieme del problema della *creatio ex nihilo* nell'Antichità cristiana, vd. G. May, Creatio ex nihilo. *The Doctrine of 'Creation out of Nothing' in Early Christian Thought*, engl. trans. by A.S. Worrall, London – New York 2004, in partic. p. 148 e sgg.

si aspetterebbe) come luogo di provenienza dei testi origeniani[360] ed è proprio in quello stesso luogo che Agostino intende inviarlo per dirimere la questione[361]. Questo passaggio della risposta agostiniana è particolarmente interessante, perché suggerisce l'idea che il contesto di produzione e di fruizione di un testo sia determinante per comprenderne appieno il significato. Al di là del problema teologico *stricto sensu*, il punto centrale della questione non è tanto legato a cosa abbia detto o scritto Origene, ma a come le sue idee siano circolate e siano state veicolate in determinati ambiti. Di conseguenza, da un contesto orientale di provenienza i testi origeniani passano ad un contesto occidentale di utilizzo. Considerando, poi, che Girolamo vive a Betlemme ed è ritenuto anch'egli un esperto sull'origine dell'anima[362], Agostino decide di inviare Orosio proprio da lui, approfittando di quel viaggio per riprendere i contatti. D'altronde, anche il vescovo d'Ippona vuole avere maggiori chiarimenti sul tema, in relazione soprattutto alle sue stesse riflessioni in merito. In termini narrativi, però, già ci si trova dinanzi ad un altro contesto, o meglio, ad un altro testo. Nella risposta a Orosio, infatti, il vescovo d'Ippona si limita a suggerirgli di andare a Gerusalemme. Questa idea da potenziale diventa attuale solo quando Agostino scrive materialmente una lettera di accompagnamento[363] e Orosio concretamente intraprende il suo viaggio verso l'Oriente (giungendo, nello specifico, in Palestina). È da questa circostanza che inizia la seconda fase della formazione teologica orosiana, in cui l'esperienza in Occidente ben presto si confronta con quella orientale, uscendone certamente

---

[360] Vd. Oros. *Comm*. 3 (*CSEL* 18, p. 155).

[361] Vd. Aug. *c. Priscill*. 4, 4 (*PL* 42, col. 672)): «Quod autem et in eis erroris est, quamquam te cognovisse iam videam, tamen quemadmodum contra talia disseratur, ibi melius discere poteris, ubi error ipse et olim exortus est et non olim proditus» («Riguardo poi a quanto di errato è anche in codesti libri, sebbene già veda che tu lo conosci, tuttavia il modo d'argomentare contro tali insegnamenti lo potrai apprendere meglio sul posto dove tempo addietro l'errore nacque e non fu contemporaneamente smascherato», trad. di M. Falcioni, in Sant'Agostino, *Opere antieretiche* cit., p 201).

[362] Girolamo ha inviato due giovani africani, Marcellino e Anapsichia, da Agostino in merito all'origine dell'anima, presentandolo come esperto in materia. Vd. Hier. *Ep.* 165 (datata nel 411 ca). Dopo quattro anni, Agostino invia Orosio da Girolamo per dirimere la stessa questione. Vd. Aug. *Ep*. 166, *CSEL* 44, p. 547 (datata nel 415 ca). A ciò si aggiunge un ulteriore elemento di interesse. Vi sono, infatti, delle similitudini tra Girolamo e Orosio nel loro rapporto con le idee di Origene: entrambi ne sono affascinati in un primo momento, per poi prenderne le distanze successivamente. Girolamo, poi, era stato a Roma alla fine del IV secolo e aveva pensato di tradurre in latino le opere di Origene per renderle accessibili a chi non praticava il greco (vd. M. Simonetti, *Origene in Occidente* cit., pp. 32-34). È difficile dire se anche nella mente di Agostino si sia creato tale accostamento, ma di certo nessuno più di Girolamo poteva comprendere la situazione di Orosio e fornirgli utili elementi di analisi.

[363] Vd. Aug. *Ep.* 166, 1, 2 (*CSEL* 44, p. 527).

arricchita ma non necessariamente mutata di segno. Da Priscilliano a Origene, Orosio si trova ora a contrastare un altro personaggio controverso, Pelagio, e la sua missione come *instrumentum Dei* non è ancora giunta al termine.

2.2.2 Dottrina della Creazione II: da Origene a Pelagio

Il *Liber Apologeticus contra Pelagium de arbitrii libertate*[364] (d'ora in avanti solo *Apologeticus*) è forse l'unica opera orosiana databile con buona dose di certezza. Essa, infatti, è figlia della breve ma intensa esperienza gerosolimitana di Orosio, avvenuta nel 415. Al suo arrivo in Palestina, lo storico si ritrova dinanzi uno scenario differente da quello che ha presumibilmente immaginato. Quello che doveva essere un viaggio di consultazione riguardo le idee traviate di Origene si trasforma nell'imbastimento di un processo per eresia contro Pelagio, un monaco bretone che si trova in quel momento proprio in Palestina[365]. La figura di Pelagio e tutto ciò (e/o tutti quelli) che gravita(no) attorno ad essa è, in quegli anni, al centro di importanti scontri dottrinali che vedono Agostino e Girolamo nelle vesti di principali interlocutori. L'oggetto del contendere è, ancora una volta, l'origine dell'anima. In particolare, Agostino nella sua lettera di accompagnamento ha velatamente menzionato un gruppo di persone, le quali sostengono che l'anima

[364] Il testo latino dell'*Apologeticus* è presente sia in *F.L. Dextri* cit. (pp. 1173-1212), dove il titolo dell'opera è *Pauli Orosii, Hispani presbyteri, Liber Apologeticus, contra Pelagium, de arbitrii libertate*, sia nell'*editio maior* di Zangemeister del 1882 (vd. *Pauli Orosii* cit., pp. 603-664), in cui l'opera è designata come *Pauli Orosii Presbyteri Liber Apologeticus*. In calce all'inizio del testo, Zangemeister riporta la notizia che in uno solo dei sei codici che hanno conservato l'opera il titolo prevede l'aggiunta di *de arbitrii libertate*. Negli altri, invece, l'opera è indicata semplicemente come *Liber Apologeticus*. Vd. *Pauli Orosii* cit, p. 603. Dell'*Apologeticus* esiste una traduzione integrale in lingua inglese (vd. *The Fathers of the Church, Iberian Fathers* cit., pp. 115-167) e in lingua spagnola (vd. C. Torres Rodríguez, *Paulo Orosio* cit., pp. 747-879). Solo la traduzione in spagnolo riporta anche il testo latino. Vi è, poi, una traduzione in francese di alcuni passi selezionati, accompagnati dal testo in latino. I passi in questione sono i seguenti: 3, 2; 6, 1; 7, 1; 6. Vd. Orose, *Histoires* cit., vol. 1, pp. 239-241. In questa sede, per il testo latino dell'*Apologeticus*, si fa sempre riferimento all'*editio maior* di Zangeimester (*CSEL* 5)

[365] Per una ricostruzione dettagliata della cosiddetta "controversia pelagiana", rimando ai seguenti contributi: S. Squires, *The Pelagian Controversy* cit.; A. Bonner, *The Myth of Pelagianism*, Oxford 2018; G. Malavasi, *La controversia pelagiana in Oriente*, Tesi di Dottorato, Dottorato in Studi Storici, Geografici, Antropologici, Università degli Studi di Padova, 2017, pp. 404; J. Ferguson, *Pelagius: a Historical and Theological Study*, Cambridge 1956; G. de Plinval, *Pélage: ses écrits, sa vie et sa réforme*, Lausanne 1943. Una breve ma esaustiva descrizione della controversia si trova anche in P. Martinez Cavero, *El pensamiento* cit., pp. 95-105. Vd. anche M. Marcos, *Anti-pelagian legislation in Context*, in Lex et religio. *XL Incontro di Studiosi sull'Antichità Cristiana, Roma 10-12 Maggio 2012*, Roma 2013, pp. 317-344; M. Lamberigts, *Recent Research into Pelagianism with Particular Emphasis on the Role of Julian of Aeclanum*, in «Augustiniana», vol. 52, n° 2/4, 2002, pp. 175-198.

degli uomini sia una sorta di stampo di quella del primo uomo[366] . In quel gruppo di persone si è voluto leggere un riferimento proprio a Pelagio e ai suoi seguaci. Questa idea sarebbe sostenuta anche dal fatto che il vescovo d'Ippona in suo *Sermone*, risalente al 416, menziona nuovamente Orosio, affermando di aver inviato tramite lui una lettera a Pelagio[367]. Per questo motivo, si ritiene che Agostino abbia mandato Orosio in Palestina, per cercare di convincere Girolamo a fare fronte comune contro le idee pelagiane. Ciò presuppone un atteggiamento sempre e coerentemente ostile da parte di Agostino nei confronti di Pelagio. In realtà, la situazione è tutt'altro che semplice e conseguenziale. In una prima fase (che è precedente al *Sermone* sopracitato), il vescovo d'Ippona mostra un atteggiamento amicale e grosso modo conciliante nei confronti di Pelagio. Lo invita, infatti, alla riflessione, senza mai considerare le sue idee come eretiche[368]. Quindi, alla luce anche di quanto emerge dal *Commonitorium*, il viaggio di Orosio non solo non nasce con il preciso obiettivo di contrastare le idee pelagiane, ma è un'occasione della quale Agostino approfitta per scrivere nuovamente a Pelagio, così come ha scritto anche a Girolamo. Volendo usare un'immagine simpatica, Orosio diventa in quella circostanza il portalettere di Agostino. Ora, solo quando lo storico arriva in Palestina, si rende conto del clima dottrinale che effettivamente si respira in quelle zone. Questo aspetto, d'altronde, è Agostino stesso a sottolinearlo nel suo *Sermone*[369]. Dal momento in cui Orosio è a Betlemme a quando partecipa al *conventus*[370] convocato a Gerusalemme dal vescovo Giovanni[371] vi è, tuttavia, una

---

[366] Vd. Aug. *Ep*. 166, 6, 16 (*CSEL* 44, p. 568).

[367] Vd. Aug. *serm*. 348/A augm. 6. Questo *Sermone* offre un importante dato cronologico sulla biografia orosiana, in quanto attesta la presenza di Orosio nell'Africa del Nord nel 416 («qui nobiscum est»). A ciò si aggiunga che Orosio consegna le lettere di Eros e Lazzaro a Agostino, in occasione del Concilio di Cartagine del 416. Il contenuto di quelle lettere rivela fin dove si sono spinti Pelagio e Celestio. Pertanto, è necessario riprendere gli Atti del Concilio tenutosi sempre a Cartagine quattro anni prima, durante il quale le idee di Celestio erano state condannate. Da quell'occasione, nasce la necessità di scrivere direttamente a Innocenzo I, vescovo di Roma, per chiedere un suo intervento sulla questione. Vd. Aug. *Ep*. 175, 1 (*CSEL* 44, p. 653). Contestualmente alla lettera indirizzata a Innocenzo, Agostino ne invia una anche a Giovanni di Gerusalemme, chiedendogli una copia degli Atti del sinodo di Diospoli. Infatti, durante questo sinodo (dicembre 415) che è conseguenziale a quello di Gerusalemme del 415, Pelagio viene ritenuto in linea con una corretta interpretazione delle Scritture. Le notizie che sono giunte a Agostino sono, però, confuse e il vescovo vuole vederci chiaro. Vd. Aug. *Ep*. 179.

[368] Vd. G. Malavasi, *Orosio discepolo* cit., p. 118.

[369] Vd. Aug. *serm*. 348/A.

[370] Il termine *conventus* viene usato da Orosio per descrivere la riunione alla quale partecipa a Gerusalemme (vd. Oros. *apol.* 3: «dehinc in conuentum uestrum una nobiscum Iohanne episcopo praecipiente conscendi»). A questo termine sono state attribuite diverse traduzioni nelle lingue moderne (vd.

zona d'ombra che impedisce di avere una visione d'insieme chiara e coerente degli eventi. L'unica voce che permette una parziale ricostruzione dei fatti è proprio quella di Orosio[372]. L'*Apologeticus*, infatti, è un'importante e complessa miniera di informazioni[373], la cui stratificazione rischia, però, di confondere non poco lo studioso che intende occuparsene. Si tratta, poi, di un resoconto non oggettivo e, pertanto, è doveroso procedere con cautela.

Innanzitutto, il testo si presenta suddiviso in trentatré paragrafi, nei quali le vertigini della prosa orosiana raggiungono le più alte vette, sia in termini retorici sia in relazione ai numerosi e sapienti richiami scritturali[374]. L'opera si apre con un accorato appello ai *beatissimi sacerdotes* che Orosio ha dinanzi a sé[375]. Non è dato conoscere i nomi di questi ecclesiastici, ma è certa la presenza anche di Giovanni, il cui nome è più volte ricordato e richiamato nel testo. È interessante che lo storico dedichi i primi due paragrafi a delineare la sua strategia difensiva, ponendo a supporto del suo corretto posizionamento dottrinale i giganti dell'*Ecclesia Catholica* tanto precedenti quanto contemporanei. Il motivo che lo ha indotto a

---

A.-G. Hamman, *Orosius* cit., p. 348; *The Fathers of the Church, Iberian Fathers* cit., p. 102; P. Martinez Cavero, *El pensamiento* cit., p. 107; Orosius, *Seven books* cit., p. 5). Stando alla voce *conventus* del *TLL*, questa parola designava in termini amministrativi le zone in cui erano divise le *provinciae*. Orosio stesso la utilizza nelle *Historiae* con questa accezione: «Zeugis autem prius non unius conuentus, sed totius provinciae generale nomen fuisse inuenimus» (Oros. *hist*. 1, 2, 91). Come conseguenza, *conventus* veniva usato anche per indicare le riunioni che avvenivano all'interno delle *provinciae*. Dal momento che mi sembra di non ravvisare un termine italiano che possa rendere la medesima sfumatura semantica di quello latino, ho ritenuto opportuno non tradurlo e lasciarlo nella sua forma originale.

[371] P. Martinez Cavero suppone che Orosio sia stato chiamato a Gerusalemme per esporre non solo le idee di Agostino su Pelagio, ma anche per mostrare gli Atti del Concilio di Cartagine, tenutosi nel 412, durante il quale si era stabilita l'erroneità delle idee di Celestio (uno dei seguaci di Pelagio). Pertanto, il *conventus* di Gerusalemme avrebbe come unico obiettivo quello di ascoltare le parole di Orosio. Vd. P. Martinez Cavero, *El pensamiento* cit., pp. 105-107.

[372] Accanto all'*Apologeticus*, si può considerare anche il *De Gestis Pelagii ad Aurelium liber unus*, in cui Agostino riporta passo dopo passo le vicende di Pelagio verificatesi nel 415 in Palestina. Il vescovo d'Ippona afferma di aver letto gli Atti del sinodo di Diospoli, dove Celestio è stato condannato, mentre Pelagio è stato dichiarato ortodosso. Tuttavia, il testo agostiniano cita testualmente solo alcune affermazioni pronunciate a Diospoli, che comunque sono funzionali al suo discorso, e integra il racconto anche con le notizie presenti nell'*Apologeticus*. Di conseguenza, non è difficile immaginare che Agostino conosca il testo orosiano.

[373] L'*Apologeticus*, difatti, è l'unica fonte che permette di ricostruire lo svolgimento del sinodo di Gerusalemme del 415. Inoltre, il profilo di Pelagio offerto da Orosio è stato oggetto di particolare interesse, confrontandolo ora con quello di Agostino, ora con quello di Girolamo. Vd. S. Squires, *The theology of Orosius*, in Id., *The Pelagian Controversy* cit., pp. 235-237; G. Malavasi, *Orosio discepolo* cit., pp 116-126; P. Martinez Cavero, *El pensamiento* cit., pp. 108-130: G. de Plinval, *Pélage* cit., pp. 55-56.

[374] È in quest'opera più che in altre che andrebbe analizzato il rapporto di Orosio con l'*ars rhetorica*.

[375] Vd. Oros. *apol.* 1: «Possibilitatis non est neque praesumptionis meae, beatissimi sacerdotes, sed artissimae ac paene extremae, ut ipsi agnoscitis, necessitatis, ut ego nunc videar (…)» («Venerabili sacerdoti, che io sia ora al vostro cospetto, non è dipeso dalla mia volontà né dalla mia presunzione, bensì da una necessità impellente e al limite della bassezza, di cui voi stessi siete a conoscenza (…)», la traduzione è mia).

scrivere l'*Apologeticus* viene reso noto solo a partire dal terzo paragrafo. Questa tecnica fa sì che l'uditorio si concentri maggiormente sull'insidie poste in essere da Pelagio, Celestio e da chi li supporta, e che Orosio possa condurlo dalla sua parte senza (apparente) difficoltà. Eppure, un riposizionamento delle varie argomentazioni appare qui necessario.

La narrazione fattuale di quanto avvenuto a Gerusalemme, in un arco temporale di quarantasette giorni circa, è affidata, come accennato, al terzo paragrafo per concludersi nel settimo. È interessante che su trentatré paragrafi solo quattro riportino i fatti (pur con una patina retorica), mentre gli altri siano interamente dedicati a questioni teologiche. In ogni caso, il susseguirsi di botta e risposta consumatosi tra Orosio e Giovanni durante il *conventus* del 415 è riportato testualmente, sebbene vi possa essere qualche ragionevole dubbio sulla totale veridicità delle parole riportate, dal momento che lo stesso Orosio ammette che è passato del tempo tra il momento della riunione e quello in cui egli sta scrivendo[376]. Ora, si è più volte dibattuto su come e perché Orosio sia arrivato a quel *conventus*, giungendo a diverse conclusioni, talvolta un po' esasperate[377]. Le parole dello storico, però, danno atto di una situazione che, a mio avviso, si presenta come verosimile e, soprattutto, è coerente con il contesto del *Commonitorium* e, in parte, anche delle *Historiae*[378]. Orosio, infatti, sostiene di essere andato in Palestina per ricevere gli insegnamenti di Girolamo[379] e, solo in un secondo momento, si è recato a Gerusalemme su convocazione degli stessi ecclesiastici che ora stanno ascoltando

[376] Vd. Oros. *apol*. 7.

[377] Vd. in partic. V. Grossi, *La polemica pelagiana*, in A. Di Berardino (a cura di), *Patrologia*, vol. 3, Roma 1981, p. 452.

[378] Orosio, infatti, nelle *Historiae* menziona esplicitamente il suo soggiorno a Betlemme da Girolamo. In quel contesto, però, lo storico inserisce una conversazione avuta con un soldato in merito alla questione di Ataulfo. Vd. Oros. *Hist*. 7, 43, 4: «Nam ego quoque ipse virum quendam Narbonensem inlustris sub Theodosio militiae, etiam religiosum prudentemque et gravem, apud Bethleem oppidum Palestinae beatissimo Hieronymo presbytero referentem audivi, se familiarissimum Athaulfo apud Narbonam fuisse (…)» («Io stesso ho sentito a Betlemme in Palestina un tale di Narbona, che aveva militato con onore sotto Teodosio ed era uomo religioso prudente e serio, riferire al beatissimo presbitero Girolamo di aver avuto stretti rapporti di amicizia con Ataulfo a Narbona (…)», trad. di G. Chiarini, ed. Lippold 1998, vol. 2, p. 399).

[379] Sia C.L. Hanson sia S. Squires leggono l'espressione «latebam ergo in Bethleem» come «I lay in obscurity» (vd. *The Fathers of the Church, Iberian Fathers* cit., vol. 3, p. 118; S. Squires, *The Pelagian Controversy*, p. 127). Al contrario, credo la traduzione più corretta sia «conducevo una vita ritirata», in virtù dell'uso poetico attribuito al verbo *latere* e non di una sua traduzione letterale. È verosimile, infatti, che Orosio stia alludendo al monastero nel quale Girolamo lo avrebbe ospitato a Betlemme.

il suo *Apologeticus*[380]. In un terzo momento, poi, sia egli sia gli ecclesiastici hanno preso parte al *conventus* convocato da Giovanni. Durante il *conventus*, a Orosio viene chiesto se è a conoscenza di eventuali procedimenti presi in Africa contro Pelagio e Celestio[381]. Ciò suggerisce che a Gerusalemme non sapessero nulla di quanto accaduto anni prima a Cartagine né tantomeno erano certi che Orosio ne sapesse più di loro. Di conseguenza, il *conventus* si presenta come una consultazione e non come un sinodo o un concilio. A questo punto, lo storico riporta quanto avvenuto nel Concilio di Cartagine del 412 contro Celestio. Su Pelagio, invece, si limita a riferire che Agostino ha scritto un'opera per confutare un libro a lui attribuito[382] e, successivamente, ha inviato una lettera a Ilario di Siracusa per ribadire la sua posizione contro gli eretici[383]. Orosio – si badi bene – non dice che

[380] A questo punto, sorge spontanea la domanda: "come facevano a sapere che Orosio era in Palestina?". Le risposte possono essere due, almeno. La prima è che sia stato Girolamo a informare gli ecclesiastici gerosolimitani della presenza di Orosio, alla luce soprattutto del materiale "anti-pelagiano" che lo storico ha portato con sé. Questa ipotesi trova un suo fondamento nel fatto che Girolamo è impegnato in quegli anni nella lotta contro gli insegnamenti e il proselitismo di Pelagio in Palestina. La sua assenza al *conventus* può trovare, poi, una giustificazione nel fatto che non si tratta di un Concilio o di un sinodo (non era un incontro di natura ufficiale o, comunque, di grande rilevanza dottrinale, bensì una sorta di consultazione) e che già è venuto a conoscenza del contenuto di quei testi, essendo Orosio suo ospite. La seconda risposta, invece, è che Orosio si sia recato a Gerusalemme per rendere omaggio al vescovo Giovanni e, in quel frangente, sia venuto fuori che aveva con sé una lettera di Agostino e un ipotetico trattato, entrambi di materia pelagiana. Nell'*Apologeticus*, infatti, Orosio dice di aver reso omaggio a Giovanni, come è sua consuetudine fare, lasciando intendere che lo abbia già fatto in precedenza (vd. Oros. *apol*. 7: «(…) ut solitus eram quando aderam (…)», «(…) come ero solito fare quando mi trovavo lì/quando ero presente (…)». La traduzione è mia). Inoltre, il fatto che Orosio abbia letto pubblicamente la lettera di Agostino a Ilario e abbia ripercorso le tappe del sinodo di Cartagine contro Celestio dà l'idea che Giovanni non fosse a conoscenza del reale contenuto del materiale orosiano e che volesse renderne partecipi anche i suoi colleghi (o che, comunque, non lo ritenesse particolarmente ostativo per Pelagio). In ogni caso, credo si debba escludere l'ipotesi che sia stato Orosio a volere quel *conventus*, minacciando chissà quali scottanti novità sul caso pelagiano. Se così fosse stato, lo avrebbe certamente dichiarato nell'*Apologeticus,* fornendo ulteriori argomentazioni a supporto della sua identità autoriale come *instrumentum Dei*.

[381] Vd. Oros. *apol*. 3: «(…) ilico a pusillitate mea postulatis universi, ut si quid super hac haeresi, quam Pelagius et Caelestius seminarunt, in Africa gestum esse cognoscerem, fideliter ac simpliciter indicarem (…)» («(…) subito tutti chiedeste alla mia insignificante persona di indicare fedelmente e in maniera chiara se ero a conoscenza di qualcosa che era stato fatto in Africa contro queste eresie, che sono state seminate da Pelagio e Celestio (…)», la traduzione è mia). Da notare l'uso di *seminare* che è coerente con l'associazione tra piante e eresie, già adottata da Orosio in *Comm.* 1 (*CSEL* 18, p. 152).

[382] Si tratta forse del trattato pelagiano *De natura*, al quale Agostino oppone il suo *De natura et gratia*. J. Ferguson, tuttavia, sostiene che possa trattarsi del *De perfectione iustitiae hominis*. Vd. J. Ferguson, *Pelagius* cit., Cambridge 1956, p. 80. D'altronde, il *De perfectione* è l'opera agostiniana che nasce in seguito alle segnalazioni di due vescovi, Eutropio e Paolo, in merito a degli scritti attribuiti a Celestio. Eutropio e Paolo sono presumibilmente legati, seppur con le dovute cautele del caso, anche al *Commonitorium* orosiano. Laddove si trattasse effettivamente del *De perfectione*, ciò significherebbe che Orosio aveva familiarizzato con la questione pelagiana già prima del suo arrivo in Palestina ed era a conoscenza (in tutto o in parte) del pensiero di Celestio. Ciò implicherebbe, inoltre, che l'*Apologeticus* contiene una chiara e netta presa di posizione maturata non nella contingenza del *conventus* gerosolimitano, bensì nel giro di alcuni anni.

[383] Ilario, vescovo di Siracusa, aveva fatto recapitare a Agostino una lettera, nella quale chiedeva lumi su alcune idee che circolavano tra alcuni Cristiani di Siracusa. Il nome di Pelagio o dei suoi sostenitori non viene mai fatto né da Ilario né da Agostino, nella sua risposta. Vd. Aug. *Ep.* 157, *CSEL* 44, p. 449 e sgg

Agostino è nemico di Pelagio o che lo reputi un eretico, bensì che la risposta agostiniana nasce come conseguenza del proselitismo dei sostenitori del monaco bretone. Lo storico parla, infatti, di *quaestiones haereticorum* e, pertanto, di più eretici e non di uno solo. Se i sostenitori di Pelagio sono eretici, lo è, di conseguenza, Pelagio stesso? Nel contesto narrativo in cui le parole di Orosio sono inserite, la risposta è no[384], soprattutto in virtù del fatto che Agostino a quell'altezza cronologica non considera ancora Pelagio un eretico. Emerge, quindi, quello che è il reale problema delle cosiddette "eresie": il consenso. Che una singola persona possa interpretare a suo modo le Scritture o parti di esse, non rappresenta di per sé un pericolo. Lo diventa nel momento in cui quell'interpretazione inizia ad essere condivisa da più persone e, in virtù di essa, si crea un'impalcatura teologica che pretende di spiegare tutta una serie di questioni dottrinali conseguenziali. Emerge, inoltre, la volontà di creare una linea di separazione tra un "noi" e un "loro" che, però, è pienamente cristiana (o meglio, nasce in contesti cristiani). È sulla base di questa volontà separatista che si fonda, di fatto, l'*Ecclesia Catholica* e questo aspetto è ben evidente non solo nell'*Apologeticus*, ma in tutta la produzione orosiana.

Durante il *conventus*, si inserisce ad un certo punto Pelagio stesso, al quale proprio Giovanni chiede di intervenire, visto che si sta parlando di lui. Il profilo del monaco bretone che emerge dai paragrafi 3 e 4 è quello di una persona ferma nelle sue posizioni, ma che, al contempo, si limita a rispondere quasi a monosillabi alle incalzanti domande di Orosio. Inoltre, è proprio lo storico che, in quel contesto, usa le parole di Agostino contro Pelagio, come prova che le sue idee già sono state confutate da tempo. Quindi, è Orosio a vedere nel vescovo d'Ippona un fiero oppositore del monaco bretone e non l'altro ad essere effettivamente tale[385]. Questo

---

(in risposta all'*Ep*. 156 di Ilario). Gli argomenti trattati, però, inducono a pensare che si tratti proprio di gruppi pelagiani. A dispetto di quanto sostenuto da Orosio, Agostino non si scaglia contro Pelagio, bensì chiede a Ilario di approfondire quegli stessi argomenti e di tenerlo aggiornato su eventuali sviluppi. Ci si trova ancora dinanzi, quindi, a una fase di consultazione, di ricerca o che dir si voglia, sulle idee che circolano tra i sostenitori di Pelagio.

[384] Per Orosio, invece, Pelagio va considerato certamente un eretico. Vd. Oros. *apol*. 6.

[385] Vd. Oros. *apol.* 4: «Intromissum Pelagium unanimiter omnes interrogastis, au haec, quibus Augustinus episcopus respondisset, se docuisse cognosceret. Ilico ille respondit: 'et quis est mihi Augustinus?' cumque universi acclamarent, blasphemantem in episcopum, ex cuius ore Dominus universae Africae unitatis indulserit sanitatem, non solum a conuentu illo verum ab omni ecclesia pellendum (…)»

passaggio non sfugge a Giovanni, che fa argutamente notare come Agostino non citi mai il nome di Pelagio nelle sue opere e che, pertanto, Orosio deve dimostrare che sia così[386]. L'aspetto più rilevante è, però, il fatto che Pelagio sia fisicamente presente in quel contesto. Mentre con Priscilliano e Origene Orosio può basarsi solo su testi scritti o sul sentito dire, in questo caso, invece, può ascoltare il pensiero di Pelagio dalla viva voce dell'autore. Ciò significa che, da un lato, l'accusa di eresia o di errore passa come conclamata e si fonda, paradossalmente, su un silenzio assenso da parte dei diretti interessati che, da morti, non possono difendersi né possono distanziarsi da un cattivo uso delle proprie idee (è soprattutto il caso di Origene). Dall'altro lato, invece, Pelagio non solo può difendersi da eventuali accuse, ma può anche confutare possibili fraintendimenti legati alla lettura (agostiniana, nel caso specifico) di talune sue opere e, addirittura, correggere le sue stesse affermazioni a favor di uditorio. E qui non c'è solo un problema di incomprensione linguistica, come vuole credere Orosio[387]. Quindi, il fatto che Pelagio sia fisicamente presente al *conventus* di Gerusalemme è un aspetto da tenere in considerazione, se si vuole ricostruire la vicenda alla base dell'*Apologeticus* e, soprattutto, mette (o dovrebbe

---

(«Una volta intervenuto Pelagio, tutti all'unanimità gli domandaste se era consapevole di insegnare queste cose, contro le quali il vescovo Agostino aveva risposto. Immediatamente egli rispose: 'e chi è per me Agostino?' e poiché tutti acclamaste che stava bestemmiando contro il vescovo, attraverso la cui bocca il Signore concesse, come una vera e propria guarigione, l'unità di tutta l'Africa, e che doveva essere cacciato non solo da quel *conventus* ma da tutta la Chiesa (…)», la traduzione è mia). Vd. Oros. *Comm*. 1 e 4 (*CSEL* 18, p. 151 e p. 157); cfr. Oros. *Hist*. 7, 42, 16: «(…) pax et unitas per universam Africam Ecclesiae Catholicae reddita est et corpus Christi, quod nos sumus, redintegrata discissione sanatum est» («(...) pace e unità è stata ridata in tutta l'Africa alla chiesa Cattolica e il corpo di Cristo, che siamo noi medesimi, rimarginata la ferita dello scisma, è guarito (...)», trad. it. di G. Chiarini, ed. Lippold 1998, vol. 2, p. 397. La mia traduzione della seconda parte della frase è, invece, leggermente diversa: «il corpo di Cristo, che siamo noi, è stato guarito dopo che si è rimarginata la ferita». La ferita a cui allude Orosio riguarda lo scisma donatista, verificatosi nel Nord Africa agli inizi del V secolo. Stando a quanto riportato dalla voce *discissio* nel *TLL*, in contesti discorsivi cristiani il termine viene adoperato proprio come sinonimo di scisma. Nella sua traduzione, quindi, Chiarini ha voluto evidentemente ricalcare questo concetto, sottolineandone la gravità per Orosio. Io, invece, propendo per una traduzione più letterale, basandomi sulla già chiara contrapposizione che vi è nel testo orosiano tra il verbo *sanare* e la parola *discissio*). Nelle *Historiae*, tuttavia, il merito dell'unificazione dell'Africa cattolica viene riconosciuto all'imperatore Onorio e non a Agostino. Che la *fides Catholica* sia l'unica in grado di portare pace e unità all'Impero e al mondo intero, è, d'altronde, uno dei temi portanti delle *Historiae*. Vd. Oros. *Hist*. 7, 29, 18: «ita ille qui discissa *pace et unitate fidei catholicae* Christianos aduersum Christianos armans ciuili, ut ita dicam, bello Ecclesiae membra dilacerauerat (...)» («Così colui che, rotta *la pace e l'unità della fede cattolica*, armando cristiani contro cristiani in una guerra che possiamo dire civile, aveva lacerato le membra della Chiesa (...)», trad. di G. Chiarini, ed. Lippold 1998, vol. 2, p. 339. Il corsivo è mio. Il riferimento è, in questo caso, alla politica dell'imperatore Giuliano). Vd. anche Oros. *Hist*. 1, 16, 4; 3, 23, 65-67; 5, 1, 15; 5, 2, 1-5; 7, 33, 17.

[386] Vd. Oros. *apol*. 4.

[387] Vd. Oros. *apol*. 6.

mettere) lo studioso contemporaneo al riparo da un uso erroneo di categorie come "pelagianesimo", con le quali Orosio non ha nulla a che fare.

Già durante quell'incontro emerge il tema centrale della disputa, che verrà poi ripreso anche nei paragrafi successivi dell'*Apologeticus*. Nella più ampia e complessa questione inerente alla Creazione e al peccato originale del primo uomo, un ruolo significativo è svolto dalla grazia divina. Orosio, in particolare, ravvisa delle discrepanze in alcune interpretazioni attribuite a Pelagio: da un lato, quest'ultimo sostiene che vi sono possono essere uomini senza peccato e che non hanno bisogno dell'aiuto di Dio per esserlo; dall'altro, però, afferma che l'aiuto di Dio sia indispensabile per gli uomini[388]. A questo punto, Giovanni controbatte citando alcuni passi veterotestamentari che dimostrerebbero come un uomo può essere senza peccato[389]. Come si vedrà più avanti, il ruolo svolto dalle Sacre Scritture è determinante per dipanare la *querelle* tra i due autori. Al di là delle reciproche confutazioni, non si giunge in quell'occasione a condanne vere e proprie (d'altronde, non è per questo motivo che è stato convocato il *conventus*), ma si apre una ferita che poi esploderà di lì a poco. Difatti, Orosio continua la sua narrazione, dicendo che sono passati circa quarantasette giorni da quell'evento quando si reca nuovamente da Giovanni per rendergli omaggio, in occasione della Festa della Dedicazione[390]. Giovanni si rifiuta di salutarlo, accusandolo di essere un blasfemo. Secondo il vescovo gerosolimitano, Orosio si è macchiato di blasfemia, affermando che un uomo non può essere senza peccato neanche con l'intervento di Dio[391]. Non

[388] Vd. Oros. *apol*. 6.

[389] Vd. Oros. *apol.* 5.

[390] Vd. Oros. *apol.* 7: «Nunc autem cum post dies XL et VII primo encaeniorum die, ut solitus eram quando aderam, ad obsequium Iohannis episcopi cucurissem (...)» («Nel momento in cui, dopo 47 giorni e in occasione del primo giorno della Dedicazione, mi recai a rendere omaggio al vescovo Giovanni, come ero solito fare quando mi trovavo lì (...)», la traduzione è mia). Questa informazione permette di collocare il *conventus* nel mese di Luglio del 415. La Festa della Dedicazione, infatti, si realizza nel mese di settembre. Vi sono, tuttavia, opinioni divergenti sul giorno esatto in cui la Festa avrebbe avuto luogo. Le divergenze derivano dal fatto che non vi è un'opinione concorde sul giorno in cui sarebbe stata istituita la Festa della Dedicazione. In ogni caso, però, si tratta di uno scarto di pochi giorni. Vd. J. Ferguson, *Pelagius* cit., p. 82.; E. Corsini, *Introduzione* cit., p. 13, nota 12; J. Vilella Masana, *Biografía* cit., p. 110, nota 192; A.-G. Hamman, *Orosius* cit., p. 348; *The Fathers of the Church, Iberian Fathers* cit., p. 102; Orosius, *Seven books* cit., p. 5.

[391] Vd. Oros. *apol.* 7: «Nunc autem cum post dies XL et VII primo encaeniorum die, ut solitus eram quando aderam, ad obsequium Iohannis episcopi cucurissem, statim ab eo notam falsi criminis pro gratia salutationis accepi. Ait enim mihi: 'quare ad me venis, homo qui blasphemasti?' uolens, ut credo, intellegi: noli me tangere, quia mundus sum et absque peccato. At ego nihil mihi conscius interrogaui: 'quando aut quo audiente aut cuiusmodi illud est dictum, quod blasphemiae possit adscribi?' episcopus respondit: 'ego te audiui dixisse, quia nec cum Dei adiutorio possit esse homo sine peccato' (…)» («Nel momento in cui, dopo

è difficile immaginare, a questo punto, quanto quest'accusa, così improvvisa e inaspettata, possa aver scosso l'animo di Orosio. Da qui deriva il tono accalorato e veemente dell'*Apologeticus*[392].

Chiarito il contesto fattuale, è possibile ora soffermarsi sulle argomentazioni teologiche. Come anticipato precedentemente, l'*Apologeticus* si apre con un appello diretto ai *beatissimi sacerdotes* e i primi due paragrafi sono interamente dedicati a delineare sin da subito la strategia difensiva. Da un lato, Orosio vuole difendere la sua fede e il suo zelo, che è, al contempo, lo zelo di Cristo; dall'altro, intende dimostrare la malafede di chi lo ha accusato[393]. La prima mossa è stabilire la netta distinzione tra due diversi schieramenti: da un lato, ci sono i martiri (Cipriano, Ilario e Ambrogio martire[394]) e gli strenui difensori dell'*Ecclesia Catholica* ancora viventi (Agostino e Girolamo)[395]. Dall'altro, ci sono gli eretici: Origene, Priscilliano

---

47 giorni e in occasione del primo giorno della Dedicazione, mi recai a rendere omaggio al vescovo Giovanni, come ero solito fare quando mi trovavo lì, come ringraziamento per il mio saluto subito ricevetti da lui l'accusa di un falso crimine. Infatti egli mi disse: 'perché vieni da me, bestemmiatore?' volendo, come credo, sottintendere: non ti avvicinare a me, giacché sono puro e senza peccato. Allorché, non sapendo di cosa mi accusava, gli chiesi: 'quando è stato ascoltato o è stato detto qualcosa che potesse essere rubricato come blasfemia?' il vescovo rispose: 'io stesso ti ho sentito dire che un uomo non può essere senza peccato neanche con l'aiuto di Dio' (…)», la traduzione è mia). L'espressione "noli me tangere" è la traduzione latina di «Μή μου ἅπτου» presente in *Io*. 20, 17 e attribuita a Gesù. In questo contesto, Orosio suggerisce l'idea che Giovanni stesso possa essere un blasfemo paragonandosi impudentemente a Gesù. D'altronde, lo storico ricerca un parallelismo tra la sua vicenda e quella di Cristo, in cui Giovanni rappresenta i sacerdoti che lo accusarono. Vd. Oros. *apol*. 7.

[392] La veemenza mostrata da Orosio è stata più volte evidenziata, ritenendola, però, eccessiva (vd. in partic. A.-G. Hamman, *Orosius* cit., p. 309). A tal proposito, credo possano valere due spiegazioni come giustificazione. La prima riguarda il fatto che Orosio, già nel *Commonitorium*, indirizza il suo profilo non solo autorale ma anche intellettuale verso una direzione ben precisa. Difatti, considera se stesso un prescelto, uno strumento nelle mani di Dio per combattere le eresie, colui che curerà le ferite e riporterà la luce nei cuori offuscati dalle tenebre dell'errore. Questa posizione viene portata avanti coerentemente in tutte le sue opere, nutrendosi appieno delle esperienze vissute dai grandi personaggi biblici e da Cristo, non da ultimo. Quando Giovanni lo accusa pubblicamente di blasfemia, questa accusa inevitabilmente va a scontrarsi con l'immagine che Orosio presenta di se stesso, oltre, poi, ad essere una grave onta per qualsiasi cristiano si fosse trovato in quella circostanza. Di conseguenza, non può che essere accalorato e veemente il tono delle sue parole. La seconda spiegazione è, invece, di natura formale. Si può immaginare, infatti, che l'*Apologeticus* sia stato scritto per essere letto. L'uditorio di Orosio è composto da ecclesiastici, competenti e eruditi. Pertanto, essendo particolarmente complesse le argomentazioni che lo storico porta a sua difesa, il tono deve necessariamente essere enfatico, così da mantenere alta l'attenzione di chi lo ascolta e condurlo a sostenere le sue ragioni. Che sia riuscito oppure no in questa impresa, è un altro discorso, soprattutto considerata l'influenza di Giovanni. Ciò non toglie che, in termini formali, Orosio sembra attingere dai grandi esempi di oratoria del mondo classico.

[393] Vd. Oros. *apol*. 1, 1-2: «quod quidem ut facerem, iniuria coactus sum, non solum difensor fidei meae sed etiam perfidiae manifestator alienae (...), zelum autem non meum dico sed Christi (...)» («un'ingiuria mi ha costretto non solo a presentarmi come difensore della mia stessa fede, ma anche a rivelare la perfidia altrui (...), lo zelo che reputo non mio, ma di Cristo (...)», la traduzione è mia).

[394] Questo è l'unico caso in cui Orosio menziona Ambrogio martire.

[395] Vd. Oros. *apol*. 1 (*CSEL* 5): «(…) patres enim et qui iam quieuerunt martyres et confessores, Cyprianus, Hilarius et Ambrosius, et quibus etiam nunc permanere adhuc in carne necessarium est, qui sunt columnae et firmamenta Ecclesiae catholicae, Aurelius Augustinus et Hieronymus, multa iam aduersus hanc

e Gioviniano[396]. Al primo schieramento si allinea Orosio[397], mentre al secondo appartengono Pelagio e Celestio[398], i quali hanno determinato una rinascita delle idee dei loro predecessori, già morti da tempo. È interessante il repentino cambio di rotta che lo storico adotta nei confronti di Origene. Mentre nel *Commonitorium* le idee origeniane viaggiano a metà strada tra l'ortodossia e l'errore, nell'*Apologeticus*, invece, passano direttamente al grado di eresia. Le idee origeniane sono, infatti, collegate a quelle di Pelagio, creando una catena che, dal punto di vista "cattolico", lega tra loro tutte le eresie. Si tratta, quindi, di una vera e propria genealogia eresiologica[399]. Il fatto che Orosio, sin dalle prime battute, ponga la questione sulla

---

nefariam haeresim absque designatione nominum haereticorum scriptis probatissimis ediderunt (…)» («(…) Infatti, i Padri, sia quelli che già giacciono come martiri e confessori, vale a dire Cipriano, Ilario e Ambrogio, sia quelli che sono ora viventi [lett. sia quelli ai quali ora è opportuno rimanere ancora nella carne] e che sono le colonne e gli astri della Chiesa cattolica, vale a dire Aurelio Agostino e Girolamo, in opere degne di ammirazione già scrissero molte cose contro questa nefasta eresia senza menzionare esplicitamente i nomi degli eretici (…)», la traduzione è mia). Colpisce il fatto che alla triade dei martiri del passato non corrisponda una triade dei Padri del presente, essendo menzionati solo Agostino e Girolamo. Da un lato, si può supporre che possa esserci stato un errore di trascrizione in qualche codice e che l'Aurelio citato sia Aurelio di Cartagine (anch'egli impegnato nella lotta contro Pelagio) e non il prenome di Agostino. Dall'altro, però, va detto che, visto che Orosio menziona delle opere, ad Aurelio di Cartagine non sono tradizionalmente associati scritti anti-pelagiani.

[396] Vd. Oros. *apol*. 1 (*CSEL* 5): «(…) nam Origenes et Priscillianus et Iovinianus, olim apud se mortui, in his uiuunt, et non solum uiuunt verum etiam loquuntur (…)» («(…) infatti Origene, Priscilliano e Gioviniano, un tempo defunti, ora vivono in loro [*in Pelagio e in Celestio*], e non solo vivono ma addirittura parlano per mezzo di loro (…)», la traduzione è mia). Il nome di Gioviano appare qui per la prima nella produzione orosiana (vd. anche Oros. *apol*. 25). Si tratta con molta probabilità del medesimo personaggio contro il quale Girolamo scrisse l'*Adversus Iovinianum*. Quest'opera, risalente al 393, intende dimostrare – tra gli altri – l'importanza del digiuno per i Cristiani. A questo punto, se si considera in se stesso il nesso che Orosio stabilisce tra Gioviniano, Origene e Priscilliano, questo non sembra avere particolare senso, soprattutto alla luce del fatto che sia Origene sia Priscilliano erano convinti sostenitori dell'astinenza (tanto sessuale quanto legata al cibo). Se, però, si collega quello stesso nesso all'*Epistola* 133 scritta da Girolamo, nella quale il presbitero si esprime proprio sulle idee pelagiane e sulla loro relazione con le dottrine eretiche del passato, ecco che allora il nesso assume il suo pieno significato legato a un contesto ben preciso. Vd. Hier. *Ep.* 133, 3 (*CSEL* 56, pp. 244-247).

[397] A tal proposito, E. Corsini sostiene che Orosio voglia quasi gareggiare con i Padri della Chiesa, dimostrando di poter essere anch'egli un fine intellettuale. Vd. E. Corsini, *Introduzione* cit., p. 42. Ciò potrebbe essere vero, se il contesto fosse stato diverso. Lo storico si sta difendendo da un'accusa di blasfemia, che reputa gravissima, ed è logico che chiami in causa i grandi nomi del suo tempo per dimostrare la veridicità della sua fede e della sua posizione. Non necessariamente questo implica che voglia porsi sul loro stesso livello, sebbene magari inconsciamente lo pensi, ma il contesto in cui si trova lo porta a cercare un sostegno a favore della sua difesa e, soprattutto, a sottolineare la differenza tra l'ortodossia dell'*Ecclesia Catholica* e la malafede degli altri cristiani.

[398] Il caso di Celestio differisce, in realtà, da quello di Pelagio, in quanto già nel Concilio di Cartagine del 412 erano stati presi dei provvedimenti contro di lui. Vd. Aug. *Ep*. 175 (*CSEL* 44, p. 653).

[399] Vd. T.S. Berzon, *Classifying Christians: Ethnography, Heresiology, and the Limits of Knowledge in Late Antiquity*, Oakland, California 2016; R.M. Royalty Jr., *The Origin of Heresy. A History of Discourse in Second Temple Judaism and Early Christianity*, New York 2013, in partic. pp. 26-27; Av. Cameron, *How to Read Heresiology*, in «Journal of Medieval and Early Modern Studies», vol. 33, n° 3, Fall 2003, pp. 471-492. Le genealogie eresiologiche sono alla base anche di un libro di D. Boyarin, che dimostra come esse fossero alla base della costruzione di un'ortodossia tanto sul fronte cristiano quanto su quello giudaico. Vd. D. Boyarin, *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphia 2004, in partic. p. 2, p. 37 e sgg.

base di due fazioni teologiche, l'una più giusta e corretta dell'altra, palesa la volontà di accorpare e rubricare sotto un unico nome diverse interpretazioni esegetiche. Queste, pur interrogandosi sui medesimi problemi, cercano di presentare una propria novità espositiva che le distingua dalle altre e che le elegga al di sopra delle altre. Tale ricercata eterogeneità viene, però, annullata dall'osservatore "cattolico"[400], per il quale si tratta, in realtà, della stessa teoria incauta e fallace, di volta in volta rinverdita e legata a nomi ora diversi. Ciò significa che, nell'individuare una matrice comune a tutte le interpretazioni delle Scritture ritenute eretiche, non solo si crea una comunità di testi eretici, ma al contempo si utilizzano confutazioni precedenti per sconfessarle. Un caso emblematico è la risposta di Agostino al *Commonitorium* orosiano, nella quale alle dottrine di Priscilliano risponde attraverso la confutazione del Manicheismo e del Sabellianismo. Il medesimo procedimento argomentativo è messo in atto anche da Orosio con Pelagio, il quale è l'ultimo arrivato nella lunga genealogia eretica che inizia da Origene. L'*Apologeticus*, quindi, dà conto di un *a priori* che riguarda le idee origeniane, rispetto alle quali Orosio ha ora una visione più chiara tanto da prendere una posizione di netto rifiuto. Se ne deduce, quindi, che lo storico arriva a Pelagio partendo da Origene. In questo passaggio non si può non vedere l'influenza di Girolamo. Da un lato, Orosio si è recato in Palestina per approfondire con il presbitero il discorso sull'origine dell'anima, alla luce di quanto appreso presumibilmente nella *provincia Hispanica*. Dall'altro, Girolamo, nel suo primo scritto anti-pelagiano, stabilisce una genealogia eresiologica proprio tra Pelagio e Origene[401]. E Orosio conosce bene questo testo, tanto da citarlo nel suo *Apologeticus*[402]. A ciò si aggiunga che lo storico accusa Giovanni di Gerusalemme,

[400] Il concetto di eresia è applicato da Orosio sempre in relazione all'*Ecclesia Catholica* e non al Cristianesimo in generale. Di conseguenza, personaggi come Pelagio sono ritenuti eretici, ma sono pur sempre cristiani.

[401] Vd. Hier. *Ep*. 133 (*CSEL* 56, pp. 244-247). Vd. anche S. Elm, *The Polemical Use of Genealogies: Jerome's Classification of Pelagius and Evagrius Ponticus*, in «Studia Patristica», vol. 33, 1997, pp. 311-318.

[402] Vd. Oros. *apol*. 4: «(…) hoc et beatus Hieronymus, cuius eloquium universus Occidens, sicut ros in uellus, expectat – multi enim iam haeretici cum dogmatibus suis ipso oppugnante supplosi sunt – in epistula sua, quam nuper ad Ctesiphontem edidit, condemnauit, similiter et in libro, quem nunc scribit, collata in modum dialogi altercatione confutat (…)» («Anche il beato Girolamo, la cui parola tutto l'Occidente attende come fosse rugiada sul vello – il suo attacco, infatti, ha già abbattuto molti eretici e le loro idee –, aveva condannato queste cose in una sua lettera inviata ultimamente a Ctesifonte, e similmente le confuta anche in un libro, che sta scrivendo ora, mettendo insieme le argomentazioni sottoforma di dialogo (…)», la

che presiede il *conventus* del 415 e che simpatizza per Pelagio, di "parlare come Origene"[403]. D'altronde, prima di giungere in Palestina, quale potrebbe essere la conoscenza di Orosio delle idee pelagiane? La questione appare controversa. È stato detto che Agostino insieme alla lettera di accompagnamento da consegnare a Girolamo gli ha affidato anche alcuni suoi scritti su Pelagio. Pertanto, Orosio conoscerebbe le idee pelagiane attraverso il vescovo d'Ippona[404]. In realtà, durante il *conventus* di Gerusalemme, lo storico legge solo la lettera che Agostino ha inviato a Ilario di Siracusa, contro i sostenitori di Pelagio (ma non contro Pelagio *stricto sensu*). Inoltre, quell'associazione si basa sulle sole parole agostiniane, pronunciate in un momento storico nel quale Pelagio è già avvertito come un pericolo e l'atteggiamento agostiniano nei suoi confronti è mutato. Agostino, alla luce di quanto successo prima a Gerusalemme e poi a Diospoli, può aver ripensato la sua posizione, cercando di dimostrare ai suoi fedeli che già in tempi non sospetti era intervenuto duramente sulla questione[405]. Come si siano svolti realmente i fatti, rimane un ragionevole dubbio sul grado di conoscenza delle idee pelagiane posseduto da Orosio prima del viaggio in Oriente. È più verosimile, in ogni caso, che lo storico possa essersi allineato alla posizione di Girolamo, in quanto è in quel momento che realizza effettivamente la portata del pensiero di Pelagio. Questo allineamento teologico non deve essere, però, inteso come una sorta di servilismo dettato dal fatto che Orosio è ospite di Girolamo in quel frangente o che possa aver subito passivamente la sua influenza. La soluzione offerta dal presbitero di

---

traduzione è mia). Il riferimento biblico alla rugiada è tratto da *Dt*. 32, 2 e da *Gdc*. 6, 37. Inoltre, il medesimo riferimento (e, a ben vedere, tutto il periodo) è già stato usato da Orosio nel *Commonitorium* per descrivere le parole di Agostino. Vd. Oros. *Comm*. 4 (*CSEL* 18, p. 157): «Memor mei, beatissime pater, multorumque, qui mecum uelut *ros eloquium tuum* ut super eos descendat *exspectant*, esse dignare» («Che io e i molti che con me aspettano che *scenda su di essi la tua parola come rugiada* siamo degni di essere nei tuoi pensieri, venerabile padre», la traduzione è mia, così come il corsivo).

[403] Vd. Oros. *apol*. 5: «(…) quod quidem ab Origene dictum ab eo proferri compluribus nobis notum erat (…)» («(…) la maggior parte di noi notò che ciò che egli [*Giovanni*] aveva dichiarato era già stato detto da Origene (…)», la traduzione è mia). Giovanni di Gerusalemme è il medesimo personaggio con il quale Girolamo si era scontrato anni prima, proprio in materia origeniana. Sul ruolo svolto da Giovanni in quel frangente, vd. F. Fatti, Pontifex tantus. *Giovanni, Epifanio e le origini della prima controversia origeniana*, in «Adamantius», vol. 19, 2013, pp. 30-49.

[404] Su una maggiore dipendenza di Orosio nei confronti di Agostino si colloca P. Van Nuffelen (*Orosius* cit., p. 3) e, in parte, anche S. Squires (*The Pelagian controversy* cit., p. 235). A.-G. Hamman ritiene, invece, che Orosio non mostri alcuna originalità espositiva nell'*Apologeticus*, copiando qua e là e in maniera confusa quanto scritto da Girolamo e da Agostino. Vd. A.-G. Hamman, *Orosius de Braga et le pélagianisme*, in Id., *Études patristiques. Méthodologie-Liturgie, Histoire-Théologie*, Paris 1991, pp. 305-310.

[405] Questo stesso atteggiamento è stato ravvisato anche nel *De Gestis Pelagii*. Vd. G. Malavasi, *Orosio discepolo* cit., p. 117, nota 18.

Betlemme gli si presenta, infatti, come una chiave di lettura più ampia di un problema che avverte come urgente e sul quale si interroga in tutta la sua produzione letteraria[406].

Una volta dichiarati i termini nominali entro cui condurrà la propria difesa, Orosio passa ad approfondire quelli strutturali. La difesa orosiana si poggia su due diversi princìpi, ben relazionati tra loro: il primo è rafforzare la sua immagine retta dinanzi ai *sacerdotes* e dimostrare la sua totale estraneità all'accusa che gli è stata rivolta. Per raggiungere questo scopo, non basta chiamare in causa i Padri della Chiesa[407], ma bisogna attingere direttamente da esperienze di vita vissuta che possano fornire esempi e, quindi, moniti concreti. E quale miglior fonte della Bibbia per adempiere a questo compito? Orosio, infatti, offre una carrellata di personaggi biblici, tanto maschili quanto femminili[408], come supporto alle sue argomentazioni e, al contempo, come antecedente illustre alla situazione che sta vivendo in quel momento. L'acme apologetica di Orosio viene, però, raggiunta quando paragona se stesso a Gesù. Lo storico, infatti, ritiene che Giovanni avrebbe dovuto far notare la sua blasfemia nel momento stesso in cui l'ha sentita. Invece, lo fa a distanza di un ragionevole tempo, presentandosi nelle vesti di accusatore, giudice e testimone. Già

[406] La presenza di Girolamo è ben evidente, d'altronde, nelle argomentazioni proposte dall'*Apologeticus*, come è stato di recente dimostrato. Vd. G. Malavasi, *Orosio discepolo* cit., pp. 126-136. L'utilizzo dell'originalità per valutare le argomentazioni orosiane lascia, però, un po' perplessi. Innanzitutto, ponendo *a priori* l'originalità come metro di paragone culturale, si annulla qualsiasi possibilità di discussione, dal momento che nessun autore è puramente e autenticamente originale. L'*Apologeticus* è certamente un importante strumento per comprendere la vicenda di Pelagio in Palestina tra il 415 e il 416, ma non così indispensabile, in fin dei conti. Non si tratta, infatti, di un trattato eresiologico contro Pelagio, bensì di una difesa da un'accusa di blasfemia. Quest'ultima nasce sì come conseguenza dell'incontro tra Orosio e Pelagio durante il *conventus* del 415, ma il suo principale interlocutore è Giovanni e non Pelagio. Pertanto, credo sia auspicabile usare un diverso approccio analitico, basato sull'utilità e/o funzionalità dell'*Apologeticus* e non sulla sua originalità.

[407] Il concetto di "Padri della Chiesa" non è presente in Orosio, il quale, però, definisce personaggi come Girolamo e Agostino «columnae et firmamente Ecclesiae Catholicae» (Oros. *apol*. 1). Sul concetto di *columna* legato alla religione, cfr. Oros. *Hist*. 7, 26, 3.

[408] I personaggi maschili sono maggioritari e Orosio attinge tanto dall'Antico quanto dal Nuovo Testamento (dai re ai profeti, sino agli apostoli), in modo tale da creare un filo conduttore che dalla storia del popolo d'Israele giunge fino al V secolo e.v. Particolare spazio è dedicato alla figura del re Davide (vd. Oros. *apol*. 2; 11; 13; 23; 24; 25) e agli apostoli Pietro (vd. Oros. *apol*. 9; 24; 28; 30) e Paolo (vd. Oros. *apol.* 10; 17; 18; 21; 25; 27; 31; 32; 33). Susanna, invece, è l'unica donna citata da Orosio, sebbene comunque la sua storia abbia un breve ma intenso cameo all'interno dell'*Apologeticus*. La storia di Susanna assume un particolare significato nella letteratura cristiana tardo-antica, dal momento che la sua esperienza viene letta come una prefigurazione di quella di Cristo. Ella, quindi, diviene oggetto di una peculiare lettura tipologica in ambito cristologico. Orosio, dal canto suo, offre un'ulteriore interpretazione a tale tipologia, in quanto richiama la storia di Susanna in un contesto in cui deve difendersi da una falsa accusa. Susanna, pertanto, diventa il simbolo di chi viene accusato ingiustamente. Questa specifica tipologia verrà, poi, riutilizzata anche in età moderna, in casi analoghi. Vd. Oros. *apol*. 8; 11; C. Brown Tkacz, *Susanna as a type of Christ*, in «Studies in Iconography», vol. 20, 1999, pp. 101-153 (su Orosio, p. 103).

di per sé l'accentramento di tutti questi ruoli in un'unica persona è inaccettabile, oltre che sospetto. Eppure, i Vangeli erano stati chiari nell'affermare che Gesù fu accusato proprio a causa della testimonianza di un sommo sacerdote[409]. Quindi, il fatto che Giovanni non abbia dichiarato subito la sua accusa contro Orosio ma che abbia aspettato del tempo, fa avanzare dei dubbi sulla sua buona fede e lo pone in una situazione difficile. Lo storico, a questo punto, forte del dramma vissuto da Gesù, dichiara apertamente che è stato tutto architettato per ledere la sua persona. D'altronde, è risaputo che a Gerusalemme vivono falsi testimoni, che vengono accolti e premiati dai sacerdoti più anziani[410]. Ciò lo dimostra non solo il fatto che Gesù sia morto in croce, che sia stato versato il sangue di Santo Stefano, ma anche l'ingiustizia che si sta consumando in quel momento contro Orosio. Ora, il paragone che lo storico stabilisce tra sé e Gesù assume una più chiara valenza anche alla luce della vicenda di Santo Stefano[411]. Orosio, infatti, intende presentare se stesso come un martire non cristiano, bensì cattolico. Nel corso dell'*Apologeticus*, più volte lo

[409] Vd. Oros. *apol.* 7: «(…) sed e contrario post plurimam magni temporis obliuionem ipse per se accusationem intulit, ipse testimonium perhibuit, ipse iudicium promulgauit, omnium scelerum officia in suae personae auctoritatem suscipiens, praesertim euangelica lectione diligenter instructus, Dominum nostrum Iesum nisi testimonio principis non fuisse damnatum (…)» («(…) ma al contrario, dopo che molte cose erano state dimenticate per il tanto tempo trascorso, egli di sua iniziativa lanciò l'accusa, si presentò come testimone, emanò la sentenza, prendendosi l'onere di tutte le offese in virtù dell'autorità della sua persona, tanto più che era stato diligentemente istruito dalla lezione evangelica che il nostro Signore Gesù non sarebbe stato condannato senza la testimonianza del sommo sacerdote (…)», la traduzione è mia).

[410] Vd. Oros. *apol*. 8: «(…) quippe cum mirari iam nemo debeat conquiri et existere falsos testes in Hierusalem a sacerdotibus atque senioribus: hoc sanguis Stephani clamabat, hoc dominicae crucis uexilla significant, hoc etiam nunc excitata per eos manifesta iniuria (…)» («(…) poiché, a ben vedere, nessuno deve stupirsi che esistano falsi testimoni a Gerusalemme, che sono reclutati dai sacerdoti e dagli anziani: il sangue di Stefano grida ciò, i frammenti della croce del Signore mostrano ciò, ora anche l'offesa che è stata resa nota da quegli stessi riporta l'attenzione su di esso (…)», la traduzione è mia). L'espressione *vexillum crucis* si trova al singolare in Hier. *in Is.* 4, 11, 33; 13, 49, 44. *Vexilla* al plurale è usato, invece, da Ven. Fort. nel *Hymnus in Honore Santae Crucis* (noto anche come *Vexilla Regis prodeunt*), da Cassiod. *Var*. 1, 5, 3, da Drac. *Carmen de Deo* 2, 496. In tutti e tre i casi si tratta, però, di autori posteriori. Non escludo, quindi, la possibilità che Orosio possa essere il primo autore cristiano a usare l'espressione *vexilla crucis* al plurale.

[411] Vi è uno stretto legame tra Orosio e Santo Stefano, perché, durante il soggiorno in Palestina, lo storico viene a sapere che sono state ritrovate delle reliquie attribuite proprio al protomartire. Avito, presbitero di Bracara, incarica Orosio di portare quelle reliquie nella sua diocesi (vd. Avit. Brac. *ad Palc.* 6-8). Sappiamo, però, che lo storico di ritorno da Betlemme si ferma nuovamente in Africa. A tal proposito, Agostino, durante un suo *Sermone*, annuncia che le reliquie di Santo Stefano sono state portate in Africa, ma senza specificare da parte di chi (vd. Aug. *Serm*. 317). Per quanto concerne, invece, il versante ispanico, le reliquie del santo sono legate alla conversione in massa degli Ebrei di Minorca. Questo evento è stato studiato sia da P. Martinez Cavero, che da C. Ginzburg e, più di recente, da V. Leonard. È, pertanto, ai loro contributi che rimando per una più dettagliata analisi. Vd. P. Martinez Cavero – D. Beltrán Corbalán, *La desaparición de Orosio en Menorca*, in «Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía», vol. 23, 2006, pp. 591-600; C. Ginzburg, *La conversione degli Ebrei di Minorca (417-418)*, in Id., *Il filo e le tracce: vero, finto, falso*, Milano 2006, pp. 39-51; J. Amengual i Batle, *Judíos, Católicos y Herejes: el microcosmos balear y tarraconense de Seuerus de Menorca, Consentius y Orosius (413-421)*, Granada 2008; V. Leonard, *The Origin of Zealous Intolerance: Paulus Orosius and Violent Religious Conflict in the Early Fifth Century*, in «Vigiliae Christianae», vol. 71, n° 3, 2017, pp. 261-284.

storico ribadisce quella che è la sua dichiarazione di fede nei confronti dell'*Ecclesia Catholica*:

> «nos filii Ecclesiae Catholicae sumus; non exigas a nobis, pater, ut doctores super doctores esse audeamus aut iudices super iudices. Patres, quos uniuersa per Orbem Ecclesia probat, quorum communioni uos adhaerere gaudetis, damnabilia haec esse dogmata decreuerunt (…)»[412].

> «mea mihi apud eminentissimam Trinitatem omnipotentiae Dei et apud uniuersos seruos eius catholicos simplicitas et probatio satis est»[413].

E ancora:

> «(…) sic catholica fide traditur, sic tenemus»[414].
>
> «exprobas Ecclesiae catholicae, cuius nos uiscera sumus (…)»[415].

Infine:

> «nos enim sub uno capite, quod est Christus, et sub una Ecclesia, quae est Christus, omnes fratres sumus et unum corpus in Christo»[416].

Il fatto che Orosio chiami in causa il martirio assume, pertanto, un significato diverso da quello comunemente attribuitogli, ma coerente con il tono dell'*Apologeticus*[417]. Già Cipriano, Ilario e Ambrogio (martire) sono stati presentati

---

[412] Oros. *apol*. 5: «noi siamo figli della Chiesa Cattolica; non pretendere da noi, padre, che osiamo ergerci a dottori sui dottori o giudici sui giudici. I padri, che hanno l'approvazione della Chiesa in tutto il mondo, e alla cui comunione vi rallegrate di aderire, già stabilirono che queste dottrine erano pericolose (…)», la traduzione è mia.

[413] Oros. *apol*. 8: «per quanto mi riguarda, è sufficiente la mia argomentazione al cospetto dell'eminentissima Trinità dell'onnipotenza di Dio e la mia buona fede al cospetto di tutti i suoi servi cattolici», la traduzione è mia.

[414] Oros. *apol.* 17: «Così è dichiarato dalla fede cattolica, così lo recepiamo», la traduzione è mia. Questa dichiarazione, in particolare, si riferisce all'idea che solo Cristo possa essere senza peccato.

[415] Oros. *apol.* 30: «Biasimi la Chiesa Cattolica, di cui noi siamo il cuore (…)», la traduzione è mia.

[416] Oros. *apol.* 31: «noi, infatti, siamo tutti fratelli sotto un'unica testa, che è Cristo, e sotto un'unica Chiesa, che è Cristo, e siamo un unico corpo in Cristo». La traduzione è mia. La medesima attestazione viene ripetuta, d'altronde, anche nelle *Historiae* (vd. Oros. *Hist*. 7, 42, 16), sebbene nell'opera storiografica sia presente spesso una diversa nomenclatura: *fides Catholica* e *Ecclesia Christi*. Vd. Oros. *Hist.* 7, 10, 1; 7, 26, 9; 7, 29, 2.

[417] Il martirio trova spazio anche nelle *Historiae* orosiane, ma nella sua dimensione generale. Vd. Oros. *Hist*. 7, 15, 4; 7, 17, 4; 7, 21, 2; 7, 32, 9.

da Orosio come martiri al principio del suo discorso[418]. Si tratta, quindi, di un dramma che si consuma all'interno del Cristianesimo stesso e che pone in essere non solo le diverse interpretazioni teologiche legate alla Creazione e al peccato originale, ma soprattutto la volontà di affermare la supremazia dell'*Ecclesia Catholica*, presentando questa idea già come un dato di fatto. Nell'*Apologeticus* più che in altre opere orosiane, è evidente il tentativo di confrontare il Cristianesimo della parte occidentale dell'impero con quello della parte orientale. Orosio, infatti, sottolinea come le provincie occidentali già avevano avuto la fortuna di trarre beneficio dagli insegnamenti di Girolamo e di Agostino[419] e auspica che anche la *pars Orientis* possa allinearsi. Parallelamente, trova spazio nella narrazione orosiana anche Innocenzo I, *papa Romanum*[420]. Si tratta di una figura importante per Orosio, in quanto Innocenzo è già in carica quando si verifica il sacco di Roma nel 410 e, pertanto, è l'unico papa dell'Urbe che viene citato dallo storico nelle *Historiae*[421]. La mancanza di nomi di altri papi è stata letta come una presa di posizione nei confronti del vescovato romano che, in quegli anni, vive degli attriti con la Chiesa africana [422] . Di conseguenza, il fatto che la stessa persona sia citata nell'*Apologeticus* mostrerebbe, invece, una più aperta predisposizione nei suoi confronti, in contrapposizione al vescovato gerosolimitano. In realtà, nel caso delle *Historiae*, Orosio menziona Innocenzo per il ruolo che svolge a Roma al momento del sacco, ma il papa avrebbe potuto chiamarsi anche in un altro modo e non avrebbe fatto alcuna differenza. Nel caso dell'*Apologeticus*, poi, lo storico riporta

---

[418] Vd. Oros. *apol.* 1. Nella medesima frase, d'altronde, Agostino e Girolamo sono identificati come colonne portanti non della *Christiana religio* in generale, bensì proprio dell'*Ecclesia Catholica.*

[419] Vd. Oros. *apol*. 12: «Sed mearum ista partium non sunt latius indagare, praesertim unde beatissimi patres Augustinus et Hieronymus plenissimam conuictae haereseos probationem occidentalibus prouinciis tradiderunt (…)» («Ma non spetta a me indagare queste cose, tanto più che i venerabili padri, Agostino e Girolamo, già diedero alle provincie occidentali una dettagliatissima dimostrazione dell'evidente eresia (…)», la traduzione è mia).

[420] Vd. Oros. *apol.* 6.

[421] Vd. Oros. *Hist.* 7, 39, 2: «accidit quoque, quo magis illa urbis inruptio indignatione Dei acta quam hostis fortitudine probaretur, ut beatus Innocentius, Romanae urbis episcopus, tamquam iustus Loth subtractus a Sodomis occulta prouidentia Dei apud Rauennam tunc positus, peccatoris populi non uideret excidium» («e a provare che quella irruzione nell'Urbe era opera piuttosto dell'indignazione divina che non della forza nemica, accadde che il beato Innocenzo, vescovo della città di Roma, proprio come il giusto Loth sottratto a Sodoma, si trovasse allora per occulta provvidenza di Dio a Ravenna e non vedesse l'eccidio del popolo peccatore», trad. di G. Chiarini, ed. Lippold 1998, vol. 2, p. 381). Sull'utilizzo della storia di Sodoma nel Cristianesimo tardo-antico, cfr. di recente, E. Ahern, *The Sin of Sodom in Late Antiquity*, in «Journal of the History of Sexuality», vol. 27, n°2, May 2018, pp. 209-233.

[422] Vd. Orosio, *Le Storie* cit., pp. 473-474, nota 6.3.

che, durante il *conventus* del 415, si è stabilito che la questione pelagiana venga sottoposta a Innocenzo I non perché gli viene riconosciuta un'autorità superiore al vescovo di Gerusalemme, ma perché Pelagio parla latino, i suoi principali interlocutori anche e la sua eresia è maggiormente conosciuta proprio nella parte latina dell'Impero[423]. Ciò significa che Innocenzo viene riconosciuto responsabile e, al contempo, autorevole per ciò che compete la parte latina, ma non in assoluto[424]. Pertanto, non vi sono sufficienti elementi per sostenere che Orosio stia pubblicizzando il primato assoluto del papa di Roma su tutte le chiese cristiane. D'altronde, anche altri contesti dimostrano come si ci rivolgesse al papa solo in ultima istanza[425].

Il secondo principio alla base della difesa orosiana consiste, pertanto, in un attacco mirato e studiato contro Pelagio, Celestio e soprattutto contro Giovanni di Gerusalemme, che li supporta. Anche in questo caso, Orosio si muove su più fronti, passando con *nonchalance* dalle offese fisiche alle accuse teologiche. Dal suo punto di vista, questo procedimento ha una sua coerenza, perché le caratteristiche fisiche, al limite dell'aberrante e del mostruoso, ben si confanno alle deviazioni dottrinali proposte da Pelagio, alla luce anche di alcune descrizioni presenti proprio nella Bibbia. Pertanto, Pelagio viene descritto come il lupo che spaventa il gregge[426], come il serpente viscido e strisciante dalla bocca velenosa[427], con un fisico mostruoso simile a quello di Golia[428], come un uomo laido e deviato che induce le fanciulle al peccato[429] e – non da ultimo – come un barbaro senza educazione[430]. L'apice viene raggiunto, però, quando Orosio l'associa all'Anticristo. Al di là del

[423] Vd. Oros. *apol*. 6. Sul ruolo svolto da Roma nella "controversia pelagiana", vd. R. Toczko, *Rome as the Basis of Argument in the So-Called Pelagian Controversy (415-418)*, in «Studia Patristica», vol. 70, 2013, pp. 649-660.

[424] Cfr. l'atteggiamento di Zosimo e di Leone I, in B. Neil, *Addressing Conflict in the Fifth century: Rome and the Wider Church*, in «Scrinium», vol. 14, 2018, pp. 92-114; M. Marcos, *Papal Authority, Local Autonomy and Imperial Control: Pope Zosimus and the Western Churches (417-418)*, in A. Fear – J. Fernández Ubiña – M. Marcos (eds), *The Role of the Bishop* cit., pp. 145-166.

[425] Vd. ad es. Aug. *Ep*. 175 e 176.

[426] Vd. Oros. *apol*. 1.

[427] Vd. Oros. *apol.* 1-2; 4.

[428] Vd. ivi, 2.

[429] Vd. Oros. *apol*. 29. Orosio riporta alcuni passi della lettera di Pelagio a Demetria, ritenendoli ben al di là dello scandaloso.

[430] Vd. Oros. *apol.* 29.

richiamo all'*Apocalisse* di Giovanni[431], tale accostamento è perfettamente in linea con quanto lo storico ha dichiarato precedentemente. Se, infatti, Orosio si identifica in Cristo, Pelagio non può che essere un precursore dell'Anticristo[432]. Pur dimostrando di conoscere soprattutto un testo scritto da Pelagio e rivolgendosi spesso direttamente alla sua persona, la strategia difensiva di Orosio ha, però, un ben altro obiettivo finale. Il procedimento messo in atto dallo storico lungi dall'essere sottile o sibillino è, invece, molto chiaro: attaccare su più fronti Pelagio significa non tanto (o meglio, non solo) dimostrare un suo diverso e divergente posizionamento dottrinale e, quindi, auspicare che venga condannato, quanto piuttosto sottolineare come sia il consenso dato a certe idee a divenire realmente pericoloso per l'*Ecclesia Catholica*. Giovanni, così come altri ecclesiastici, spalleggiano apertamente e con disinvoltura Pelagio, giungendo ad accusare terze persone di blasfemia pur di proteggerlo. È questo atteggiamento che fa infuriare Orosio e, a ben vedere, è contro questo sostegno che egli si scaglia con maggiore veemenza, alla luce dell'accusa per blasfemia che ne ha ricavato. A questo si aggiunge, inoltre, che la confutazione (o presunta tale) delle idee pelagiane passa attraverso un concitato susseguirsi di citazioni bibliche, tanto vetero quanto neotestamentarie, volte a dimostrare che l'idea che Pelagio ha della Grazia divina non è conforme a quanto riportato nelle Scritture. Tutta l'argomentazione orosiana gira, di fatto, intorno al medesimo problema: l'uomo può o non può essere senza peccato? Che ruolo svolge la grazia divina in tutto ciò? Questo problema viene riproposto e sviscerato sotto varie angolazioni, che, però, riguardano sempre ed esclusivamente le esperienze di personaggi biblici, che fungono come *exempla* per dimostrare l'infondatezza delle affermazioni di Pelagio. Il problema, però – e questo è, a mio avviso, l'aspetto più interessante di tutta la questione -, è che anche Giovanni risponde alle accuse di Orosio citando la Bibbia. E ciò avviene perché il

[431] L'*Apocalisse* di Giovanni è citata testualmente in *apol*. 13, oltre ad essere un testo che Orosio ha spesso presente nelle sue opere.

[432] Vd. Oros. *apol*. 16: «[*Pelagius* scil.] miser homo, qui non potius intellegit praeparare se Antichristi aduentum praecursorem, qui cum fuerit reuelatus, extollit se super omne quod dicitur aut quod colitur Deus, iuxta hunc qui se iam conparat in coaequationem unici filii Dei» («[*Pelagio* sott.] è un pover'uomo, che non si rende conto che si sta preparando invece ad essere il precursore della venuta dell'Anticristo, che, quando sarà rivelato, si contrappone e s'innalza sopra ogni essere chiamato Dio o venerato come tale, e che, in virtù di ciò, si pone sullo stesso piano dell'unico figlio di Dio», la traduzione è mia). "Cum fuerit…colitur Deus" è una citazione di *2 Th*. 2, 3-4.

fatto biblico in sé è soggetto comunque a interpretazioni. Pertanto, lo stesso episodio, passo o personaggio, può fungere da supporto a idee diametralmente opposte tra loro. Se ne ricava che l'*Apologeticus* dà prova di un dibattito dottrinale ad armi pari, da cui, però, nessuno esce vincitore. Il testo mantiene una sua importanza nella polemica pelagiana, soprattutto perché Orosio è il primo autore a citare espressamente il nome di Pelagio nel suo testo, mentre fino a quel momento il suo nome è sempre taciuto e ci si limita ad alludere ad esso[433]. L'opera, inoltre, determina anche un graduale cambio di prospettiva da parte di Agostino nei confronti di Pelagio, se non altro per avergli mostrato come le sue idee avevano preso piede in Palestina dando vita a vere e proprie deviazioni dottrinali. Nonostante ciò, però, l'*Apologeticus* va considerato soprattutto per il ruolo che svolge nella costruzione della visione teologica orosiana. Senza di esso, d'altronde, molti aspetti delle *Historiae* rischiano di essere fraintesi[434].

2.2.3 Dottrina della Creazione III: l'interpretazione di Orosio

Fino ad ora è emerso come Orosio si confronti con questioni teologiche di grande rilevanza attraverso delle dottrine eretiche. Sebbene queste dottrine sembrino apparentemente occuparsi di problemi molto specifici, esse, in realtà, finiscono con l'argomentare sempre intorno allo stesso tema: la Creazione. A seconda del tipo di interpretazione che viene data, Orosio mostra riluttanza nell'accettarla o, comunque, ha delle perplessità. In entrambi i casi, egli vede nello studio delle Sacre Scritture una via d'accesso ad un sapere corretto. Ciò, però, non basta. C'è bisogno, infatti, di qualcuno più esperto che lo guidi. È in quest'ottica che si inserisce tanto la figura di Agostino quanto quella di Girolamo. La visione della teologia cristiana, che ha alla sua base la Creazione, appare, pertanto, in Orosio come l'evoluzione di una formazione che attraversa varie fasi, giungendo ad una sua maturità. Quest'ultima la si ritrova nella sua opera storica. Nelle *Historiae*, infatti, lo storico offre la sua personale interpretazione dell'origine del mondo e del

[433] Vd. P. Martinez Cavero, *El pensamiento* cit., pp. 129-130.

[434] Un significativo esempio è rappresentato dalla triade Cattolici-Ebrei-*Gentiles* già presente nell'*Apologeticus*. Vd. Oros. *apol*. 9.

conseguente peccato originale. Non intendo dire che Orosio diventi un teologo o un esegeta, bensì che la sua opera storica può essere a ragione considerata come un'opera della maturità, nella quale confluiscono i dibattiti che hanno accompagnato il Cristianesimo tardo-antico per lungo tempo e che, soprattutto, hanno caratterizzato un'importante parte della vita di Orosio. Anche le *Historiae*, nonostante la pretesa universalista che da secoli gli studiosi vedono in esse[435], nascono in un contesto argomentativo specifico, volendo rispondere ad una specifica esigenza teologica.

Essa pone, infatti, una questione ben precisa: come giustificare il fatto che anche i Cristiani siano stati uccisi dai Goti di Alarico, se il sacco stesso viene interpretato come una punizione di Dio nei confronti dei "pagani"? A questa domanda, tanto semplice quanto complessa, Orosio risponde proponendo un'argomentazione che parte da un dato teologico preciso per poi finire contestualizzata in un processo storico che è ancora *in fieri*. Il racconto della Creazione dell'uomo e del peccato originale risulta, pertanto, centrale nella riflessione orosiana[436]. Va considerato che questa riflessione, di natura teologica, non è fine a se stessa né puramente speculativa, ma assume anche una dimensione storica. Essa viene inserita all'interno del processo di formazione dell'*Ecclesia Catholica*, sia come sua definizione identitaria sia come sua legittimazione.

Nell'introdurre il contenuto della sua opera, Orosio lamenta il fatto che i suoi predecessori non abbiano mai affrontato il problema di come abbia avuto origine il mondo e di come sia stato creato l'uomo[437]. Essi, infatti, considerano il re degli Assiri, Nino, come punto di partenza delle loro narrazioni[438]. Secondo lo storico,

---

[435] Cfr. di recente, A. Mehl, *Orosius: Universal History through the Lens of Theology*, in Id., *Roman Historiography. An Introduction to its Basic Aspects and Development*, Engl. Trans. by H.F. Mueller, Chichester 2011, pp. 229-236.

[436] Vd. E. Corsini, *Introduzione* cit., p. 94, 105, 131.

[437] Vd. Oros. *Hist*. 1, 1-3. Orosio introduce il concetto di "creazione" che sarà approfondito più avanti nella sua opera e che, in generale, ne rappresenta l'ossatura teologica.

[438] Sebbene sia stato rilevato che non tutte le opere storiografiche antiche iniziassero effettivamente con il regno assiro (vd. Orosio, *Le Storie* cit., p. 366, nota I,1; questo dato viene riportato anche da A. Fear in Orosius, *Seven Books* cit., p. 33, nota 11), mi sembra evidente che in questo caso Orosio non stia polemizzando con la presenza di Nino, bensì con la mancanza di riferimenti alla Creazione. Tale mancanza giustifica, infatti, il perché lo storico decida di iniziare proprio da quell'evento. La figura stessa di Nino, d'altronde, non solo è il punto di partenza della sua stessa narrazione, ma assume anche un valore simbolico particolare, dal momento che durante il suo regno nacque Abramo. Che Nino possa essere considerato o meno il primo fondatore di una "potenza mondiale", passa in secondo piano, rispetto al significato che

invece, è opportuno richiamare l'attenzione sul peccato originale del primo uomo: da esso, infatti, ha origine l'infelicità del genere umano e le conseguenti sciagure che si sono abbattute su di esso nei secoli. Da dove ricaverà Orosio queste informazioni? Dalla Bibbia[439]. Sebbene il termine specifico non venga menzionato dallo storico in questo frangente, è chiaro che si sta riferendo ad essa, quando parla di «[*ex his libris*] qui originem mundi loquentes praeteritorum fidem adnuntiatione futurorum et post subsequa probatione fecerunt (…)»[440]. Ciò che è contenuto nella Bibbia assume per Orosio un duplice valore. Da un lato, esso rappresenta l'ossatura che concretamente sostiene la sua opera, tanto da un punto di vista storico quanto teologico. Difatti, essa racconta la Storia e, nel fare ciò, dimostra come la Divina Provvidenza regga sia il mondo sia gli uomini e come la sua giustizia e la sua bontà debbano scontrarsi con la debolezza umana, sostenendo gli uomini in caso di bisogno, ma punendoli severamente nel caso abusino della loro libertà[441]. Tale debolezza gli uomini la ritrovano proprio nel primo uomo e in lui è racchiuso tutto

---

assume il suo regno in termini biblici (e, quindi, storici per Orosio). Secondo Schöndorf, la presenza di Nino è funzionale a contestualizzare la vita di Abramo e Orosio se ne serve per presentare un parallelo tra Abramo e Cristo (vd. K.A. Schöndorf, *Die Geschichtstheologie des Orosius*, Diss., München 1952, p. 14). Secondo M.-P. Arnaud-Lindet, invece, la presenza di Nino serve per anticipare la cosiddetta "teoria dei quattro imperi" che Orosio svilupperà nel secondo libro (vd. Oros. *Hist.* 2, 1, 5-6; Orose, *Histoires* cit., vol. 1, p. 10, nota 1).

[439] L'utilizzo della Bibbia da parte di Orosio è, come ho già detto in precedenza, il pomo della discordia negli "studi orosiani" sulle *Historiae*. Il titolo dato all'opera e la conseguente platea che le viene attribuita hanno indotto a pensare che le citazioni bibliche non fossero necessarie, in quanto non solo incomprensibili ai "pagani" ma anche poco funzionali all'obiettivo dell'opera. Riferimenti alla Sacra Scrittura, però, sono ben presenti nelle *Historiae*. Già Zangemeister, nella sua edizione critica, ne aveva individuati quaranta. Anche Fabbrini nella sua monografia era tornato su questo tema, proponendo un elenco dettagliato delle citazioni (vd. F. Fabbrini, *Paolo Orosio* cit., p. 157, nota 9). Da un lato, è opportuno chiarire che il concetto di citazione applicato alla Bibbia non va sempre inteso nella sua naturale testuale, bensì nel significato che intende trasmettere. In altre parole, Orosio parafrasa il passo biblico che gli interessa, lo inserisce all'interno della sua narrazione storica e, in questo modo, lo contestualizza. Nel fare ciò, però, cerca di mantenere alcune forme lessicali del testo che sta adoperando (parlare di "testo originale" può risultare fuorviante), il più delle volte riprendendo parole-chiave o ritenute tali. Dall'altro lato, va considerato che Orosio non è il primo autore tardo-antico a scrivere un'opera storiografica adottando una prospettiva cristiana. Prima di lui, vi è l'emblematico esempio di Eusebio di Cesarea (cfr. in partic. E. Prinzivalli, *Genere storico. La storiografia di Eusebio di Cesarea*, in *Costantino I. Enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto Editto di Milano 313-2013*, Roma 2013, vol. 2, pp. 59-769). Certamente, Orosio riconosce un'autorità letteraria alle opere di Eusebio e le utilizza come sue fonti, in particolare facendo riferimento alla traduzione in latino e al conseguente ampliamento del *Chronicon* proposti da Girolamo. Tuttavia, tanto Eusebio quanto Orosio riconoscono un'autorità tanto sacrale quanto letteraria alla Bibbia, che diventa, soprattutto in Orosio, il metro con cui misurare l'importanza e la veridicità dei fatti storici e del significato che è stato loro attribuito. Pertanto, è necessario tener presente che il racconto biblico entra nelle *Historiae* orosiane svolgendo questa funzione specifica: non si tratta di una fonte tra le tante, ma della fonte principale.

[440] Oros. *Hist*. 1, 1, 7: «[*da quei libri*] i quali, trattando dell'origine del mondo, hanno reso credibile il passato con l'annunzio del futuro e con la seguente conferma delle loro profezie (…)» (trad. di A. Bartalucci, ed. Lippold 1998, vol. 1, p. 13). Anche Fear legge questo passo come un riferimento alla Bibbia. Vd. Orosius, *Seven Books* cit., p. 34, nota 15.

[441] Vd. Oros. *Hist*. 1, 1, 9.

il genere umano. Per questo motivo, è importante per Orosio che l'uomo sappia da dove nasce l'insoddisfazione e il perenne malessere che prova. La sua opera storica, quindi, non si presenta necessariamente come una risposta a dei presunti "pagani", ma come l'alternativa a un determinato modo di fare storia nel passato[442]. Alla luce della Bibbia, infatti, i fatti storici assumono un significato che gli autori non cristiani non erano riusciti a trasmettere con le proprie opere[443]. Dall'altro lato, Orosio rimane fedele a questa argomentazione non solo nelle *Historiae*, ma in tutta la sua produzione letteraria. In questo senso, egli si inserisce – come si è visto – in un dibattito sulla cosiddetta "dottrina della Creazione", che diviene un momento-chiave nelle polemiche tra i Cristiani del suo tempo.

Se agli esordi del primo libro Orosio introduce il peccato originale del primo uomo in base a ciò che esso rappresenta per le generazioni future, questo stesso tema viene ulteriormente sviscerato. Dopo aver offerto una panoramica geografica del mondo conosciuto[444], la quale offre un contesto spaziale ad una narrazione che

---

[442] Van Nuffelen, invece, preferisce collocare Orosio all'interno della tradizione pagana con la quale si sta "scontrando". Vd. P. Van Nuffelen, *Orosius* cit., p. 21.

[443] Vd. Oros. *Hist*. 1, 1, 11-13.

[444] Anche in questa parte, vi è un breve cenno alla Bibbia ed è l'unico caso in cui Orosio rettifica quanto riportato in essa. Vd. Oros. *Hist.* 1, 2, 19: «Sed generaliter Parthia dicitur, quamvis Scripturae Sanctae universam saepe Mediam vocent» («ma in generale il paese è detto Partia, benché le Sacre Scritture lo designino spesso con nome complessivo di Media», trad. di A. Bartalucci, ed. Lippold 1998, vol. 1, p. 21). La descrizione geografica di Orosio è stata attenzionata in varie occasioni nella letteratura secondaria tanto strettamente "orosiana" quanto più generale. Si è affermata, in particolare, un'idea comune, secondo la quale l'universalismo orosiano si riscontri anche nella parte geografica della sua opera. In altre parole, ad una storia universale consegue una geografia universale. In particolare, Lacroix sosteneva che l'iniziativa orosiana fosse, ancora una volta, ispirata dal *De oratore* ciceroniano e confrontava, inoltre, la descrizione geografica di Polibio con quella di Orosio (Cic. *de orat*. 2, 15, 63, citato in B. Lacroix, *Orose* cit., p. 56 e sgg.;). Janvier, invece, propendeva per una *summa* di informazioni che Orosio avrebbe raccolto da più fonti, in prevalenza "pagana" e appartenenti a diversi periodi storici, e insisteva sul fatto che lo storico avesse predisposto una descrizione che andava ben al di là dei confini dell'Impero romano (vd. Y. Janvier, *La geographie* cit., pp. 149-153; p. 231; pp. 251-252). Arnaud-Lindet, poi, criticava la geografia orosiana, in quanto ritenuta eccessivamente generica e poco funzionale per i suoi lettori (vd. Orose, *Histoires* cit., p. 12, nota 6). Concordava con questa interpretazione, ritenendola parte della teologia politica orosiana, G. Lagarrigue, *Orose, Histoires (contre les païens). Considérations sur la valeur rhétorique de l'ouvrage*, in «Pallas», vol. 58, 1998, pp. 163-164. Di recente, Schildgen è tornata sull'argomento con un paragrafo intitolato emblematicamente *Orosius's universal geography*, nel quale sostiene che Orosio abbia utilizzato la cosiddetta "teoria dei quattro imperi" di Daniele per costruire un unico sistema geografico universale, che sarebbe però basato sulla divisione in quattro reami (vd. B. Deen Schildgen, *Divine Providence: A History. The Bible, Virgil, Orosius, Augustine and Dante*, London-New York 2012, p. 51; pp. 60-62). Ora, se da un lato è eccessiva l'enfasi data alla "teoria dei quattro imperi" così come a tematiche estremamente specifiche che occupano nell'opera orosiana solo una piccola parte, dall'altro lato va rilevato che l'attenzione degli studiosi si concentra prevalentemente sul panorama "pagano" o su un'eccessiva dipendenza orosiana nei confronti di Eusebio. In un'analisi della geografia orosiana, andrebbe quantomeno considerata come possibile fonte anche la geografia biblica (che Orosio ha presente mentre scrive le *Historiae*, tanto da riferirsi ad essa). Un tentativo in tal senso lo si trova già in Fabbrini, il quale credeva di poter comparare l'introduzione geografica di Orosio con la cosiddetta "tavola dei popoli" presente in *Gen*. 10. Tuttavia, lo studioso

avrebbe potuto prediligere solo la dimensione temporale[445], Orosio riprende la narrazione lì dove l'ha interrotta, ovvero dalla prima punizione divina nei confronti dell'uomo. Ci si trova, però, dinanzi ad una singolarità. Infatti i nomi di Adamo e Eva non vengono mai menzionati[446] e Orosio parla genericamente di un *homo*, fatto da Dio *rectum atque inmaculatum*[447]. Questo *homo* si era reso colpevole di peccati tali da determinare una *sententia* di condanna da parte di Dio nei suoi confronti[448].

---

interpretava questa similitudine solo in termini ideologici, ovvero come ripresa dell'idea di uno stretto legame tra l'uomo e la terra. Vd. F. Fabbrini, *Paolo Orosio* cit., pp. 324-326. Cfr. anche A. H. Merrills, *Orosius*, in Id., *History and Geography in Late Antiquity*, Cambridge 2005, pp. 35-99.

[445] Orosio stesso afferma che, per comprendere meglio gli eventi storici, è necessario avere chiaro il dove si svolsero e non solo il quando. Vd. Oros. *Hist*. 1, 1, 17: «quo facilius, cum locales bellorum morborumque clades ostentabuntur, studiosi quique non solum rerum ac temporum sed etiam locorum scientiam consequantur» («In tal modo, quando si esporranno guerre rovinose ed epidemie verificatesi nei vari luoghi, gli interessati potranno con maggiore facilità rendersi conto non solo dei fatti e dei tempi, ma anche dei luoghi», trad. it. di A. Bartalucci, ed. Lippold 1998, vol. 1, p. 17). Orosio chiarisce qui, più che in altri luoghi dell'opera, chi immagina possano essere i lettori delle *Historiae*: gli *studiosi*, ovvero persone presumibilmente colte o che intendono acculturarsi e che sono dedite allo studio. In questo senso, Orosio già suggerisce l'idea che la sua opera possa dare lumi su determinate questioni a chiunque ne sia alla ricerca. Questa categoria di lettori si può tranquillamente trovare tanto nel contesto "pagano" quanto in quello cristiano, sebbene i Cristiani siano, a mio avviso, maggiormente favoriti vista la natura e il contenuto dell'opera.

[446] Adamo è, invece, menzionato nell'*Apologeticus*. Vd. Oros. *apol*. 26. La presenza di Adamo nelle *Historiae* è stata letta in maniera particolare da alcuni studiosi. In particolare, Heinzelmann sostiene che il piano storiografico di Orosio presentasse un nuovo standard di riferimento per la storia cristiana, iniziando con la creazione di Adamo. Il punto di partenza dello studioso è, però, Gregorio di Tours, il quale nella sua opera avrebbe seguito le medesime direttive orosiane. Vd. M. Heinzelmann, *Gregory of Tours: History and Society in the Sixth Century,* Oxford 2001, pp. 104-105. Su questa stessa linea interpretativa delle *Historiae* orosiane, si è posta recentemente anche Leonard (vd. V. Leonard, *Imperial Authority* cit., p. 93). A mio avviso, invece, vi è una sottile ma significativa differenza. Innanzitutto, un'attenta lettura delle *Historiae* dimostra chiaramente che Orosio non affronta la Creazione in termini strettamente storici e la sua narrazione inizia, come tante altre prima di lui, dal regno di Nino. Poi, se è vero che Orosio menziona il nome di Adamo, lo identifica sì come primo uomo, ma questo attributo sembra avere più una connotazione storica che non teologica. Adamo, infatti, diviene quasi una sorta di eponimo per indicare quella fase della storia precedente al regno di Nino, presentandosi come un personaggio storico a tutti gli effetti. Non mi sembra di scorgere, ad esempio, alcun riferimento alla cosiddetta "teoria dei due Adamo", che mette in relazione Adamo e Cristo, e che è presente sin dalle primissime riflessioni teologiche cristiane con Paolo. Pertanto, è opportuno sempre contestualizzare l'uso che Orosio fa della Bibbia, in quanto opera storica detentrice della più alta verità. Il riferimento alla Creazione, in particolare, assume un valore nelle *Historiae* in quanto tramite di un insegnamento dottrinale, che diventa poi anche un monito: tutto inizia con il primo uomo e con il suo peccato e tutto il genere umano si identifica in lui e nella sua sofferenza conseguente alla punizione ricevuta (vd. Oros. *Hist.* 1, 10-11).

[447] Vd. Oros. *Hist*. 1, 3, 1: «Cum post fabricam ornatumque mundi huius *homo*, quem *rectum* atque *inmaculatum* fecerat Deus, ac perinde humanum genus libidinibus depravatum peccatis obsorduisset, continuo iniustam licentiam iuta punitio consecuta est» («Dopo che questo mondo fu creato e adornato, l'*uomo*, che da Dio era stato fatto *giusto e immacolato*, e di conseguenza il genere umano, depravato dai vizi, insozzò con i peccati la propria natura; allora una giusta punizione seguì immediatamente all'ingiusta sfrenatezza», trad. it. di A. Bartalucci, ed. Lippold 1998, vol. 1, p. 45. Il corsivo è mio). Ritengo, tuttavia, che in questo caso la traduzione in italiano debba essere più letterale, così da cogliere la differenza lessicale adottata da Orosio per descrivere l'atto della creazione. In particolare, il termine *fabrica* viene solitamente tradotto come "creazione" (vd. la voce *fabrica* del *TLL*), però si tratta di una parola desueta nelle versioni latine della Creazione e che richiama, di fatto, la terminologia platonica, che, a sua volta, viene ripresa da Agostino [vd. Aug. *gen. ad litt*. 4, 2, 6 (*CSEL* 28, p. 98): «(…) ita uno die facta est lux, duobus autem sequentibus *fabrica mundi huius* (...)»]. Il corsivo è mio. Cfr. Aug. *gen. ad litt*. 2, 13, 27; 4, 7, 13; 4, 12, 22; 7, 6, 10; 9, 12, 20. Cfr. anche Aug. *civ*. 8, 5; 8, 23; 10, 2; 11, 23, 1; 12, 18; 12, 23; 12, 24-25). La mia

Ad una prima analisi, parrebbe che Orosio abbia unito i due racconti della Creazione presenti nel libro della *Genesi*, così da creare un unico racconto coerente con il messaggio che intende dare ai suoi lettori. Tuttavia, questa riflessione nasce dal fatto che, quando si parla di testo latino della Bibbia, si pensa inevitabilmente alla *Vulgata* di Girolamo. In realtà, è più corretto considerare le diverse versioni di *veteres latinae* che circolano nel mondo tardo-antico. Difatti, confrontando il testo orosiano con la *Vulgata*, ci si accorge non solo che Orosio non utilizza la versione gerolamina, ma che, addirittura, adopera una particolare e inusuale versione latina del testo biblico. Tale confronto risulta ancora più evidente con l'*Apologeticus*, nel quale lo stesso passo biblico viene citato testualmente [449]. Evidentemente, il procedimento argomentativo che Orosio sta mettendo in atto nelle *Historiae* è diverso. La Creazione dell'uomo viene affrontata nelle sue due opere precedenti, alla luce di dibattiti teologici ben precisi. In questo caso, invece, si tratta di calare in

---

traduzione del passo orosiano è, pertanto, la seguente: «Dal momento che, dopo la costruzione e l'abbellimento di questo mondo, l'uomo, che Dio aveva fatto retto e immacolato, si era macchiato di peccati e allo stesso modo il genere umano ne risultò corrotto dalle passioni, immediatamente una giusta punizione conseguì all'ingiusta insubordinazione».

[448] Vd. Oros. *Hist*. 1, 3, 2: «Sententiam creatoris Dei et iudicis peccanti homini ac terrae propter hominem destinatam semperque dum homines terram habitaverint duraturam omnes inviti licet aut probamus negando aut confitendo toleramus, obstinatisque mentibus testis sibi infirmitas sua inurit, quibus fideliter scriptura non suaserit» («La sentenza di Dio, creatore e giudice, che è stata pronunciata contro l'uomo peccatore e, per colpa di lui, contro la terra, e che durerà finché gli uomini abiteranno la terra, tutti noi, seppure di malavoglia, o la riconosciamo come vera, nell'atto stesso in cui la rifiutiamo, oppure ammettendola, la sopportiamo: d'altra parte, è la debolezza stessa dell'uomo ad imprimere la testimonianza di ciò nelle menti ostinate di coloro che la Sacra Scrittura non è riuscita a convincere saldamente», trad. it. di A. Bartalucci, ed. Lippold 1998, vol. 1, p. 45). Va segnalato che nel testo latino Orosio parla di *scriptura* e non di *sacra scriptura* (l'aggettivo "sacra" viene aggiunto nella traduzione italiana). Il periodo «quibus fideliter scriptura non suaserit» è, in realtà, un po' ambiguo e, quindi, è difficile da rendere in italiano, soprattutto per il significato da attribuire all'avverbio *fideliter*. Se, come sostiene Arnaud-Lindet, Orosio sta alludendo a Pelagio, ciò vuol dire che il discorso sulla Creazione è inserito all'interno di un contesto discorsivo strettamente cristiano. Vd. Orose, *Histoires* cit., vol. 1, p. 197. Di conseguenza, Orosio sta creando una sorta di linea di confine rispetto a coloro che interpretano malamente il contenuto della Bibbia (Pelagio e i pelagiani, visto che Orosio usa *mentibus*, che è plurale). Se, invece, all'avverbio *fideliter* si attribuisce il significato di "cristianamente" o "con fede", si fa strada un'altra possibile interpretazione: Orosio si sta riferendo a coloro che, pur avendo avuto contatto con la Bibbia, non sono divenuti cristiani. Ovvero, non sono stati persuasi dalla verità che in essa viene presentata. In realtà, anche con questo secondo significato, il riferimento potrebbe essere comunque a Pelagio, ritenuto un eretico da Orosio. In questo senso, Pelagio viene escluso, o meglio, non incluso del panorama cristiano. Rimane, però, il fatto che la diversa interpretazione del periodo in esame non è una questione meramente linguistica. Si determina, infatti, anche una diversa lettura e, conseguentemente, una diversa funzione discorsiva che viene ad assumere il racconto della Creazione nelle *Historiae*.

[449] Vd. Oros. *apol.* 26, 13-15: «Fecit Deus hominem de limo terrae et uitalis spiritus insufflatione uiuentem posuit in paradiso deliciarum (…)» («Dio fece l'uomo dal fango della terra e con il soffio dello spirito vitale lo rese un essere vivente e lo collocò in un paradiso di delizie (...)». La traduzione è mia). Cfr. il testo delle *veteres latinae* della *Genesi* in ed. B. Fisher, Freiburg 1951, vol. 2, p. 39, 41, 42. Cfr. anche T. Ayuso Marazuela (ed.), *La Vetus latina hispana. Origen, dependencia, derivaciones, valor e influjo universal*, 1 vol., Madrid 1953, p. 516.

un contesto concreto quella stessa Creazione, dando conto di quali conseguenze ha comportato all'interno del divenire storico. Pertanto, il riferimento alla parola *homo* può apparire generica e richiamare al primo racconto contenuto nella *Genesi*, ma in realtà è usata come prefigurazione di tutto il genere umano [450]. Da questo punto di vista, a Orosio non interessa seguire quel filone interpretativo, ampiamente diffuso tra gli autori cristiani[451], che attribuisce a Eva tutta la colpa della cacciata dall'Eden. Al contrario, il discorso orosiano coinvolge l'uomo in quanto creatura divina, senza distinzione tra maschi e femmine. Ciò, ovviamente, non implica che Orosio possa essere eventualmente esente da quella forma di misoginia attribuita agli intellettuali cristiani e, in particolare, ai Padri della Chiesa[452]. Nella rimodulazione del racconto della Creazione, il suo riferimento all'*homo* è specifico, in quanto individua comunque un primo uomo peccatore, ma al contempo è *universus*, perché lo considera come una creazione di Dio senza ulteriori attributi di genere. Già in maniera implicita egli racchiude in sé anche le successive generazioni.

A questo punto, è interessante valutare un ulteriore elemento che Orosio ripropone nella sua versione della Creazione: il peccato. Mentre nel primo racconto della Creazione questo tema non viene trattato e si deduce che l'uomo e la donna possano aver peccato in senso carnale, nel secondo racconto, invece, il peccato è circostanziato e descritto nella sua attuazione. L'albero della conoscenza e il

---

[450] Vd. *Gen*. 1, 26. Cfr. *Genesi, traduzione e commento di G. von Rad*, ed. it. a cura delle Benedettine di Civitella San Paolo, Brescia 1978, p. 67: «(…) Il termine ebraico *' ādām*, 'uomo', è un collettivo – per questo non viene mai usato al plurale – e significa precisamente 'umanità' (…)».

[451] Per una visione d'insieme di questo tema, vd. P. González Gutiérrez, *La mujer en el Cristianismo primitivo*, in J.M. Aldea Celada *et alii* (eds), *Historia, Identidad y Alteridad. Actas del III Congreso Interdisciplinar de Jóvenes Historiadores*, Salamanca 2012, pp. 999-1019. Si tratta, in ogni caso, di un tema riscontrabile in diversi contesti discorsivi, ma sempre riconducibile ad un'interpretazione del secondo racconto della creazione dell'uomo, presente nella *Genesi*. Un esempio è rappresentato dall'Ambrosiaster (autore vissuto presumibilmente nel IV secolo), il quale spiega come la donna non possa essere stata creata a immagine di Dio. L'argomentazione di questo autore viene inserita all'interno di un contesto sociale di tipo patriarcale, i cui ruoli sono spiegati proprio alla luce del racconto biblico. Vd. D.G. Hunter, *The Paradise of Patriarchy: Ambrosiaster on Woman as (not) God's Image*, in «Journal of Theological Studies», vol. 43, n. 2, October 1992, pp. 447-469; S. Lunn-Rockliffe, *Ambrosiaster's Political Theology*, Oxford 2007, p. 96 e sgg. Un ulteriore esempio relativo alla misoginia lo si trova in relazione alla caduta degli angeli nel *Libro dei Vigilanti* (risalente al IV secolo a.e.v. e confluito poi in *1 Enoch*). Vd. L. Arcari, *Are Women the* aition *for the Evil in the World? George Syncellus' Version of 1 Enoch 8:1 in Light of Hesiod's Theogony and Works and Days*, in «Henoch», vol. 34, n° 1, 2012, pp. 5-20.

[452] Sul rapporto di Orosio con le figure femminili, vd. H. Gallego Franco, *Mujer y historiographía cristiana en la Hispania tardoantigua: Las "Historias contra los paganos" de Orosio*, in «HABIS», vol. 36, 2005, pp. 459-479: Ead., *Modelos femeninos en la historiographía hispana tardoantigua: de Orosio a Isidoro de Sevilla*, in «HAnt», vol. 28, 2004, pp. 197-222. Un *focus* specifico sulla raffigurazione orosiana di Galla Placidia lo si trova in V. Leonard, *Galla Placidia as 'Human Gold': Consent and Autonomy in the Sack of Rome, CE 410*, in «Gender & History», vol .31, n° 2, July 2019, pp. 334–352.

serpente ne risultano protagonisti, ma non vengono menzionati da Orosio. Quest'ultimo, infatti, parla di una *sententia Dei* che scaturisce, in maniera inevitabile e conseguenziale, a seguito di vari peccati commessi dall'*homo*. Anche in questo caso, la rimodulazione del testo biblico fa sì che lo storico rilegga il cosiddetto "peccato originale" alla luce della sua presenza nella Storia. In altre parole, c'è un primo uomo che commette un errore e viene punito, ma questa attitudine all'errore viene perpetuata da tutta l'umanità, che discende da quel primo uomo e che, pertanto, ne è stata macchiata. Da qui la necessità di sottolineare il duplice ruolo svolto da Dio, in quanto creatore e giudice, e la relazione tra giusto e ingiusto. L'umanità continua a peccare e Dio continua a punirla. Il messaggio che Orosio vuole trasmettere ai suoi lettori è chiaro: da un lato, egli individua un'origine alle sofferenze dell'umanità; dall'altro, spiega che da tale origine si è sviluppata una sorta di concatenazione di colpe, dalle quali nessuno è esente. Quest'idea del peccato è, a sua volta, figlia del confronto dottrinale che Orosio ha avuto a Gerusalemme con Pelagio. Già nell'*Apologeticus*, infatti, lo storico afferma con convinzione che, anche con l'intervento della grazia divina, l'uomo rimane peccatore[453]. Si tratta, quindi, di una condizione che è in qualche modo connaturata nell'essere umano e dalla quale non ci si può liberare. Il richiamo a Pelagio è, d'altronde, evidente in una frase che Orosio aggiunge a conclusione del paragrafo dedicato alla Creazione[454]. Egli, infatti, sostiene che sia opportuno ribadire l'importanza della *sententia Dei* e le sue conseguenze, in quanto ancora al suo tempo vi sono persone che rifiutano o male interpretano[455] quanto riportato nella Sacra Scrittura[456].

---

[453] Vd. Oros. *apol.* 25. Secondo A.-G. Hamman, questa affermazione avrebbe senz'altro fatto felice Martin Lutero. Vd. A.-G. Hamman, *Orosius* cit., p. 306.

[454] Questo richiamo è già stato notato da M.-P. Arnaud-Lindet. Vd. Orose, *Histoires* cit., p. 197.

[455] Vd. Oros. *Hist.* 1, 3, 2: «Sententiam creatoris Dei et iudicis peccanti homini ac terrae propter hominem destinatam semperque dum homines terram habitaverint duraturam omnes inviti licet aut probamus negando aut confitendo toleramus, obstinatisque mentibus testis sibi infirmitas sua inurit, quibus fideliter scriptura non suaserit» («La sentenza di Dio, creatore a giudice, che è stata pronunciata contro l'uomo peccatore e, per colpa di lui, contro la terra, e che durerà finché gli uomini abiteranno la terra, tutti noi, seppur di malavoglia, o la riconosciamo come vera, nell'atto stesso in cui la rifiutiamo, oppure, ammettendola, la sopportiamo: d'altra parte, è la debolezza stesso dell'uomo ad imprimere la testimonianza di ciò nelle menti ostinate di coloro che la Sacra Scrittura non è riuscita a convincere saldamente», trad. di A. Bartalucci, ed. Lippold 1998, vol. 1, p. 45). Al di là di Pelagio, credo, però, che il discorso di Orosio possa chiamare qui in causa più interlocutori. Nel caso di "coloro che la rifiutano", Orosio potrebbe riferirsi ai *gentiles* che non riconoscono l'autorevolezza e la sacralità della Bibbia. Invece, nel caso di "coloro che la

Alla luce delle considerazioni sinora espresse, appare evidente come la cosiddetta "dottrina della Creazione" tenga occupato Orosio per gran parte della sua vita (o per lo meno, per quella parte che ci è dato conoscere). Le *Historiae*, in particolare, pur nascendo in una circostanza precisa e delicata, racchiudono in sé un'elaborazione più complessa o, comunque, un tentativo più complesso di elaborare e rielaborare un tema centrale nelle dispute cristiane del secolo V. In Orosio nasce, infatti, la necessità di dover ampliare il discorso anche alla sua dimensione storica, calandolo in un contesto tangibile e, al contempo, di più immediata ricostruzione. Si rafforza, pertanto, un'idea che è già maturata in lui durante il soggiorno in Palestina, ma questa viene ulteriormente arricchita da altre argomentazioni che portano Orosio a una sentenza quasi perentoria: tutti siamo peccatori e Dio ci punisce in quanto uomini, indipendentemente dalla nostra scelta di fede[457]. La scelta di essere cristiano aiuta l'uomo a meglio comprendere,

---

Sacra Scrittura non è riuscita a convincere saldamente", si potrebbe andare oltre e includere anche gli Ebrei, in questa seconda categoria. Nel tentativo di mostrare la veridicità storica della Bibbia, Orosio non può che partire dall'Antico Testamento e, nel prosieguo della sua narrazione, includere anche la storia (e le storie) del popolo d'Israele. Il processo discorsivo che egli mette in atto è modellato ad arte, perché da un lato recupera la tradizione biblica giudaica, riconoscendola come patrimonio proprio anche del Cristianesimo e, quindi, utile per fare "fronte comune" contro i Gentili. Dall'altro lato, però, interpreta quella stessa tradizione alla luce del messaggio di Cristo, sottolineando come solo in questo modo essa assuma il suo pieno significato. E non poteva essere altrimenti, visto che Orosio è un cristiano che sta scrivendo una storia per altri cristiani. La polemica orosiana, pertanto, presenta tre diversi interlocutori: i Cristiani, ai quali egli mostra e, al contempo, insegna la Storia mostrandone il suo vero significato e esortandoli a non dar ascolto alle accuse rivolte loro e a perseverare nella loro fede (la Storia è intesa come insegnamento e monito); i *gentiles*, dalle cui argomentazioni egli prende spunto per costruire il suo insegnamento storico (la Storia è intesa come un *et…et*: c'è quello che dicono gli storici gentili, ma c'è anche quello che dice la Bibbia. Ciò che ne deriva è un'operazione di comparazione e di correzione, ma pur sempre di completamento. Orosio, difatti, non rinnega la Storia in quanto tale: gli eventi sono quelli e non possono essere cambiati. È il modo in cui vengono letti ed interpretati che fa la differenza. Quindi, non vi è una contrapposizione tra "storia gentile" e "storia cristiana", bensì tra l'interpretazione storica gentile e quella cristiana); gli Ebrei, ai quali egli si rivolge in maniera argutamente velata, in quanto depositari di una verità che è anche cristiana, ma che solo con il Cristianesimo assume pieno valore interpretativo (la Storia è intesa come un *aut…aut* o, altrimenti detta, la Storia al vaglio della cosiddetta "teologia della sostituzione").

[456] Orosio parla in alcuni casi di *scriptura* al singolare (sebbene ne riconosca la suddivisione in più libri), in altri di *sacrae scripturae* al plurale. Nel passo citato, non escludo l'ipotesi che la declinazione al singolare possa riferirsi al solo libro della *Genesi* e che, quindi, Orosio usi il singolare o il plurale a seconda che si stia riferendo a un libro specifico o alla Bibbia nella sua interezza.

[457] Vd. Oros. *Hist*. 6, 22, 11: «(…) ut, quoniam ab initio et peccare homines et puniri propter peccata non tacui, nunc quoque [*septimo libello*], quae persecutiones Christianorum actae sint et quae ultiones secutae sint, absque eo quod omnes ad peccandum generaliter proni sunt atque ideo singillatim corripiuntur, expediam» («(…) affinché, come non ho taciuto sin dall'inizio che gli uomini peccano e sono puniti dei loro peccati, così anche in esso [*nel settimo libro*] io possa narrare quali persecuzioni furono attuate contro i cristiani e quali castighi ne seguirono, fermo restando che tutti sono inclini generalmente al peccato e perciò vengono singolarmente puniti», trad. di G. Chiarini, ed. Lippold 1998, vol. 2, p. 235). Vd. anche Oros. *Hist.* 7, 41, 10: «Et quia ineffabilia sunt iudicia Dei, quae nec scire omnia nec explicare quae scimus possumus, breviter expresserim, correptionem iudicis Dei, quoquo pacto accidat, iuste sustinere qui sciunt, iuste sustinere qui nesciunt» («E poiché i giudizi di Dio sono ineffabili e non possiamo né tutti conoscerli né

sopportare e accettare questa condizione, ma soprattutto fa sì che la punizione (laddove fosse la morte stessa, come nel caso del 410) venga percepita e accolta come un modo per avvicinarsi di più a Dio[458].

2.2.4 Pietro et *alii*. Storie di Cristiani e Cristianesimi nel mondo antico

La presenza dei seguaci di Gesù nella produzione letteraria orosiana è significativa. Sia nelle *Historiae* che nell'*Apologeticus*, infatti, attorno e accanto alla vicenda umana di Gesù, si alterna quella dei suoi discepoli. Com'è consuetudine di Orosio, i personaggi presenti nella Bibbia si integrano nella sua narrazione storica e questo perché essi fanno parte, più in generale, della Storia dell'umanità. Ciò significa che lo storico non ne mette mai in dubbio la reale esistenza, ma anzi racconta le loro vicende biografiche fornendo un preciso contorno cronologico.

Il caso di Pietro è quello su cui Orosio si spende maggiormente[459]. Innanzitutto, l'attività evangelica dell'apostolo è collocata nei primi anni del principato di Claudio, quando Pietro, di fatto, si reca a Roma. Qui egli inizia a diffondere il messaggio di Cristo, accompagnandolo, però, anche con dei miracoli[460].

---

spiegare quelli che conosciamo, dirò in breve che subiscono giustamente la punizione di Dio giudice, in qualunque modo si manifesti, quelli che sanno come quelli che non sanno», trad. di G. Chiarini, ed. Lippold 1998, vol. 2, p. 393).

[458] Vd. Oros. *Hist.* 7, 41, 9: «Quid enim damni est Christiano ad vitam aeternam inhianti, huic saeculo quolibet tempore et quoquo pacto abstrahi? Quid autem lucri est pagano in medio Christianorum adversus fidem obdurato, si paulo diutius diem protrahat, quandoque morituro, cui desperata conversio est?» («Quale danno, infatti, può essere per un cristiano che aspira alla vita eterna essere sottratto a questa vita in un qualsiasi tempo e modo? E d'altro canto quale guadagno può essere per un pagano che, vissuto tra cristiani, si sia incallito contro la fede, protrarre di poco la vita (egli che deve pur morire) se non c'è per lui speranza di conversione?», trad. di G. Chiarini, ed. Lippold 1998, vol. 2, p. 393).

[459] Orosio è citato in D.L. Eastman, *The Ancient Martyrdom Accounts of Peter and Paul*, Atlanta 2015, pp. 432-435. Tuttavia, l'autore si limita a riportare il passo in latino in cui lo storico parla della morte di Pietro e Paolo e la relativa traduzione in inglese. Di recente, è stato pubblicato un volume che analizza la ricezione di Pietro da parte della letteratura cristiana tardo-antica. In particolare, nel capitolo di M. Humphries, viene citato Orosio, ma non in relazione alla sua descrizione di Pietro. Vd. M. Humphries, *Romulus and Peter: Remembering and Reconfiguring Rome's Foundation in Late Antiquity*, in R. Dijkstra (ed), *The Early Reception and Appropriation of the Apostle Peter (60-800 CE)*, Leiden – Boston 2020, pp. 172-187 (in partic. pp. 177-179, p. 184).

[460] Vd. Oros. *Hist.* 7, 6, 1-2: «Anno ab urbe condita DCCXCV Tiberius Claudius ab Augusto quartus regnum adeptus est mansitque in eo annis quattuordecim. Exordio regni eius Petrus, apostolus Domini Iesu Christi, Romam venit et salutarem cunctis credentibus fidem fideli verbo docuit potentissimisque virtutibus approbavit; atque enim Christiani Romae esse coeperunt» («Nell'anno 795 dalla fondazione di Roma, Tiberio Claudio, quarto da Augusto, ottenne il seggio imperiale e vi rimase quattordici anni. All'inizio del suo regno Pietro, apostolo del Signore Gesù Cristo, venne a Roma e insegnò con la sua parola di testimone fedele la fede che dà la salvezza a tutti coloro che credono e la confermò con straordinari miracoli; e da quel momento cominciarono ad esserci cristiani a Roma», trad. di G. Chiarini, ed. Lippold 1998, vol. 2, p. 261). Chiarini

L'importanza dei miracoli è associata da Orosio anche alla resurrezione di Cristo: è da quel momento in poi che si verificano miracoli, non prima[461]. Ed è questo passaggio che garantisce in Palestina la crescita del numero di fedeli, mentre a Roma nasce una comunità cristiana con Pietro[462]. Poi, il soggiorno romano dell'apostolo ha un effetto benefico che si estende su un più ampio raggio. Dopo la morte di Caligola, il Senato inizia a mostrare insofferenza nei confronti della famiglia dei Cesari, ma Claudio riesce con la sua politica di clemenza e tolleranza a ripristinare i rapporti e salvaguardare l'impero[463]. Pietro compare nuovamente nella narrazione poco dopo, quando Orosio ne descrive la morte. È in questo frangente che subentra anche la figura di Paolo. Infatti, durante il principato di Nerone, si verifica una violenta persecuzione contro i Cristiani, di cui sono vittima anche i due apostoli: Pietro muore sulla croce, mentre Paolo viene decapitato con la spada[464].

La contemporaneità della morte dei due apostoli è già attestata in altri autori cristiani antichi[465]. Intorno a questa associazione di eventi, inizia a formarsi l'idea

---

traduce *virtutes* con miracoli, sebbene Orosio utilizzi il termine *miraculus* nelle *Historiae*. Vd. Oros. *Hist.* 7, 6, 6: «accidit etiam eodem tempore praesentis gratiae Dei grande miraculum». Credo, quindi, che per Orosio ci sia una differenza: il miracolo può farlo solo Dio, mentre Gesù e i suoi discepoli hanno dei carismi tali da diventare veicolo del miracolo stesso. Da qui la differenza tra *miraculus* e *virtutes*.

[461] Vd. Oros. *Hist.* 7, 4, 5: «at postquam passus est Dominus Christus atque a mortuis resurrexit et discipulos suos ad praedicandum dimisit, Pilatus, praeses Palaestinae prouinciae, ad Tiberium imperatorem atque ad senatum rettulit de passione et resurrectione Christi consequentibusque uirtutibus, quae uel per ipsum palam factae fuerant uel per discipulos ipsius in nomine eius fiebant, et de eo, quod certatim crescente plurimorum fide deus crederetur» («ma dopo che Cristo Signore patì e resuscitò dai morti ed inviò i suoi discepoli a predicare, Pilato, governatore della provincia di Palestina, riferì all'imperatore Tiberio e al senato sulla passione e resurrezione di Cristo e i successivi miracoli da lui pubblicamente compiuti o fatti in suo nome dai suoi discepoli: e sul fatto che – crescendo sempre più il numero dei fedeli – lo si credeva un dio», trad. di G. Chiarini, ed. Lippold 1998, vol. 2, p. 251). Anche in questo caso, Orosio parla di *virtutes* e non *miraculi*.

[462] Sulle attestazioni letterarie della presenza di Pietro a Roma, vd. in partic. O. Zwierlein, *St Peter in Rome: Die literatischen Zeugnisse. Mit einer kritischen Edition der Martyrien des Petrus und Paulus auf neuer handschriftlicher Grundlage*, Berlin 2010.

[463] Vd. Oros. *Hist.* 7, 6, 3-4.

[464] Vd. Oros. *Hist*. 7, 7, 10: «uxit hanc molem facinorum eius temeritas impietatis in Deum. [*Nero*] nam primus Romae Christianos suppliciis et mortibus affecit ac per omnes prouincias pari persecutione excruciari imperauit ipsumque nomen exstirpare conatus beatissimos Christi apostolos Petrum cruce, Paulum gladio occidit» («accrebbe questa enorme quantità di delitti la sua temeraria empietà verso Dio. [*Nerone*] fu il primo, infatti, a Roma, a torturare e a mettere a morte i cristiani; allo stesso modo diede ordine di perseguitarli in tutte le province e, nel tentativo di estirparne anche il nome, fece morire i beatissimi apostoli di Cristo, Pietro, di croce, e Paolo, di spada», trad. di G. Chiarini, ed. Lippold 1998, vol. 2, p. 269).

[465] Vd. Tert. *scorp*. 15; Tert. *praescr*. 35; Lact. *mort. pers*. 2; Sulp. Sev. *chron.* 2, 29. Nessuno di questi autori, come Orosio, riporta la notizia che Pietro abbia scelto di essere crocifisso a testa in giù. Questa notizia è, invece, riportata da Origene nel terzo libro del suo *Commento alla Genesi*, come riportato da Eusebio [vd. Eus. *h.e.* 3, 1, 2-3 (*GCS* 9/1, p. 188)]. La medesima notizia viene ripresa anche da Girolamo nel suo *De viris illustribus* (vd. Hier. *vir. ill.* 1; 5). In questo caso, quindi, Orosio non segue la narrazione eusebiana (né gerolamina), bensì – presumibilmente – quella di Lattanzio. A tal proposito, vd. A. Polichetti, *Le "Historiae"* cit., pp. 34-35.

del martirio condiviso di Pietro e Paolo e di come le loro esperienze di vita debbano in qualche modo andare di pari passo, divenendo complementari. Ad una prima lettura, potrebbe sembrare che anche Orosio intraprenda questa direzione interpretativa. In realtà, la sua visione d'insieme è molto più sottile. Innanzitutto, l'uccisione dei cristiani si pone come momento finale di un'*escalation* delittuosa che caratterizza il principato di Nerone e che si conclude con il suo suicidio[466]. Gli atti neroniani contro i Cristiani sono suddivisi, inoltre, in due fasi: a Roma c'è la tortura e l'uccisione, mentre nelle province viene dato l'ordine di perseguitarli. Come ultimo atto, si colloca l'uccisione di Pietro e Paolo, «ipsumque nomen exstirpare conatus»[467]. Sebbene la sequenza di eventi sia posta nella stessa frase, non è conseguenziale che, per Orosio, Pietro e Paolo siano morti nello stesso momento a Roma. Se ne deduce, invece, che egli colloca la loro morte nello stesso periodo storico (ovvero, durante il principato di Nerone[468]) e gli attribuisce la medesima motivazione, rubricabile all'interno di una più ampia politica anticristiana adottata dall'imperatore. Dal suo punto di vista, però, la morte di Pietro ha un peso maggiore, perché l'apostolo ha portato il messaggio di Cristo a Roma (colpita nel 410 dal sacco di Alarico e, quindi, al centro della narrazione orosiana), dando così vita alla prima comunità cristiana romana. Il tragico momento della sua uccisione, infatti, viene richiamato per una seconda volta, per accentuarne la portata. Da un lato, vi è un dilagare di moti e insurrezioni contro il potere imperiale romano; dall'altro, si verificano sia a Roma che nelle province una serie di catastrofi naturali a catena[469], come, d'altronde, era già accaduto in seguito alla crocifissione di Gesù[470]. Nel

[466] Sulla morte di Nerone secondo Orosio, vd. A. Polichetti*, Le "Historiae",* p. 35.

[467] Oros. *Hist.* 7, 7, 10.

[468] La notizia che Paolo fosse morto durante il principato di Nerone la si trova anche in Eusebio. Vd. Eus. *h.e.* 3, 1, 3 (*GCS* 9/1, p. 188).

[469] Vd. Oros. *Hist.* 7, 7, 11-12. Mentre Orosio sostiene che nel 64 vi fu un terremoto in Asia che rase al suolo Laodicea, Ierapoli e Colosse, Tacito, invece, sostiene che solo Laodicea fu colpita dal terremoto nel 60. Vd. Tac. *ann*. 14, 27 (ed. Heubner 1994, pp. 323-324). È possibile che Orosio abbia preso quell'informazione da Girolamo, laddove vi è il tentativo di interpretare il terremoto come una conseguenza dell'uccisione di Pietro e Paolo. Vd. Hier. *chron*. *h),* ed. Helm 1913, p. 183.

[470] Vd. Oros. *Hist.* 7, 4, 13-15: «deinde anno eiusdem septimo decimo cum Dominus Iesus Christus uoluntarie quidem se tradidit passioni, sed impie a Iudaeis apprehensus et patibulo suffixus est, maximo terrae motu per orbem facto saxa in montibus scissa, maximarumque urbium plurimae partes plus solita concussione ceciderunt. eadem quoque die ad horam diei sextam sol in totum obscuratus tetraque nox subito obducta terris est et, sicut dictum est, 'Impiaque aeternam timuerunt saecula noctem'. usque adeo autem neque lunam lumini solis neque nubes obstitisse manifestum est, ut quartam decimam ea die lunam, tota caeli regione interiecta, longissime a conspectu solis afuisse et stellas tunc diurnis horis uel potius in illa horrenda

parlare, poi, del sacco di Roma del 410, Orosio sottolinea come Alarico, in segno di rispetto, abbia risparmiato i cristiani che si erano rifugiati nelle basiliche dei santi apostoli Pietro e Paolo[471]. Ancora una volta, i due apostoli sono messi in relazione tra loro, all'interno di un culto comune. Tuttavia, anche in questo caso, è Pietro il principale "protagonista" della narrazione: lo storico, infatti, racconta che un comandante di Alarico entrò in una casa di donne consacrate a Cristo, chiedendo

---

nocte toto caelo fulsisse referatur. quod non solum sanctorum Euangeliorum fides, sed etiam aliquanti Graecorum libri adtestantur» («In seguito, nell'anno diciassettesimo dello stesso regno di Tiberio, quando appunto il Signore Gesù Cristo volontariamente si offrì alla passione, ma empiamente fu dai giudei preso e inchiodato alla croce, un terremoto di intensità inusitata per tutto il mondo spezzò le rocce e fece crollare interi quartieri delle maggiori città. In quel medesimo giorno, all'ora sesta, il sole si oscurò completamente e una tetra notte calò improvvisamente sulla terra e, come è stato detto, 'le empie generazioni temettero una notte eterna'. Ancora però non è stato provato che la luce del sole sia stata eclissata dalla luna o dalle nuvole, dal momento che – a quanto su riferisce – la luna, al suo quattordicesimo giorno, si trovò lontanissimo dal sole, separata da tutto lo spazio del cielo e le stelle, in quelle ore diurne, o piuttosto in quell'orrenda notte, splendettero per tutto il cielo. Il che è attestato non solo dalla testimonianza dei santi Evangeli, ma anche da parecchi libri dei greci», trad. di G. Chiarini, ed. Lippold 1998, vol. 2, p. 253 e p. 255). Appare chiara, pertanto, la volontà di Orosio di creare un parallelismo tra la morte provocata di Gesù e quella di Pietro (e anche di Paolo), tracciandone drammaticamente un destino comune. Vi è, poi, un altro elemento in comune tra i tre episodi, che è legato alla figura imperiale in carica. Da un lato, Gesù è nato durante il principato di Augusto, che ha creato le condizioni di pace e unità affinché ciò accadesse. Pietro, in particolare, arriva a Roma quando è imperatore Claudio, anch'egli descritto come clemente. Dall'altro lato, Gesù muore durante il principato di Tiberio, sulla cui persona Orosio mostra delle perplessità, per quanto la colpa principale venga attribuita ai Giudei. Pietro e Paolo vengono uccisi durante il principato di Nerone, che è descritto come tra i più empi uomini di tutti i tempi. Pertanto, tanto la morte di Gesù quanto quella dei suoi apostoli avviene a causa degli empi (sebbene, nel caso di Gesù, abbia una maggiore valenza teologia l'accusa di deicidio rivolta ai Giudei).

[471] Vd. Oros. *Hist*. 7, 39, 1: «adest Alaricus, trepidam Romam obsidet turbat inrumpit, dato tamen praecepto prius, ut si qui in sancta loca praecipueque in sanctorum apostolorum Petri et Pauli basilicas confugissent, hos inprimis inuiolatos securosque esse sinerent, tum deinde in quantum possent praedae inhiantes a sanguine temperarent» («È la volta di Alarico, che assedia, sconvolge, irrompe in Roma trepidante, ma dopo aver dato ordine alle truppe, in primo luogo, di lasciar illesi e tranquilli quanti si fossero rifugiati in luoghi sacri, specialmente nelle basiliche dei santi apostoli Pietro e Paolo, e, in secondo luogo, di astenersi quanto possibile, nella caccia alla preda, dal sangue», trad. di G. Chiarini, ed. Lippold 1998, vol. 2, p. 381). Vd. B. Lacroix, *Orose* cit., pp. 174-175. Sull'opinione di Orosio sui "barbari" e sul loro rapporto con il Cristianesimo, cfr. A. Marchetta, *Orosio e Ataulfo* cit.; H.W. Goetz, *Orosius und die Barbaren. Zu den umstrittenen Vorstellungen eines spätantiken Geschichtstheologen,* in «Historia», bd. 29, n°3, 1980, pp. 356-376; P. Martinez Cavero, *El pensamiento* cit., pp. 255-280; M. Alonso-Nuñez, *Die Auslegung der Geschichte bei Paulus Orosius: Die Abfolge der Weltreiche, die Idee der Roma Aeterna und die Goten*, in «Wiener Stud.», n° 106, 1993, pp. 197-213; C.C. Berardi, Barbari exsecrati gladios suos ad aratra conversi sunt (Oros., adv. pag. 7, 41, 7). *Il tema della pacificazione dei barbari tra IV e V sec. d. C*., in «Auctores Nostri», vol. 5, 2007, pp. 17-37; N. McLynn, *Orosius, Jerome and the Goths*, in J. Lipps – C. Machado – P. Von Rummel (eds), *The Sack of Rome in 410 AD. The Event, its Context and its Impact. Proceedings of the Conference Held at the German Archaeological Institute at Rome, 04-06 November 2010*, Wiesbaden 2013, pp. 323-334; M. Meier, *Alarico – Le tragedie di Roma e del conquistatore. Riflessioni sulle* Historiae *di Orosio*, in J. Lipps – C. Machado – P. von Rummel (eds), *The Sack of Rome in 410 AD. The Event, its Context and its Impact. Proceedings of the Conference Held at the German Archaeological Institute at Rome, 04-06 November 2010*, Wiesbaden 2013, pp. 311-322; J. Cuesta Fernández, *Conquistadores y conquistados en la retrospectiva cristiana tardoantigua. Génesis y decadencia de Roma según Paulo Orosio (siglo V),* in G. Bravo – R. González Salinero (eds.), *Conquistadores y conquistados. Relaciones de dominio en el mundo romano. Actas del XI Coloquio de la Asociación Interdisciplinar de Estudios Romanos*, Madrid 2014, p. 593-612; T. Canella, *Il filobarbarismo di Orosio*, in Ead., *Il peso della tolleranza. Cristianesimo antico e alterità*, Bologna 2017, pp. 191-197. R.I. Rodrigues Russo, *Os Bárbaros: a diferença em Orósio e Hidácio de Chaves*, in A.I. Alves Lopes *et alii* (eds.), Omni Tempore. *Atas dos Encontros da Primavera 2017*, Porto 2018, pp. 151-175.

oro e argento. In quella casa era rimasta solo una donna in là con gli anni, che parlò di alcuni vasi in oro e argento da lei posseduti. Si trattava dei vasi di san Pietro. A quel punto, il comandante riportò la notizia a Alarico, che lo persuase a riportare quei vasi nella basilica di san Pietro e a scortare sin lì la donna e altri cristiani che l'avessero seguita[472]. Secondo quanto riportato da Orosio, si creò un lungo corteo di cristiani dietro a quei vasi e ciò assicurò loro la salvezza. Di questa circostanza avrebbero approfittato anche alcuni "pagani", i quali confondendosi tra i cristiani non furono uccisi. Fu così che i vasi di san Pietro misero fine all'assedio di Alarico, il quale si ritirò da Roma con i suoi uomini.

Al di là di come e quanto Alarico possa essere stato cristiano, Orosio pone l'accento su una questione specifica. *In primis*, il fatto che questi vasi vengano riportati nella basilica implica che, durante il sacco, erano stati spostati dalla basilica stessa e messi al sicuro da un gruppo di vergini, appena fuori città[473]. Se ne deduce che, dalla morte di Pietro (negli anni 60 del I secolo ca) sino agli inizi del V secolo, si era sviluppato un vero e proprio culto attorno alla figura dell'apostolo, corredato anche da una sorta di reliquario, costituito da oggetti sacri (vasi, nel caso specifico). Ora, che i vasi appartenessero effettivamente a Pietro o che

[472] Vd. Oros. *Hist*. 7, 39, 3-10: «Discurrentibus per urbem barbaris forte unus Gothorum idemque potens et Christianus sacram Deo uirginem iam aetate prouectam, in quadam ecclesiastica domo reperit, cumque ab ea aurum argentumque honeste exposceret, illa fideli constantia esse apud se plurimum et mox proferendum spopondit ac protulit, cumque expositis opibus attonitum barbarum magnitudine pondere pulchritudine, ignota etiam uasorum qualitate intellegeret, uirgo Christi ad barbarum ait: *haec Petri apostoli sacra ministeria sunt. praesume, si audes; de facto tu uideris. ego quia defendere nequeo, tenere non audeo*. barbarus uero ad reuerentiam religionis timore Dei et fide uirginis motus ad Alaricum haec per nuntium rettulit: qui continuo reportari ad apostoli basilicam uniuersa ut erant uasa imperauit, (…) aurea atque argentea uasa portantur; (…) concurrunt undique ad uasa Petri uasa Christi, plurimi etiam pagani Christianis professione etsi non fide admiscentur (…)» («Mentre i barbari scorrazzavano per la città, uno dei Goti, tra i maggiorenti e cristiano, trovò in una casa di religiose, una vergine consacrata a Dio, già avanti negli anni; le chiese rispettosamente oro e argento; ella rispose, con fermezza di fede, di averne molto e che lo avrebbe subito mostrato; così fece e, notando che alla vista di tali ricchezze il barbaro restava attonito per la grandezza, il peso, la bellezza e anche la qualità a lui ignota dei vasi, la vergine di Cristo disse a quel barbaro: "Questo è il sacro vasellame dell'apostolo Pietro: se osi, prendilo; della cosa sarai tu responsabile. Io, poiché non posso difenderlo, non oso tenerlo". Ma il barbaro, mosso a reverenza di Dio e dalla fede della vergine, mandò a riferire queste cose a Alarico: e questi comandò di riportare subito tutti i vasi com'erano nella basilica dell'apostolo, (…) i vasi d'oro e d'argento furon portati sotto lo sguardo di tutti; (…) accorrono da ogni parte incontro ai vasi di Pietro i vasi di Cristo e anche molti pagani si mescolano ai cristiani nella processione esterna, anche se non nella fede (…)», trad. di G. Chiarini, ed. Lippold 1998, vol. 2, p. 381 e p. 383). Vd. E. Corsini, *Introduzione* cit., p. 119.

[473] Vd. Oros. *Hist.* 7, 39, 7: «Ea domus a sanctis sedibus longe ut ferunt et medio interiectu Urbis aberat» («Quella casa, raccontano, era lontana dai luoghi sacri e nella parte opposta della città», trad. di G. Chiarini, ed. Lippold 1998, vol. 2, p. 383). Sul rapporto di Orosio con il concetto di sacro e su come questo influenzi la sua storiografia, cfr. Siniscalco, P., *Le sacré et l'expérience de l'histoire: Ammien Marcellin et Paul Orose*, in «Bulletin de l'Association Guillaume Budé: lettres d'humanité», n° 48, Décembre 1989, pp. 355-366.

semplicemente ornassero la basilica a lui dedicata, non lo si può stabilire con certezza, basandosi sulle parole di Orosio. Non escludo, però, che possa trattarsi di oggetti che adornavano la basilica o, addirittura, la tomba di San Pietro, situata in Vaticano – stando a quanto riportato da alcune fonti[474]. Ciò, ovviamente, non mina il valore sacro che veniva comunque attribuito a quei vasi né la funzione che essi svolgono in quel frangente specifico, ma rimane comunque una differenza tra un presunto reliquiario petrino e oggetti posteriori legati alla sua tumulazione. Inoltre, Orosio aggiunge che sono delle donne, consacrate a Dio, a occuparsi della tutela e difesa di questi oggetti, richiamando quasi alla memoria la figura delle Vestali, giovani vergini custodi del fuoco sacro, legato alla dea Vesta[475].

È significativo, poi, che il comandante di Alarico chieda espressamente oro e argento e che i vasi di Pietro siano, di fatto, in oro e in argento[476]. In un *Sermone*, pronunciato a Cartagine tra il 410 e il 411, Agostino richiama il recente episodio del sacco di Roma, in relazione alle accuse che l'abbandono degli dei tradizionali per Cristo ha provocato la distruzione dell'Urbe[477]. Ebbene, il vescovo si sofferma in particolare sulle statue dei "pagani" e sulle loro fattezze, richiamando un passo dei *Salmi* in cui si dice che, nonostante gli idoli siano fatti in oro e in argento, essi sono cechi[478]. Di conseguenza, non sono in grado di difendere né Roma né tantomeno i suoi abitanti. Mi sembra, quindi, rilevante il fatto che Orosio insista proprio sulla qualità dei vasi di Pietro, che sono – non a caso – in oro e in argento, e che questi

[474] Vd. in partic. Eus. *h.e*. 2, 25, 5 (*GCS* 9/1, p. 177); Hier. *vir. ill*. 1. La costruzione della basilica di San Pietro su quella che si riteneva fosse la tomba dell'apostolo risale al IV secolo. Ne tratta in maniera approfondita, mettendo in relazione le due figure di Pietro e Paolo, R. Krautheimer, *Sulla fondazione di San Paolo fuori le mura,* in Id., *Architettura sacra paleocristiana e medievale e altri saggi su Rinascimento e Barocco*, trad. it. di G. Scattone, Torino 2008, pp. 50-65. Vd. anche R. McKitterick *et alii* (eds), *Old Saint Peter's, Rome*, Cambridge 2013. Sul tema, cfr. anche Ch. Pietri, *Concordia apostolorum et renovatio urbis (culte des martyrs et propagande pontificale)*, in «Mélanges d'archéologie et d'histoire», vol. 73, 1961, pp. 275-322; F. Bisconti, *La* memoria apostolorum, in A. Donati, *Pietro e Paolo: la storia, il culto, la memoria nei primi secoli*, Milano 2000, pp. 63-66; E. Zocca, *Pietro e Paolo «nova sidera». Costruzione della memoria e fondazione apostolica a Roma tra I e IV secolo*, in «SMSR», vol. 75, n°1, 2009, pp. 227-249.

[475] Sulla presenza delle Vestali nell'opera orosiana, cfr. V. Leonard, *Nefarious Acts and Sacrilegious Sacrifices: Live Burial in the* Historia adversus paganos, in A.J. Quiroga Puertas (ed.), ἱερὰ καὶ λόγοι. *Estudios de literatura y de religión en la Antigüedad Tardía*, Zaragoza 2011, pp. 395-410.

[476] I vasi assumono, inoltre, un particolare significato tanto nel contesto veterotestamentario quanto in quello del Nuovo Testamento. Da un lato, vi è un riferimento ai vasi d'oro in *Eccli*. 50, 10. Dall'altro, la figura del vaso viene associata a Paolo e, più in generale, ai Cristiani. Vd. *At*. 9, 15; *2 Tm*. 2, 20-21. Cfr. Oros. *apol*. 27. Non escludo, pertanto, la possibilità che, al di là del dato materiale, Orosio possa avere in mente anche i passi sopracitati, che conferiscono un maggior valore simbolico ai vasi di cui parla.

[477] Vd. Aug. *Serm*. 105, 9, 12.

[478] Vd. *Ps*. 113, 4. La cecità della *gentilitas* è, d'altronde, un tema ricorrente nelle *Historiae*.

fungano quasi da scudo protettivo per i cristiani in "processione", salvandoli e determinando la resa dei Goti di Alarico[479]. Ciò significa che, nella prospettiva orosiana, Pietro presenta tutti crismi del santo protettore di Roma. Ciononostante, l'idea che Pietro fosse il primo vescovo di Roma non è minimamente presente nella narrazione orosiana. Certamente, tutte le dispute sulla legittimazione del potere (soprattutto monarchico) del papa e le varie rivendicazioni territoriali appartengono a un periodo storico successivo a quello in cui Orosio scrive. La posizione dello storico appare, però, singolare se paragonata a quella di altri intellettuali cristiani tardo-antichi. Già nel II secolo, infatti, Ignazio di Antiochia aveva richiamato l'attenzione sulla duplice apostolicità di Pietro e Paolo come base della Chiesa romana[480]. Questa stessa idea era stata, poi, ripresa da Ireneo e da Eusebio[481] e, più in generale, è stata portata avanti dalla Chiesa stessa, la quale già nel IV secolo stabilì che i due apostoli venissero festeggiati nel medesimo giorno. Accanto a questa idea, se ne affianca quasi contemporaneamente un'altra riguardante il primato di Pietro, in quanto primo vescovo di Roma. Orosio, tuttavia, pur dando maggiore spazio alla figura di Pietro nella sua narrazione, non segue né l'una né l'altra idea, suggerendone, in realtà, una terza: Pietro come santo protettore di Roma. È possibile che lo storico abbia voluto privilegiare una dimensione orizzontale della narrazione storica: all'altezza cronologica in cui vive Pietro il concetto di *ecclesia* non era ancora nato[482], almeno non nel significato che Orosio gli attribuisce[483].

---

[479] Da questo punto di vista, Orosio sembra suggerire che il Cristianesimo e i culti tradizionali presentino le stesse caratteristiche, ovvero che entrambi si basino su "idoli" ai quali viene riconosciuto un particolare potere, nonostante le due realtà non possano essere equiparate in quanto solo il Cristianesimo è la *vera religio*.

[480] Vd. Ignat. *ad Rom.* 4, 3 (ed. Camelot, p. 130).

[481] Vd. Iren. *Adv. Haer.* 3, 1 (citato in Eus. *h.e.* 5, 8, *GCS* 9/1, p. 444); Eus*. h.e.* 2, 25, 5 (*GCS* 9/1, p. 176).

[482] Cfr. Oros. *Hist.* 6, 1, 27: «quod semper utique confitendum est, tunc tamen praecipue, quando adhuc per uniuersum mundum nulla erat ecclesia, quae interuentu fidelium precum meritas mundi poenas iustumque iudicium Dei exorata ipsius clementia temeraret (…)» («ciò che è da credersi sia avvenuto sempre, ma in particolare in quei tempi, quando ancora in tutto il mondo non c'era nessuna Chiesa che tramite le preghiere dei fedeli mitigasse le meritate pene del mondo e il giusto giudizio di Dio impetrando la sua clemenza (…)», trad. di G. Chiarini, ed. Lippold 1998, vol. 2, p. 129).

[483] Vd. Orosio*, Le Storie* cit., 2 vol., p. 478, commento a 8.24: «(…) il termine *Ecclesia* sembra assumere in Orosio il senso di "unità che abbraccia l'insieme dei cristiani 'cattolici'" (…). Accanto a questo significato, Orosio, come la legislazione e altre fonti del suo tempo, ne conosce un altro: *ecclesia* come "comunità locale dei cristiani" e quindi come molteplicità di chiese (…). Per lo storico, dunque, *ecclesia* è un'unità e al tempo stesso una comunità formata da più membri; è dubbio se questi, nella sua concezione, abbiano tutti uguali diritti». Orosio stesso, però, sembra contraddirsi, perché sostiene che, alla morte di Pietro,

Pertanto, introdurre una figura istituzionale e gerarchica come quella del vescovo in un contesto in cui iniziava gradualmente a diffondersi il messaggio di Gesù (e, comunque, si stava appena formando una comunità) dev'essere sembrato anacronistico e esagerato anche per lo storico. Sempre in una prospettiva storica, si segue, invece, il consolidamento di una vera e propria *ecclesia*, formatasi nel corso di tre secoli, che continua a vedere in Pietro il suo punto di riferimento non come *episcopus*, bensì come colui che per primo ha fatto conoscere il messaggio di Gesù a Roma.

Per avere un'idea più completa dell'immagine che Orosio ha di Pietro, è necessario volgere lo sguardo anche all'*Apologeticus*. In questo contesto, prevalgono le lettere scritte tanto da Pietro quanto da Paolo ed è ad esse che lo storico si richiama in continuazione, per imbastire la sua difesa contro l'accusa di blasfemia. Quindi, il ruolo svolto dai due apostoli è più didattico/dottrinale che strettamente storico. A tal proposito, Orosio crea un legame teologico tra la descrizione petrina presente nel *Vangelo di Matteo* e la *Prima Lettera ai Corinzi*[484]: Pietro è la pietra su cui Cristo fonda la sua Chiesa[485], ma Paolo è colui che ne ha gettato le basi, sulle quali nessun altro può intervenire[486]. Anche in questo caso, l'attività dei due apostoli è riconosciuta come complementare, sebbene ciascuno dei due mantenga una sua autonomia identitaria rispetto all'altro. L'accostamento più interessante, però, lo si trova verso la conclusione dell'*Apologeticus.* Nel ribadire e, al contempo, contrastare la posizione di Pelagio sulla grazia divina, Orosio chiama nuovamente in causa l'esperienza vissuta da Pietro, in particolare il suo rapporto con l'Ebraismo. Lo storico, infatti, riprende la *querelle* nata ad Antiochia e poi a Gerusalemme riguardo la circoncisione o meno dei "pagani" che si convertono al Cristianesimo. In quel frangente, è presente anche Paolo. Di tutto quell'evento, però, Orosio si sofferma solo sul discorso tenuto da Pietro, riportandolo quasi integralmente, ma sottolineando nello specifico un aspetto: l'apostolo vede nella

«iam enim erat Romae quamuis persecutione uexata *Ecclesia*, quae iudici omnium Christo etiam pro inimicis et persecutoribus supplicaret» (Oros. *Hist*. 7, 8, 5. Il corsivo è mio).

[484] Vd. Oros. *apol*. 27. Pietro e Paolo sono definiti «columnae et firmamenta ueritatis», mentre Agostino e Girolamo sono «columnae et firmamenta Ecclesiae Catholicae» (Oros. *apol*. 1).

[485] Vd. *Mt*. 16, 18.

[486] Vd. *1 Cor*. 3, 10-11.

fede in Cristo (e nella promessa della grazia) la salvezza dal peso della legge mosaica[487]. Pertanto, nella lettura orosiana delle parole petrine, i profeti, i re, i giudici dell'Antico Testamento, che sono Ebrei, vanno considerati come santi e come padri dai Cristiani, così come vengono accettati gli Apostoli anch'essi Ebrei[488]. La differenza sta nel fatto che, mentre i personaggi veterotestamentari rimangono Ebrei e quindi legati alla legge mosaica, gli Apostoli, invece, da Ebrei diventano Cristiani e riescono a sopportare il peso della legge grazie alla loro fede in Cristo. Di conseguenza, è solo l'aiuto di Dio, che si manifesta attraverso Cristo, a permettere di sopportare quel peso e non è una facoltà che può assumersi il singolo, come sostiene Pelagio[489].

Al di là della questione contingente legata alla cosiddetta "controversia pelagiana", è interessante notare come Orosio abbia familiarità con le Scritture e ciò non solo gli permette di far dialogare tra loro i vari libri, ma soprattutto lo rende cosciente dei contesti e delle circostanze specifiche. D'altronde, anche quando parla di Gesù, evidenzia il contesto culturale e religioso nel quale egli nacque[490] e il suo rapporto con il Giudaismo assume due diverse forme. Da un lato, c'è il rapporto con l'Antico Testamento, o meglio, con la legge mosaica, che è sempre di complementarietà. Continui, infatti, sono i parallelismi che Orosio instaura tra Mosè e Gesù, tanto nell'*Apologeticus* quanto nelle *Historiae*. Dall'altro, c'è il rapporto con il Giudaismo del suo tempo e l'accusa di deicidio mossa ai Giudei diventa ancora più grave, proprio perché Gesù era Giudeo. Attraverso le parole di Pietro, quindi, lo storico riesce a rendere la complessità dei rapporti interreligiosi sia più antichi sia più vicini a lui, fornendone sempre le caratteristiche necessarie per una loro comprensione e interpretazione, al di là della lettura strettamente dottrinale (o apologetica, che dir si voglia). Tanto da un punto di vista teologico quanto storico, Pietro diventa per Orosio una figura centrale nella costruzione (o ricostruzione) non solo della *Christiana religio*, ma anche dell'*Ecclesia*.

---

[487] Vd. Oros. *apol.* 30. Cfr. *Gv*. 1, 17.

[488] Sulla giudaicità degli apostoli, una lettura simile a quella di Orosio si trova anche in Eusebio di Cesarea. Vd. Eus. *PE* 12, 52, 35.

[489] Ivi, 31.

[490] Vd. Oros. *Hist.* 6, 20, 6.

Oltre a Pietro e Paolo, nella produzione letteraria orosiana c'è spazio anche per un altro apostolo di Gesù: Giovanni. Quest'ultimo, infatti, è presente nella duplice veste di autore e personaggio storico. Nelle *Historiae*, Orosio si sofferma su una parte rilevante della sua biografia: l'esilio a Patmo. Come Pietro e Paolo sono stati vittime della persecuzione di Nerone, così Giovanni lo è della persecuzione di Domiziano[491]. Il canovaccio preparato per i due imperatori romani è il medesimo[492]: la persecuzione è l'atto finale e più violento di una serie di delitti, seppur con la differenza che Nerone ha avuto un raggio d'azione più ristretto, mentre Domiziano estende i suoi editti a tutto l'Impero. In entrambi i casi, poi, alla persecuzione segue la loro morte, come punizione: Nerone si suicida, mentre Domiziano viene ucciso da una congiura di palazzo[493]. Nell'ambito della persecuzione domizianea si inserisce anche il riferimento a Giovanni. Nel suo caso, viene ordinato l'esilio sull'isola di Patmo, dove rimarrà fino alla morte di Domiziano. Giovanni viene, poi, liberato grazie all'indulgenza di Nerva e si reca a Efeso[494]. Le notizie riportate da Orosio sono in linea con altre fonti cristiane tardo-antiche[495], ma soprattutto con quanto riportato nell'*Apocalisse* giovannea[496]. Nonostante ciò, è interessante notare l'atteggiamento orosiano nei confronti di Giovanni. Nelle *Historiae*, lo designa semplicemente come *apostolus*[497], mentre nell'*Apologeticus* è sottolineato il suo ruolo di autore. Orosio, infatti, parla espressamente di *Apocalypsis Iohannis*[498], sebbene non sia chiaro se per lui si tratta dello stesso Giovanni. Sempre nell'*Apologeticus*, poi, lo storico menziona l'episodio della discesa dello Spirito

[491] Vd. Oros. *Hist.* 7, 10, 5.

[492] Sulla valutazione orosiana di Nerone e Domiziano, vd. J. Cuesta Fernández, *La imagen del emperador malo y del perseguidor en las* Historiae Adversus Paganos *de Paulo Orosio. Un estudio comparativo*, in «Antesteria», vol. 4, 2015, pp. 286-289; Id., *La divinidad del emperador romano y la sacralización del poder imperial en las* Historiae adversus paganos *de Paulo Orosio. Sobre Domiciano (Oros.* Hist*. VII, 10, 5) y Augusto (Oros.* Hist. *VI, 20)*, in «ARYS», vol. 12, 2014, pp. 378-382.

[493] Vd. Oros. *Hist.* 7, 10, 7.

[494] Vd. Oros. *Hist.* 7, 11, 2.

[495] Vd. Eus. *h.e.* 3, 31, 3 (*GCS* 9/1, p. 264); Eus. *h.e*. 5, 24, 2-3 (*GCS* 9/1, p. 488). Vd. anche Iren. *Adv. Haer*. 3, 1, 1 (citato in Eus. *h.e*. 5, 8, *GCS* 9/1, p. 442).

[496] Vd. *Ap.* 1, 9. Da questo punto di vista, sembra che Orosio si stia riferendo a una tradizione diversa da quella di Papia, riportata ad Eusebio, secondo la quale vi è una differenza tra il Giovanni autore del *Vangelo* e delle *Lettere* e il Giovanni dell'*Apocalisse*. Cfr. Papia di Hierapolis, *Esposizione degli oracoli del Signore: I frammenti*, a cura di E. Norelli, Milano 2005, pp. 40-41; 199-200; 261-276.

[497] Vd. Oros. *Hist*. 7, 10, 5; 7, 11, 2.

[498] Vd. Oros. *apol*. 13. Cfr. *Ap*. 20, 12.

Santo su Gesù, secondo *testimonium Iohannis*[499]. C.L. Hanson nella sua traduzione in inglese aggiunge una differenziazione rispetto al testo latino: la testimonianza è di Giovanni, mentre Giovanni Battista dichiara Gesù figlio di Dio[500]. In questo modo, però, il traduttore lascia intendere che Orosio dichiara espressamente di star citando il *Vangelo* di Giovanni, ma così non è. Non si tratta di una ghiarabaldana, bensì di un aspetto rilevante che riguarda sia il modo in cui lo storico utilizza il Nuovo Testamento sia il contesto specifico in cui avviene l'utilizzo. Tanto nelle *Historiae* quanto nell'*Apologeticus*, il termine *Evangelium/Evangelii* è maggioritariamente associato ai tre *Vangeli* sinottici, con una preferenza (a livello di citazioni) per Matteo, e Orosio li identifica come fossero un unico libro. Difatti, i nomi di Marco, Matteo e Luca non sono mai citati dallo storico e, laddove voglia riferirsi all'autore di uno dei tre *Vangeli*, adopera il termine generico "evangelista". È difficile stabilire se per lo storico i *Vangeli* siano frutto di un'unica mano oppure no. Ritengo, tuttavia, che il suo *modus operandi* non possa essere estrapolato dal suo contesto. Le opere di Orosio sono rivolte a un pubblico cristiano e erudito o che, per lo meno, ha familiarità con le Scritture, perciò egli non avverte la necessità di dover specificare a quale dei *Vangeli* si sta riferendo, conscio del fatto che i suoi lettori e/o uditori siano in grado di farlo autonomamente. Nel passo sopracitato, è evidente che lo storico sta facendo riferimento al *Vangelo* di Giovanni, ma lo omette perché ha dinanzi a sé degli ecclesiastici ed è certo che sapranno cogliere la citazione[501]. Inoltre, da un punto di vista strettamente filologico, l'espressione

---

[499] Vd. Oros. *apol.* 17: «(…) unde et nobis dedit sensum, per quem sciremus, quod est Verbum in Christo Iesu, in quo est omnis plenitudo diuinitatis corporaliter; in quem iuxta testimonium Iohannis descendens Spiritus Sanctus et permanens in ipso, esse Dominum declaravit» («(…) da lì ci ha dato l'intelligenza per capire che il Verbo è in Gesù Cristo, nel quale c'è tutta la pienezza della divinità divenuta materiale/corporale; la testimonianza di Giovanni dichiarava che colui sul quale scese e rimase lo Spirito Santo era il Signore», la traduzione è mia). Cfr. *1 Gv*. 5, 20; *Gv.* 1, 33-34.

[500] Vd. *The Fathers of the Church, Iberian Fathers* cit., p. 138.

[501] Orosio aggiunge subito dopo in *apol*. 17: «de Domino euangelista testatur: erat autem lux vera, quae inluminat omnem hominem uenientem in hunc mundum. Dicit vero Dominus apostolis suis: vos estis lux huius mundi» («sul Signore l'evangelista asserisce che era senza dubbio luce vera, che illumina ogni uomo che viene in questo mondo. Per di più, il Signore dice ai suoi apostoli: voi siete la luce di questo mondo» la traduzione è mia). Il nome di Giovanni non viene menzionato e Orosio parla genericamente di un evangelista. Inoltre, c'è un diverso piano discorsivo: da un lato, ciò che l'evangelista afferma su Gesù e, dall'altro, ciò che Gesù stesso dice ai suoi apostoli (in questo caso, la citazione è presa da *Mt*. 5, 14). Certamente, questa diversificazione serve per dare una coerenza alle varie testimonianze neotestamentarie, ma se per Orosio Giovanni l'evangelista fosse anche l'apostolo, si può supporre che la frase avrebbe potuto avere una struttura diversa. A ciò si aggiunga un ulteriore aspetto. Se si confronta il testo latino della *Seconda Lettera* attribuita a Pietro («Et habemus firmiorem propheticum sermonem, cui benefacitis attendentes quasi

testimonium Iohannis è una ripresa testuale tratta da Giovanni e che, però, si riferisce a Giovanni Battista[502]. È quest'ultimo (e non l'autore del *Vangelo*) a battezzare Gesù e ad essere testimone della discesa dello Spirito Santo su di lui. Pertanto, la traduzione di Hanson aggiunge un elemento in più, rendendo esplicito un "non detto" e dando un significato un po' diverso al discorso di Orosio in quel contesto.

Un'ultima tappa della teologia orosiana è rappresentata dal rapporto di Orosio con i Cristianesimi tardo-antichi. E qui la situazione un po' si complica. Lo storico, infatti, non sviluppa un discorso coerente e lineare sulle varie forme di Cristianesimo che vi sono al suo tempo, ma dimostra di essere a conoscenza dell'eterogeneità e del polimorfismo che la *vera religio* ha assunto. Pur sostenendo con le sue argomentazioni l'*Ecclesia Catholica*, questa non ha ancora raggiunto un ruolo di supremazia sulle altre *ecclesiae*, essendo una tra le varie. Pertanto, Orosio deve necessariamente mettere a paragone le une con le altre, per dimostrare che sono in errore. Mentre nel *Commonitorium* e nell'*Apologeticus* lo storico si confronta con Priscilliano, Origene e Pelagio, nelle *Historiae*, invece, la sua attenzione si concentra su Ario e sui Donatisti. Per quanto concerne Ario, egli appare nella narrazione orosiana in due diversi momenti storici: nell'occasione del Concilio di Nicea e durante l'impero di Costanzo. Innanzitutto, Orosio delinea sin da subito i contorni della sua figura, sottolineando come il dogma di Ario, presbitero di Alessandria, non sia in linea con la *fides Catholica*[503]. Il perché questo dogma sia considerato grave lo si comprende solo in un secondo momento, proseguendo la lettura del testo. In questo contesto, invece, Orosio insiste su quello che è il problema degli errori dottrinali, che poi sfociano in vere e proprie eresie: il consenso. Come già è avvenuto con Priscilliano e Pelagio, anche Ario riesce a affascinare con le sue idee un gruppo di persone, che diventano suoi sostenitori e seguaci. Il dogma ariano, infatti, non viene percepito da tutti i cristiani come

---

lucernae lucenti in caliginoso loco (…)») con il testo orosiano, si nota come Orosio riprenda alcune parole quasi testualmente nell'*Apologeticus*, ma modificando il "propheticum sermonem" in "euangelico propheticoque sermoni" (Oros. *apol.* 17; *2 Pt*. 1, 19). Quindi, non solo i Profeti ma anche gli evangelisti hanno parlato per conto di Dio, mossi dallo Spirito Santo. In questo modo, quello che originariamente era un discorso rivolto all'Antico Testamento, coinvolge ora anche il Nuovo.

[502] Vd. *Gv*. 1, 19.

[503] Vd. Oros. *Hist.* 7, 28, 23.

pericoloso. È per questo motivo che interviene Alessandro, vescovo di Alessandria, il quale nel momento in cui vede che il dogma di Ario sta prendendo piede, decide di espellere Ario dalla Chiesa[504]. A questo punto, Ario sobilla i suoi seguaci, provocando una rivolta. Pertanto, data la gravità che la situazione sta assumendo, viene convocato un Concilio a Nicea, al quale partecipano trecento diciotto vescovi, che condannano il dogma ariano[505]. È interessante notare come Orosio riadatti la narrazione di fatti storici a seconda del contesto argomentativo.

Nel caso di Ario, Orosio pone l'accento sull'intervento di Alessandro e su quella che è la dinamica tutta cristiana che assume la questione ariana[506]. Il nome di Costantino, tanto celebrato proprio come fautore del Concilio, non appare minimamente, sebbene lo storico ne riconosca e sottolinei il ruolo di primo imperatore cristiano. Se ne deduce, quindi, che un errore dottrinale diffusosi ad Alessandria continui, in realtà, a mantenere la sua dimensione locale, nonostante il Concilio venga poi convocato in Bitinia. Questa prospettiva di analisi è ancor più evidente se la si confronta con il Donatismo. Si è, *in primis*, ad un'altezza cronologica più alta, ovvero agli inizi del V secolo. Inoltre, né il nome di Donato né dei Donatisti viene citato espressamente da Orosio, ma si deduce chiaramente dal contesto che a loro sta alludendo. Ebbene, il Concilio di Cartagine del 411 ha condannato come eretica la dottrina di Donato, vedendo una particolare e sentita partecipazione da parte di Agostino[507]. Questo dato, però, non è presente nelle *Historiae* orosiane e il merito – per così dire – della "sconfitta donatista" viene

[504] Ivi, 7, 28, 24.

[505] Vd. Oros. *Hist.* 7, 28, 25.

[506] Vd. H.-W. Goetz, *Die Geschichtstheologie des Orosius*, Darmstadt 1980, p. 67; D. Koch-Peters, *Ansichten des Orosius zur Geschichte seiner Zeit*, Berlin 1984, p. 138 e sgg. Lippold, in particolare, si domanda perché Orosio non approfondisca il discorso sull'Arianesimo e si limiti, invece, a un breve paragrafetto. La sua riposta a questa domanda è che l'opera è rivolta ai pagani e, quindi, vi è probabilmente la volontà di occultare le fratture interne al Cristianesimo. Questo stesso atteggiamento lo studioso tedesco lo ritrova, d'altronde, anche in Prudenzio. Vd. Orosio, *Le Storie* cit., p. 499, nota 28.71; cfr. anche Blázquez, J. M., *El legado de los escritores hispanos del Bajo Imperio: Orosio y Prudencio*, in G. Bravo Castañeda – R. González Salinero (eds.), *La aportación romana a la formación de Europa: naciones, lenguas y culturas*, Madrid 2005, pp. 13-24. Al contrario, sono dell'opinione che, essendo l'opera rivolta a un pubblico cristiano-cattolico, Orosio inserisca a bella posta richiami alle eresie nella sua narrazione, così da demarcare il confine tra gli errori dottrinali e la *fides Catholica*. Il fatto che non offra eccessive argomentazioni sulle eresie è, in realtà, secondario, perché la dottrina di Ario (così come quella di Donato) già è stata dichiarata eretica e, quindi, estranea all'*Ecclesia Catholica*. L'esperienza di Ario, quindi, serve come *exemplum* negativo, nella più generale prospettiva di ammonimento e indottrinamento che, a mio avviso, è caratteristica delle *Historiae*.

[507] Di recente, vd. N. McLynn, *The Conference of Carthage reconsidered*, in R. Miles (ed), *The Donatist Schism. Controversy and Contexts*, Liverpool 2016, pp. 220- 248.

riconosciuto esclusivamente all'imperatore Onorio, il quale grazie a una serie di provvedimenti ha ridato pace e unità all'*Ecclesia Catholica* africana[508]. Tanto nel caso di Ario quanto in quello di Donato, si tratta di fenomeni circoscritti legati a determinati contesti geografici, per quanto entrambi siano in territorio africano (l'Arianesimo riguarda, almeno all'inizio, l'Egitto).

Il differente approccio può dipendere, a mio avviso, da due fattori. Il primo riguarda il fatto che Costantino continua a macchiarsi di alcuni gravi delitti, nonostante la sua cristianità[509]. In aggiunta, la sua famiglia simpatizza per l'Arianesimo, al di là della decisione presa a Nicea. In particolare, Orosio non manca di evidenziare il fatto che il figlio di Costantino, Costanzo, sia ariano. Va detto, però, che non vi è un accanimento orosiano nei suoi confronti, in quanto lo storico ritiene che la sua adesione al dogma ariano sia frutto di una macchinazione del diavolo. Infatti, se il diavolo aveva iniziato la sua lotta contro Dio attraverso l'idolatria, ora attacca il Cristianesimo direttamente al suo interno, non essendo riuscito a sconfiggerlo dall'esterno[510]. Di conseguenza, gli imperatori romani, pur essendo cristiani, tendono a cadere ancora in errore (leggasi, non sono "cattolici"). È in questo contesto che ricompare Ario e, solo ora, Orosio ne descrive il dogma: la sua dottrina, infatti, prevede che in Dio esistano diversi gradi[511]. Costanzo, salito sul trono dopo la morte del padre Costantino, viene così persuaso a tornare all'idolatria, convinto che in Dio esistano diverse divinità. È degna di nota la frase con cui Orosio descrive questo passaggio: «et qui per ianuam ab errore idololatriae fuerat egressus, rursum in sinum eius, (…) tamquam per pseudothyrum inducitur»[512]. La conseguenza immediata di questo "cambio di fede" è che le chiese dei Cattolici passino agli Ariani[513]. Nonostante il nome di Costantino non appaia in occasione del Concilio di Nicea, il suo ruolo di primo imperatore cristiano non viene messo in discussione e suo figlio Costanzo, anch'egli riconosciuto come imperatore cristiano,

[508] Vd. Oros. *Hist.* 7, 42, 16.
[509] Vd. Oros. *Hist.* 7, 28, 26.
[510] Vd. Oros. *Hist.* 7, 29, 2.
[511] Ivi, 3.
[512] Oros. *Hist.* 7, 29, 3: «e colui che attraverso la porta se ne era uscito dall'errore dell'idolatria, viene ricondotto proprio nel suo grembo da una porta di servizio (…)», trad. di G. Chiarini, ed. Lippold 1998, vol. 2, p. 337.
[513] Vd. Oros. *Hist.* 7, 29, 4.

è un colpevole inconsapevole di un dogma che proviene direttamente dal diavolo. Tuttavia, le circostanze messe in essere da Orosio gettano un'onta su Costantino e la sua famiglia che è difficile da eliminare. Alla luce di ciò, sottolineare il personale coinvolgimento dell'imperatore a Nicea potrebbe far sorgere dei dubbi sull'effettiva operatività e autorità delle decisioni prese durante i Concili e rendere, quindi, vacua qualsiasi lotta alle eresie. Il caso del Donatismo, invece, è differente. In quella circostanza, infatti, è importante evidenziare il ruolo svolto da Onorio, per sancire la fine di un lungo e travagliato periodo di errori dottrinali e, al contempo, inaugurare una nuova fase effettivamente cristiano-cattolica, di cui l'imperatore è parte integrante[514].

2.3 Orosio inventore del "paganesimo"? [515] * *Gentilitas* e *paganitas* a confronto

2.3.1 *Gentiles e gentilitas*

Nei paragrafi precedenti, si è visto come la cosiddetta "dottrina della Creazione" rappresenti il filo rosso che tiene unita l'*opera omnia* orosiana, pur nell'eterogeneità che ciascun testo presenta in termini tematici e formali. Tale dottrina, soprattutto, permette di valutare la portata della teologia di Orosio e, conseguentemente, come la sua visione del mondo si plasmi attraverso di essa.

Nel peccato originale del primo uomo, Orosio vede effettivamente l'origine di tutti i male e ciò si tramuta, concretamente, in una connaturata propensione al peccato e al cattivo agire che contraddistingue la storia dell'umanità, sin dai suoi albori. L'azione di Dio presenta, pertanto, il suo lato iracondo e punitivo, ma, al

[514] Basandomi sulle parole di Orosio, non escludo che egli possa già essere in Africa nel 411 e che, quindi, sia testimone di quegli eventi. Il diverso tono con cui parla di quanto accaduto nel 411 potrebbe, quindi, derivare da sua partecipazione agli stessi, almeno come spettatore esterno. Se così fosse, le *Historiae* potrebbero rientrare nella comunità di testi cattolici che nascono proprio in risposta al Donatismo, anche in virtù dell'importanza che per Orosio assume il martirio. Vd. R. Miles, *Textual Communities and the Donatist Controversy*, in Id. (ed), *The Donatist Schism* cit., pp. 249-283.

[*] *Le «Storie» di Orosio e l'invenzione del paganesimo* è il titolo di uno dei paragrafi che compongono il volume G.L. Potestà – G. Vian, *Storia del Cristianesimo*, Bologna 2010, p. 103. Trattandosi di una scelta emblematica e che ben riassume lo status quaestionis sugli studi su Orosio, ho deciso di prenderne spunto per il titolo di questo capitolo.

contempo, non manca di manifestare quella misericordia in grado di perdonare gli uomini e concedere loro la possibilità di un ravvedimento. Tutta la storia dell'umanità si presenta agli occhi di Orosio come un continuo susseguirsi di peccati e punizioni, dove queste ultime si manifestano in modi e circostanze diverse, che lo storico non manca di elencare e debitamente descrivere.

Dinanzi a questo susseguirsi di *miseriae*, Orosio non può non enfatizzare il ruolo svolto dal Cristianesimo e, in particolare, dalla *fides Catholica*. Quest'ultima, infatti, è l'unico antidoto che permette agli uomini di tollerare i mali dei propri tempi, accettandoli di buon grado, con la consapevolezza (e, al contempo, la speranza) che la vera e propria patria di ciascuno si trova nel regno dei cieli[516]. Cosa accade, invece, a coloro che non sono Cristiani? Per poter rispondere a questa domanda, è necessario analizzare quali termini Orosio adopera nelle *Historiae* per riferirsi a coloro che non sono Cristiani, ma neanche Giudei, e quale significato attribuisca loro. I termini in questione sono i seguenti: *gentiles* e *pagani*.

Ora, quando si affronta uno studio filologico di un testo, uno degli aspetti che va considerato è la ricorrenza delle parole al suo interno. Quante volte viene usata una parola, quante varianti della stessa parola sono presenti, in quale contesto viene adoperata, le variazioni di significato rispetto al contesto di utilizzo: queste sono alcune delle domande che è necessario porsi man mano che si procede con l'analisi. Ed è proprio da queste stesse domande che intendo iniziare. Difatti, mi sembra di rilevare che, nonostante gli studi sulle *Historiae* abbiano sempre avuto una prevalenza filologica, questo passaggio raramente sia stato affrontato. Si tende in molti casi a glissare, rimandando ad altri testi cristiani che, nella maggior parte dei casi, sono di molto anteriori all'opera in esame (ritenendo, però, che certamente Orosio sta usando quella data parola con la medesima accezione) o al *Codex Theodosianus*, il quale raccoglie al suo interno leggi risalenti a periodi storici diversi e in alcuni casi posteriori rispetto a Orosio.

Leggendo le *Historiae* dall'esordio sino alla conclusione, ci si imbatte nel

[516] Vd. Oros. *Hist*. 5, 2, 6.

plurale *pagani* dodici volte[517], di cui due nel *Prologus* e le restanti nel settimo e ultimo libro. *Paganus* al singolare, invece, viene adoperato sette volte, tutte nell'ultimo libro[518]. La parola *gentiles* appare, poi, nel testo otto volte[519] e sempre al plurale. In un unico caso vi è il sostantivo *gentilitas*[520]. Ora, in termini strettamente numerici, vi è un'evidente disuguaglianza nell'uso di *paganus/i* e *gentiles*. Si nota, parimenti, uno squilibrio nella collocazione degli stessi all'interno dell'opera: maggiormente nel primo libro e poi direttamente nel settimo. In particolare, ci si aspetterebbe da parte di Orosio un maggior uso del termine *paganus* (tanto nella forma singolare quanto plurale), data la grande risonanza che la sua opera ha avuto e continua ad avere proprio nella lotta contro il "paganesimo". Nonostante ciò, è importante valutare l'effettiva portata dei due termini nelle *Historiae* e per fare ciò bisogna valutarne l'uso all'interno del testo.

La parola *gentiles*[521] appare nel primo, nel quarto e nel settimo libro. Nel primo caso, è inserita all'interno della descrizione congiunta degli episodi del peccato originale e del diluvio universale, entrambi narrati nel libro della *Genesi*[522]. Dopo aver sottolineato l'importanza di questi due eventi per la storia dell'umanità, Orosio riassume ancora una volta l'obiettivo della sua opera: raccontare in maniera ordinata e seguendo l'ordine cronologico gli eventi che si sono succeduti nella

---

[517] Vd. Oros. *Hist*. 1, *Prol*. 9 e 11; 6, 1, 3; 7, 27, 14; 7, 28, 3; 7, 28, 28; 7, 33, 17; 7, 37, 6; 7, 37, 10; 7, 37, 11; 7, 38, 6; 7, 39, 10. Cfr. *pagani* in Aug. *civ.* 2, 6; 4, 11; 4, 20; 4, 24; 5, 23; 6, 8; 7, 5; 7, 15; 8, 26; 9, 19; 18, 54; 21, 6; 22, 3.

[518] Vd. Oros. *Hist.* 7, 35, 21; 7, 37, 2; 7, 37, 5; 7, 37, 9; 7, 37, 10; 7, 37, 11; 7, 41, 9. Nel *De Civitate*, invece, l'uso di *paganus* al singolare è più raro rispetto all'uso del plurale. Una sua presenza maggioritaria si riscontra nei sermoni e con accezione negativa. Vd. J. Lagouanère, *Uses and meanings of* 'paganus' *in the works of Saint Augustine,* in M. Sághy – E.M. Schoolman (eds), *Pagans and Christians in the late Roman Empire: new evidence, new approaches (4th-8th centuries)*, Budapest 2017, p. 105.

[519] Vd. Oros. *Hist.* 1, *Prol*. 9; 1, 3, 6; 4, 17, 10; 7, 5, 7; 7, 27, 15; 7, 33, 16; 7, 33, 18; 7, 36, 3. Più frequente è la parola *gens*, riferita, però, ai vari popoli protagonisti di volta in volta dei vari eventi storici e, quindi, priva di qualsiasi connotazione eventualmente religiosa.

[520] Vd. Oros. *Hist.* 1, 16, 4.

[521] La parola *gentilis* è attestata tanto nella tradizione biblica giudaica, quanto nella tradizione giuridica romana. Nel primo caso, si tratta della traduzione latina del termine ebraico *goy/goyim*, con il quale si indicavano coloro che non erano Israeliti. Vd. A. Ophir – I. Rosen-Zvi, *Goy: Israel's Multiple Others and the Birth of the Gentile*, Oxford 2018, in partic. pp. 247-263. Stando a quanto riportato nella voce *gentilis* del *TLL*, il termine *goy* è passato anche nella tradizione cristiana, per indicare coloro che non sono Cristiani né Ebrei e spesso è stato messo in relazione al termine *paganus*. Inoltre, il termine *gentilis* veniva usato per riferirsi a gruppi di famiglie che appartenevano alla medesima *gens*, ovvero ritenevano di avere in comune lo stesso antenato mitico. Si trattava, ovviamente, di famiglia aristocratiche. È ipotizzabile, pertanto, che entrambi i significati possano essere confluiti nell'espressione *historici gentiles* (vd. Oros. *Hist.* 1, 3, 6), che indica, da un lato, lo *status civilis* degli autori e, dall'altro lato, la loro appartenenza religiosa.

[522] Vd. *Gen*. 1-3; 6-8.

Storia a partire dalla Creazione del primo uomo[523]. È in questo contesto che egli menziona i *gentiles historici*, con i quali ha intenzione di confrontarsi, laddove questi abbiano affrontato le sue stesse narrazioni[524]. Mi sembra chiaro l'intento orosiano di dare valore alla sua opera, considerandola come nuova nel panorama letterario al quale si sta rivolgendo. Purtuttavia, egli è ben cosciente del fatto che quegli stessi storici rappresentano il suo bacino di informazioni sul passato e che, pur facendo una cernita degli eventi da includere nelle *Historiae,* i fatti storici non si possono inventare. Al massimo, si può fornire una diversa spiegazione delle loro cause, cosa che egli puntualmente si appresta a fare nella sua opera. Il confronto con il passato è, però, inevitabile.

L'espressione *gentiles historici* viene erroneamente tradotta nelle lingue moderne come "storici pagani" e, a mio avviso, ciò può determinare un appiattimento del testo che annulla le sfumature semantiche che Orosio attribuisce a *paganus* e a *gentilis*. Il fatto che egli usi la congiunzione *sive* nel *Prologus*[525] non deve indurci a pensare alla *gentilitas* e alla *paganitas* come un aut…aut (o esiste l'una o esiste l'altra), bensì come un et…et. Il *Prologus*, d'altronde, andrebbe letto a mio avviso come il momento finale di un discorso articolato che Orosio porta avanti nei sette libri della sua opera. Pertanto, l'accostamento tra *gentiles* e *pagani* va letto alla luce dei riferimenti presenti all'interno dell'opera e non il contrario. A seconda dell'aspetto sul quale si vuole porre l'accento, si utilizzerà l'uno o l'altro termine, che identificano sì la medesima categoria, ma ciò non significa che possano valere come sinonimi. Nel caso specifico, Orosio appella gli storici del passato come *gentiles* e non come *pagani*. E ciò avviene perché dal suo punto di vista il termine *paganus* è semplicemente legato ai *pagi*, come egli stesso spiegherà poi nel

[523] Vd. Oros. *Hist*. 1, 3, 6.

[524] Vd. Oros. *Hist*. 1, 3, 6. Che l'opinione degli storici a lui precedenti sia ceca, Orosio lo ha già espresso in *Hist.* 1, 1, 2: «[*omnes propemodum tam apud Graecos quam apud Latinos studiosi ad scribendum viri*] qui cum opinione caeca mundi originem creaturamque hominem sine initio credi velint (…)» («[*quasi tutti gli scrittori greci e latini*] i quali nel loro cieco pregiudizio pretendono che l'origine del mondo e la creazione dell'uomo non abbiano mai avuto inizio (…)», trad. it. di A. Bartalucci, ed. Lippold 1998, vol. 1, p. 13). L'espressione *gentilis historia* è usata già nel *Chronicon* di Eusebio-Girolamo, nella sua traduzione latina. Eusebio la usava per riferirsi alla storia greca e "barbara" di natura profana (o, altrimenti detta, non ecclesiastica). Vd. Hier. *chron*. *praef*. 15, ed. Helm 1913.

[525] Vd. Oros. *Hist.* 1, *Prol*. 9. Sulla mia interpretazione della frase in questione, vd. *infra*, p. 198 e sgg.

prosieguo del *Prologus*[526]. La *gentilitas*, invece, racchiude in sé un sistema complesso di idee che porta gli storici a interpretare il passato e il presente secondo una prospettiva orizzontale e, al contempo, circoscritta al proprio tempo. Questa prospettiva li rende cechi nella loro lettura del passato e, di conseguenza, anche nei confronti del futuro[527]. Gli storici, in quanto *gentiles*, non vedono Dio. Non vi è, pertanto, nelle loro narrazioni la dimensione verticale che determina uno slancio al trascendentale e che fa sì che lo storico (Orosio, in questo caso) abbia una visione panoramica degli eventi, tale da permettergli di poter leggere anche il futuro. A tal proposito, mi sembra funzionale, oltre che calzante, l'immagine che Orosio offre di se stesso agli inizi del primo libro: una sentinella che dall'alto vede le nefandezze che insozzano il mondo e le riporta affinché tutti le conoscano[528]. D'altronde, seguendo l'interpretazione di *paganus* come sinonimo di villico/ottuso, si dovrebbe pensare che Orosio consideri degli zoticoni gli storici che menziona nella sua narrazione. Il che non è affatto vero, anzi egli riconosce a Pompeo Trogo, ad esempio, una maggiore "sincerità espositiva" rispetto a Tacito, che possiede, invece,

[526] Vd. Oros. *Hist.* 1, *Prol*. 9.

[527] Vd. Oros. *Hist.* 1, 1, 2.

[528] Vd. Oros. *Hist.* 1, 1, 15. In un paragrafo intitolato "Orosio poeta delle immagini", Fabbrini ha raccolto tutte le immagini poetiche che, a suo dire, sono presenti nelle *Historiae*. Tra esse, egli ha incluso anche l'immagine della torre/montagna, che Orosio riprende anche nel secondo (vd. Oros. *Hist.* 2, 18, 5) e nel terzo libro (vd. Oros. *Hist.* 3, 23, 1-2). Lo studioso vedeva una possibile similitudine o con un passo del Siracide o con uno di Abacuc (vd. *Sir*. 37, 18; *Ab.* 2,1). Vd. F. Fabbrini, *Paolo Orosio* cit., pp. 115-117. Nel caso del primo libro, Fear legge invece un riferimento a *Is*. 21, sebbene non escluda che questa immagine possa essere frutto di un'interpretazione contemporanea a Orosio (vd. Orosius, *Seven books* cit., p. 35, nota 20). La differenza di interpretazione dipende dalla traduzione del sostantivo *specula* che Orosio usa per descrivere quella scena: Fear lo traduce come "watchtower (= torre d'osservazione)", Bartalucci come "monte", Arnaud-Lindet come "vu d'en haut en quelque sorte (= visto dall'alto per così dire)", Sanchez come "atalaya (= torre d'osservazione)". Questa varietà di traduzioni fa sì che anche un possibile confronto con il testo biblico o con altre fonti cambi notevolmente la prospettiva. Un conto, infatti, è parlare di una torre d'osservazione tipica degli accampamenti militari. Altro conto è, invece, parlare di un monte, che richiama a una serie di passi biblici in cui la montagna assume un significato simbolico ben specifico. Considerando il contesto argomentativo all'interno del quale è inserita la parola *specula*, ritengo vi possa essere un parallelo anche con *2 Sam*. 13, 34 e 18, 24. In entrambi i passi, infatti, viene usato il termine *speculator*, che deriva da *specula* e che è riferito a una sentinella che compie sempre lo stesso gesto: alzare gli occhi, per poi vedere qualcosa e riportarlo. Nella Bibbia, però, *speculator* è usato anche in relazione alla figura del profeta (vd. Os. 9, 8). Pertanto, pur essendo un termine di derivazione militare, mi sembra che la figura dello *speculator* possa essere associata nel contesto biblico al *timor Dei.* Lo *speculator*, difatti, scorgendo l'arrivo dei nemici dall'alto di un punto di osservazione, riesce a prevenirne l'attacco dandone pronto avviso. Allo stesso modo, il *timor Dei,* scorgendo i pericoli derivanti dalla disobbedienza a Dio, impedisce all'animo umano di cedere al peccato (così mi sembra si possa intendere, ad esempio, l'espressione «timor Dei super omnia se superposuit» di *Eccli.* 25, 14). Tornando a Orosio, è evidente che la sua frase abbia un forte richiamo biblico e che egli, al pari di un profeta, possa essersi sentito investito da un compito di grande rilevanza (mettendo anche in conto di non essere eventualmente creduto). Ne deriva l'idea che Orosio possa aver inteso la sua operazione storiografica come una vera e propria missione al servizio di Cristo, che è vero Dio. Alla luce di queste riflessioni, la traduzione più corretta della parola *specula* è, a mio avviso, quella data da Sanchez e da Fear, sebbene io preferisca renderla in italiano con una perifrasi ("come una sentinella che vede dall'alto").

una buona dose di malizia. Questa, secondo Orosio, è frutto di una consapevole volontà di occultare determinati eventi all'interno della sua opera.

La cecità è una condizione frequentemente associata da Orosio proprio alla *gentilitas*[529]. Infatti, l'unica attestazione di questa parola nel suo testo è legata all'aggettivo *caeca*[530]. Partendo come di consueto dal contesto narrativo, lo storico introduce ulteriormente questo concetto quando, nel sedicesimo paragrafo del primo libro, compara le devastazioni delle Amazzoni a quelle dei Goti del suo tempo. Nel paragrafo precedente, il quindicesimo, si è dilungato in una dettagliata descrizione degli Sciti, spiegando come da questi siano nate le Amazzoni e quali siano state le imprese di quest'ultime. Questa descrizione, che sembra privilegiare una prospettiva più storica, serve ad Orosio come preparazione per la spiegazione teologica che offre subito dopo[531]. Tale spiegazione consiste nel constatare che mentre le Amazzoni devastavano l'Europa e l'Asia, nessuno si lamentava della loro forza distruttrice né tantomeno si vedeva nel loro agire un retaggio dell'infelicità a cui è destinato il genero umano. Nel presente, i loro discendenti, i Goti, invece di ripercorrere le infauste gesta delle loro ave, preferiscono creare un'alleanza con Roma, offrendosi come suoi difensori. In questo caso, però, è proprio la *gentilitas* a far sentire la sua voce. A questo punto, Orosio punta il dito contro di essa, sottolineandone la cecità non solo dinanzi alla Storia ma anche dinanzi a quello che,

---

[529] Cfr. Fil. *Divers. her. liber* 116, 2(*CSEL* 38, p. 81): la *caecitas* è, invece, associata al Giudaismo. Cfr. anche Aug. *vera relig.* 5, 9, dove la *caecitas* è associata al Giudaismo (in Sant'Agostino, *La vera religione*, introduzione, traduzione e note di A. Pieretti, Roma 1992, p. 50); Aug. *civ*. 8, 26, 1 (*CSEL* 40/1, p. 402), dove la *caecitas* è associata all'empietà, in relazione al culto dei morti nelle religioni "pagane". Nel menzionare la *caeca gentilitas*, non escludo che Orosio possa aver presente l'interpretazione cristiana dell'idea espressa in *Ps*. 65, 6-7: «(…) ibi laetabimur in ipso, qui dominatur in virtute sua in aeternum. Oculi eius super gentes respiciunt, qui exasperant non exaltentur in semetipsis». In particolare, Agostino legge questi versetti indicando come Cristo rappresenti la luce che illumina coloro che credono in lui e contrappone la sua luce alle tenebre del peccato. La sua spiegazione, però, si rivolge ai Giudei e al modo in cui essi interpretano il significato di quel Salmo. Al contempo, Agostino si rivolge anche alle *gentes* nel senso più ampio del termine. Vd. Aug. *Enarrationes in Psalmos, in Psalmum LXV*, 12-14. Il riferimento orosiano, invece, non mi sembra rivolto specificatamente ai Giudei, sebbene egli sottolinei sempre il binomio Cristo-Dio. L'evento storico che sta descrivendo, d'altronde, non ha alcun elemento relativo alla storia giudaica. Quindi, è possibile che, pur avendo presente il significato cristiano di quel *Salmo*, egli ne riprenda la contrapposizione tra luce e tenebre e la applichi alla *gentilitas*.

[530] Vd. Oros. *Hist*. 1, 16, 4. Bartalucci traduce *gentilitas* con "pagani"; Arnaud-Lindet con "paganisme"; Sanchez con "gentiles"; Fear con "gentiles".

[531] Nelle edizioni critiche delle *Historiae*, si nota una generale tendenza a concordare su questo punto. L'attenzione dei commentatori, però, si è focalizzata soprattutto sulla storicità delle notizie riportate da Orosio e sulla sua idea che Sciti, Geti e Goti corrispondano alla medesima *gens*. Vi è, infine, chi ha letto le parole di Orosio come supporto alla politica filo-gotica di Teodosio (vd. Orosio, *Le Storie* cit., p. 387, nota 16; E. Corsini, *Introduzione alle Storie* cit., p. 114, nota 86).

a suo dire, è il vero motivo che ha spinto i Goti a cercare un'alleanza: la *Christiana religio*[532].

Ora, il sedicesimo paragrafo presenta alcuni elementi di interesse per il tema qui in esame. Innanzitutto, l'alleanza dei Goti con i Romani è un evento della storia contemporanea di Orosio e ciò lo rende non solo storico ma anche fonte/testimone per la sua stessa narrazione. Quindi, egli sta raccogliendo "a caldo" vari elementi, interpretandoli alla luce del suo piano teologico. Va, poi, considerato il modo in cui Orosio costruisce il paragrafo, creando una *klimax* ascendente di eventi. In particolare, l'atteggiamento devastante delle Amazzoni apre e chiude il paragrafo, presentandosi in ambo i casi come un qualcosa che provoca dolore e vergogna. Nel mezzo, è inserito l'atteggiamento conciliante e rogante dei Goti, che viene beffeggiato dai Gentili ma ammirato dai Cristiani. Per Orosio la *Christiana religio*, infatti, è sinonimo di aggregazione e di unità[533]. La devastazione provocata dalle Amazzoni non aveva fatto altro che disgregare popoli e territori, invece i Goti vogliono unirsi all'Impero Romano. Tale unione è promossa proprio dalla fede cristiana e lo storico riprende il parallelo tra il corpo e la Chiesa, di cui Cristo è a capo. Di conseguenza, la cecità della *gentilitas* dipende anche da un determinato modo di fare politica militare che si era affermato precedentemente nella storia di Roma e che rappresentava il valore romano per eccellenza.

Con l'affermazione del Cristianesimo la politica militare subisce nella sua essenza un cambiamento. Da questo punto di vista, Orosio è fermamente convinto che la religione cristiana tenga lontano dal sangue[534] e insiste soprattutto sul fatto

---

[532] Vd. Oros. *Hist*. 1, 16, 4: «Et tamen caeca gentilitas cum haec Romana uirtute gesta non uideat, fide Romanorum inpetrata non credit nec adquiescit, cum intellegat, confiteri, beneficio Christianae religionis - quae cognatam per omnes populos fidem iungit (…)» («E nonostante ciò, i pagani nella loro cecità, trovando che non si è agito con romano valore, non credono che questi benefici siano stati ottenuti con l'osservanza dei patti da parte dei romani, né, anche se lo capissero, acconsentirebbero a riconoscere che grazie alla religione cristiana, la quale congiunge tutti i popoli negli stessi sentimenti di lealtà (…)», trad. di A. Bartalucci, ed. Lippold 1998, vol. 1, p. 79). Sebbene possa sembrare un parallelo forzato, mi sembra possa esserci un richiamo alle parole che Gesù rivolse ai suoi discepoli, in occasione della guarigione del ceco (vd. *Io*. 9, 1-5).

[533] Vd. Oros. *Hist*. 1, 16, 4: «(...) beneficio Christianae religionis - quae cognatam per omnes populos fidem iungit (...)» («(...) grazie alla religione cristiana, la quale congiunge tutti i popoli negli stessi sentimenti di lealtà», trad. di A. Bartalucci, ed. Lippol 1998, vol. 1, p. 79). Vi è un chiaro richiamo alle parole di Paolo di Tarso (*Ef.* 1, 23; 4, 4-5).

[534] È un concetto che Orosio ha già espresso esplicitamente in *Hist.* 1, 1, 14. Sul tema, cfr. R. Ampio, *La concezione orosiana della storia, attraverso le metafore del fuoco e del sangue,* in «Civiltà Classica e Cristiana», vol. 9, 1988, pp. 217-236.

che siano gli uomini a mostrare il sentimento di lealtà tipico del Cristianesimo e non le donne. E questo perché, a suo dire, l'*ars bellica* si addice per natura più agli uomini che alle donne e, quando queste scendono sul campo di battaglia, non sono in grado di mostrare lucidità né sono inclini alle alleanze[535]. Se, però, da un lato Orosio evidenzia gli aspetti che, secondo lui, non si addicono a una donna, dall'altro lato comunque ne mostra la capacità di organizzarsi militarmente, di dominare interi territori per molti anni, di riuscire a gestire sia la parte espansionistica sia quella di difesa del proprio dominio. In altre parole, le Amazzoni fanno paura ai loro nemici, ma sono anche oggetto della loro ammirazione[536]. Quindi, il procedimento di negazione che stabilisce chi non può essere e cosa non può fare una donna si rivela un'arma a doppio taglio, che produce in questo caso l'effetto opposto a quello di un'ottusa misoginia.

L'unione degli elementi sopra descritti rende chiaro, a mio avviso, che quando Orosio chiama in causa la *gentilitas* come controparte delle sue argomentazioni, ha un'idea ben precisa del suo interlocutore. Nel caso degli storici, la cecità è data dalla mancanza di una prospettiva panoramica della Storia; nel caso della politica militare, la cecità è frutto di un sistema di valori che rappresentano di fatto la tradizione dell'imperialismo romano e la distinzione tra uomini e donne può essere letta alla luce proprio di quegli stessi valori[537] (che, però, vengono ereditati anche dal Cristianesimo antico). Per completare questo quadro sulla *gentilitas*, manca la sfera religiosa ed è qui che subentrano le ultime attestazioni della parola *gentiles* nelle *Historiae.*

Nel diciassettesimo paragrafo del quarto libro, Orosio riporta gli eventi legati alla presenza di Annibale sul territorio italico. Egli si focalizza in particolare sul

---

[535] Vd. A. Mayor, *The Amazons. Lives and Legends of Warrior Women across the Ancient World*, Princeton 2014, pp. 49-50. Mayor mette in relazione la narrazione orosiana sulle Amazzoni anche con una scoperta archeologica nella villa di Edessa, che risale al V-VI secolo. In uno dei mosaici sono raffigurati proprio le quattro famose regine Amazzoni di cui parla anche Orosio. Questa scoperta dimostra come vi sia ancora un interesse nel mondo tardo-antico per le storie sulle Amazzoni.

[536] Vd. Oros. *Hist*. 1, 16, 7.

[537] Gallego Franco legge la misoginia di Orosio proprio all'interno della tradizione storiografica latina "pagana". Vd. H. Gallego Franco, *Mujer e historiographía* cit. A ciò aggiungerei che, difatti, il presupposto teologico alla base dell'opera di Orosio (la Creazione dell'uomo) presenta un'incompatibilità con l'atteggiamento dello storico nei confronti delle donne. In altre parole, non riprendendo la tradizione secondo la quale è Eva la colpevole del peccato originale e della conseguente cacciata dal Paradiso terrestre, la misoginia orosiana non sembra avere un fondamento teologico *stricto sensu*, bensì potrebbe essere il frutto di un *sensus communis* culturale e contingente.

momento in cui il condottiero arriva alle porte di Roma, provocando grande disordine e scompiglio tra gli abitanti dell'Urbe[538]. Questa narrazione sembra in qualche modo lo specchio di quella sopra citata, perché presenta la medesima struttura espositiva. Va detto, a tal proposito, che il *modus scribendi* orosiano ha una sua peculiarità: Orosio inizia con i dati evenemenziali, descrivendoli in maniera più o meno dettagliata e puntando l'attenzione su quei particolari che maggiormente sono funzionali alla sua narrazione. A questo punto, se la Bibbia riporta quegli eventi, la menziona e le contrappone altre fonti gentili che si sono occupate dei medesimi fatti[539]. In questo modo, lascia che sia la Bibbia a parlare e a dimostrare la veridicità che si cela al di sotto dell'evento stesso. Se ciò non è possibile, è egli stesso a svelare il significato del fatto che sta riportando, riconducendolo alla volontà di Dio. In quest'ultimo caso, però, è assai raro che citi la/le fonte/i gentile/i e si limita a raccontare l'evento così come ne ha avuto notizia, usando espressioni impersonali come "si racconta", "si dice". Tanto il caso delle Amazzoni quanto quello di Annibale rientrano in questa seconda casistica. Inoltre, ancora una volta entra in gioco la città di Roma e, soprattutto, ritroviamo le donne come protagoniste.

---

[538] Vd. Oros. *Hist*. 4, 17, 2-3.

[539]La metodologia storica di Orosio è stata oggetto di varie considerazioni. Si nota, tuttavia, una tendenza generale a dare priorità, da un lato, all'uso delle fonti "pagane", ritenendole il punto di partenza dell'argomentazione orosiana; dall'altro lato, si sottolinea l'idea della storia ciclica e della "teoria dei quattro imperi" come base della storiografia orosiana. Vd. B. Lacroix, *Orose* cit., p. 40 e sgg.; E. Corsini, *Introduzione alle Storie* cit., p. 58 e sgg; F. Fabbrini, *Paolo Orosio* cit., pp. 156-159, 184-192; J.M. Alonso-Nuñez, *La metodología histórica de Paulo Orosio*, in «Helmantica: Revista de filología clásica y hebrea», vol. 45, n° 136, 1994, pp. 373-379; S. Bodelón, *Orosio: una Filosofía de la Historia*, in «Memorias de historia antigua», n° 18, 1997, pp. 59-80; A. Polichetti, *Le «Historiae»* cit. (per un'analisi dei rapporti di Orosio con la tradizione letteraria cristiana, ma non con la Bibbia); P. Martinez Cavero, *El pensamiento* cit., p. 160 e sgg.; G. Gomez de Aso, *Paulo Orosio: una interpretación de la historiografía providencialista cristiana ante la caída de Roma en el 410*, in «De Rebus Antiquis», vol. 1, 2011, pp. 99-114; P. Van Nuffelen, *Orosius* cit., p. 63 e sgg.; M. Formisano, *Grand Finale. Orosius's* Historiae adversus paganos *or the Subversion of History*, in H. Harich-Schwarzbauer – K. Pollmann (hrsgg.), *Der Fall Roms und seine Wiederauferstehungen in Antike und Mittelalter*, Berlin 2013, pp. 153-176; V. Leonard, *Imperial Authority* cit., p. 87 e sgg.; B. Mayumi Saijo – R. A. Baptista Pinheiro, *Providência divina e o saque de Roma segundo o livro VII da História Apologética de Paulo Orósio*, in «Revista Outras Fronteiras», vol. 2, n° 2, 2015, pp. 38-51; C. Balmaceda, *Orosio: tradición y revolución en la historiografía latina,* in «Onomazein», vol. 33, 2016, pp. 156-173; A.J. Meseguer Gil, *La obra histórica de Paulo Orosio y sus diferencias con Agustín de Hipona: transmisión de conceptos historiográficos en la Antigüedad Tardía*, in «Revista Onoba», n°5, 2017, pp. 89-101. Al contrario, io ritengo che la base delle *Historiae* sia rappresentata dalla Bibbia e che gli autori "pagani" citati rappresentino la testimonianza che gli stessi eventi erano narrati e conosciuti anche al di là del contesto biblico. D'altronde, la Storia, in quanto concatenazione di eventi, è uguale per tutti e non vi è una contrapposizione tra i fatti in sé, bensì nella loro interpretazione. In altre parole, non mi sembra di scorgere una reale differenza in Orosio tra "storia pagana" e "storia cristiana" e il fatto che lo storico includa nella sua narrazione una serie di eventi non è da leggere come un atto obbligatorio, bensì come la consapevolezza che quegli stessi eventi facciano parte della Storia così come essa si è realizzata. La differenza è nel significato attribuito ai fatti e non nei fatti in se stessi.

Da un lato, le Amazzoni sono le donne guerriere per antonomasia, sanguinarie e devastatrici, ma al contempo sono in grado di dominare interi territori. Dall'altro lato, vi sono le matrone romane, le quali, mentre gli uomini della città sono presi da *diversis curis*[540], già si preparano a difendere la città dalle mura. Anche in tal caso, esse agiscono così a causa di un sentimento irrazionale, quale la paura, che toglie loro lucidità[541]. Il tutto potrebbe assomigliare a un qualsiasi scenario pre-bellico, ma c'è di più. Il *coup de théâtre*, infatti, non tarda ad arrivare. Nel momento di massima tensione tra gli eserciti e, pertanto, di massima tensione narrativa, un temporale si abbatte all'improvviso sui soldati, cambiando gli esiti dell'imminente scontro[542]. La pioggia cade sui due schieramenti non una, ma ben due volte, quasi a voler ribadire che quella battaglia non doveva esserci. La spiegazione che Orosio dà a questo accadimento è facilmente immaginabile: la pioggia viene da Dio. È stata la volontà divina ad impedire ad Annibale di devastare Roma e, quindi, a far sì che l'Urbe uscisse indenne dallo scontro[543]. Ora, l'episodio della pioggia non è un'invenzione orosiana, ma è la ripresa di un evento ritenuto miracoloso e già riportato da Livio e da Floro[544]. È chiaro che ciò che gli autori gentili potevano attribuire alle loro divinità, Orosio lo attribuisca al suo Dio. In questo, c'è piena coerenza con l'ossatura teologica delle *Historiae* e, soprattutto, vi è un ulteriore richiamo agli interventi che Dio fa nel corso della Storia e che sono ben narrati anche nella Bibbia. C'è, però, un ulteriore passaggio argomentativo che Orosio compie: la misericordia di Dio ha impedito ad Annibale di distruggere Roma, ma la pioggia è stata

[540] Oros. *Hist.* 4, 17, 3.
[541] Vd. Oros. *Hist*. 4, 17, 3.
[542] Vd. Oros. *Hist*. 4, 17, 5-6.
[543] Vd. Oros. *Hist.* 4, 17, 9.
[544] Vd. Liv. 26, 11, 4; Flor. 1, 22, 43-45. Questo riferimento è menzionato in nota da Martinez Cavero, il quale lo identifica come esempio della rilettura cristiano-provvidenzialistica che Orosio attua nei confronti dei *prodigia* "pagani". Vd. P. Martinez Cavero, *Signos y prodigios. Continuidad e inflexión en el pensamiento de Orosio*, in «Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía», vol. 14, 1997, p. 89, nota 55. Al contrario, il medesimo passo non viene né menzionato né analizzato in I.G. Mastrorosa, *Calamità e prodigi nella storia di Roma repubblicana: la rilettura tardoantica di Orosio,* in «Rursus», vol. 8, 2012, pp. 2-22; T. Sardella, Prodigia *prima e dopo Cristo: le Storie contro i pagani di Orosio*, in C. Giuffrida – M. Cassia (a cura di), *I disegni del potere, il potere dei segni. Atti dell'Incontro di Studio, Catania, 20-21 Ottobre 2016*, Ragusa 2017, pp. 103-122. Entrambe le studiose, infatti, si soffermano solo sui casi espressamente indicati da Orosio come *prodigia*. Sui *prodigia* presenti già nel *Chronicon* di Girolamo, vd. S. Ratti, *Signes divins et histoire politique dans la Chronique de Jérôme*, in B. Jeanjean – B. Lançon (éds), *Saint Jérôme, Chronique: Continuation de la Chronique d'Eusèbe, années 326-378. Suivie de quatre études sur Les Chroniques et chronographies dans l'Antiquité tardive (IVe-VIe siècles),* Rennes 2004, pp. 179-194.

distribuita da Cristo, che è il vero Dio[545]. Questo passaggio è interessante, perché rimarca il binomio Cristo-Dio sul quale lo storico insiste più volte nel corso di tutta la sua opera. Difatti, egli non può rivolgersi genericamente a Dio, ma deve sottolineare l'importanza della figura di Cristo e, di conseguenza, affermare il Cristianesimo come religione diversa rispetto all'Ebraismo. Pertanto, il paragone che si può stabilire tra l'episodio di Annibale e quello delle Amazzoni e dei Goti si basa proprio sul significato che Orosio dà a quegli eventi. Come nel caso dei Goti era stata la lealtà cristiana a indirizzarli verso un'alleanza con i Romani, evitando inutile spargimento di sangue, così con Annibale Cristo era intervenuto sottoforma di pioggia sempre per evitare una strage e per salvaguardare Roma[546]. A ciò si aggiunga, infine, il riferimento ai *gentiles*. Nell'episodio del primo libro, la *gentilitas* si mostra ceca dinanzi alle capacità concilianti e pacifiche del Cristianesimo, rivendicando fieramente i suoi valori tradizionali. Nel caso del quarto libro, la pioggia funge anche da espediente narrativo per introdurre un altro tema caro ad Orosio: il diverso rapporto che Gentili e Cristiani hanno nei confronti della divinità. Sebbene la pioggia sia stata distribuita da Cristo per aiutare Roma, l'intervento divino non deve essere dato per scontato né ritenuto una cosa dovuta, in

[545] Vd. Oros. *Hist*. 4, 17, 9. Nel riferimento a "Cristo, che è vero Dio", si può leggere tra le righe un ulteriore richiamo alle dispute cristologiche tardo-antiche. L'episodio della pioggia, poi, è interessante, perché è presente anche in un'altra opera di Orosio, l'*Apologeticus*. In quel caso, lo storico cita esplicitamente dei versetti del Vangelo di Matteo (*Mt.* 5, 45), per contrapporli alle argomentazioni di Pelagio (Oros. *apol*. 19). Orosio, in particolare, affronta il problema della grazia divina, sostenendo, in sintesi, che essa sia un dono non dovuto e che sia perenne (Oros. *apol*. 18, 5). Nel portare avanti le sue convinzioni, lo storico si avvale di numerose citazioni soprattutto neotestamentarie. Il riferimento alla pioggia è un espediente per sottolineare come Dio conceda la sua grazia a tutti e esso torna nuovamente nelle *Historiae*, come dimostrazione storica di quel concetto. In particolare, vi è l'idea che le preghiere dei Cristiani sortiscano i loro effetti anche su chi non crede. Ma c'è di più. Sempre nell'*Apologeticus*, compare la parola *gentilitas*. Proseguendo la sua esposizione sulla grazia divina, Orosio menziona il dialogo tra Dio e il diavolo, presente nel libro di Giobbe (*Gb*. 1, 7). I versetti citati sono in questo caso dell'Antico Testamento e questo perché lo storico vuole dimostrare che anche al tempo di Giobbe e quindi prima della nascita di Cristo, il diavolo si aggirava sulla terra, seducendo e separando gli uomini. Eppure, «certe tunc nulla Judaea, nulla Hierusalem, nulla per orbem Ecclesia erat. Adhuc *universa gentilitas* Dei notitiam non habebat (…)» (Oros. *apol.* 20, 2). Nell'*Apologeticus*, la *gentilitas* è intesa nella sua totalità ed è posta tanto al di fuori dell'Ebraismo quanto del Cristianesimo, quanto precedente cronologicamente ad entrambi. È difficile dire se vi sia una connotazione etnica alla base della considerazione di Orosio. Tuttavia, è un ulteriore aspetto teologico che consolida l'idea che nella produzione letteraria dello storico sia la *gentilitas* a rappresentare il contraltare del Cristianesimo e non il "paganesimo".

[546] La presenza predominante della storia romana è senz'altro legata al fatto che Orosio sente particolarmente forte il suo legame con l'Impero Romano, ma soprattutto dipende dal fatto che la sua narrazione prende spunto da un evento avvenuto proprio a Roma. Non a caso, il "metro" cronologico usato da Orosio è *ante urbem conditam*/*ab urbe condita* (e non prima e dopo Cristo, come qualcuno si ostina a affermare). Pertanto, a differenza di altri studiosi, ritengo che l'attenzione riservata alla storia romana sia contingente e, pertanto, non necessariamente deve essere intesa come sinonimo di un patriottismo orosiano o di una visione romano-centrica della Storia *tout court*.

quanto esso avviene solo quando si reputa che ve ne sia necessità[547]. Questo passaggio è importante, perché segna una linea di confine tra il modo in cui i Gentili si rivolgono con le preghiere alle loro divinità e il modo in cui lo fanno i Cristiani.

Per avvalorare questa sua tesi, Orosio riporta un altro episodio (presumibilmente del suo tempo[548]): dinanzi alla siccità, tutti gli uomini chiedono supplichevoli che arrivi la pioggia. Nonostante le preghiere giungano sia dal fronte gentile che da quello cristiano, la pioggia scende sulla terra solo dopo che è stato invocato il nome di Cristo[549]. Orosio, però, va ben oltre nelle sue considerazioni. Cristo, in quanto vero Dio, ha agito nella Storia ben prima della sua incarnazione e gli episodi che lo storico riporta di volta in volta nella sua opera ne sono chiara testimonianza. Quindi, l'intervento di Cristo nel processo storico che precede la sua nascita serve a corroborare quella che sarà la fede futura, conseguente alla sua venuta. La misericordia divina passa per Orosio attraverso Cristo. Questa idea viene, pertanto, messa in evidenza frequentemente, in modo tale da spiegare ai suoi lettori il significato effettivo di alcuni eventi del passato e così da raggiungere il duplice obiettivo di indottrinare e di ammonire. Ciò che sta accadendo nel suo tempo non è altro che un segnale divino, tanto di castigo quanto di insoddisfazione, rivolto a coloro che si ostinano a non credere in Cristo. Mentre in passato le punizioni erano un preavviso della sua venuta, ora esse continuano ad esserci sia perché il suo messaggio non è stato accolto da tutti sia perché i Cristiani stessi continuano a peccare. In questa serrata argomentazione, emerge ancora una volta il principio secondo il quale Orosio afferma cosa significhi essere cristiani e, conseguentemente, è possibile ricavarne anche cosa non lo sia. Il processo discorsivo che egli attua non è di negazione, ma di affermazione. Agli attributi precedentemente individuati per definire la *gentilitas*, si può aggiungere, quindi, anche quello religioso: agli occhi di Orosio la religiosità gentile presenta una sua fisionomia ben precisa, che non ha a che fare solo con la quantità di divinità alle quali si crede, ma riguarda l'essenza e

[547] Vd. Oros. *Hist.* 4, 17, 9.

[548] Fear legge in questo caso un richiamo a un episodio simile avvenuto durante le guerre germaniche dell'imperatore Marco Aurelio (Oros. *Hist.* 7, 15, 9). Vd. Orosius, *Seven books* cit., p. 190, nota 216. Sull'episodio della pioggia durante la campagna germanica di Marco Aurelio, vd. I. Ramelli, Protector Christianorum (Tert. *Apol*. V 4): *il 'miracolo della pioggia' e la lettera di Marco Aurelio al Senato*, in «Aevum», vol. 76, fasc. 1, Gennaio-Aprile 2002, pp. 101-112.

[549] Vd. Oros. *Hist*. 4, 17, 10.

l'intensità della fede stessa.

Il discorso che Orosio costruisce intorno alla *gentilitas* è un crescendo di attributi e circostanze, che seguono la linea temporale della Storia e ne segnano in qualche modo la genesi. La conclusione di tale discorso si realizza nel settimo libro delle *Historiae,* dove la funzione teologica della sua opera arriva ad una vera e propria apoteosi[550]. Ancora una volta, lo storico si confronta l'imperialismo romano, passando in rassegna le *gesta* dei vari imperatori. In particolare, nel parlare di Caligola, rimarca come questi fosse particolarmente ostile ai Giudei. Difatti, questi ultimi gli avevano dato del filo da torcere, dando vita a una serie di rivolte. È stato già notato come il racconto orosiano attinga queste informazioni dalla narrazione di Eusebio-Rufino[551]. Soprattutto, Orosio rimarca l'idea eusebiana che i Giudei stiano pagando a caro prezzo l'aver mandato a morte Cristo[552]. Ora, confrontando tra loro le due opere, è evidente che il racconto orosiano risulti incompleto e a tratti poco comprensibile, se non vi fosse il precedente e più dettagliato resoconto eusebiano che, a sua volta, cita testualmente Filone e Flavio Giuseppe e confronta le loro parole con quanto riportato nei *Vangeli*. Tuttavia, Orosio mette insieme, com'è sua consuetudine fare, solo gli elementi utili al suo discorso. I punti centrali sono, quindi, due: da un lato, i Giudei sono colpevoli dell'uccisione di Cristo; dall'altro, l'imperatore romano Caligola, nonostante la diffusione del messaggio cristiano, non si allontana dalle pratiche religiose tradizionali. Difatti, non solo impone che i suoi sudditi lo venerino come un dio, ma addirittura ha profanato il tempio di Gerusalemme compiendo *sacrificii gentilium*[553] e portandovi statue. Il tutto avviene

[550] Si è, innanzitutto, dinanzi ad un libro complesso: da un lato, lo storico riassume cinque secoli di storia imperiale romana in un unico libro e non perché – come si potrebbe pensare – con l'avvento del Cristianesimo siano finite le sciagure e, quindi, ci sia poco da dire. La scelta, infatti, di scrivere sette libri può essere legata a un simbolismo cristiano, come già evidenziato da Corsini (vd. E. Corsini, *Introduzione alle Storie* cit., p. 70). Dall'altro lato, la complessità del settimo libro è data proprio dalle argomentazioni che Orosio presenta, ribadendo ciò che ha già espresso nei libri precedenti, chiarendolo ulteriormente e aprendo a uno scenario più drammatico di quanto si suole immaginare.

[551] Vd. Orosio, *Le Storie* cit., pp. 472-473, nota 29-30: A. Polichetti, *Le «Historiae»* cit., pp. 100-101. Nel generale confronto tra l'opera eusebiana e quella orosiana, Polichetti ritiene che Orosio mostri in alcuni casi una maggiore vicinanza al testo greco più che alla traduzione latina di Rufino. Ne deduce che lo storico possa essere stato in grado di leggere il greco (vd. pp. 95-97). Tuttavia, va rilevato che mentre in Eusebio si parla di Ἰουδαίων ἔθνος (tradotto da Rufino come *Iudaeorum gens*), in Orosio non vi è alcuna accezione etnica del popolo giudaico.

[552] Vd. Oros. *Hist.* 7, 5, 6; Eus. *h.e.* 2, 6.

[553] Vd. Oros. *Hist.* 7, 5, 7. L'espressione *sacrificiis gentilium* è tradotta da Chiarini come "sacrifici pagani" (vd. Orosio, *Le Storie* cit., p. 259). Presumo che fosse dovuto al fatto che sia "sacrifici gentili" sia

quando in Palestina c'è ancora Pilato. Si ha quasi l'impressione che Orosio stia suggerendo che Dio si serva di Caligola per punire quello che un tempo era il suo popolo eletto. Ponendo in questo modo il discorso, lo storico raggiunge un duplice obiettivo, che è più ideologico che strettamente storico: con Pilato i Giudei avevano dichiarato di non avere altro re all'infuori di Cesare, ma proprio quello stesso Cesare si è abbattuto su di loro con violenza, imponendo loro di rinnegare il loro Dio. E per fare ciò, attinge a quell'insieme di pratiche religiose che appartengono alla tradizione romana e che continuano ad essere strettamente legate alla pratica del potere, rafforzando il legame tra *religio* e *imperium.* Pertanto, questa concatenazione di eventi dimostra, ancora una volta, come sia il significato dato agli eventi a cambiare e non gli eventi in se stessi. Orosio insiste su uno dei temi che sono alla base delle *Historiae*: la non accettazione del messaggio di Cristo determina una serie continua di sciagure, di cui sono responsabili, in questo caso specifico, tanto i Giudei quanto i Gentili (sappiamo, però, che per lo storico tale discorso si estende anche ai Cristiani, seppur in maniera diversa).

Questa triade si rafforza e i suoi elementi sono ancor più concatenati tra loro grazie a un altro significativo parallelo: quello tra Cristo è Mosè[554]. Sappiamo, anzitutto, quanto i libri attribuiti a Mosè siano cari a Orosio e questo egli lo dimostra già all'inizio delle *Historiae*, quando parla della schiavitù dei Giudei in Egitto[555]. Il medesimo episodio viene ripreso a conclusione dell'opera, ma in una forma ben diversa. Ancora una volta, si evidenzia una delle caratteristiche della storiografia orosiana: la capacità di "ballare" avanti e indietro sulla linea del tempo, trovando paralleli tra passato e presente e dimostrando che, in realtà, tutta la Storia è tempo di Cristo. Mentre in principio l'episodio della schiavitù giudaica in Egitto si presenta nella sua storicità, ovvero Orosio ritiene che sia realmente accaduto tanto

---

"sacrifici dei gentili" potessero essere fuorvianti e non rendessero il senso della frase. D'altronde, a differenza di Bartalucci, Chiarini mostrava una maggiore fedeltà al testo orosiano nella sua traduzione italiana.

[554] La figura di Mosè è centrale anche in Eusebio, ma in correlazione con Costantino. Vd. Eus. *V. C*. 2, 11, 2 e sgg. Un'interessante parallelo Mosè e Cristo lo si trova, invece, nel *Carmen Paschale* di Sedulio (anch'egli vissuto nel secolo V), dove l'autore dichiara espressamente che Mosè è la prefigurazione di Cristo. Vd. Sedul. *carm. Pasch*. 3, 208-213. Vd. anche R. Mori, *Il personaggio di Mosè nell'opera parafrastica di Sedulio*, in F. Gasti – M. Cutino (a cura di), *Poesia e teologia nella produzione latina dei secoli IV-V. Atti della X Giornata Ghisleriana di Filologia classica, Pavia, 16 maggio 2013*, Pavia 2015, pp. 59-72.

[555] Vd. Oros. *Hist*. 1, 8 e 10.

da darne anche prove archeologiche, ora esso diventa argomentazione teologica. Lo storico, infatti, paragona le dieci piaghe d'Egitto alle dieci persecuzioni che i Cristiani hanno subito durante il periodo imperiale[556]. Tutta la narrazione si presenta come una *klimax* ascendente condita da *pathos* e cupezza: ad ogni piaga corrisponde una persecuzione, l'*illic et tunc* trova il suo esatto corrispettivo nel *hic et nunc*, i Giudei e i Cristiani sono il *populus Dei* rispettivamente del passato e del presente[557] e, pertanto, le loro sorti si somigliano. Giunto alla decima piaga e alla conseguente liberazione dei Giudei, Orosio sottolinea come gli Egiziani non si fossero arresi e li avessero inseguiti fino al punto in cui il Mar Rosso li travolse, destinandoli alla perdizione eterna [558] . Esiste, però, anche un Mar Rosso cristiano, che è simboleggiato dal fuoco del giudizio finale[559]. Chi sono, dunque, gli Egiziani che inseguiranno i Cristiani fino a quel momento? Per Orosio, sono i *gentiles*. Questi, infatti, hanno assunto la forma dei loro antecedenti[560]. Come i Giudei poterono peregrinare liberamente, così fanno i Cristiani del suo tempo. Come i Giudei erano, però, ancora inseguiti dagli Egiziani che non si erano arresi, così i Cristiani del suo tempo continuano a dover subire persecuzioni. Come Dio permise agli Egiziani di schiavizzare i Giudei, così quello stesso Dio permette ai *gentiles* di perseguitare i Cristiani. Orosio, però, sa che si tratta di una condizione temporanea: Dio punisce tutti indistintamente, perché tutti gli uomini sono peccatori, anche i Cristiani, e soprattutto il "principio del peccato" è individuale[561]. Tuttavia, Cristo, in quanto novello Mosè, guiderà il suo *populus*[562] al di là del Mar Rosso e i suoi nemici, guidati dall'Anticristo, subiranno la dannazione eterna[563].

---

[556] Vd. Oros. *Hist.* 7, 27, 1-16.

[557] Vd. ivi, 7, 27, 14.

[558] Vd. ivi, 7, 27, 15.

[559] Vd. *ibid*. Cristo è definito da Orosio *dominus, dux et iudex*. L'appellattivo di *dux* è associato anche a Mosè in Oros. *Hist*. 1, 10, 7. Per quanto riguarda *dominus* e il suo parallelo con l'imperatore Augusto, cfr. Oros. *Hist*. 6, 22, 4.

[560] Vd. Oros. *Hist.* 7, 27, 15-16. Vd. anche M. Pavan, *Cristiani, ebrei e imperatori romani nella storia provvidenzialistica di Orosio*, in *Chiesa e Società dal secolo IV ai nostri giorni. Studi storici in onore del P. Ilarino da Milano*, a cura dell'Istituto di storia della Facoltà di Magistero dell'Università di Perugia, vol. 1, Roma 1979, pp. 49-50.

[561] Questo concetto è chiaramente esplicitato in Oros. *Hist.* 6, 22, 11 e 7, 27, 16.

[562] Il paragone tra Cristo e Mosè è presente già all'inizio del paragrafo ventisettesimo ed è portato coerentemente avanti fino alla sua conclusione. Vd. Oros. *Hist*. 7, 27, 3. Sul ruolo attribuito a Mosè tanto nella tradizione giudaica quanto in quella cristiana, vd. P. Lampe, *Caesar, Moses and Jesus as "God", "godlike" or "God's son": Constructions of Divinity in Paganism, Philo and Christianity in the Greco-*

Ora, i temi che Orosio introduce nella sua dialettica sono vari e di pari interesse. Il problema di come egli declini la cosiddetta "teologia della sostituzione", rispetto a altri autori cristiani del suo tempo, e se in ciò vi sia un effettivo atteggiamento antigiudaico sarà oggetto del III Capitolo di questo lavoro. In questo paragrafo, pertanto, preferisco soffermarmi solo sugli ulteriori attributi che Orosio affianca ai *gentiles*. Abbiamo visto, infatti, che la *gentilitas,* libro dopo libro, prende forma in maniera sempre più chiara. Nel caso del settimo libro, credo che gli elementi da valutare siano, ancora una volta, legati tanto alla sfera religiosa quanto a quella politica. In termini teologici, già Corsini vide nel riferimento all'Anticristo un richiamo all'*Apocalisse* giovannea[564]. Difatti, confrontando i due passi, si vede che alcune espressioni ricorrono in entrambi gli autori:

Ap. 20, 9-10	Oros. *Hist*. 7, 27, 16
«Et descendit ignis a Deo de caelo et devoravit eos, et diabolus, qui seducebat eos, missus est in *stagnum ignis* et sulphuris, ubi et bestia et pseudopropheta *cruciabuntur* die ac nocte in *saecula saeculorum*». (Il corsivo è mio)	«Hi vero, (…), permissa ad tempus potestate saevientes gravissimis quidem permissu Dei Christianos *cruciatibus* persequentur; verum tamen idem onmes inimici Christi cum rege suo Antichristo accepti *stagno ignis aeternis*, quod magna impediente caligine dum non videtur intratur, *perpetuam* perditionem *immortalibus* arsuri supplicis sortientur». (Il corsivo è mio)

Oltre all'identico riferimento allo *stagnum ignis,* è interessante notare come Orosio cambi la struttura della frase dell'*Apocalisse*. Mentre in questa è il diavolo ad essere torturato, nelle *Historiae*, invece, sono i Cristiani. Da un lato, Dio interviene dal cielo gettando il fuoco che divorerà il diavolo; dall'altro, è Dio a permettere che i Cristiani continuino ad essere torturati. L'espressione *in saecula*

Roman World, in D.F. Tolmie – R. Venter (eds), *Making sense of Jesus: Experiences, interpretations and identities*, Bloemfontein 2017, pp. 1-27.

[563] Vd. Oros. *Hist.* 7, 27, 16. Cfr. Oros. *Hist*. 1, *Prol*. 15. In questo caso, Orosio ripropone il tema dell'Anticristo, seppur in maniera più generica, collegandolo all'idea che la vera religione tenga lontano dal sangue. Si avvererà, pertanto, quanto riportato nelle Sacre Scritture o quando apparirà proprio l'Anticristo o quando si manifesterà il giudizio universale. In ambo i casi, è previsto che gli empi patiranno tremende sofferenze.

[564] Vd. E. Corsini, *Introduzione alle Storie* cit., p. 130, nota 139.

saeculorum viene declinata da Orosio in tre diverse forme (*aeternis*, *perpetuam*, *immortalibus*) che fungono da attributi di altrettanti passaggi argomentativi, ma con il comune scopo di sottolineare la contrapposizione tra la temporalità della condizione cristiana sulla terra e l'eternità della dannazione per i nemici di Cristo. Nell'*Apocalisse*, poi, al fuoco è unito lo zolfo, mentre in Orosio l'Anticristo cade nello *stagnum ignis* senza accorgersene, a causa della *caligo* che gli impedisce di vedere. La parola *caligo* può essere tradotta in italiano sia come "fumo" sia come "oscuramento (legato alla vista)"[565]. Quindi, già di per sé indica l'incapacità di vedere in maniera nitida. A ciò Orosio aggiunge, come rafforzativo, il participio *impediente*. Sempre Corsini aveva sottolineato come la persecuzione finale, legata alla figura dell'Anticristo, sarebbe avvenuta per Orosio per colpa dei "pagani" e non per apostasia[566]. Questa tesi è coerente con l'immagine della *caeca gentilitas* a cui lo storico allude più volte nella sua opera. Si tratta, quindi, di un'incapacità di vedere, che porta i *gentiles* alla cecità e ciò impedisce loro di accogliere Cristo, che è luce. A sostegno ulteriore di questa teoria, si possono citare le parole con cui Orosio introduce la decima persecuzione contro i Cristiani, ordita dall'imperatore Massimiano. La correlazione tra persecuzione e vendetta è una costante nell'argomentazione orosiana e si declina secondo il principio azione-reazione: i *gentiles* perseguitano i Cristiani e Dio si vendica. Nel caso di Massimiano, ancora una volta Orosio insiste sulla cecità di coloro che non riescono a cogliere questo nesso conseguenziale[567]. Di conseguenza, non comprendono che il sacco di Roma da parte dei Goti è una conseguenza anche di quella persecuzione[568].

In termini politici, la questione diventa più complessa. Difatti, seguendo l'argomentazione orosiana, è difficile risalire a chi o cosa stia pensando mentre scrive quelle frasi. Fabbrini, ad esempio, interpretava la figura dell'Anticristo in Orosio paragonandola, per contrapposizione, all'Anticristo ariano di Ambrogio. Mentre quest'ultimo vedeva nei "barbari" i responsabili della fine del mondo,

[565] Nell'edizione italiana delle *Historiae*, Chiarini traduce *caligo* con "caligine che ostacola la vista". Vd. Orosio, *Le Storie* cit., vol. 2, p. 327.
[566] Vd. E. Corsini, *Introduzione alle Storie* cit., p. 132.
[567] Vd. Oros. *Hist*. 7, 26, 10.
[568] Vd. *ibid*.

Orosio, invece, accettava la loro presenza nell'Impero in maniera ottimistica[569]. Questa considerazione è legata alla lettura che lo storico fa del sacco di Roma del 410. Certamente, l'idea di un'ultima persecuzione che potrebbe avvenire da un momento all'altro e che è legata a una visione apocalittica porta a credere che lo storico possa far riferimento a un ipotetico cambiamento politico determinato dalla presenza dei "barbari" nei territori imperiali. In particolare, nell'introdurre la descrizione del sacco di Roma, Orosio scrive quasi profeticamente: «Itaque post haec tanta augmenta blasphemiarum nullamque paenitentiam ultima illa diuque suspensa poena consequitur»[570]. Tuttavia, la tesi di Fabbrini mi sembra un po' forzata, alla luce di alcune considerazioni che ora esporrò. Innanzitutto, l'Anticristo viene menzionato in paragrafi nei quali Orosio non menziona i "barbari" (né in un'accezione positiva né negativa). In generale, il concetto di *gentilitas* non è usato in relazione ai "barbari", che nel corso del settimo libro sono definiti, invece, *pagani.* Sono i *gentiles* ad assumere nella sua narrazione la funzione di controparte storico-ideologica del Cristianesimo e anche del Giudaismo. Il fatto stesso che a ciascuna piaga egiziana corrisponda una persecuzione contro i Cristiani mi induce a pensare che Orosio si lasci suggestionare dallo spirito con cui è stata scritta l'*Apocalisse* e che ne voglia riprendere il significato modellandolo sul suo tempo[571]. Ritengo, quindi, che vi potrebbe essere un'allusione all'ultima persecuzione, ovvero quella di Massimiano[572]. Quest'ultimo, non a caso, assume un particolare ruolo nella narrazione orosiana: mentre lo storico sta raccontando gli eventi legati alla tetrarchia di Diocleziano, si interrompe e immagina di dover rispondere alle argomentazioni di ipotetici detrattori. Questi vedono in Massimiano la "colonna dell'antica religione", che ha distrutto numerose chiese cristiane[573], e a cui lo storico contrappone la figura di Costantino. Difatti, al di là del contenuto del paragrafo, va considerata anche la sua collocazione all'interno del testo. Il 27 paragrafo segna uno

[569] Vd. F. Fabbrini, *Paolo Orosio* cit., pp. 403-405.

[570] Vd. Oros. *Hist.* 7, 38, 7.

[571] Va inteso nel senso ampio del termine, dal momento che Orosio sarebbe nato intorno al 380.

[572] Sulla lettura cristiana dell'impero di Massimiano, vd. E. DePalma Digeser, *Breaking the apocalyptic frame. Persecution and the rise of Costantine*, in E. Fournier – W. Mayer (eds), *Heirs of Roman Persecution. Studies on a Christian and Para-Christian Discourse in Late Antiquity*, New York 2020, pp. 25-39.

[573] Vd. Oros. *Hist*. 7, 26, 3.

spartiacque narrativo tra il periodo delle persecuzioni e l'ascesa al potere di Costantino. Quest'ultimo è designato da Orosio come *primus imperator Christianus*[574]. Lo storico, inoltre, aggiunge che alla sua elezione è corrisposto l'anniversario del millesimo anno di Roma[575], che è stato così consacrato a Cristo, e che da Costantino in poi sono stati eletti solo imperatori cristiani (fatta eccezione per la parentesi "pagana" di Giuliano). Si verifica, quindi, uno scontro interno alla narrazione che tiene conto di due diverse interpretazioni di quei fatti storici e che viene portato avanti per più paragrafi. Conclusosi il parallelismo tra Cristo e Mosè, Orosio torna nuovamente ai fatti storici e il suo racconto riprende proprio da Massimiano e Costantino. Massimiano, in termini dialettici, viene identificato da Orosio come esempio del peggiore dei mali e viene etichettato come *tyrannus*[576]. Quindi, vi è la volontà di ribadire ulteriormente la negatività della sua persona. Potrà sembrare speculativo, ma il fatto che Orosio usi la parola *rex* per definire l'Anticristo e il termine *tyrannus* con Massimiano mi sembra significativo. Lo storico, infatti, non usa mai le parole in maniera casuale e sa bene quale accezione abbia la parola *rex* nella tradizione romana, tanto della *respublica* quanto dell'Impero, e sa, soprattutto, che *rex* e *tyrannus* sono intesi come sinonimi. Per questo, non escludo l'ipotesi che l'Anticristo a cui si riferisce possa essere impersonificato da Massimiano, anche in virtù del fatto che per Orosio lo scontro finale avviene con i *gentiles* e non per motivi interni al Cristianesimo.

Che l'Anticristo non possa essere relazionato con i "barbari", lo si ricava anche dall'episodio del sacco di Roma. Questo evento assume nelle *Historiae* una diversa prospettiva argomentativa: non è un elemento esterno e ostile ai Cristiani a

---

[574] Vd. Oros. *Hist.* 7, 28, 1.

[575] Sul millenarismo nell'*Apocalisse*, vd. M. Simonetti, *Il millenarismo cristiano tra I e V secolo,* in «ASE», vol. 15, fasc. 1, 1998, pp. 7-20. Il tema dei mille anni in relazione all'*Apocalisse* è presente anche in Agostino, ma in un'accezione diversa. Vd. Aug. *civ*. 20, 13. Va detto, poi, che l'interpretazione agostiniana è ben più complessa e coinvolge anche la dottrina paolina. A tal proposito, vd. G. Lettieri, *Teologia politica ed escatologia politica nel* de Civitate dei*. Il dispositivo apocalittico-paolino matrice decostruttiva del pensiero e del politico occidentali*, in Ch. Müller (hrsg), *Kampf oder Dialog? Begegnung von Kulturen im Horizont von Augustinus <De ciuitate dei>. Internationales Symposion, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 25-29 September 2012*, Würzburg 2015, pp. 387-463.

[576] Vd. Oros. *Hist.* 7, 28, 6. Il tema della tirannide legato agli avversari di Costantino è già presente in Eusebio (vd. Eus. *V.C.* 2, 18). Quest'ultimo, inoltre, descrive Licinio come una "belva selvatica" sia nell'Εκκλησιαστικὴ ἱστορία sia nella *Vita Constantini*. Vd. Eus. *h.e.* 10, 9, 3; Id. *V. C.* 2, 1, 2. Ad ogni modo, la tirannide è correlata alla *gentilitas* di età imperiale anche in Oros. *Hist.* 7, 36, 2-3. Orosio descrive le vicende di Gildone, un generale di Arcadio a capo dell'esercito in Africa. In questo frangente, sottolinea come egli voglia approfittare della morte di Arcadio per creare una tirannide, spinto da *gentili licentia*.

combattere contro Cristo, bensì è Dio stesso che punisce gli uomini, sfruttando la furia dei Goti di Alarico. Di conseguenza, è difficile immaginare che Orosio, nella sua supposta benevolenza nei confronti dei "barbari", veda in quel Dio al quale crede fermamente il nemico di se stesso. Ragion per cui ritengo che lo storico, riprendendo sia le parole dell'*Apocalisse* sia il significato effettivo delle visioni apocalittiche, descriva una realtà politica ben precisa e del suo tempo, proiettandola narrativamente verso un futuro prossimo.

Nel corso del settimo libro, la *gentilitas* si arricchisce, quindi, di una sfumatura apocalittica: il tema della cecità viene declinato anche in virtù della contrapposizione luce-tenebre ed è costante l'immagine del fuoco associato alla perdizione. Anche l'imperatore Valente finisce vittima di questo congiunto di attributi e, ancora una volta, Orosio introduce la dialettica cristiani-*gentiles*. Va detto, innanzitutto, che da Costantino in poi lo storico vede la definitiva affermazione del Cristianesimo e ritiene, quindi, che i *pagani*[577] siano stati puniti a dovere. Visto che ormai il messaggio di Cristo si è diffuso ed è stato accettato, ci si aspetterebbe a questo punto la fine di sciagure e pestilenze. E invece no. Per Orosio c'è ancora un impedimento, legato alle dispute interne al Cristianesimo. Nel caso di Valente, egli si sofferma su due eventi specifici che sono anche correlati tra loro. Il primo è la sua conversione dal credo niceno a quello ariano e il secondo è una legge da lui emanata, che costringe i monaci ad arruolarsi nell'esercito[578]. In entrambi i casi Orosio vede dell'inaudita gravità. La descrizione del secondo episodio è stata letta come un'ulteriore prova del fatto che egli stia scrivendo ai "pagani" [579]. Infatti, egli spiega cosa significhi la parola *monacus*[580] e tale spiegazione sarebbe rivolta proprio a un pubblico non cristiano. È stato affermato, inoltre, che il monachesimo inizia a diffondersi in Occidente a partire dal 400 e, quindi, si tratta di un fenomeno poco noto ai "pagani"[581]. A mio avviso, invece, vanno tenuti in considerazione altri aspetti della vicenda. *In primis*, Orosio si sta riferendo chiaramente a un gruppo di

[577] In questo caso, il termine è testuale. Vd. Oros. *Hist*. 7, 28, 2.
[578] Vd. Oros. *Hist.* 7, 33, 1 e sgg.
[579] Vd. Orosio, *Le Storie* cit., p. 506, nota 33, 5-6.
[580] Vd. Oros. *Hist*. 7, 33, 1: «(…) monachi, hoc est Christiani qui ad unum fidei opus dimissa saecularium rerum multimoda actione se redigunt (…)».
[581] Vd. Orosio, *Le Storie* cit. p. 506, nota 33, 5-6.

monaci presenti in Egitto e, più specificatamente, nel deserto egiziano. Da dove ricava lo storico questa informazione? Nella costruzione delle genealogie monastiche[582], giocano un ruolo da protagonista autori che Orosio conosce bene, o personalmente (è il caso di Girolamo) o attraverso le loro opere (è il caso di Rufino e di Sulpicio Severo). Il riferimento alla legge contro i monaci è presente in Girolamo, sebbene l'informazione inerente alla responsabilità di Valente nella strage di quegli stessi monaci sia riportata anche nelle opere storiche di Socrate, Sozomeno e Teodoreto[583]. È interessante, però, notare gli attributi che Orosio affianca ai monaci egiziani, di cui sottolinea la santità e la devota appartenenza alla *militia Dei* [584]. La sua argomentazione si basa sia su una contrapposizione tra l'esercito imperiale e l'esercito di Dio, sia sulla mancanza di rispetto mostrata da Valente, che è ariano[585]. A questo punto è lecito domandarsi: perché mai un cristiano cattolico, quale Orosio è, dovrebbe prestare il fianco ai suoi "nemici *gentiles*" raccontando loro delle rotture interne alla sua stessa religione, che ne determinano dolorose ferite? Da un punto di vista argomentativo, si tratta di una scelta poco felice e poco funzionale. Sarebbe più logico vedere questi riferimenti, così espliciti, come una volontà di affermare in termini storici la supremazia della *Ecclesia Catholica* dinanzi agli stessi Cristiani. A maggior ragione se si considera che Valente è stato punito per quella strage, esalando l'ultimo respiro su di un rogo[586]. Torna nuovamente l'immagine del fuoco che arde gli empi e tornano di nuovo anche i *gentiles*. Dinanzi alla morte di Valente, Orosio mostra due diversi sentimenti: da un lato, pena e dolore; dall'altro, soddisfazione. Lo stesso vale anche per i *gentiles*: da un lato, la loro cieca e misera ostinazione li fa gioire perché è morto un imperatore cristiano. Dall'altro lato, però, Orosio fa notare che, in realtà, Valente ha perseguitato la Chiesa e per questo i *gentiles* non dovrebbero essere contenti della sua morte. Difatti, come esiste un solo Dio, esiste una sola Chiesa e chi cerca di combatterla non può che essere un suo nemico. L'idea che la Chiesa sia

[582] Vd. R. Alciati, *Monaci d'Occidente (secoli IV-IX*), Roma 2018, p. 43 e sgg.

[583] Vd. Orosio, *Le Storie* cit., p. 506, note 33, 4 e 33, 11-4. Ad ogni modo, nel fare quell'accostamento con autori greci, Lippold stava ammettendo che Orosio leggesse il greco, sebbene egli stesso si mostrasse fermamente convinto del contrario.

[584] Vd. Oros. *Hist.* 7, 33, 3.

[585] L'Arianesimo di Valente è ben espresso in Oros. *Hist.* 7, 33, 19.

[586] Vd. Oros. *Hist*. 7, 33, 15.

una e una soltanto fa pronunciare allo storico una frase dai toni forti: «consolentur se gentiles, in quantum volunt, Iudaeorum haereticorumque suppliciis»[587]. Orosio ribadisce per l'ennesima volta quello che è il tema principale del settimo libro e che ben riassume la portata teologica della sua opera: vi è una triade composta da Cristianesimo, Giudaismo e *gentilitas* che lottano l'uno contro l'altro a fasi alterne, ma, trattandosi di una narrazione cristiana, si dà per scontato che i vincitori finali saranno proprio i Cristiani. Non Cristiani nel senso generale del termine, ma quelli appartenenti all'*Ecclesia Catholica*. La morte stessa di Valente si inserisce in questa dialettica dimostrando che l'unità voluta da Dio non fa sconti ad alcuno e chiunque cerchi di distruggerla verrà punito con un'eterna dannazione.

2.3.2 *Pagani*

Se escludiamo il *Prologus* iniziale, la parola *paganus*, declinata tanto al singolare quanto al plurale, si riscontra solo nel sesto e nel settimo libro delle *Historiae*, con una netta maggioranza proprio nel settimo. Come si è visto precedentemente, per Orosio la *gentilitas* racchiude in sé un complesso e articolato sistema di valori sia religiosi sia politico-civili. La *paganitas*, invece, viene associata tanto alla filosofia quanto a singoli personaggi storici e a situazioni contingenti. La prima attestazione di *pagani,* presente nel sesto libro*,* è riconducibile proprio alla prima categoria. Va detto, innanzitutto, che si tratta di un libro particolarmente carico di ideologia e su cui si basa sostanzialmente la cosiddetta *Augustus-Theologie*. Difatti, esso è anche noto come "il libro di Augusto". Già questa prima informazione ci aiuta a capire l'importanza dell'argomentazione che Orosio sviluppa, alla luce, ovviamente, del percorso teologico già delineato nei libri precedenti. Pertanto, l'esordio del sesto libro non può che essere programmatico. Lo storico, infatti, riprende un'immagine a lui cara:

[587] Vd. Oros. *Hist.* 7, 33, 18: «Si consolino i gentili quanto vogliono per i supplizi inflitti ai giudei e agli eretici», trad. it. di G. Chiarini, ed. Lippold 1998, vol. 2, p. 353. Da notare l'uso di "si consolino i *gentiles*" e non di "consolatevi, *gentiles*". Orosio, in generale, si rivolge ai *gentiles* sempre in terza persona plurale o in maniera impersonale. Li considera, quindi, un elemento esterno alla sua narrazione. Tuttavia, essi rappresentano, al contempo, un elemento interno, per la funzione dialettica e dicotomica che svolgono nella sua argomentazione.

la luce che rischiara la mente di coloro che sono disposti non solo a credere in Dio, ma anche a conoscerlo[588]. Dal suo punto di vista, la mente umana non può, in realtà, ignorare l'esistenza di Dio, perché la ragione glielo impedisce. Il fatto che non tutti credano in Dio può essere dovuto da un offuscamento della mente (altrimenti detto, cecità) causato, per esempio, dalla paura. E difatti, lo storico vede proprio nella paura il motivo per il quale gli uomini avevano rappresentato molteplici dei, ciascuno dei quali rappresentava uno degli attributi di Dio[589]. Per sostenere questa tesi, Orosio chiama in causa i filosofi. Costoro, proprio in virtù del sapiente uso della ragione, avevano individuato un unico Dio come autore di tutto ciò che li circondava[590]. Gli stessi *pagani*, in verità, credono in un solo Dio per loro stessa ammissione[591]. Quindi, il disaccordo e le conseguenti incomprensioni nascono, per Orosio, non dal diniego dell'esistenza di Dio, bensì da una diversa interpretazione della parola "comprensione" (in latino, *intellegere*)[592].

Il discorso che lo storico imbastisce serve sì come base teologica per presentare il principato augusteo come parte del progetto di Dio e per sottolineare la sua contemporaneità con la nascita di Cristo, ma introduce anche una riflessione estremamente interessante sul rapporto del Cristianesimo con la filosofia. In particolare, secondo Lippold, i filosofi a cui Orosio allude sono i neoplatonici[593]. Tuttavia, la lettura che lo studioso tedesco dava del sesto libro (e, nello specifico, del suo esordio) risulta, a mio avviso, un po' confusa. Se, infatti, in un primo momento affermava che Orosio avesse certamente utilizzato il *De Civitate Dei* di Agostino, volendo, però, dimostrare una sua autonomia di pensiero[594], subito dopo sosteneva, invece, che lo storico senza dubbio conoscesse la filosofia neoplatonica e, quindi, l'utilizzo dell'opera agostiniana si potesse solo supporre. Eppure, egli non chiariva da dove nascesse tale certezza. Da dove si deduce che Orosio avesse

[588] Vd. Oros. *Hist*. 6, 1, 1. Orosio, in particolare, contrappone la razionalità della mente al godimento corporeo, che condanna.

[589] Vd. ivi, 6, 1, 2.

[590] Cfr. L. Arcari, *Reinventing the Pythagorean Tradition in Pseudo-Justin's* Cohortatio ad Graecos, in A.B. Renger et alii (eds), *Pythagorean Knowledge from the Ancient to the Modern World: Askesis, Religion, Science,* Wiesbaden 2016, pp. 185-198.

[591] Vd. Oros. *Hist*. 6, 1, 3.

[592] Vd. Oros. *Hist.* 6, 1, 4.

[593] Vd. Orosio, *Le Storie* cit., vol. 2, p. 440, commento a 1, 19-20. Questa stessa idea è ribadita anche in Orosius, *Seven books* cit., p. 261, nota 2.

[594] Vd. Orosio, *Le Storie* cit., vol. 2, p. 440, commento a 1.

familiarità diretta con il neoplatonismo?[595] Innanzitutto, in tutta la sua opera, non vi sono altri riferimenti alla filosofia neoplatonica. Basare una certezza su di un unico passo mi sembra, quindi, poco probante. Poi, Orosio parla genericamente di filosofi, laddove, avendo una conoscenza diretta, avrebbe potuto dichiarare apertamente chi sta menzionando. D'altronde, Orosio non mostra nelle *Historiae* alcuna forma di ritrosia a fare, come si suol dire, "nome e cognome" e a dire chiaramente a chi o a cosa si sta riferendo/rivolgendo in quel momento. Pertanto, ciò che occorre analizzare in questo caso è il vocabolario che egli usa e che non è mai casuale. Due aspetti, in particolare, hanno attirato la mia attenzione. Il primo riguarda l'accostamento neoplatonismo – "paganesimo". Se, infatti, fino al sesto libro la parola *pagani* non è mai usata da Orosio, essa entra nel vocabolario delle *Historiae* proprio in relazione alla filosofia neoplatonica e a quello che oggigiorno viene definito "monoteismo pagano"[596]. A ciò si aggiunga l'indugiare sulla parola *intelligentia* e sul verbo *intellegere* e l'utilizzo della parola *secta* utilizzata per designare le varie correnti filosofiche (e non solo il neoplatonismo)[597]. A questo punto, se confrontiamo il passo orosiano con il contenuto dell'ottavo libro del *De Civitate Dei*, notiamo che il vocabolario usato è pressoché identico[598]. L'ottavo libro, d'altronde, è espressamente dedicato a un'analisi del rapporto tra le religioni "pagane" e la filosofia greca antica, con un *focus* specifico su Platone e i suoi

[595] È pur vero che Platone è presente nelle *Historiae* sia direttamente che indirettamente. Da un lato, infatti, il suo nome viene citato in relazione al mito di Deucalione (vd. Oros. *Hist.* 1, 9, 3); dall'altro, si allude al filosofo nella presentazione del mito di Fetonte (vd. ivi, 1, 10, 19). Va considerato, però, che tra le fonti di Orosio vi è Girolamo, il quale ha citato Platone proprio in merito a Deucalione. Girolamo, inoltre, nel presentare la sua traduzione del *Chronicon* di Eusebio, porta come termine di paragone Cicerone, il quale aveva tradotto varie opere di Platone dal greco al latino (vd. Hier. *chron.* 14). Questa informazione è utile per farci comprendere il lungo *iter* che il pensiero platonico ha seguito nell'Antichità, che passa attraverso traduzioni e tradizioni. È probabile, quindi, che Orosio si sia confrontato più con la tradizione platonica, filtrata attraverso la lente del Cristianesimo, che con Platone stesso.

[596] Le parole di Orosio sono citate sia da M. Kahlos sia da G. Clark nei rispettivi saggi sul "monotesimo pagano", ma non vengono contestualizzate nello specifico del sesto libro delle *Historiae* né vi è il tentativo di spiegare approfonditamente da dove Orosio ricavi questa informazione. Vd. M. Kahlos, *Refuting and Reclaiming Monotheism: Monotheism in the Debate Between "Pagans" and Christians in 380-430*, in S. Mitchell – P. Van Nuffelen (eds), *Monotheism Between Pagans and Christians in Late Antiquity*, Leuven 2010, p. 171, 176, 178; G. Clark, *Augustine's Varro and pagan monotheism*, in S. Mitchell – P. Van Nuffelen (eds), *Monotheism* cit., p. 188 (in questo caso le parole di Orosio sono citate solo in quanto «Augustine's admirer»).

[597] Vd. Oros. *Hist*. 6, 1, 4-5.

[598] In termini linguistici, non va sottovalutato il fatto che Orosio utilizza la parola *pagani*, presa in prestito dal vocabolario agostiniano, e le dà, quindi, il significato che ad essa attribuisce Agostino. Lo storico, di fatto, non sta inventando alcuna categoria discorsiva né sta fornendo una spiegazione o degli attributi alla *paganitas*.

allievi[599] (nel senso ampio del termine). Ne deduco, quindi, che Orosio non abbia alcuna conoscenza diretta del neoplatonismo e che, invece, si basi esclusivamente sulle notizie fornite da Agostino. Di conseguenza, lo storico sta certamente usando il *De Civitate Dei*.

È chiaro che la natura delle due opere sia diversa e che parimenti lo sia anche il modo in cui vengono in esse trattati e esposti determinati temi. Nello specifico, Orosio non ha alcun interesse a dilungarsi su un'analisi di tutta la filosofia greca, ma di tutto un discorso ritaglia solo ciò che possa corroborare la sua argomentazione. Quest'ultima lo porta, infatti, a ritenere che la creazione dell'Impero Romano con Augusto e la contemporanea nascita di Cristo non siano state casuali e che sia stata, invece, rispettata la volontà di Dio. Il sesto libro delle *Historiae* si costruisce su e, al contempo, sviluppa la relazione tra monoteismo e monarchia, realizzatasi con Augusto[600]. Pertanto, il riferimento al "monoteismo pagano" rafforza ulteriormente questa idea. Ciò, però, non vuol dire che lo storico stia necessariamente contraddicendo Agostino. Si tratta semplicemente di leggere il medesimo dato su piani diversi (l'uno filosofico-teologico e l'altro storico-teologico) e con finalità diverse. In altre parole, ritengo che Orosio stia calando nella Storia e, soprattutto, nella "sua" storia un confronto dottrinale più ampio e certamente più complesso, che serva da base su cui far poggiare la sua tesi. Attenzione, però, a non

[599] Vd. Aug. *civ*. 8, 1-27. Nel *De Civitate Dei*, in realtà, sono moltissimi i riferimenti a Platone e ai Platonici. Cfr. Aug. *civ*. 1, 22, 1; 2, 7; 2, 14, 1-2; 2, 15; 4, 18; 5, 1 (si tratta di un'allusione e non di una citazione testuale); 6, 10 (Agostino sta citando un passo di un'opera di Seneca, che a sua volta menziona Platone); 7, 28; 9, 1-2 (menzione dei Platonici); 9, 3; 9, 4, 1 (menzione di Aristotele, allievo di Platone); 9, 5-8 (riferimento ai Platonici); 9, 10 (menzione di Plotino, che cita Platone); 9, 13 e 16 (nuovamente sui Platonici); 9, 23 (idem); 10, 1, 1; 10, 2-3; 10, 9-10; 10, 12 e 14; 10, 16-17; 10, 23-24; 10, 26-27; 10, 28-32 (tutto il decimo libro riprende ulteriormente la filosofia di Platone, attraverso Plotino, sul tema della vita eterna); 11, 21 e 25 (menzione di Platone); 12, 12-13 (idem); 12, 18 (idem); 12, 20 (menzione di Porfirio, in quanto platonico); 12, 24 e 26 (menzione di Platone sulla creazione del mondo); 13, 16, 1-2 (menzione di Platone sulla relazione tra mortalità e immortalità del corpo e dell'anima); 13, 17, 1-2 (idem); 13, 18-19 (idem); 13, 20 (idem); 14, 3 (citazione di Virgilio, che sembra voler spiegare una frase di Platone); 14,5 (sui Platonici); 18, 37 (Platone è menzionato solo per fornire un contesto cronologico all'argomento del paragrafo); 19, 1, 3 (menzione dell'*Academia* di Platone); 21, 3 (menzione dei Platonici in merito all'anima e al corpo); 21, 7 (menzione di Platone); 21, 13 (menzione dei Platonici); 22, 6, 2 (idem); 22, 11, 1 (idem); 22, 11, 2 (menzione di Platone) 22, 11, 5 (idem); 22, 12, 2 (idem); 22, 26 (menzione di Platone sul corpo degli dei); 22,27 (confronto tra Platone e Porfirio); 22,28 (menzione di Platone).

[600] Vd. Eus. *h. e*. 1, 5, 2. Vd. anche R. Farina, *L'impero e l'imperatore in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del Cristianesimo*, Zürich 1966, p. 158. Ad ogni modo, tanto Rufino, che ha tradotto in latino l'opera storica di Eusebio, quanto lo stesso Orosio traducono βασιλεία con *imperium* (vd. Ruf. *h. e.* 1, 5, 2; Oros. *Hist*. 6, 20, 2*)*, rispettando non solo l'ordinamento augusteo, ma anche il significato che la parola *monarchia* (traduzione di βασιλεία) ha nella storia romana. A conferma di ciò, nel parlare dell'*imperium* augusteo Orosio aggiunge «quod Graeci monarchiam vocant» (Oros. *Hist*. 6, 20, 1).

vedere questa operazione come la dimostrazione storica dell'esistenza del "monoteismo pagano".

Nella seconda categoria (relativa, cioè, a singoli personaggi storici e/o alla materialità del culto) rientrano gli usi di *paganus/i* presenti nel settimo libro. Questi possono essere agilmente riassunti come segue:

Paganorum templa vs ecclesiae Christianorum	*Barbarus = paganus*	Le sofferenze dei *pagani*	Gli "ultimi" *pagani*
Hist. 7, 27, 14.	*Hist*. 7, 37, 2.	*Hist*. 7, 28, 3.	*Hist*. 7, 37, 10-11.
Hist. 7, 28, 28.	*Hist*. 7, 37, 5.	*Hist*. 7, 33, 17.	*Hist.* 7, 39, 10.
Hist. 7, 38, 6.	*Hist*. 7, 37, 11		*Hist.* 7, 41, 9.

La prima attestazione la si trova, non a caso, nel ventisettesimo paragrafo, che è dedicato al parallelismo tra le dieci piaghe d'Egitto e le dieci persecuzioni contro i Cristiani. Vi è un unico caso in cui egli parla espressamente dei *pagani*, dicendo «ibi Aegyptiorum vasa pretiosa Hebraeis tradita sunt: hic in ecclesias Christianorum praecipua paganorum templa cesserunt»[601]. I "pagani" sono, quindi, associati ai templi dedicati alle varie divinità e alla conseguente idolatria. La contrapposizione *ibi/hic* è frequente in tutto il paragrafo e serve, per l'appunto, a comparare i due momenti storici. *Hic*, in particolare, viene reso in italiano da Chiarini con l'espressione "a Roma"[602], riprendendo un'espressione che Orosio ha utilizzato al principio del paragrafo, in cui compara la *piagae Aegyptiorum* con le *calamitates Romanorum*[603], e lasciando intendere che lo storico si stia riferendo alla sola situazione della città di Roma. In realtà, quando Orosio parla di *Romani*, intende riferirsi a tutti coloro che vivono nell'Impero Romano[604]. Egli stesso, d'altronde, si identifica come *Romanus*[605]. Va detto, poi, che per Orosio *Roma* e *Romanum imperium* non sono sinonimi né tantomeno il primo termine è usato come

[601] Oros. *Hist.* 7, 27, 14: «là preziosi vasi egiziani furono consegnati agli ebrei: qui i più importanti templi pagani furono trasformati in chiese cristiane», trad. di G. Chiarini, ed. Lippold 1998, 2 vol., p. 327.
[602] Vd. Orosio, *Le Storie* cit., vol. 2, p. 327.
[603] Vd. Oros. *Hist.* 7, 27, 3.
[604] Gesù stesso è definito da Orosio *civis Romanus*. Vd. Oros. *Hist*. 6, 22, 8; 7, 3, 4.
[605] Vd. Oros. *Hist*. 5, 2, 3.

metonimico per il secondo. Egli, innanzitutto, paragona i vasi che gli Egiziani regalano ai Giudei con i templi "pagani" trasformati in chiese. Non tutti i templi, bensì quelli più importanti[606]. Si tratta di un riferimento a Costantino e alla pratica di trasformare i luoghi di culto tradizionali, quando questi non sono totalmente distrutti. Già Lippold sottolineava come tale prassi fosse frequente in Oriente e, soprattutto, in Siria e in Palestina, mentre era più rara in Occidente[607]. Pertanto, l'episodio non può essere associato storicamente alla città di Roma. In aggiunta, Lippold citava una legge del *Codex Theodosianus*, datata 407, in cui si stabiliva che gli edifici ospitanti i templi venissero riadattati per uso pubblico[608]. Questi templi erano collocati tanto all'interno delle città quanto al loro esterno[609]. Dato il richiamo così specifico alla politica costantiniana, non è da escludere che, anche in questo caso, Orosio possa aver tenuto presente la *Vita Constantini* di Eusebio. Rimane, comunque, il fatto che l'accostamento *templa paganorum – ecclesiae Christianorum* diventa, seppur in piccola parte, un *topos* nelle *Historiae* e segna in maniera tangibile la trasformazione che l'Impero Romano ha subito in seguito alla sua disposizione e predisposizione nei confronti del Cristianesimo. Mentre nel ventisettesimo paragrafo Orosio parla della conversione dei templi in chiese, nel ventottesimo, invece, rincara la dose riportando un editto di Costantino che prevede la distruzione totale dei templi[610]. Ancora una volta, torna l'espressione *templa paganorum*. Per sottolineare che l'imperatore è ligio ai principi cristiani, lo storico afferma che tale editto è stato messo in atto senza spargimento di sangue[611]. I *templa paganorum* appaiono per un'ultima volta nelle *Historiae*, ma questa volta non sono associati a Costantino. Il trentottesimo paragrafo, infatti, narra come e perché muore Stilicone, durante l'impero di Onorio (e quindi negli anni di Orosio). Al di là di come lo storico possa aver descritto la figura di Stilicone, cosa che ha

[606] Vd. Oros. *Hist*. 7, 27, 14.

[607] Cfr. T. Canella (a cura di), *L'impero costantiniano e i luoghi sacri*, Bologna 2016, pp. 129-146; 213-238; 337-360.

[608] In questo modo, lo studioso ripercorreva brevemente la storia, anche giuridica, della prassi descritta da Orosio. Vd. Orosio, *Le Storie* cit., vol.2, p. 496, commento a 27, 90-96.

[609] Vd. *Codex Theodosianus* 16, 10, 19. Sul significato del 16° libro del *Codex* in relazione alla *fides Catholica*, vd. A. Saggioro, *La religione e lo stato. Cristianesimo e alterità religiose nelle leggi di Roma imperiale*, Roma 2011, pp. 122-126.

[610] Vd. Oros. *Hist.* 7, 28, 28.

[611] Vd. *ibid.*

destato particolare interesse nel mondo accademico, è importante soffermarsi proprio su Onorio. Orosio mostra una particolare simpatia, per così dire, nei suoi confronti. Gli attribuisce l'uccisione di Eucherio, il quale vuole restaurare i templi e distruggere le chiese, per ottenere il sostegno dei "pagani"[612]. Più avanti, gli attribuirà la condanna definitiva del Donatismo in Africa, togliendo in qualche modo il merito a Agostino[613]. Quindi, per Orosio, Onorio rappresenta il *pius e sanctissimus imperator*[614] per antonomasia, colui che porta a pieno compimento il processo di cristianizzazione avviato da Costantino e che annienta definitivamente i pochi "pagani" rimasti nell'Impero[615]. Si ricava, di conseguenza, che nei passi citati delle *Historiae* la *paganitas* sia associata alla materialità del culto tradizionale, alla sua *facies* concreta e tangibile, ma sempre in opposizione alla *fides Catholica*.

Alla figura di Onorio sono legati, poi, altri due temi relativi alla *paganitas*. Il primo è l'accostamento *barbarus – paganus*. Esso viene adoperato da Orosio per descrivere due personaggi, presenti tra le frange dei Goti: Saul e Radagaiso. Il contesto storico è fornito, ancora una volta, dalle azioni militari intraprese da Alarico. Saul ha partecipato alla battaglia di Pollenzo, datata 402 e avvenuta durante i giorni di Pasqua. Il fatto che il popolo romano e cristiano, che abita nella penisola italica, sia stato costretto a combattere proprio mentre sta celebrando un così importante evento è motivo di risentimento e di rabbia per Orosio[616]. Quindi, la principale colpa di Saul è quella di aver profanato una celebrazione liturgica cristiana. Sull'identità di Saul, in realtà, si sa ben poco e gli unici autori che lo menzionano sono Zosimo e Giovanni di Antiochia[617]. Se Saul è *barbarus et paganus*[618], Radagaiso, invece, viene descritto in maniera più specifica come *paganus, barbarus et vere Scytha*[619]. Gli attributi che Orosio affianca al suo nome sono peggiori rispetto a quelli dell'altro "barbaro", in quanto Radagaiso è stato tra i

[612] Vd. Oros. *Hist*. 7, 38, 6.
[613] Vd. Oros. *Hist.* 7, 42, 16.
[614] Vd. Oros. *Hist*. 7, 37, 11.
[615] L'azione di "pulizia" messa in atto da Onorio, però, si conclude con il sacco di Roma del 410, in cui Dio si manifesta sottoforma di fulmini e distrugge tutto ciò che i Goti di Alarico hanno risparmiato. Vd. Oros. *Hist*. 7, 39-41.
[616] Vd. Oros. *Hist*. 7, 37, 2.
[617] Vd. Zos. 4, 57, 2; Ioh. Ant. *fr*. 187 Müller (280 Roberto).
[618] Oros. *Hist.* 7, 37, 2.
[619] Oros. *Hist*. 7, 37, 9.

protagonisti del sacco di Roma del 410. Tuttavia, lo storico deve fare una differenza tra la condotta di Radagaiso e quella di Alarico, per giustificare il perché Dio abbia scelto di far morire il primo e di risparmiare il secondo. Tale giustificazione si basa sul fatto che i Goti sono suddivisi in due gruppi, l'uno ancora "pagano" e l'altro già cristiano. Il primo gruppo è capeggiato da Radagaiso, mentre il secondo da Alarico. L'eterogeneità interna al popolo goto rappresenta un problema per Dio, il quale, però, trova questa soluzione: le porte di Roma si aprono sotto i colpi di entrambi i nemici, lasciandoli entrare. A questo punto, una volta dentro, l'esito dello scontro è diverso: Radagaiso viene catturato dai soldati Romani e ucciso, mentre Alarico riesce a uscire indenne da Roma. Orosio si pone, quindi, una domanda, o meglio sembra voler rispondere a una domanda posta da un suo ipotetico lettore: se il sacco di Roma rappresenta una punizione divina per la quantità di "pagani" e di eretici che continuano a esserci tra i Cristiani, perché mai i due generali hanno una sorte diversa? La risposta orosiana è decisamente interessante: la morte di Radagaiso serve per impedire agli ultimi "pagani" di approfittare della presenza di un generale "pagano", vedendola come un possibile segnale di ripristino dell'idolatria[620]. Al contempo, la sua morte serve anche ai Cristiani, per non far loro perdere la fede[621]. Questa argomentazione è, in realtà, legata alla *paganitas* nella sua stessa essenza. L'idea di Orosio si basa sostanzialmente sul fatto che le sofferenze dei "pagani" siano graduali ma sicure[622]. Tali sofferenze, infatti, passano attraverso una serie di "pillole di dolore", in cui vi è possibilità solo di una mera consolazione quando si assiste alla morte di un nemico dei Cristiani. Il caso di Valente è emblematico in tal senso[623]. L'*escalation* di dolore termina inesorabilmente nella morte, che per chi non crede arriva con maggiore rapidità. Ecco, allora, che gli ultimi "pagani" cercano di mescolarsi tra i Cristiani, mentre Roma è in fiamme[624]. La morte, però, arriva comunque. Mentre un cristiano può morire e raggiungere la vita eterna, un "pagano" deve morire e non ha alcuna speranza di ravvedersi[625]. Perché mai, dunque, vuole

[620] Vd. Oros. *Hist*. 7, 37, 11.
[621] *Ibid*.
[622] Vd. Oros. *Hist*. 7, 28, 3.
[623] Orosio rimprovera i "pagani" che gioiscono per la morte di Valente, pur ammettendo che egli abbia perseguitato le chiese cristiane. Vd. Oros. *Hist.* 7, 33, 17.
[624] Vd. Oros. *Hist*. 7, 39, 10.
[625] Vd. Oros. *Hist.* 7, 41, 9.

prolungare di qualche giorno la sua vita?, sembra domandarsi perplesso Orosio. Il teatro della vita arriva al suo epilogo e cala il sipario, portando con sé un messaggio: il Cristianesimo è la vera religione[626] che tiene lontano dal sangue, ma è con il sangue che si ha fede nella vera religione.

2.3.3 *Pagani sive gentiles*

Vi è un ultimo caso in cui troviamo *pagani* e *gentiles* all'interno delle *Historiae* e tale ricorrenza ha di per sé un grande valore. I due termini, infatti, hanno in comune la stessa collocazione non solo nel *Prologus* del primo libro, ma addirittura nella stessa frase. Sebbene il prologo funga da presentazione iniziale di tutta l'opera e contenga di fatto le prime parole di Orosio che incontriamo quando ci apprestiamo alla lettura delle *Historiae*, ho ritenuto opportuno riportarlo in conclusione della mia analisi e non al principio. E questo per almeno due motivi: il primo è legato ad un aspetto che, a mio avviso, viene spesso dimenticato e che riguarda l'ordine sistematico con cui un'opera antica si presenta ai nostri occhi. Nel caso di specie, il fatto che oggigiorno leggiamo i sette libri delle *Historiae* in maniera ordinata e in base all'ordine cronologico interno ai libri stessi non significa che quello stesso ordine sia stato seguito da Orosio al momento di comporre l'opera. Se consideriamo, infatti, il *Prologus*, si può tranquillamente supporre che sia stato scritto per ultimo e ciò lo si ricava proprio dalle parole dello storico[627]. Nonostante ciò, l'impatto che il prologo ha avuto nel corso dei secoli sui lettori delle *Historiae* è stato determinante non solo per stabilire il titolo dell'opera, ma anche e soprattutto per costruire attorno a quel titolo una macchina ideologica che ancora oggi vede Orosio come l'inventore del "paganesimo". Da qui ne deriva, pertanto, il secondo motivo che mi ha indotto a valutare le due attestazioni di *pagani* e *gentiles* nel *Prologus* come il punto di arrivo e non di partenza di una riflessione più ampia.

[626] Il tema della *vera religio* associato non solo al Cristianesimo ma soprattutto all'*Ecclesia Catholica* lo si trova chiaramente espresso in Aug. *vera relig.* 1, 1; 6, 10 (in Sant'Agostino, *La vera religione* cit., p. 50 e 52, p. 93).

[627] In due diversi momenti, Orosio si riferisce alla sua opera come già compiuta e valuta il suo sforzo intellettuale *a posteriore* e non *a priori*. Vd. Oros. *Hist.* 1, *Prol*. 1 e 8.

Ciò che Orosio scrive nel *Prologus* è noto agli "addetti ai lavori", ma merita comunque di essere riportato. Nel presentare il *praeceptum* agostiniano ai suoi lettori, lo storico dichiara che la sua opera è una risposta alle menzogne raccontate da coloro i quali sono chiamati *pagani sive gentiles*[628]. Questo accostamento dei due termini ha dato adito di pensare a molti studiosi che vi fosse una sinonimia tra *gentilitas* e *paganitas* non solo nell'opera orosiana, ma anche nel più generale contesto di IV-V secolo[629]. Pertanto, accade spesso che nelle lingue moderne *gentiles* venga erroneamente tradotto come pagani. Nel caso di Orosio, si tratta, però, di una sinonimia solo apparente. *In primis*, egli sta semplicemente riportando un dato linguistico in uso presumibilmente al suo tempo[630]. *In secundis*, a ciascuno

[628] Vd. Oros. *Hist*. 1, *Prol*. 9: «Praeceperas mihi, uti aduersus uaniloquam prauitatem eorum, qui alieni a ciuitate Dei ex locorum agrestium conpitis et pagis pagani uocantur siue gentiles quia terrena sapiunt (...)» («Mi avevi comandato di parlare contro la perversità millantatrice di coloro che, estranei alla città di Dio, prendono il nome di pagani dai crocicchi di campagna e dai villaggi, oppure di gentili, perché capiscono solo le cose terrene (...)», trad. di A. Bartalucci, ed. Lippold 1998, vol. 1, p. 9). Nelle varie edizioni critiche, l'attenzione degli studiosi è rivolta maggiormente all'uso di *paganus* e poco o nulla si dice, invece, sulla presenza di *gentiles.* Sanchez, ad esempio, si limitava a tradurre *pagani* e *gentiles* riportandoli tra «», ma senza alcuna nota in merito all'uso di queste due parole (vd. Orosio, *Historias* cit., p. 79). Lippold, al contrario, citava il *Codex Theodosianus* come dimostrazione di un'ancora poco diffusa attestazione del termine *paganus,* così come lo usava Orosio. Insisteva, poi, sull'idea che il *paganus* orosiano non implicasse la differenza tra *civilis* e *militaris,* pure attestata in alcuni autori cristiani precedenti (vd. Orosio*, Le Storie* cit., vol.1, pp. 365-366, commento a 32-3). Arnaud-Lindet concordava con la lettura di Lippold, aggiungendo che *pagani* e *gentiles* venissero usati come sinonimi a partire proprio dal *Codex Theodosianus*, ma che al tempo di Orosio si trattasse di una pratica ancora poco diffusa (vd. Orose, *Histoires* cit., p. 6, nota 5). Fear, inoltre, sostiene che l'uso di *paganus* attestato in Orosio rappresenti una novità della retorica cristiana (vd. Orosius, *Seven Books* cit., p. 32, nota 5). Interessante, infine, il fatto che nel volgarizzamento duecentesco di Bono Giamboni la parola *gentiles* fosse stata espunta dal testo e che tutti gli attributi presenti nella frase venissero rivolti solo ai *pagani* (vd. *Delle Storie contra i Pagani* cit., pp. 68-69).

[629] Un accostamento simile avviene, ad esempio, con Massimo di Torino. Cfr. E.L. Noce, Gentilitas *y* paganismus cit.; E. Noce, *Cristianismo y* gentilitas *en los* Sermones *de Máximo de Turín: consideraciones críticas sobre el estado de la cuestión,* in «Vetera Christianorum», vol. 54, 2017, pp. 173-204.

[630] L'unico altro autore tardoantico che riporta l'origine del termine *paganus* è Filastrio di Brescia, vissuto nel IV secolo (ma anteriormente rispetto a Orosio). Nella sua opera *Diversarum hereseon liber*, Filastrio, infatti, scrive «Alia est heresis quae dicit nasci paganos (nos) naturaliter, non Christianos, id est rerum natura corpus et animam hominis non a deo per Christum creari cottidie, sed per uanitatem paganam ita progredi arbitrantur, cum ad Adam usque ad Abraham, et *postea usque ad Iudam*, qui post Abraham quartus est in generatione, *non pagani fuerint, neque Iudaei appellati, sed gentes a prouinciarum nomine et diuersitate nuncupati. Pagani autem post Iudaeos siue a pago, id est loco, siue prouincia una dicti sunt siue a Pagano rege*, quod verum esse, ut ait Hesiodus Grecus poeta, manifestatum est. Si ergo a pago, loci est indicium, sicuti et nunc dicitur "de pago illo": *si autem de idolis, quod ea colentes sculptilia ita nominabantur pagani, id est gentiles*» (Fil. *Divers. her. liber* 111, 1-3, *CSEL* 38, pp. 75-76. Il corsivo nel testo latino è mio). La spiegazione fornita dal vescovo di Brescia si sviluppa ulteriormente nel corso del capitolo, fino ad arrivare a una comparazione tra il termine *paganus* in latino e la parola greca *Hellen*. Non si può non notare, tuttavia, che Filastrio faccia una differenza tra due diverse accezioni del termine *paganus*, sostenendo che questo diventi sinonimo di *gentiles* solo in relazione agli *idola*. Tale precisazione è assente in Orosio. In generale, le argomentazioni di Filastrio sono senz'altro più articolate rispetto a quelle proposte da Orosio, così come quando parla delle "credenze pagane" (vd. a tal proposito, C. Setién García, *La transformación de la cultura clásica en el s. IV: el caso de Filastrio de Brescia*, in «Studia Philologica Valentina», vol. 20, n° 17, 2018, pp. 195-216). Un elemento in comune che hanno i due autori è, però, dato dall'utilizzo della Bibbia. È interessante, infatti, che Filastrio introduca quella spiegazione etimologica in

dei due termini sono associati degli attributi che non necessariamente sono sovrapponibili o interscambiabili. Orosio spiega l'origine della parola *paganus* come derivante da *pagus*[631]. A tal proposito, Lippold giustamente notava come tale spiegazione fosse vicina al suo senso moderno e testimoniasse una sua diffusione ancora limitata[632]. Secondo Orosio, poi, i *gentiles* sono coloro che capiscono "le cose di questo mondo"[633]. Coloro che capiscono le cose terrene sono coloro che vivono nei villaggi? Lo storico lo afferma in termini linguistici e ciò dà l'impressione che si stia riferendo a un *sensus communis*. Come se volesse dire, "lo sappiamo tutti (noi Cristiani) che oggi i *gentiles* sono chiamati anche *pagani*". Tuttavia, da un punto di vista ideologico questa associazione non trova alcun appiglio o spiegazione né all'interno delle *Historiae*, né tantomeno nella sua produzione letteraria complessiva. Queste considerazioni, unite al verbo utilizzato, ovvero *vocantur*[634], già dovrebbero metterci al riparo da qualsiasi speculazione inerente un'invenzione del "paganesimo" da parte dello storico o, quantomeno, indurci alla cautela nell'accettare la stessa come veritiera. A ciò si aggiunge, però, un ulteriore elemento.

La costruzione della frase, all'interno della quale è riportato l'accostamento, è ben chiara e poco lascia all'immaginazione. *Pagani sive gentiles*, infatti, è la nomenclatura che viene attribuita a coloro che sono estranei alla *civitas Dei* agostiniana. Orosio, quindi, si riferisce chiaramente a quella categoria più ampia e altrettanto complessa che viene introdotta da Agostino nella sua opera: gli abitanti della città terrena[635]. Gli attributi che lo storico accosta a tali abitanti sono dichiarati

---

relazione proprio al racconto della Creazione dell'uomo. A ciò si aggiunga, infine, che Agostino conosceva il *Diversarum hereseon liber*, che sarebbe alla base della sua opera *De heresibus*. Di conseguenza, almeno da un punto di vista cronologico, si dovrebbe pensare ad una rivisitazione del concetto di "invenzione del paganesimo".

[631] Vd. Oros. *Hist.* 1, *Prol*. 9.

[632] Vd. Orosio, *Le Storie* cit., vol. 1, p. 365, commento a 32-3.

[633] Vd. Oros. *Hist.* 1, *Prol*. 9.

[634] È interessante notare che quando Agostino si riferisce ai "pagani" in altre sue opere, usa sempre la prima persona plurale del verbo: *consuevimus* (Aug. *Ep.* 184 A, 3, 5 – *CSEL* 44, p. 734), *vocamus* (Aug. *retract.* 2, 69, *CSEL* 36, p. 181). Nel *De Civitate*, invece, appare la forma passiva *appellantur* (Aug, *civ.* 9, 19), simile al *vocantur* orosiano.

[635] A tal proposito, Fear sostiene che «Orosius here is distinguishing between the pagans of town and country, but also skilfully uses the classical preference for urban life here by contrasting the city of God with the countryside of the pagans. To the ancient mind countrymen were notoriously stubborn and slow-minded and so this contrast also fits with Orosius's claims about pagan blindness in failing to see the obvious truth of Christianity (...)» (Orosius, *Seven Books* cit., p. 32, nota 5). Fear, d'altronde, ritiene che Orosio avesse

espressamente e insistono, in particolare, sulla loro errata convinzione che, essendosi maggioritariamente sostituito il culto di Dio a quello dei loro *idola,* il tempo presente sia stato particolarmente vessato con mali di ogni sorta[636]. A tal proposito, vanno tenuti in considerazione due aspetti. Il primo riguarda il fatto che Orosio sta presentando la sua opera alla luce di quella del vescovo di Ippona. Il *Prologus*, difatti, è caratterizzato da un chiaro tono laudativo nei confronti di Agostino, oltre a presentarsi come una vera e propria *dedicatio*. D'altronde, ci si aspetta che al momento di "chiudere" la sua opera lo storico cerchi di ricollegarsi al *De Civitate*, in termini tanto argomentativi quanto lessicali. E difatti, la seconda ricorrenza di *pagani* al plurale è presente sempre nel *Prologus* e si riferisce, ancora una volta, all'opera agostiniana[637].

A questo punto, il secondo aspetto ne arriva di conseguenza. Difatti, al di là di una possibile coincidenza ideologica tra le due opere, siamo dinanzi all'interpretazione che Orosio dà alla parte del *De Civitate* inizialmente in circolazione. Non va dimenticato, infatti, che l'opera è ancora *in fieri* quando lo storico si occupa della stesura (tanto iniziale quanto definitiva) delle *Historiae*.

---

effettivamente indirizzato le sue *Historiae* ai pagani. A questo punto, sorgono come inevitabili due domande. La prima: da quale parola si evince che Orosio faccia una differenza tra tipologie abitative di pagani? E la seconda, come conseguenza: se le *Historiae* sono indirizzate ai pagani di campagna, i quali sono notoriamente tanto ottusi, quali *chances* ha Orosio per far cambiare loro idea e convincerli che per il sacco di Roma non è possibile incolpare i Cristiani? A mio avviso, il fatto che gli abitanti dei villaggi godano di una cattiva fama presso gli abitanti della città non ha nulla a che vedere con l'opera orosiana. Soprattutto, va considerato che erano i membri di ristrette elité cittadine "pagane" ad accusare i Cristiani e, pertanto, la *querelle* nasce e si consuma tra intellettuali. A ciò si aggiunga che Orosio non dice che i pagani vivono in campagna, bensì che il termine deriva da *pagus*, che indica per l'appunto un nucleo estraneo allo spazio urbano. Il riferimento alla campagna è legato all'abitudine, attestata storicamente, di costruire templi al di fuori degli spazi urbani, come si evince chiaramente nel settimo libro delle *Historiae*. Vd. *supra*, p. 186 e sgg.

[636] Vd. Oros. *Hist*. 1, *Prol*. 9. Lippold sottolineava come Orosio stesse riprendendo delle accuse "classiche" che venivano rivolte ai Cristiani già nel corso del III secolo e riportate da Tertulliano (vd. Orosio, *Le Storie* cit., vol. 1, p. 366, commento a 35-8.). Ritengo che a questa considerazione se ne può aggiungere un'altra. Orosio, infatti, costruisce quella frase con maestria. Innanzitutto, distingue gli atteggiamenti dei Cristiani, associando il verbo *credere* a Cristo e il verbo *colere* a Dio. Quest'ultimo verbo è usato anche per riferirsi agli *idola* "pagani". Poi, il motivo alla base delle lamentele degli abitanti della città terrena non è la scomparsa del culto degli *idola*, bensì una diminuzione dello stesso (indicato dall'avverbio *minus*) a favore di quello rivolto al Dio cristiano. Si può supporre un velato riferimento a coloro che traevano profitti dal culto degli dei tradizionali. Un richiamo a questa tipologia di persone la si può scorgere in un altro passo delle *Historiae*, dove Orosio contrappone il popolo Romano (che per lui si identifica con il popolo Cristiano) a dei piccoli gruppi di persone che cospirano nell'ombra contro i *tempora Christiana* (vd. Oros. *Hist*. 1, 6, 3). Ora, è difficile stabilire se Orosio stia parafrasando le affermazioni effettive di qualche "pagano", ma, a mio avviso, questo breve passaggio è interessante in quanto attesta come, ancora nel V secolo, le categorie mentali e culturali continuassero a essere legate al *deus* pagano, nonostante il Dio cristiano fosse depositario di un culto esclusivo. Sull'uso di *adorare* e *colere* riferiti a Dio, cfr. l'attestazione nell'Antico Testamento (*Es*. 20, 5; *Dt*. 6, 13) e la successiva interpretazione nei Vangeli (*Mt*. 4, 10; *Lc*. 4, 8).

[637] Vd. Oros. *Hist.* 1, *Prol*. 11: «Maxime cum reverentiam tuam perficiendo *adversum* hos ipsos *paganos* undecimo libro insistentem (...)». Il corsivo è mio.

Pertanto, è possibile che Orosio, maneggiando del materiale che non gli è proprio e che necessita di un tutto per essere compreso e contestualizzato al meglio, possa aver ricavato solo gli elementi funzionali alla costruzione della sua impalcatura ideologica. Riprendendo il lessico agostiniano, lo fa, però, in maniera acritica, ovvero senza aggiungere ulteriori argomentazioni a suo sostegno o senza modificarne la portata ideologica[638].

Alla luce di queste considerazioni ma soprattutto di quelle presentate nei paragrafi precedenti di questo lavoro, innanzitutto emerge l'idea che l'utilizzo della parola *paganus* è circoscritta a contesti testuali relativi al tempo in cui vive Orosio. Quest'ultimo avrebbe potuto uniformare il lessico adoperato nella sua opera e avremmo trovato, pertanto, un uso esclusivo di *paganus* in tutta l'opera. Ma si è visto che ciò non avviene. Si potrebbe obiettare a questo punto che Orosio non abbia avuto il tempo sufficiente per limare il suo testo, essendo la morte sopraggiunta poco dopo, e che la varietà linguistica debba essere addebitata a questa circostanza. La varietà linguistica che Orosio adotta per designare coloro che non sono Cristiani né Giudei non è semplicemente una questione di nomenclatura, ma cela una tassinomia ben precisa. Quindi, il diverso utilizzo di *gentiles* e *pagani* non solo risponde ad esigenze argomentative circostanziali, ma può addirittura essere letto come un'attestazione storica. A ciascun periodo corrisponde una sua categoria, o meglio una sua corrispondenza linguistica. E difatti, usando la parola *paganus*, Orosio non fa altro che ricollegarsi ad un'abitudine che si sta diffondendo nel suo tempo e che certamente vede in Agostino il suo punto nevralgico (se non altro per le numerose attestazioni del termine che si riscontrano nella sua ricca produzione letteraria e che permettono di declinare il "paganesimo" sotto diversi punti di vista, avendo quindi un'idea quantomeno più esaustiva e completa di ciò che egli intendesse quando usava quella parola). Ne traggo, pertanto, la seguente conclusione: risulta destituita di ogni fondamento l'idea che Orosio possa aver inventato il "paganesimo", in quanto categoria religiosa complessa, all'interno della quale rubricare tutti coloro che non erano Cristiani né Giudei. La sua, al contrario, può essere letta solo come un'attestazione vettoriale (non priva di *pathos*) di una

[638] Non è, d'altronde, questo il suo compito, stando a quanto riportato nel *praeceptum* agostiniano.

posizione che il Cristianesimo assume agli inizi del secolo V, ma inseribile all'interno di un processo dialettico inerente all'invenzione del "paganesimo", iniziato già in età imperiale[639] e ancora *in fieri*.

[639] Cfr. P. Van Nuffelen, *Eusebius of Caesarea* cit., pp. 89-109.

3. Teologia politica orosiana I: *pro Iudaeis et contra Iudaeos*

3.1 I Giudei nel mondo antico (biblico)*

3.1.1 Giuseppe e l'assenza del Giudaismo

Orosio attinge a piene mani dalla tradizione biblica, riconoscendole un'autorevolezza spesso maggiore rispetto a altre fonti antiche e traendo da essa numerosi esempi attestanti come l'ira di Dio si fosse abbattuta sugli uomini già nel passato. In questo modo, lo storico riesce sempre a paragonare – seppur a volte in maniera un po' forzata – e controbilanciare i mali antichi con quelli del suo tempo, riuscendo a determinare nel costante rapporto tra Dio e gli uomini l'elemento di continuità del divenire storico. Se in taluni casi i riferimenti a fatti e/o nomi presenti nell'Antico Testamento sono fugaci, su talaltri, invece, Orosio si sofferma con particolare attenzione. È il caso delle vicende vissute dai Giudei in Egitto.

Nella rassegna di eventi drammatici verificatisi prima della fondazione di Roma, Orosio inserisce anche due episodi della storia giudaica: l'uno inerente a

* È ragionevole supporre che la stesura delle *Historiae* abbia avuto una genesi diversa da quella che appare oggigiorno al lettore contemporaneo. Banalmente, l'ordine conseguenziale con cui sono disposti i libri non necessariamente implica che in principio essi siano stati redatti seguendo quello stesso ordine. La cronologia di composizione delle *Historiae* è sempre stata oggetto di dibattito negli "studi orosiani". In particolare, l'ipotesi di Mörner secondo la quale vi sarebbe stata una doppia redazione, avvenuta prima e dopo la partenza di Orosio per la Palestina, è stata ripresa anche da altri studiosi, soprattutto francofoni. Vd. Th. Mörner, *De Orosii vita* cit., p. 21; Orose, *Histoires* cit., pp. XXII-XXIV; H. Inglebert, *Les romains chrétiens face à l'histoire de Rome*, Paris 1996, pp. 508-509. Questa ipotesi è stata, al contrario, ritenuta impossibile da dimostrare – tra gli altri – da Corsini, Martinez Cavero e, più di recente, da Van Nuffelen. Vd. E. Corsini, *Introduzione alle Storie* cit., pp. 20-25; P. Martinez Cavero, *El pensamiento* cit., pp. 54-56; P. Van Nuffelen, Orosius cit., p. 18. Se, da un lato, è effettivamente difficile ricostruire passo dopo passo la redazione delle *Historiae*, vi sono, tuttavia, degli elementi testuali che permettono quantomeno di stabilire dei riferimenti cronologici. Uno di questi elementi si trova nel *Prologus* del Libro I, dove Orosio parla della sua opera come di un qualcosa già concluso (vd. Oros. *Hist.* 1, *Prol*. 1). Un altro elemento è fornito nel Libro VII, quando lo storico menziona un dialogo avvenuto a Betlemme alla presenza di Girolamo (vd. Oros. *Hist.* 7, 43, 4). Pertanto, il punto cruciale della questione non è se un'opera può essere scritta in un solo anno o in più tempo, bensì che 1) nelle *Historiae* convergono, di fatto, diverse circostanze che hanno caratterizzato la vita di Orosio, sia in termini biografici che intellettuali, 2) non va dimenticato che il testo a disposizione oggigiorno è comunque il frutto di un'opera di collazione di diversi manoscritti, i quali sono passati nelle mani dei copisti medievali. Nel voler a tutti i costi stabilire l'esatta data di composizione delle *Historiae*, si rischia – in un senso o nell'altro – di avanzare dei veri e propri azzardi interpretativi. Nonostante tali considerazioni, ciascuno dei paragrafi presentati in questo capitolo si occuperà di un determinato periodo storico della storia giudaica, seguendo l'attuale successione progressiva dei libri orosiani. Pertanto, è stata individuata una prima fase che corrisponde sostanzialmente alla storia biblica, una seconda fase che riguarda il mondo classico e una terza e ultima fase inerente alla storia imperiale romana.

Giuseppe e l'altro a Mosè. Per fare ciò, i libri di *Genesi* e *Esodo*, nei quali si trova un'ampia descrizione dell'esperienza egiziana dei Giudei, vengono parafrasati e riadattati al contesto delle *Historiae*. A loro volta, essi vengono messi a paragone con due importanti storici dell'Antichità: Pompeo Trogo[640] e Tacito[641]. Rispettando la conseguenzialità storica degli eventi, il primo episodio narrato da Orosio riguarda una terribile carestia che si era abbattuta sull'Egitto e che aveva visto Giuseppe nelle vesti di divino risolutore[642]. Com'è consuetudine, lo storico inizia col proporre la versione *gentile*, che, in questo caso specifico, è Pompeo Trogo, per poi rettificarla secondo l'approccio eziologico che ritiene giusto e veritiero. Nell'introdurre il passo, che è citato testualmente, Orosio sottolinea che Pompeo Trogo si sta esprimendo attraverso la "voce" del suo *breviator* Giustino[643]. Quest'ultimo ripercorre la vita di Giuseppe ed è possibile individuare tre momenti fondamentali: il primo è legato al rapporto con i suoi fratelli[644]; il secondo è relativo alla sua presenza in Egitto[645]; il terzo riguarda il suo percorso di formazione e

[640] Pompeo Trogo, autore latino di età augustea, è autore – tra gli altri – di un'opera storica dal titolo *Historiae Philippicae*, considerata il primo esempio di storia universale in lingua latina precedente a Orosio. L'opera, però, è nota attraverso l'*Epitoma Historiarum Philippicarum* composta da Giustino, in un periodo storico abbastanza ampio che oscilla tra il II e IV secolo e.v. Vd. di recente, A. Borgna, *Ripensare la storia universale. Giustino e l'Epitome delle* Storie Filippiche *di Pompeo Trogo*, Hildesheim-Zürich-New York 2018, pp. 15-24.

[641] Tacito viene identificato da Orosio tramite il suo prenome, *Cornelius*. Vd. Oros. *Hist*. 1, 10, 1-3.

[642] Vd. Oros. *Hist.* 1, 8, 1.

[643] L'espressione *breviator* è di Orosio (vd. Oros. *Hist.* 1, 8, 1), mentre Pompeo Trogo viene identificato come «Pompeius historicus» (Oros. *Hist*. 1, 8, 1). Le citazioni presenti nell'opera di Orosio sono testuali, sebbene rimanga ancora aperta la questione inerente a quale versione delle *Historiae Philipiccae* avrebbe consultato lo storico. La questione è ben riassunta sia da M. Petoletti, *La storia del testo di Giustino: punti di arrivo, prospettive di ricerca*, in C. Bearzot – F. Landucci (a cura di), *Studi sull'Epitome di Giustino*, vol. 1, Milano 2014, pp. 18-19, che da A. Borgna, *Ripensare la storia* cit., p. 11, nota 12. Dibattuta è anche un'eventuale conoscenza da parte di Orosio di una tradizione testuale facente capo direttamente a Pompeo Trogo e non a Giustino. Vd. A. Borgna, *Ripensare la storia* cit., p. 95, n. 49; cfr. F. Fabbrini, *Paolo Orosio* cit., p. 101. Tuttavia, se ci si può basare solo sulle parole di Orosio, il testo che lo storico cita testualmente è da egli stesso attribuito a Giustino. Ciò lascia intendere che, almeno in quel caso specifico, stia utilizzando l'*Epitoma* e non la versione originaria di Pompeo, né, d'altronde, Orosio si pone il problema di confrontare eventualmente i due testi, laddove abbia a disposizione anche quello di Pompeo. Vd. Oros. *Hist*. 1, 8, 5: «(…) Haec Iustinus» («(…) Questo dice Giustino», trad. it. di A. Bartalucci, ed. Lippold 1998, vol. 1, p. 57); 1, 10, 2: «Ait enim Pompeius sive Iustinus hoc modo (…)» («Infatti Pompeo, o meglio Giustino, si esprime in questo modo (…)», trad. it. di A. Bartalucci, ed. Lippold 1998, vol. 1, p. 61).

[644] Vd. Oros. *Hist*. 1, 8, 2: «Minimus aetate inter fratres Ioseph fuit; cuius excellens ingenium fratres veriti, interceptum, peregrinis mercatoribus vendiderunt» («Giuseppe era il minore dei suoi fratelli; essi, temendo la sua grande intelligenza, lo catturarono di sorpresa e lo vendettero a dei mercanti stranieri», trad. it. di A. Bartalucci, ed. Lippold 1998, vol. 1, pp. 55 e 57).

[645] Vd. Oros. *Hist.* 1, 8, 3: «A quibus deportatus in Aegyptum, cum magicas ibi artes sollerti ingenio percepisset, brevi ipsi regi percarus fuit (…)» («Portato in Egitto, ivi apprese con pronta intelligenza le arti magiche e per questo divenne in breve tempo carissimo al re (…)», trad. it. di A. Bartalucci, ed. Lippold 1998, vol. 1, p. 57).

conseguente consacrazione come massimo interprete di sogni[646]. Vi è, poi, un quarto e ultimo momento, in cui già si introduce la figura di Mosè, in quanto figlio di Giuseppe e erede delle sue eccezionali doti di preveggenza e della sua bellezza fisica[647]. Da questo momento in poi, inizia la descrizione delle cosiddette "dieci piaghe d'Egitto", sulle quali, però, Orosio torna in un secondo momento nella sua opera[648].

Va, innanzitutto, notato che il nome di Giuseppe appare nella narrazione di Pompeo Trogo/Giustino in una sezione dedicata alle origini dei Giudei, all'interno del trentaseiesimo libro dell'*Epitoma Historiarum Philippicarum*. L'autore (o gli autori[649]) mescola(no) sapientemente gli eventi di derivazione biblica a quelli di storia evenemenziale, creando una narrazione breve ma coerente che dai primissimi re giudaici arriva sino al periodo Romano[650]. Rispetto a narrazioni simili proposte da altri autori "pagani", l'*Epitoma* presenta tanto delle similitudini quanto delle divergenze. Per quanto concerne le prime, l'opera non discute sulla attendibilità o meno di quanto riportato nella Bibbia. Ciò dipende dal fatto che nel mondo antico circolavano diverse versioni del racconto dell'Esodo (o meglio, della tradizione dell'Esodo), che spesso erano indipendenti dal nucleo giudaico o, comunque,

---

[646] Vd. Oros. *Hist.* 1, 8, 3-4: «Nam et prodigiorum sagacissimus erat et somniorum primus intellegentiam condidit, nihilque divini iuris humanique ei cognitum videbatur (...), tanta experimenta eius fuerunt, ut non ab homine, sed a Deo responsa viderentur» («Infatti era un grande intenditore di prodigi e fondò anche la scienza di interpretare i sogni; nessuna parte del diritto divino ed umano gli era sconosciuta (...), tante, insomma, furono le prove di eccellenza date da lui, che sembravano provenire non da uomo, ma da Dio», trad. it. di A. Bartalucci, ed. Lippold 1998, vol. 1, p. 57). Più corretta mi sembra, tuttavia, la traduzione di A. Borgna al corrispettivo passo in Iust. 36, 2, 8: «[*Giuseppe*] era infatti assai abile nell'interpretazione dei prodigi e fu l'inventore dell'arte di interpretare i sogni (…)» (Giustino, *Storie Filippiche. Florilegio di Pompeo Trogo*, saggio introduttivo, nuova traduzione e note di A. Borgna, Santarcangelo di Romagna 2019, p. 493).

[647] Vd. Oros. *Hist*. 1, 8, 5: «Filius Ioseph Moyses fuit, quem praeter paternae scientiae hereditatem etiam formae pulchritudo commendabat (...)» («Figlio di Giuseppe fu Mosè, il quale era stimato non solo per aver avuto in eredità la scienza paterna, ma anche per la bellezza fisica (...)», trad. it. di A. Bartalucci, ed. Lippold 1998, vol. 1, p. 57). In relazione al fatto che di Mosè si sottolinea la bellezza ereditata dal padre, J.G. Gager ipotizza che la fonte adoperata da Pompeo Trogo potesse avere avuto una certa familiarità con fonti giudaiche. Vd. J.G. Gager, *Moses in Greco-Roman Paganism*, Atlanta 1989, p. 50. In effetti, oltre a Pompeo Trogo/Giustino, la bellezza di Mosè è attestata soprattutto in Filone di Alessandria, che la ribadisce in più occasioni, e in Flavio Giuseppe. Vd. *Mos.* 1, 15; 1, 59; Ios. *A.J.* 2, 224-231. D'altronde, la bellezza di Mosè è già attestata nella Bibbia (vd. *Es.* 2,2) e richiama la stretta correlazione tra bellezza e salute che spesso è associata anche ad altri personaggi biblici. Vd. D. Mathews, *Royal Motifs in the Pentateuchal Portrayal of Moses*, New York 2012, p. 49.

[648] Vd. Oros. *Hist.* 1, 10. Le dieci piaghe tornano, ancora, nel settimo e ultimo libro delle *Historiae*. Vd. Oros. *Hist*. 7, 27.

[649] Per un'analisi dettagliata dei rapporti autoriali tra Pompeo Trogo e Giustino, vd. A. Borgna, *Ripensare la storia* cit., pp. 19-21, 107-130.

[650] Vd. Iust. 36, 2-3.

presentavano gli stessi eventi adottando una prospettiva diversa. È il caso della cosiddetta "versione egiziana", che raccontava l'Esodo dal punto di vista proprio degli Egiziani. Da un lato, la storia dell'Esodo rappresentava per i Giudei il riscatto dalla schiavitù subita in Egitto e la conseguente dimostrazione di forza da parte del loro Dio, rappresentando un nucleo fondativo della creazione della propria identità tanto storica quanto culturale[651]. Dall'altro lato, invece, per gli Egiziani essa corrispondeva all'allontanamento di un popolo che si era mostrato "pericoloso" per la salvaguardia dei propri territori e delle proprie tradizioni. È chiaro, quindi, che l'Esodo assume un significato e un valore a seconda del suo contesto di creazione e successiva diffusione. È altrettanto chiaro, poi, che all'infuori dei contesti giudaici, quella stessa storia venga percepita e riutilizzata in maniera diversa e spesso senza quella carica sacrale che le viene dagli altri attribuita. La versione egiziana, nello specifico, veniva spesso adoperata dagli autori antichi come prova e giustificazione, storicamente attestata, di un atteggiamento antigiudaico caratteristico della propria cultura. O, almeno, è ciò che vogliono credere gli studiosi moderno-contemporanei. D'altronde, quando si cerca di trovare le radici dell'antigiudaismo moderno-contemporaneo, è quasi inevitabile volgere lo sguardo al mondo antico, che pure sembra offrire numerosi esempi in tal senso. Pertanto, viene fatto un distinguo, che si può a ragione definire tradizionale, tra autori a sfavore e a favore del Giudaismo[652]. In questa rubricazione, la posizione di Pompeo Trogo viene

[651] Vd. in partic. P. Schäfer, *Judeophobia. Attitudes toward the Jews in the Ancient World,* Cambridge (Mass.) 1998, p. 15 (pubblicato in italiano *Giudeofobia. L'antisemitismo nel mondo antico*, trad. it. di E. Tagliaferro – M. Lupi, Roma 2004. Per le citazioni mi avvalgo dell'edizione americana); E.S. Gruen, *The Use and Abuse of Exodus Story*, in «Jewish History», vol. 12, 1998, pp. 93-122 (ripubblicato in Id., *The Construct of Identity in Hellenistic Judaism. Essays on Early Jewish Literature and History*, Berlin 2016, p. 199. Per le citazioni mi avvalgo dell'edizione del 2016); C. Moro, *I sandali di Mosè. Storia di una tradizione ebraica*, Brescia 2011, pp. 23-36. Vd. anche J.-M. Auwers, *Judéophobie païenne, antijudaïsme chrétien,* in J.-M. Auwers – R. Burnet – D. Luciani (éds.), *L'antijudaïsme des Pères. Mythe et/ou réalité? Actes du colloque de Louvain-la-Neuve, 20-22 mai 2015*, Paris 2017, pp. 13-27.

[652] Al primo gruppo, viene associato il nome di Ecateo di Abdera, un autore greco del IV secolo p.e.v. circa, al quale è attribuita – tra le altre – un'opera intitolata Αἰγυπτιακά. Di quest'ultima sono sopravvissuti dei frammenti citati da Diodoro Siculo, autore greco del I secolo p.e.v, nella sua opera Βιβλιοθήκη ἱστορική. I libri 21-40 di quest'opera, a loro volta, sono sopravvissuti grazie a frammenti citati sia da Fozio nella sua Βιβλιοθήκη sia nelle compilazioni fatte redigere da Costantino Porfirogenito. Sul rapporto dei Giudei con l'Egitto in Ecateo, vd. Diod. Sic. 40, 3, 1-8 (*Diodori Bibliotheca historica*, ex recensione et cum annotationibus Ludovici Dindorfii, vol. 5, Lipsia, 1868). A lui vengono fatti accodare anche altri autori, quali Manetone, Apollonio Molone, Lisimaco e Apione. Al polo opposto, invece, viene collocato Strabone, geografo e storico di età augustea e autore di un'importante opera geografica, *Geographia*. A differenza del primo gruppo, quello di Strabone sembra essere meno folto e può contare su pochissimi nomi (uno tra questi è proprio Pompeo Trogo). Vd. P. Schäfer, *Judeophobia* cit., pp. 15-33.

considerata quasi ibrida, in quanto l'autore attinge da due diverse versioni dell'Esodo e le unisce creando un terzo racconto, senza, però, dimostrare una particolare avversione nei confronti dei Giudei[653].

Nel riproporre un'interessante sintesi della storia giudaica, l'*Epitoma* presenta, pertanto, delle divergenti peculiarità rispetto ad altre fonti antiche. *In primis*, l'origine dei Giudei è di per sé caratteristica, in quanto Damasco viene indicata come loro patria originaria e, di conseguenza, viene riconosciuta loro un'origine siriana[654]. Nella parte dedicata specificatamente a Mosè, si dice che egli dall'Egitto si diresse verso Damasco, definita – per l'appunto – la sua antica patria[655]. La storia dei Giudei si presenta, quindi, come una storia circolare che parte da e torna a Damasco. Infatti, secondo l'*Epitoma*, i Giudei si stabilirono lì in maniera definitiva, inaugurando anche una nuova storia religiosa, affidata a nuovi precetti[656]. La storia giudaica, inoltre, è sin dagli albori caratterizzata da figure di

---

Tuttavia, come sottolineato da E.S. Gruen, le valutazioni dei moderni si basano spesso sulle considerazioni espresse da Flavio Giuseppe, che già etichettava i suoi "colleghi" antichi in base alla loro simpatia o antipatia nei confronti dei Giudei. Vd. E.S. Gruen, *The Use and Abuse* cit., p. 198. Se, da un lato, il pensiero di Flavio Giuseppe necessita di essere contestualizzato e valutato come non neutrale al pari di altre fonti antiche, dall'altro va detto che in molti casi si tratta di frammenti di opere andate perdute che vengono citati da altri autori. È il caso, ad esempio, di Ecateo di Abdera citato da Diodoro Siculo. Pertanto, il frammento in sé non può valere da solo come testimonianza attendibile e certa del pensiero più complesso e articolato dell'autore che in origine lo ha prodotto. Esso, al contrario, andrebbe contestualizzato in relazione tanto all'opera che lo cita indirettamente quanto all'opera che originariamente lo ospitava. Vd. L. Arcari – C. Pisano, *Linee guida per un corpus della storiografia greca frammentaria sul mondo ebraico. Artapano, FGrHist 726 F3A, 1-9 e la figura di Mosè/Mouso*, in «Rationes Rerum», vol. 1, Gennaio-Giugno 2013, pp. 85-89. Emerge, poi, un ulteriore aspetto. Le classificazioni, per quanto accurate, tendono ad irrigire delle dinamiche discorsive che sono spesso più fluide di quanto si possa immaginare. Di conseguenza, nessun autore è, in realtà, totalmente e esclusivamente a favore o a sfavore dei Giudei. Ci sono nel mezzo delle sfumature di cui bisogna tenere conto. Ciò non significa che l'antigiudaismo non abbia radici nel mondo antico, ma che gli atteggiamenti nei confronti dei Giudei vanno valutati nella loro complessità e nel loro dinamismo, senza creare rubricazioni di comodo che mirano a trovare un antenato colpevole degli atteggiamenti assunti nell'età contemporanea, dai quali la stessa cerca di affrancarsi, pensando di aver trovato una giustificazione storica.

[653] Vd. M. Goodman, *Trajan and the Origins of Roman Hostility to the Jews*, in «Past & Present», vol. 182, February 2004, p. 24; P. Schäfer, *Judeophobia. Attitudes toward the Jews in the Ancient World,* Cambridge (Mass.) 1998, pp. 26-27; J.G. Gager, *Moses* cit., pp. 54-56. Cfr. J. Morr, *Die Landeskunde von Palästina bei Strabon und Josephus*, in «Philologus», vol. 81, 1925, p. 278. Morr, infatti, sostiene che Pompeo Trogo fosse tra gli autori antichi più ostili nei confronti di Mosè.

[654] Vd. Iust. 36, 2, 1. Non si tratta, tuttavia, di un *unicum*. Nel mondo antico, infatti, circolavano diverse versioni del racconto dell'Esodo. Se ne distinguono, in particolare, due: l'una egiziana e l'altra damascena. Vd. P. Schäfer, *Judeophobia* cit., p. 15 e sgg. Vd. anche J. Assmann, *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Harvard 1998; Id., *Exodus and Memory*, in T.E. Levy – T. Schneider – W.H.C. Propp (eds), *Israel's Exodus in transdisciplinary perspective. Text, archaeology, culture and geoscience*, New York 2015, pp. 3-15. Sull'utilizzo della versione damascena da parte di Pompeo Trogo, vd. in partic. J.G. Gager, *Moses* cit., p. 52.

[655] Vd. Iust. 36, 2, 14.

[656] Vd. Iust, 36, 2, 14-16. Nell'*Epitoma* si parla, in particolare, dell'istituzione dello *Sabbath*, della tendenza giudaica a non avere rapporti con gli stranieri, dell'associazione di giustizia e religione che convergono in un'unica persona, che è sia re sia sacerdote.

re[657], quali lo stesso Abramo[658]. Giacobbe viene identificato con il nome di Israele e si sottolinea come questi abbia deciso di auto-attribuire al suo popolo il nome di Giudei, in onore di suo figlio Giuda appena deceduto[659]. La figura di Giuseppe risulta, pertanto, inserita in un contesto storico-religioso ben preciso e, soprattutto, egli – al pari di altri personaggi della storia giudaica – è circondato da un'aurea divina che viene prontamente segnalata nell'*Epitoma*[660].

Se la letteratura secondaria contemporanea riconosce a Pompeo Trogo/Giustino una mancata avversione verso i Giudei e utilizza l'*Epitoma* per arricchire la conoscenza antica sul mondo giudaico, qual è, dunque, la prospettiva di analisi di un cristiano del V secolo? Quale opinione ha Orosio del suo collega? Proprio alla luce della ricchezza di informazioni presente nell'opera, ci si aspetterebbe un confronto serrato, che potrebbe anche rivelarsi in una confutazione di quanto affermato nell'*Epitoma*. E invece no. Di tutta la parte giudaica, Orosio isola la storia di Giuseppe, riprendendola testualmente sino al punto in cui è introdotta la figura di Mosè. Si potrebbe obiettare che la scelta orosiana dipenda dal fatto che solo in quell'occasione vi era stata una carestia, che rientra pienamente nella categoria di eventi prediletta nelle *Historiae*, e pertanto non vi è motivo di dilungarsi su altri fatti che poco potrebbero apportare alla struttura dell'opera. Ciò è vero, ma solo in parte. Difatti, come spesso accade, la dinamica discorsiva messa in atto da Orosio è molto più sottile di quanto si possa immaginare. Dal momento che l'*Epitoma* riconosce una diretta discendenza tra Giuseppe e Mosè, identificandoli come padre e figlio, la storia di Giuseppe è di per sé indispensabile. Non solo descrive, di fatto, una carestia, che è perfettamente ascrivibile nella categoria delle catastrofi, ma soprattutto serve per contestualizzare e in qualche modo giustificare il ruolo di Mosè. Sia al primo che al secondo personaggio la fonte riconosce sapienza e competenza e ciò rappresenta un utile supporto per evidenziare l'autorevolezza

[657] A differenza di alcuni autori antichi che identificano Mosè come un re, per Pompeo Trogo/ Giustino egli era solo un *dux*. Il titolo di re viene associato solo a suo figlio Arruas. Vd. Iust. 36, 1, 13 e 16. Il titolo di *dux*, poi, viene ripreso anche da Orosio. Vd. Oros. *Hist.* 1, 10, 7. Su Mosè come re nella tradizione biblica e non, vd. J. Lierman, *The New Testament Moses*, Tübingen 2004, pp. 79-123 (su Pompeo Trogo, p. 103).

[658] Vd. Iust. 36, 2, 3.

[659] Vd. Iust. 36, 2, 4-5.

[660] Vd. Iust. 36, 2, 10.

che va riconosciuta, in particolare, a Mosè, che ha messo per iscritto le *gesta* compiute tanto da egli stesso quanto dai suoi predecessori[661]. Già in questo passaggio Orosio chiarisce la sua posizione, esprimendo poi un giudizio sul *modus operandi* di Pompeo Trogo/Giustino[662]. Infatti, lo storico nota come nell'*Epitoma* sia stata utilizzata una fonte egiziana, creata *ad hoc* dai sacerdoti egiziani per screditare quanto accaduto con Giuseppe e, soprattutto, per eliminare ogni traccia dell'operato del *verus Deus*[663]. In particolare, Orosio sottolinea la malizia di quei sacerdoti, che vogliono cancellare dalla memoria collettiva l'operato divino di Giuseppe per non scontentare i loro idoli[664]. Questa insistenza da parte dello storico è importante, in quanto tutto il discorso orosiano verte sull'aspetto cultuale e sacrale delle vicende con le quali si confronta. Difatti, la figura del sacerdote scaltro e in malafede è una costante della sua produzione letteraria[665]. È chiaro che questa dinamica scaturisce dalla prospettiva teologica che è alla base dell'opera (e del pensiero) orosiano, dalla sua finalità e dal tentativo di mantenere il *focus* del discorso sulla relazione tra gli uomini e il *verus Deus*, così come questa si presenta nella sua storicità. Pertanto, Orosio, dal suo punto di vista, ritiene di star mettendo

[661] Vd. Oros. *Hist*. 1, 8, 6. Orosio non dichiara apertamente che reputa Mosè uno storico, ma lo si può facilmente intuire dal contesto in cui inserisce la sua versione, opponendola a quella di altri storici. L'immagine di Mosè *historicus* è, invece, chiaramente espressa nella *Praeparatio Evangelica* di Eusebio di Cesarea. Vd. Eus. *PE* 7, 7, 1. Mentre Orosio applica il principio dell'attendibilità, basato sul fatto che Mosè è *nuntius Dei,* Eusebio, invece, adotta il principio della "nativitá". Ritiene, infatti, che per analizzare la storia di ciascun popolo sia necessario affidarsi agli scritti prodotti da storici appartenenti a quel popolo. Pertanto, sulla storia ebraica è quasi un obbligo attingere dagli scritti di Mosè. Vd. Eus. PE 7, 8, 1. Vd. anche S. Inowlocki, *Eusebius and the Jewish Authors. His Citation Technique in an Apologetic Context*, Leiden – Boston 2006, p. 84. Un'ulteriore attestazione di Mosè *historicus* si trova anche in un autore contemporaneo di Orosio, Prudenzio. Quest'ultimo scrive, infatti, nell'*Hamartigenia*: «vidit enim Deus esse bonum velut ipse Moyses/ historicus mundi nascentis testificatus/ "vidit," ait, "Deus esse bonum quodcumque creavit"», «infatti, Dio vide che era cosa buona, come è testimoniato dallo stesso Mosè, storico della nascita del mondo: "Dio", dice, "vide che ciò che aveva creato era buono"» (Prud. *ham*. 339-341, *CPL* 1440. La traduzione in italiano è mia).

[662] Nel caso di Pompeo Trogo/Giustino, Orosio parla di *ignorantia*, proprio perché non sanno come effettivamente si erano svolti quei fatti, non avendo mai letto la versione (sincera e autorevole) di Mosè. Vd. Oros. *Hist*. 1, 8, 6. Vd. F. Fabbrini, *Paolo Orosio* cit., pp. 159-160, nota 10ª.

[663] Vd. Oros. *Hist*. 1, 8, 7. Vd. anche D.B. Redford, *The Egyptian Background of the Joseph Story*, in Id., *A Study of the Biblical Story of Joseph (Genesis 37-50),* Leiden 1970, pp. 187-243. In ogni caso, già Orosio, agli inizi del secolo V, riconosce la dipendenza dell'*Epitoma* nei confronti di una testimonianza di matrice egiziana e, pertanto, estranea alla tradizione biblica. Non vi è, invece, alcun cenno alla versione damascena, perché le notizie in essa riportate non hanno un riscontro diretto con la narrazione orosiana e, soprattutto, presentano i Giudei come una realtà politica consolidata, aspetto che Orosio (volutamente, a mio avviso) non affronta mai. In altre parole, il *regnum* giudaico non è minimamente contemplato dallo storico, in quanto non funzionale all'idea di una perenne ribellione e di instabilità mostrata dal popolo giudaico, che rappresenta per i veri e propri *regna* più una spina nel fianco che un reale avversario politico. Non si dimentichi, infatti, che la componente politica gioca un ruolo fondamentale nella dialettica orosiana.

[664] Vd. Oros. *Hist*. 1, 8, 7.

[665] Vd. Oros. *apol*. 8.

in atto un'opera di svelamento, che porta alla conoscenza della verità non tanto fattuale (o, comunque, non solo), quanto eziologica. Questo preambolo, che trova una sua corrispondenza nelle parole usate da Orosio[666], ha lo scopo di introdurre le parole di Mosè sulla carestia egiziana, ma soprattutto spiegare il perché si attinga proprio ad esse. È qui che subentra anche la questione tanto discussa sul pubblico delle *Historiae*. Quale vantaggio o quale insegnamento avrebbe mai potuto trarre un "pagano" dal racconto dell'Esodo secondo Mosè, soprattutto se quello stesso racconto fa parte di una tradizione estranea al "paganesimo"? Non si tratta neanche di un ipotetico momento di confronto tra tradizioni diverse, perché gli autori non Giudei conoscevano quella storia e la integravano nelle proprie opere. Evidentemente, quella storia ha una funzione pedagogica per chi condivide quella tradizione con i Giudei: i Cristiani, per l'appunto. Ipotizzare un'*audience* cristiana per le *Historiae* cambia considerevolmente il significato che la storia giudaica ha non solo nell'opera, ma anche nella visione del mondo propria di Orosio[667]. Le parole dello storico, infatti, sembrano non dare adito a fraintendimenti: dinanzi a un testo, quale l'*Epitoma*, che riporta rilevanti eventi giudaici, è doveroso procedere con cautela e mettere in atto un'azione quasi chirurgica di revisione[668]. È possibile che ciò avvenga, perché quegli stessi eventi sono raccontati anche nella Bibbia e c'è, quindi, un riferimento preciso da poter citare, usandolo come bisturi per intervenire su tutto ciò che è stato modificato. Il punto della questione non è che le opere "pagane" non siano attendibili o non possano essere utilizzate (d'altronde, Orosio stesso le adopera in più occasioni riconoscendo loro un'importanza per la

[666] Vd. Oros. *Hist.* 1, 8, 6-8.

[667] Di opinione diversa è A. Lippold, secondo il quale l'*audience* pagana ha contribuito al fatto che Orosio dia scarsa importanza agli Ebrei nella sua opera. Vd. Orosio, *Le Storie* cit., p. 381, vol. 1, commento a 8, 33.

[668] Un parziale riscontro a questa interpretazione si trova in F. Fabbrini, in quale sostiene, però, che Orosio si vede costretto a correggere gli elementi razionalistici presenti nell'*Epitoma* (vd. F. Fabbrini, *Paolo Orosio* cit., p. 159). M.-P. Arnaud-Lindet, invece, afferma che proprio per la natura fantasiosa del passo di Pompeo Trogo/Giustino, Orosio non ritiene opportuno perder tempo a confutarlo. Vd. Orose, *Histoires* cit., 1 vol., p. 201, commento a *Chap.* 8, 3. La mia lettura si colloca, per così dire, nel mezzo. Da un lato, effettivamente Orosio non mette in discussione il fatto che Giuseppe fosse ritenuto un mago (termine che, tra l'altro, non appartiene al vocabolario di Pompeo Trogo/Giustino!) o che fosse il padre di Mosè. Dall'altro, però, questa mancanza di confutazione ha un suo valore utilitaristico, che serve per introdurre e avvalorare l'importanza di questi personaggi anche alla luce di una tradizione "pagana" e, soprattutto, per giustificare il ruolo storiografico svolto da Mosè. Pertanto, ritengo che il mancato intervento di Orosio non dipenda da una dimostrazione di superiorità rispetto all'*Epitoma*, che eventualmente riporta delle sciocchezze, bensì che abbia una sua componente di facile riutilizzabilità che fa gioco all'argomentazione orosiana.

conoscenza della storia del passato), ma esse a loro volta si basano su testimonianze che spesso sono incongruenti con la tradizione biblica e interpretano la storia da un punto di vista che non è compatibile con quello cristiano. Di conseguenza, Orosio discute sul metodo adoperato dai suoi colleghi e sulla loro visione della storia, arrivando spesso anche a delineare quelle che, secondo lui, sarebbero le loro intenzioni reali nel momento in cui si presenta un fatto in un determinato modo.

Una volta chiariti gli intenti e le modalità dialettiche, è importante ora valutare effettivamente in cosa la versione di Mosè differisca rispetto a quella dell'*Epitoma*. Si ricordi, innanzitutto, che l'oggetto narrativo riguarda una grave carestia che si abbatté sull'Egitto, quando Amosi di Diopolis era faraone[669], *ante annos urbis conditae MVIII fuisse*[670]. La divergenza principale fra i testi è legata al ruolo svolto da Giuseppe proprio in occasione di quell'evento. Nell'*Epitoma* si racconta che Giuseppe, grazie alle sue doti di interprete di prodigi, aveva previsto con largo anticipo che vi sarebbe stata una carestia[671]. Così espose questa sua predizione al re egiziano, il quale con un editto fece raccogliere sufficienti messi per poter sopravvivere alla carestia[672]. Nelle *Historiae* orosiane, invece, la prospettiva cambia radicalmente. *In primis*, la figura di Giuseppe non è inserita negli eventi della storia giudaica, bensì in quella della storia egiziana. A tal proposito, Orosio sottolinea sin da subito come vi fosse una differenza morale[673] tra Giuseppe e i sacerdoti egiziani: il primo, nella veste di servo di Dio, si mostrava amorevole nei confronti del popolo, composto dalle creature di Dio; i secondi, invece, accumulavano avidamente il grano, incuranti delle sofferenze e della fame patita dagli altri[674]. A questo punto, si passa direttamente al momento dell'azione concreta

[669] Questa precisazione storica è fornita da Orosio, mentre non è presente nell'*Epitoma*, dove la vicenda di Giuseppe segue immediatamente quella di Giacobbe, senza ulteriori richiami storici. Vd. Oros. *Hist.* 1, 8, 10; Iust. 36, 2, 5. Tuttavia, che Amosi ricoprisse il ruolo di faraone nel momento in cui si verificarono le *gesta* di Giuseppe e di Mosè, è attestato anche in altri autori cristiani: Giustino martire, Taziano, Eusebio. Vd. Orosio, *Le Storie* cit., vol. 1, p. 382, commento a 8, 44.

[670] Oros. *Hist.* 1, 8, 1. Il metro cronologico adottato da Orosio è sempre relativo alla fondazione di Roma. Perciò, utilizza *ante urbem conditam* e *ad urbe condita* per collocare storicamente gli eventi di cui sta parlando.

[671] Vd. Iust. 36, 2, 9.

[672] *Ibid.*

[673] Nell'Antichità, tuttavia, la componente etica legata alla storia di Giuseppe è stata interpretata in maniera diversa, arrivando anche a considerare Giuseppe un cattivo esempio da seguire. Vd. H.W. Hollander, *Joseph as an Ethical Model in the Testaments of the Twelve Patriarchs*, Leiden 1981, in partic. pp. 62-63.

[674] Vd. Oros. *Hist.* 1, 8, 8.

di Giuseppe, senza riferimenti a previsioni o sogni. Orosio ribadisce che Giuseppe non solo è servo di Dio, ma è stato da lui scelto per compiere quelle *gesta*[675], e che rese gloria a Dio, dopo aver adempiuto al suo dovere[676]. L'aspetto su cui lo storico insiste è, però, sempre lo stesso: vi è una marcata differenza di intenzioni e di comportamento che distingue Giuseppe dai sacerdoti egiziani. D'altronde, questi ultimi sono stati etichettati come maliziosi e menzogneri e da un'iniziale esternazione giudicante lo storico passa, poi, a dimostrare concretamente su cosa essa si basi. Infatti, Giuseppe non si limita a far raccogliere il grano, così come riportato nell'*Epitoma*, ma interviene direttamente e personalmente per salvare l'Egitto dall'incuria e dalla falsità che imperversavano fino a quel momento e per ristabilire un ordine sociale basato su un'equa distribuzione delle materie prime[677]. Tutto ciò, ovviamente, avviene per espressa volontà di Dio, che si serve di Giuseppe per punire, da un lato, i sacerdoti e per mostrare, dall'altro, misericordia nei riguardi del suo popolo. Il valore di questa storia, però, non si esaurisce nella sua fattualità momentanea. Essa, infatti, funge da supporto a due ulteriori riflessioni orosiane. L'una riguarda la sorprendente capacità che hanno gli uomini di dimenticare il bene che hanno ricevuto e di mostrare gratitudine[678]. Nel caso dell'Egitto, ciò aveva determinato la scomparsa delle *gesta* di Giuseppe dalla memoria collettiva e la conseguente schiavitù della sua stirpe[679]. La seconda riflessione riguarda, invece, il mondo contemporaneo di Orosio. L'atteggiamento mostrato dagli Egiziani, infatti, continua a caratterizzare quella parte della società, che, fingendosi cristiana, si era salvata da una triste fine, ma si mostrava annoiata nei confronti dei Cristiani, biasimandoli e ingiuriando il nome di Cristo[680]. Ancora una volta, Orosio non perde occasione per sottolineare come taluni atteggiamenti siano caratteristici di una

---

[675] Vd. Oros. *Hist*. 1, 8, 8 e 13.

[676] Vd. Oros. *Hist*. 1, 8, 12.

[677] Vd. Oros. *Hist*. 1, 8, 12; *Gen*. 47, 13-26. Un'interessante lettura del passo di *Genesi* è offerta da Th. Römer, *Joseph, inventeur du capitalisme (Gn 47, 13, 26): enjeux économiques et politiques dans un ajout à l'histoire de Joseph*, in S. Ramond – P. J. Titus (éds), *Bible et Politique. Hommage au Professeur Olivier Artus pour son 65ème anniversaire*, Bangalore 2013, pp. 17-34. D'altronde, Orosio stesso è stato ritenuto un "proto-marxista" da taluni studiosi (vd. C. Torres Rodríguez, *Paulo Orosio* cit., in partic. pp. 64-68). Volendo intraprendere questo filone interepretativo (cosa che mi guardo bene dal fare), sembra che possano esserci dei punti di contatto tra questa teoria e la visione di un Giuseppe "capitalista".

[678] Vd. Oros. *Hist.* 1, 8, 8; 1, 8, 13.

[679] Vd. Oros. *Hist*. 1, 8, 13.

[680] Vd. Oros. *Hist.* 1, 8, 14.

natura umana ancora poco incline all'accettazione del *verus Deus*, nonostante quella goda di continuo dei benefici della sua misericordia e delle preghiere e del comportamento retto e giusto di coloro che, invece, quel Dio lo hanno accettato e lo scelgono tutti i giorni.

Appare, quindi, evidente come e in cosa le narrazioni di Orosio e Pompeo Trogo/Giustino divergano. Vi è, però, un'altra questione che merita di essere approfondita. Orosio, infatti, dice di voler utilizzare le parole di Mosè per confutare la versione egiziana, usata dai suoi colleghi nell'*Epitoma*. Il testo orosiano, però, sembra in parte smentire questo proposito. Difatti, le uniche due corrispondenze che vi sono tra il testo biblico e le *Historiae* riguardano la ripetizione del numero sette (prima vi sono sette anni di fertilità, poi sette anni di carestie)[681] e il riferimento al pagamento di un tributo che, dai tempi di Giuseppe in poi, i contadini versano al faraone, corrispondente a 1/5 dei loro prodotti[682]. In particolare, il capitolo 47 di *Genesi* descrive in maniera abbastanza dettagliata e conseguenziale tutti i provvedimenti presi da Giuseppe in seguito alla carestia e risulta evidente come questi funga da intermediario tra il faraone e il popolo e come a specifiche richieste degli Egiziani segua una pronta risposta da parte sua, basata sul *do ut des*. In Orosio, invece, questo scambio scompare ed è Giuseppe a prendere una serie di decisioni di sua iniziativa, per permettere che tutti vengano sfamati e sopravvivano alla carestia. Ciò avviene perché Giuseppe attualizza la misericordia di Dio, che, avendolo scelto, si esprime attraverso di lui. Pertanto, l'idea che emerge è che Giuseppe sin dall'inizio abbia adottato una strategia di contenimento e di redistribuzione dei beni, basata sul principio di «cui vectigal, vectigal, cui honorem, honorem»[683]. A questo punto, non si può non notare la somiglianza con un passo di *Rm*. 13, 7: «Reddite ergo omnibus debita, cui tributum tributum, *cui vectigal vectigal*, cui timorem timorem, *cui honorem honorem*»[684]. Questa frase, a sua volta, è legata alle parole pronunciate da Gesù, secondo i Vangeli sinottici: «Reddite ergo quae sunt Caesaris Caesari et quae sunt

[681] Vd. Oros. *Hist.* 1, 8, 11; *Gen*. 41, 26-27.

[682] Vd. Oros. *Hist.* 1, 8, 9; *Gen.* 47, 26. Orosio, in particolare, lascia intendere che ancora nel V secolo fosse così la situazione, ma, in realtà, la citazione di *Gen*. 47, 26 è testuale e appare abbastanza chiaro che il riferimento sia ai tempi di Giuseppe.

[683] Oros. *Hist.* 1, 8, 12.

[684] Il corsivo è mio.

Dei Deo»[685]. Ora, si tratta di passi biblici sui quali molto inchiostro è scorso e sui quali, pertanto, non intendo pronunciarmi[686]. Per il discorso qui in essere, ciò che interessa è porre l'accento sulla modalità con cui Orosio non solo parafrasa, ma rilegge e interpreta l'Antico Testamento. La visione dello storico sembra essere legata all'idea di un *continuum* tra il passato giudaico attestato nella Bibbia e il presente cristiano[687]. Che Giuseppe sia per Orosio una prefigurazione di Gesù[688]? Non necessariamente, in quanto la correlazione tra Mosè e Cristo non solo è più marcata (tanto nelle *Historiae* quanto nell'*Apologeticus*), ma soprattutto è funzionale alla cosiddetta "teologia della sostituzione" per sottolineare come la legge mosaica sia stata portata a compimento dal messaggio di Cristo. Evidentemente, Orosio vede nella storia di Giuseppe un utile strumento argomentativo per mostrare e, al contempo, corroborare la dimensione teologico-politica del suo discorso[689]. Difatti, il Giuseppe orosiano non mette mai in

[685] Vd. *Mt.* 22, 21. Cfr. *Mc*. 12, 17; *Lc.* 20, 25.

[686] Rimanendo in tema di teologia politica, un'utile disamina del problema – tanto paolino e evangelico quanto storiografico – inerente al rapporto di Gesù con il potere politico si trova in M. Rizzi, *Cesare e Dio. Potere spirituale e potere secolare in Occidente*, Bologna 2009, pp. 21- 52.

[687] Questa prospettiva di analisi è particolarmente presente in Eusebio di Cesarea. Vd. Eus. *e.h*. 1,2. Vd. anche Eus. *p.e.* 7, 4, 303c; 7, 1, 298d; 8, 1, 298d.

[688] Una lettura cristologica della storia di Giuseppe è presente soprattutto (ma non solo) nella letteratura cristiana medio-orientale antica: Efrem il Siro, Afraate, Giovanni Crisostomo. Vd. K.S. Heal, *Joseph as a Type of Christ in Syriac Literature*, in «Brigham Young University Studies», vol. 41, n° 1, 2002, pp. 29-49.

[689] La storia di Giuseppe è presente non solo in autori "pagani", ma anche e soprattutto in autori giudaici e cristiani precedenti a Orosio: Filone di Alessandria (*De Iosepho*), Flavio Giuseppe (*A.J.* 2, 9-200), l'*Epistola di S. Clemente ai Corinzi* (*1 Clem*. 4,9), Giustino martire (*Dial.* 95), Tertulliano (*adv. Iud*. 10; *adv. Marc*. 3, 18), l'*Epistola di Barnaba* (*Barn*. 13, 4-6), Origene (*Gn. Hom*. 15, 1-3; 16, 6. *Ex. Hom*. 1, 4-5), Eusebio di Cesarea (*DE* 1, 6, 14b; 1, 6, 16d. *PE.* 7, 8, 311b; 7, 8, 311d; 7, 8, 312b; 7, 8, 312d), Ambrogio di Milano (Ambr. *In psalm.* 43, 16; *Patr.* 1,4. Ambrogio è anche autore di un'opera dedicata a Giuseppe, il *De Ioseph patriarcha*), Agostino (*gen. ad litt*. 12, 9, 20). Ciascuno di questi autori interpreta la figura di Giuseppe non solo in relazione a un'esegesi complessiva di *Genesi*, ma anche alla luce di specifiche tipologie che Giuseppe incarna a seconda dei vari contesti dialettici con i quali gli autori stessi si confrontano. Vd. H.W. Hollander, *The Portrayal of Joseph in Hellenistic Jewish and Early Christian Literature*, in M.E. Stone – Th.A. Bergren (eds), *Biblical Figures Outside the Bible*, Harrisburg, Pennsylvania 1998, pp. 237-263. In particolare, si nota un'insistenza sul rapporto di Giuseppe con i suoi fratelli e sul tema dei piaceri carnali insiti nella storia della moglie di Potifar (vd. *Gen*. 39, 6-20). Si tratta, però, di elementi che non sono trattati da Orosio, il quale preferisce porre l'accento su un altro aspetto della storia di Giuseppe. Mi sembra, pertanto, che possa esserci un confronto più interessante con quanto riportato da Flavio Giuseppe nelle sue *Antiquitates Judaicae*. Apparentemente, sembra esserci una sostanziale differenza tra il racconto orosiano e quello di Flavio Giuseppe, inerente al valore simbolico che viene attribuito a Giuseppe. Flavio Giuseppe, infatti, utilizza la figura di Giuseppe per rispondere a varie accuse mosse ai Giudei da parte di autori non Giudei, attribuendogli tutta una serie di *virtutes,* riconducibili, in particolare, al mondo greco. In questo modo, la storia di Giuseppe viene plasmata per essere compresa o, quantomeno, per diventare un terreno di incontro tra una tradizione biblica e una tradizione extra-biblica. Inevitabilmente, pertanto, Flavio Giuseppe attua delle modifiche al testo di *Genesi*, tenendo in conto anche le diverse versioni che circolavano dello stesso (in ebraico, aramaico e in greco). Vd. Ios. *A.J.* 2, 9-200; L.H. Feldman, *Josephus' portrait of Joseph*, in «Revue Biblique», vol. 99, n° 2, Avril 1992, pp. 379-417; Id., *Josephus' portrait of Joseph (continuation),* in «Revue

discussione la figura del faraone, bensì – come più volte ripetuto – contrasta solo i sacerdoti. Ciò significa che egli, pur essendo servo di Dio, riconosce e accetta il ruolo svolto dal faraone egiziano, proponendosi di aiutarlo e non, quindi, di sostituirlo o di rinnegare il suo potere dinanzi al suo popolo. In altre parole, il potere politico vigente in quel momento rimane illeso e vi è nel Giuseppe di Orosio la volontà di incorporare il *verus Deus* all'interno di quello stesso potere, di cui rappresenta, tra l'altro, la *condicio sine qua non* per la sua stessa esistenza. In tal modo, Dio può assurgere a una posizione di preminenza e di esclusività rispetto agli idoli venerati dai sacerdoti e ciò rappresenta un vantaggio *in primis* per il faraone, che vede crescere e prosperare il suo territorio sotto lo sguardo severo ma misericordioso di Dio. La protezione degli idoli, d'altronde, ha imposto ai sacerdoti di occultare quanto fatto da Dio e la stirpe di Giuseppe ne ha pagato le conseguenze nella lunga durata con la schiavitù[690]. La dimensione teologico-politica che viene attribuita alla storia di *Genesi* non implica che Orosio intende riscrivere la medesima *ex novo*, ma che le riconosce una duplice funzionalità che è rivolta, in prima istanza, al suo contemporaneo. Ancora una volta, non è il fatto in sé a interessare allo storico, quanto la lezione che da esso si può ricavare. Pertanto, da un lato, egli si rivolge al politico, volendo dimostrare che il *verus Deus* esiste e si palesa già prima dell'avvento del Cristianesimo e che da sempre vi è stata una forma di rigetto nei suoi confronti, per motivazioni che rientrano – ancora una volta – nella casistica della cecità e dell'ignoranza. Dall'altro, egli ha lo sguardo sempre fisso sul teologico e, pur essendo consapevole del contesto storico-religioso di appartenenza dei fatti narrati, il nome di Giuseppe non è mai associato al Giudaismo

---

Biblique», vol. 99, n° 3, Juillet 1992, pp. 504-528. Dal canto suo, Orosio non ha la necessità di dover rispondere a accuse contro i Giudei, anzi. Tuttavia, anche il suo Giuseppe risente di una rimodulazione funzionale a una specifica dialettica e egli non simboleggia le qualità greche, bensì quelle romane o, meglio, quelle romano-cristiane. Di conseguenza, la filantropia sottolineata da Flavio Giuseppe diventa un vero e proprio atto politico in Orosio, sebbene nelle rispettive opere si insista in egual misura sulla *pietas* di Giuseppe e sul suo rapporto con Dio. Quindi, entrambi gli autori si confrontano contemporaneamente su due diversi fronti: biblico e non biblico, con l'aggiunta, nel caso di Orosio, di un terzo fronte rappresentato dal rapporto tra Giudaismo e Cristianesimo. Da questo punto di vista, lo storico integra nella sua opera l'interpretazione paolina della storia giudaica, come fonte di *exempla* morali che sono stati messi per iscritto non per essere fini a se stessi ma per essere utili anche per i Cristiani (vd. *1 Cor*. 10, 11), modellandola, però, alla luce di una più marcata teologia politica.

[690] Vd. Oros. *Hist*. 1, 8, 13.

né si dice esplicitamente che sia un Giudeo[691]. Giuseppe, infatti, funge da *exemplum* per Orosio[692] e il suo agire è colto nella sua dimensione universale, che travalica la sua effettiva appartenenza giudaica. Pertanto, l'atteggiamento orosiano può dipendere da una precisa e lucida volontà di distinguere i personaggi biblici giudaici dai Giudei storici. Non intendo dire che per Orosio Giuseppe non sia mai esistito e sia, invece, frutto di una fantasia letteraria, bensì che sottolineare che era un Giudeo è controproducente per la dialettica teologico-politica che sta proponendo nelle *Historiae* e attraverso di esse. D'altronde, la continua altalena dialettica tra accettazione e diniego del *verus Deus* e, di conseguenza, tra cosa poteva accadere e cosa, invece, è accaduto rappresenta – a mio avviso – la caratteristica principale della visione orosiana della storia. Il patto teologico-politico si presenta, pertanto, come una potenzialità inespressa, o almeno non totalmente espressa, ma che comunque vede il Cristianesimo ricoprire il ruolo del teologico. Se, da un lato, i benefici che da tale patto si ricavano sono evidenti nella storia di Giuseppe, dall'altro vi sono inevitabilmente delle conseguenze quando il patto viene meno. Ciò è palese nel secondo episodio biblico con il quale Orosio si confronta e che chiama direttamente in causa la figura e le *gesta* di Mosè.

3.1.2 Mosè e le dieci piaghe: tra teologia politica e "teologia della sostituzione"

Dopo un paragrafo intermedio in cui Orosio parla di un'alluvione avvenuta in Grecia[693], con il paragrafo 10 del primo libro delle *Historiae* lo storico torna a

[691] In questo, Orosio sembra rifarsi ad un'interpretazione già presente in Eusebio di Cesarea, secondo il quale Giuseppe è Ebreo ma non Giudeo, perché la nazione giudaica non era ancora nata al momento dei fatti. Vd. Eus. *PE* 7, 8, 312b. Cfr. Oros. *apol*. 20. Tuttavia, questa differenza non solo linguistica ma anche ideologica non è pienamente sviluppata da Orosio, il quale utilizza di fatto diverse terminologie per rivolgersi ai Giudei, ma quasi dando per scontato che il suo lettore sia in grado di coglierne la sfumatura. Inoltre, il concetto di nazione giudaica non è mai presente nelle opere orosiane.

[692] D'altronde, la postura retorica nei confronti dei testi sacri, dai quali si attinge innanzitutto una lezione di vita, è una caratteristica dell'esegetica cristiana antica. Vd. M. Simonetti, *Biblical Interpretation in the Early Church: An Historical Introduction to Patristic Exegesis,* Edinburgh 1994, in partic. p. 74. In tal senso, il fatto che Orosio stia scrivendo un'opera di natura storiografica non lo rende esente da un'interpretazione della stessa tradizione teologica alla quale ritiene di appartenere e tale interpretazione non può che rivelarsi come una vera e propria esegesi.

[693] Vd. Oros. *Hist.* 1, 9. L'alluvione in Grecia, a cui allude Orosio, fa parte del mito di Deucalione, che viene quindi scisso da quello di Fetonte. Nel caso di Deucalione, lo storico non demitizza la narrazione,

occuparsi nuovamente dell'Egitto: «Anno autem ante urbem conditam DCCCV infanda Aegyptiis mala atque intolerabiles plagas incubuisse Pompeius Corneliusque testantur: qui quidem, cum haec ambo de Iudaeis referenda proponant, aliquantulum me pro sui diuersitate mouerunt»[694]. Il primo aspetto evidente è che, a differenza dell'episodio di Giuseppe in cui il popolo giudaico non gioca, in realtà, alcun tipo di ruolo, in questo secondo caso, invece, il *focus* narrativo è espressamente rivolto ai Giudei. Di conseguenze, le cosiddette "dieci piaghe" non fanno parte *stricto sensu* della storia egiziana, bensì di quella giudaica. Anche in questo caso, i passi tratti dalle opere di Tacito e Pompeo Trogo/Giustino sono citati testualmente[695] e confrontati con la versione di Mosè:

Pompeo Trogo/Giustino	Tacito	La versione di Mosè (in Orosio)
«(…) Aegyptii cum scabiem ac uitiliginem paterentur, responso moniti Moysen cum aegris, ne pestis ad plures serperet, terminis Aegypti pellunt. dux igitur exulum factus sacra Aegyptiorum furto	«(…) Plurimi auctores consentiunt orta per Aegyptum tabe, quae corpora foedaret, regem Bocchorim adito Hammonis oraculo remedium petentem purgare regnum et id genus hominum ut inuisum deis alias in terras auehere	«Cum populum Dei hoc est genus Joseph Aegyptii, cuius ope salui erant, seruitio oppressum labore cruciarent, insuper etiam ad necandam subolem suam crudeli imperio cogerent, dimitti Deus populum suum liberum ad

leggendola in chiave biblica, ma la integra così come nella sua opera. Il mito di Deucalione, in realtà, viene da taluni autori cristiani interpretato come la versione gentile della storia biblica di Noè. Vd. in partic. C.J. Collins, *Noah, Deucalion, and the New Testament*, in «Biblica», vol. 93, n° 3, 2012, pp. 403-426.

[694] Oros. *Hist.* 1, 10, 1: «Pompeo e Cornelio affermano che ottocento cinque anni prima della fondazione di Roma, morbi indicibili e piaghe intollerabili si rovesciarono sugli Egizi. Entrambi gli storici riferiscono queste cose, trattando dei giudei; però mi ha colpito alquanto la differenza che c'è tra i loro racconti», trad. it. di A. Bartalucci, ed. Lippold 1998, vol. 1, p. 61.

[695] Questo episodio è analizzato da M.-P. Arnaud-Lindet, la quale propone uno studio comparativo tra i passi citati da Orosio e gli stessi presenti nel *Codex Mediceus* (manoscritto del secolo XI, contenente le *Historiae* di Tacito). Ebbene, la studiosa rileva come l'aggiunta di alcune espressioni nel *Mediceus* cambi considerevolmente il senso delle parole di Tacito e, col senno del poi, sembra quasi che Orosio stia commettendo una marchiana interpretazione delle stesse. In realtà, dal suo punto di vista, è più probabile che il testo tacitiano sia stato modificato in una fase successiva rispetto a quando lo ha consultato Orosio. Vd. Orose, *Histoires* cit., vol. 1, pp. 202-204, commento a *Chap.* 10. In generale, sull'utilizzo da parte di Orosio dell'opera di Tacito, cfr. in partic. M. A. Rábade Navarro, *Historiadores y poetas citados en las Historias de Orosio: Livio y Tácito, Virgilio y Lucano*, in «Fortunatae: Revista canaria de Filología, Cultura y Humanidades Clásicas», nº 2, 1991, pp. 277-286.

abstulit; quae armis repetentes Aegyptii domum redire tempestatibus conpulsi sunt»[696].	iussum. sic conquisitum collectumque uulgus postquam uastis locis relictum sit, ceteris per lacrimas torpentibus Moysen, unum exulum, monuisse, ne quam deorum hominumue opem exspectarent sed sibimet duci caelesti crederent, primo cuius auxilio praesentes miserias pepulissent»[697].	seruiendum sibi per Moysen nuntium iubet; contemptusque durissimis contumaces suppliciis agit, qui decem plagis onerati ac protriti, tandem quos dimittere noluerant, etiam festinare coegerunt (…)»[698].

Se nel capitolo 8 Orosio si confronta solo con Pompeo Trogo/Giustino, in questo caso la dinamica discorsiva appare più complessa, in quanto lo storico si confronta singolarmente con le due fonti che cita, le compara poi tra loro e, infine, propone la versione biblica. *In primis*, sia Pompeo Trogo/Giustino sia Tacito seguono il medesimo schema, secondo il quale l'Esodo si sviluppa sostanzialmente attraverso quattro momenti-chiave: l'epidemia, l'allontanamento dei malati, la

[696] Oros. *Hist*. 1, 10, 2: «(...) Gli Egizi, colpiti da scabbia e da lebbra, ammoniti da un responso, scacciarono Mosè insieme con i malati dai confini dell'Egitto, affinché l'epidemia non contagiasse più persone. Mosè, fattosi condottiero degli esuli, rubò gli oggetti sacri degli Egizi, i quali cercarono di riprenderli con le armi, ma furono costretti dalle tempeste a tornarsene indietro nelle loro case», trad. it. di A. Bartalucci, ed. Lippold 1998, vol. 1, pp. 62-63. Cfr. Iust. 36, 2, 12-13.

[697] Oros. *Hist.* 1, 10, 3-4: «La maggior parte degli storici è d'accordo che, essendo scoppiata in Egitto una pestilenza che deturpava i corpi, il re Boccori, consultato l'oracolo di Ammone per chiedere un rimedio, ebbe l'ordine di purificare il regno e di deportare in altre terre quella genia di uomini invisa agli dei. Così si fece ricerca di quella gente, che fu radunata e abbandonata nel deserto. Ora, mentre gli altri se ne rimanevano inerti, sfogandosi solo a piangere, Mosè, uno degli esuli, li ammonì a non aspettarsi alcun aiuto né da parte degli dei né da parte degli uomini, ma a confidare in lui solo, come in un capo inviato dal cielo, giacché egli li aveva aiutati per primo ad allontanare le presenti calamità», trad. it. di A. Bartalucci, ed. Lippold 1998, vol. 1, p. 63. Cfr. Tac. *hist*. 5, 3 (ed. Wellesley 1989, p. 169).

[698] Oros. *Hist*. 1, 10, 8-9: «Poiché gli Egizi opprimevano con la schiavitù e tormentavano con i lavori forzati il popolo di Dio, cioè la stirpe di Giuseppe, per opera del quale si erano salvati, e per giunta con un ordine scellerato li costringevano ad uccidere i figli maschi, Dio, per bocca di Mosè, ordinò loro di lasciar libero il suo popolo, perché servisse a Lui solo. Non essendosi curati del suo comando, afflisse gli ostinati con punizioni durissime, tormentandoli e riducendoli alla disperazione con le dieci piaghe, finché non costrinsero ad allontanarsi in gran fretta quegli stessi ebrei che prima non volevano far partire a nessun costo», trad. di A. Bartalucci, ed. Lippold 1998, vol. 1, p. 65. La descrizione delle "dieci piaghe" segue fino al paragrafo 17. Cfr. *Es*. 5-12.

spiegazione religiosa dell'allontanamento, la posizione di rilievo assunta da Mosè[699]. In entrambi gli autori, quindi, le dieci piaghe bibliche non sono contemplate, ma si parla di un'epidemia. A tal proposito, il linguaggio utilizzato appare tecnico, seppur da punti di vista diversi: nell'*Epitoma* si specifica che si tratta di scabbia e di lebbra[700]; nelle *Historiae* tacitiane, invece, il tipo di epidemia che si diffonde in quel frangente viene identificato attraverso quello che in linguaggio medico si definisce "il segno"[701].

Nonostante le due versioni si basino su di un comune canovaccio narrativo, vi sono anche e soprattutto delle differenze. Da un lato, nell'*Epitoma* – come si è visto in precedenza – prevale una sintesi tra una versione egiziana e una damascena[702]. Tuttavia, in questo caso è importante più che mai confrontare il racconto dell'Esodo, così come viene riportato nella sua totalità, con il passo citato da Orosio. Da tale confronto emerge, infatti, un notevole cambio di prospettiva, che

---

[699] Vd. J.G. Gager, *Moses* cit., p. 51, pp. 113-133.

[700] Vd. Iust. 36, 2, 12. È affascinante la storia della terminologia medica adottata nell'*Epitoma*. Nel parlare delle dieci piaghe, infatti, si usano i termini *scabies* e *vitiligo*. Sebbene si possa presentare il consueto problema inerente alle traduzioni latine di termini medici di origine greca (per il Tardo-antico, vd. in partic. M.E. Vázquez-Buján, *Quelques remarques sur le vocabulaire médical de l'Antiquité tardive: encore sur la dénomination de la maladie*, in «ALMA», vol. 66, 2008, pp. 29-45), in questo caso, però, il discorso è più articolato. Difatti, entrambe le parole fanno riferimento a delle malattie della pelle (che, nel caso della *vitiligo*, non è contagiosa), che, in realtà, non hanno nulla a che vedere con la lebbra. Nell'Antichità, però, la lebbra non solo veniva utilizzata come macro-categoria che includeva tutta una serie di malattie che parimenti andavano ad intaccare la pelle (malattie dermatologiche, altrimenti dette), ma soprattutto era considerata una malattia sacra. Pertanto, i segni della scabbia e dalla vitiligine venivano interpretati come sinonimo di un corpo impuro, che era stato punito per delle colpe commesse. Di conseguenza, l'isolamento di coloro che soffrivano di queste patologie era dovuto più alla paura di entrare in contatto con corpi impuri che alla malattia in sé. La dimensione sacrale della lebbra non coinvolge solo contesti cosiddetti "politeisti", ma anche quelli monoteisti. Nella Bibbia, in particolare, sono attestati alcuni esempi di lebbrosi che vengono emarginati, proprio perché ritenuti impuri. Vd. E.R. Sierra, *Vitiliginous (Sk)Inscriptions: Historical Religious Interpretations of Involuntarily Whitening Skin*, in D. Schumm – M. Stoltzfus (eds), *Disability in Judaism, Christianity, and Islam*, New York 2011, pp. 63-75. Nel Tardo-antico, poi, il discorso sulla lebbra viene ulteriormente sviluppato e associato alle eresie. Vd. E. Piazza, *La lebbra tra malattia e peccato nell'Alto Medioevo,* «Annali della facoltà di Scienze della formazione - Università degli studi di Catania», vol. 6 2007, pp. 5-20. D'altronde, l'Antichità non riconosceva una differenza tra malattie e disabilità e le due categorie venivano spesso considerate interscambiabili. Vd. C. Laes, *Introduction*, in Id. (ed), *Disability in Antiquity*, New York 2017, p. 5. La scelta linguistica adottata da Pompeo Trogo/Giustino, pertanto, non appare casuale e *scabies* e *vitiligo* denotano sin dall'inizio quello che, di fatto, è il carattere sacrale alla base della tradizione dell'Esodo. Nell'*Epitoma*, quindi, molto più che nelle *Historiae* tacitiane, il racconto biblico viene ribaltato e le dieci piaghe diventano l'attestazione non della punizione del *verus Deus*, bensì delle divinità egiziane. Contro questo evidente cambio di prospettiva Orosio non si scaglia con particolare livore, avendo già appurato che l'*Epitoma* utilizza una fonte egiziana. È interessante, però, che da parte sua vi sia una rettifica innanzitutto linguistica: *scabies* e *vitiligo* diventano «vesicas effervescentes ulceraque manantia» (Oros. *Hist.* 1, 10, 11), mostrando una maggiore aderenza a *Es*. 9, 8-12. Di conseguenza, cambiando il segno della malattia, la stessa appare diversa rispetto a quella individuata dall'*Epitoma*.

[701] Tacito, infatti, dice che si tratta di un'epidemia che deturpa i corpi. Vd. Tac. *hist*. 5, 3 (ed. Wellesley 1989, p. 169).

[702] Vd. *supra*, p. 208.

aiuta a capire soprattutto il tipo di lavoro che lo storico svolge sulle sue fonti. L'*Epitoma* è di per sé foriera di arricchimenti e manipolazioni varie che l'Esodo ha subito soprattutto a seguito dell'incontro-scontro tra Ellenismo e Giudaismo. È inevitabile, quindi, che presenti degli elementi diversi rispetto a narrazioni simili ma antecedenti. È stato notato, in particolare, che le "novità" sarebbero tre: solo i Giudei vengono espulsi dall'Egitto; solo i Giudei sono impuri e malati; la causa di questa epidemia non dipende da pratiche religiose estranee e esterne all'Egitto, bensì dalla presenza di persone impure all'interno del territorio egiziano[703]. Quindi, l'idea che emerge è che i Giudei rappresentino il focolare dell'epidemia, che inizia a diffondersi a seguito della loro presenza in Egitto, e che per contenere il contagio, è necessario allontanarli e isolarli. Questa decisione, che sembra essere dettata dal buon senso, non è presentata come tale da Orosio. Lo storico, infatti, sottolinea che coloro che sono stati colpiti dall'epidemia vengono cacciati dall'Egitto, solo dopo che anche gli Egiziani ne vengono colpiti e, soprattutto, dopo che si è verificata una consultazione oracolare al riguardo. La scelta, quindi, passa attraverso un canale religioso. Ancora una volta, l'elemento sacerdotale è al centro della narrazione e viene additato, seppur implicitamente, come fautore delle sofferenze del popolo giudaico. Non è chiaro, però, se Mosè e i malati siano colpiti per una casualità dall'epidemia che inizia a diffondersi in Egitto o se siano proprio loro a fungere da veicolo iniziale della stessa. Il dubbio si risolve leggendo tutto il capitolo dell'*Epitoma*, ma, se ci si dovesse basare solo sulla citazione orosiana, si capirebbe ben poco.

Al contrario, appare chiaro un altro passaggio dell'*Epitoma* che per Orosio diventa importante, in quanto si confronta con il miracolo del Mar Rosso. Quella che è la scena del mare che si apre per accogliere i Giudei in fuga, per poi riversarsi sugli Egiziani, diventa una "banale" tempesta. A tal proposito, è già stato

[703] Vd. J.G. Gager, *Moses* cit., p. 51; P. Schäfer, *Judeophobia* cit., pp. 26-27. Sia in Pompeo Trogo/Giustino sia in altri autori antichi emerge quasi la necessità di dover spiegare perché i Giudei conducevano uno stile di vita appartato e non adottavano le stesse pratiche o abitudini dei popoli con cui convivevano e/o condividevano determinati territori. Pertanto, tra i temi ricorrenti quando si parlava dei Giudei vi erano la misantropia e la *misoxenia*. Sebbene si trattasse di archetipi condivisi, ciascun autore tendeva a trovare una causa scatenante per tale atteggiamento, spesso riconducibile proprio alla tradizione di *Esodo*. Nel caso di Pompeo Trogo/Giustino, misantropia e *misoxenia* vengono spiegate alla luce di una paura verso gli stranieri, conseguente allo scontro con gli Egiziani e, quindi, come una forma di protezione e tutela di se stessi più che come una dichiarata e esplicita aggressività. Vd. P. Schäfer, *Judeophobia* cit., p. 27.

sottolineato come Pompeo Trogo/Giustino abbia voluto demitizzare quello che nell'episodio biblico viene interpretato come un miracolo[704]. Non è stato, invece, notato come anche questo processo di demitizzazione non sia sfuggito a Orosio, che a sua volta lo applica alla mitologia "pagana". Innanzitutto, lo storico riporta per ben due volte nel suo testo il passo dell'*Epitoma* in cui si dice che gli Egiziani, nel tentativo di rincorrere i Giudei in fuga per aver rubato degli oggetti sacri, furono travolti da tempeste: in un primo momento, cita testualmente il testo[705]; in un secondo, ripete quella frase finale, rimarcandola[706]. L'episodio viene, ovviamente, riproposto nella versione di Mosè, che è radicalmente opposta: Dio interviene per salvare il suo popolo, facendo in modo che i pii possano intraprendere la strada della salvezza e gli empi quella della morte[707]. Mentre nell'*Epitoma* gli Egiziani non riescono a raggiungere i Giudei e sono costretti a tornare alle loro dimore per colpa della tempesta[708], in Orosio, invece, gli stessi vengono sterminati a tal punto che l'Egitto rimase spopolato[709]. Ma c'è di più. Al dato testuale lo storico ne affianca anche uno "archeologico" [710], per così dire. Infatti, sostiene che le tracce del passaggio degli Egiziani e, conseguentemente, dei Giudei siano ancora visibili tanto

[704] Vd. J.G. Gager, *Moses* cit., p. 52. Gager, però, nutre dei dubbi su questa scelta compiuta nell'*Epitoma*, attribuendone la paternità alla fonte utilizzata.

[705] Vd. Oros. *Hist.* 1, 10, 2.

[706] Vd. ivi 1, 10, 6.

[707] Vd. ivi, 1, 10, 15. Orosio ha già menzionato l'episodio del Mar Rosso nell'*Apologeticus,* in un contesto dialettico diverso rispetto a quello delle *Historiae*, ma tutto sommato simile. Lo storico, infatti, sia in un caso che nell'altro pone l'accento sul fatto che Dio dispone di un potere illimitato e lo utilizza come meglio crede. Per dimostrare ciò, nell'*Apologeticus*, in cui si argomenta sulla grazia divina, Orosio attinge a un campionario di esempi biblici ben più ampio rispetto a quello offerto nel capitolo 10 del Libro I delle *Historiae*. Vd. Oros. *apol.* 9. Da un punto di vista linguistico, poi, è interessante la terminologia presente nelle due opere. Nelle *Historiae*, infatti, Orosio scrive: «(…) Deus divisit subito Rubrum mare (…)» (Oros. Hist. 1, 10, 15), mentre nell'*Apologeticus* «(…) discissis Erythraei maris fluctibus (…)» (Oros. *apol*. 9). Nella traduzione inglese dell'*Apologeticus*, il nome del mare viene tradotto letteralmente come *Erythraean Sea*. Vd. *The Fathers of the Curch, Iberian Fathers* cit., 3 vol., p. 126. Nell'edizione spagnola, invece, pur riportando l'espressione latina, questa viene resa come *mar Rojo.* Vd. C. Torres Rodriguez, *Paulo Orosio* cit., p. 783. Quello che apparentemente è un diverso modo di appellare lo stesso mare si rivela, in realtà, un intervento di seconda mano avvenuto su alcuni manoscritti contenenti l'*Apologeticus*. Nell'*editio maior* del 1882, infatti, K. Zangemeister aggiunge in nota la casista di espressioni riscontrate nei codici. Emerge che le parole *discissis eritrei* sono state inizialmente copiate o come un'unica parola o dividendo *discisserit* da *rei*. Solo in un secondo momento qualcuno ha corretto con *discissis eritrei*. Addirittura, nel codice denominato Ψ (*Codex bibl. oppidi St. Omer, sec. XIIII*) è presente l'espressione *discissis rubri*. Vd. *Pauli Orosii Historiarum* cit., p. 615 (per la lista dei codici, p. 602). Evidentemente, chi ha corretto il testo riteneva che la nomenclatura "Mare d'Eritrea" fosse più corretta di "Mar Rosso" o, comunque, che conferisse alla frase un senso compiuto che magari prima non era così evidente. Anche questo esempio dimostra come la trasmissione delle opere orosiane sia spesso frutto di interpretazioni nel corso dei secoli e quanto, soprattutto, sia necessario procedere con cautela nel momento in cui le si analizza.

[708] Vd. Oros. *Hist.* 1, 10, 2. Vd. anche Iust. 36, 2, 13.

[709] Vd. Oros. *Hist.* 1, 10, 16.

[710] Lo stesso aggettivo viene usato anche da F. Fabbrini, *Paolo Orosio* cit., p. 203.

sulle spiagge circostanti il Mar Rosso quanto nei suoi fondali[711]. Addirittura, se cause atmosferiche cercano di cancellare quelle tracce, Dio interviene per ridare loro la *pristina facies*[712]. Ciò avviene affinché vi possa essere sempre un segno tangibile del potere di Dio e chi non appartiene alla *vera religio* debba sempre temere le punizioni del passato[713]. Questo percorso dialettico, però, non si esaurisce nel solo episodio del Mar Rosso, bensì giunge sino a una significativa chiosa finale. Orosio, infatti, aggiunge che gli effetti di quella punizione furono percepiti anche da altri popoli vicini, quali gli Etiopi[714] e gli Sciti. Non riuscendo a trovare una spiegazione al caldo improvviso che si era abbattuto in quelle zone, si pensò che il Sole avesse iniziato a bruciare la Terra e nacque così la *fabula Phaethontis*[715]. In realtà, si tratta per lo storico di una spiegazione ridicola, in quanto il vero fondamento di quella calura eccessiva era solo un ulteriore segnale della potenza del *verus Deus*[716]. Quindi, Pompeo Trogo/Giustino demitizza(no) il miracolo del Mar Rosso e Orosio, dal canto suo, demitizza la storia di Fetonte[717]. D'altronde, non si

---

[711] Vd. Oros. *Hist*. 1, 10, 17.

[712] *Ibid.*

[713] Vd. Oros. *Hist.* 1, 10, 18.

[714] Non escludo l'ipotesi che l'aver citato proprio gli Etiopi possa essere un'eco, seppur lontana, di una tradizione antica, secondo la quale vi era stata una guerra tra Egiziani e Etiopi e Mosè era stato messo a capo dell'esercito egiziano. Vd. J.G. Gager, *Moses* cit., pp. 20-21. Anche in questa circostanza, quindi, tornerebbe l'immagine di Mosè *dux* e sarebbe in linea con una lettura teologico-politica dell'episodio dell'esodo.

[715] Vd. Oros. *Hist*. 1, 10, 19. La parola *fabula* viene nuovamente usata da Orosio, all'interno di un ipotetico dialogo che egli immagina con alcuni detrattori. Questi definiscono *fabula* il racconto orosiano, contrapponendolo alla loro *religio*. Vd. Oros. *Hist.* 7, 26, 3. Sul mito di Fetonte, cfr. Platone, *Timeo* 22 c-d (ed. Burnet 1903); Ov. *Met*. 1, 748 - 2, 440; Nonno di Panopoli, *Dion.* 28, 90 e sgg (ed. Rouse 1942); Diod. 5, 23; Hier. *Chron*., ed. Helm 1913, p. 42. Il mito di Fetonte in Orosio è stato oggetto di una discutibile analisi da parte del matematico Emilio Spedicato, il quale ha dedicato all'argomento ben due articoli. Vd. E. Spedicato, *Homer and Orosius* cit.; Id., *The Deucalion catastrophe* cit. Spedicato pretende di dimostrare che il modo in cui Orosio racconta i miti di Deucalione e di Fetonte sia la dimostrazione che, in realtà, quegli stessi miti siano l'espressione di cataclismi che si erano abbattuti sulla terra in tempi molto lontani. Il testo orosiano, quindi, viene usato come sola base documentaria per dimostrare la fondatezza di presunti fenomeni naturali. Ciò che preoccupa è proprio come l'opera orosiana venga utilizzata. Al tal proposito, è doveroso sottolineare che, per avere un'idea effettiva della portata ideologica delle *Historiae*, Spedicato avrebbe dovuto confrontarsi con la corposa letteratura secondaria sulle *Historiae* e, in particolar modo, con quei testi inerenti alla lettura orosiana della mitologia classica (un nome per tutti: M.A. Rábade Navarro*, Los dioses y la religión romana en las Historias de Paulo Orosio*, in «HABIS» 27, 1996, pp. 225-234). La totale mancanza di riferimenti in sede bibliografica non solo fa ragionevolmente supporre che ciò non sia avvenuto, ma se ne trova conferma definitiva leggendo il corpo del testo degli articoli in questione. Senza dubbio, un maggiore e più serio approfondimento dello *status quaestionis* sarebbe servito all'autore per evitare discutibili strumentalizzazioni. Alla luce di ciò, trovo altrettanto discutibile che A. Fear rimandi a un articolo di Spedicato proprio in relazione al mito di Fetonte in Orosio. Vd. Orosius, *Seven Books* cit., p. 60, nota 188.

[716] Vd. Oros. *Hist.* 1, 10, 19.

[717] È pur vero che la versione di Mosè viene opposta sia a Tacito sia a Pompeo Trogo/Giustino, però solo nell'*Epitoma* si parla del momento in cui gli Egiziani sono costretti a tornare indietro. Le *Historiae* tacitiane, infatti, si fermano al momento in cui Mosè prende il comando degli esuli. Quindi, sembra evidente

può pensare che il bisturi orosiano colpisca a caso o solo quando per lo studioso contemporaneo il suo intervento ha un senso. La macchina dialettica si mette in moto sempre, dal momento che il suo obiettivo è spiegare la realtà attraverso un filtro ritenuto unico e inequivocabile e che non può presentare opacità. Pertanto, tutto può e deve essere spiegato alla luce delle *Sacrae Scripturae*. O, per lo meno, questo è il principio generale che Orosio cerca di adottare.

Dall'altro lato, anche le *Historiae* di Tacito sono frutto di versioni e interpretazioni della tradizione di *Esodo*[718] e presentano, quindi, delle divergenze rispetto all'opera di Pompeo Trogo/Giustino. *In primis,* il racconto tacitiano è più puntuale nel fornire nomi e circostanze degli episodi trattati e, soprattutto, nel presentare la questione come una notizia conosciuta e confermata dalla maggior parte delle fonti antiche. Sebbene entri in gioco la metodologia storiografica di Tacito– che esula dal discorso qui in essere –, si tratta di un aspetto che non va sottovalutato, perché rappresenta il motivo per il quale Orosio mostra particolare livore nei suoi confronti. Nel caso di Pompeo Trogo/Giustino, lo storico ha già dimostrato e palesato il fatto che i suoi colleghi hanno utilizzato una fonte egiziana,

---

che Orosio risponda specificatamente alla demitizzazione presente nell'*Epitoma*, demitizzando a sua volta una storia che nasce in contesti gentili e che viene da lui riportata all'interno di uno specifico contesto narrativo, ovvero quello di *Esodo*.

[718] Sull'uso di *Esodo* in Tacito, vd. in partic. J.G. Gager, *Moses* cit., pp. 82-85, 127-128; P. Schäfer, *Judeophobia* cit., pp. 31-33. Il rapporto che Tacito instaura con i Giudei nelle sue opere non è passato inosservato nella letteratura secondaria contemporanea. In linea generale, Tacito viene considerato particolarmente avverso ai Giudei. Tuttavia, le motivazioni di tale avversione non appaiono del tutto chiare, soprattutto perché le *Historiae* tacitiane non nascono come trattato anti-giudaico e all'interno del Libro V, in cui si parla dei Giudei, il tono del discorso alterna espressioni di biasimo a manifestazioni quasi di ammirazione. Questa alternanza dipende senz'altro dalle diverse occasioni con le quali Tacito si confronta nel corso della sua narrazione. A tal proposito, un interessante punto della situazione è offerto da E.S. Gruen, *Tacitus and the Defamation of the Jews*, in J. Geiger – H. Cotton – G. Stiebel (eds), *Israel's Land. Papers Presented to Israel Shatzman on his Jubilee*, Jerusalem 2009, pp. 77–96 [ripubblicato in E.S. Gruen, *The Construct of Identity in Hellenistic Judaism. Essays on Early Jewish Literature and History*, Berlin-Boston 2016, pp. 265-281]. Ora, al di là delle possibili interpretazioni moderno-contemporanee, va tenuto in considerazione un altro aspetto. Il problema, infatti, non è stabilire il grado di avversione che Tacito mostra nei confronti dei Giudei, bensì come le sue parole siano state lette da Orosio. In generale, Orosio sembra dare manforte alla lettura degli studiosi moderni, sottolineando proprio come Tacito esprima le sue opinioni e non quelle di una fonte, quando parla dei Giudei. Tuttavia, la lettura orosiana è a sua volta frutto di una macchina dialettica, che estrapola una porzione di testo da una narrazione senz'altro più dettagliata e articolata, la decontestualizza e imbastisce su di essa un vero e proprio processo alle intenzioni. Questo procedimento è estremamente interessante, perché le parole di Tacito, lette così come sono e senza, quindi, approfondite analisi sul suo stile o sul suo sarcasmo, sarebbero state molto utili per Orosio, laddove questi avesse voluto fin dall'inizio adottare una linea di pensiero coerentemente e continuativamente anti-giudaica. Tuttavia, Orosio sente la necessità di dover operare un distinguo tra la storia del *populus Dei* di *Genesi* e *Esodo* e la storia dei Giudei. Una volta ristabilito, o meglio, riconfermato il valore e il significato dell'episodio delle dieci piaghe e il ruolo svolto da Mosè in quel contesto, solo allora è possibile instaurare un confronto tra passato e presente e tra Mosè e Cristo.

avversa sia ai Giudei sia soprattutto al *verus Deus*. Perciò anche le *gesta* di Mosè rientrano in una prospettiva storica che è di parte, sebbene Orosio le riconosca una maggiore "onestà" nel sottolineare il ruolo svolto proprio da Mosè in quel frangente[719]. Nel caso di Tacito, invece, la postura orosiana appare più polemica. Infatti, secondo Orosio, nelle *Historiae* la figura di Mosè passa quasi sotto silenzio tra il detto e il non detto. Da un lato, Tacito si limita a dire che Mosè aveva esortato gli altri esuli a confidare in lui, in qualità di inviato dal cielo[720]. Dall'altro, riporta *en passant* che Mosè aveva già aiutato i Giudei a sopravvivere alle varie calamità che si erano abbattute sull'Egitto[721]. Orosio, quindi, interpreta questo atteggiamento come quello di chi, pur sapendo come si sono svolti realmente i fatti, preferisce occultarli[722] e quasi vuole sminuire l'importanza dell'intervento mosaico in quel frangente. L'episodio delle dieci piaghe, però, non è l'unico in cui lo storico si propone di svelare gli occultamenti del collega. Difatti, già in relazione alla distruzione della Pentapoli, Orosio critica Tacito per aver riportato i fatti non nella loro interezza e, soprattutto, per aver deliberatamente deciso di non farlo[723]. Il modo in cui lo storico si relaziona con i suoi colleghi è stato letto come il prosieguo di una prassi già consolidata nella storiografia antica di lingua greca: gli altri storici si citano solo per criticarli[724]. Nel caso di Orosio, ciò può essere vero, ma fino a un certo punto. Le *Historiae* orosiane utilizzano numerose fonti di diversa tipologia letteraria e, in special modo, appartenenti ad autori non Cristiani, ma non sempre in un'accezione negativa. Ad esempio, Orosio cita sia Platone sia Palefato a sostegno di determinati eventi che sta riportando, ma non esprime giudizi negativi nei loro confronti[725]. Né, d'altronde, si può riportare il tutto alla fortuna di cui ciascun autore può o meno aver goduto nel Tardo-antico[726]. Al contrario, il rapporto che Orosio

[719] Vd. Oros. *Hist*. 1, 10, 6.
[720] Vd. Oros. *Hist.* 1, 10, 4.
[721] *Ibid*.
[722] Vd. Oros. *Hist*. 1, 10, 5.
[723] Vd. Oros. *Hist.* 1, 5, 5.
[724] Vd. Orosio, *Le Storie* cit., vol. 1, commento a 10, p. 383.
[725] Su Platone, vd. Oros. *Hist.* 1, 9, 3. Su Palefato, vd. Oros. *Hist*. 1, 12, 7.
[726] Si tende spesso a parlare quasi di "mode storiografiche" anche per l'Antichità, come se gli autori antichi utilizzassero solo le fonti che nel loro periodo storico erano più lette o più apprezzate. Ciò è vero, ma in parte. Il caso di Orosio è emblematico in tal senso: lo storico, infatti, utilizza una varietà di fonti ben più ampia di quanto si possa immaginare e, soprattutto, la sua scelta non include solo quegli autori ai quali oggigiorno è riconosciuta massima autorevolezza. Per quanto concerne Tacito, il fatto che egli venga citato

instaura con le sue fonti nasce – a mio avviso – da un'esigenza specifica: laddove un evento è già stato narrato nella Bibbia e viene poi riportato da autori *gentiles*, la prima funge da metro di giudizio supremo sui secondi. Se non è possibile instaurare questo confronto, Orosio riporta la notizia così come l'ha incontrata e la riconduce al discorso che sta portando avanti nella sua opera, ma in ogni caso il suo atteggiamento non è di condanna come nell'altro caso. Se ne deduce, quindi, che riconducendo tutto al racconto biblico, lo storico non ammette che le fonti gentili possano presentare delle differenze riconducibili a un ventaglio di fattori ben più ampio. Dal suo punto di vista, le opzioni sono solo due: o è stata usata una fonte sbagliata o è il singolo autore che prende posizione su determinati fatti e decide di raccontarli a modo suo. D'altra parte, se le Sacre Scritture circolassero ampiamente e diffusamente in ambienti gentili e gli stessi le leggessero e utilizzassero attivamente, la natura del discorso orosiano sarebbe ben diversa. Ciò che, invece, emerge è che in determinati autori gentili Orosio riscontra una conoscenza dei fatti biblici, che però non deriva da una lettura diretta della Bibbia, bensì o da un'adesione a versioni che riproponevano quegli stessi fatti rimodulandoli e modificandoli a seconda del contesto di fruizione o da una precisa volontà da parte dell'autore di modificarli egli stesso. Se ne deduce anche che la storia raccontata nella Bibbia fosse per grosse linee conosciuta, ma in quanto parte di una tradizione legata alla storia giudaica e che vedeva diversi attori che, per quanto esterni a quella tradizione, ne facevano parte e la leggevano dal proprio punto di vista. Se ne ricava, in conclusione, che, da un lato, all'*Epitoma* viene associata l'idea di *ignorantia*, che per quanto grave può essere giustificata. Dall'altro, invece, le opere di Tacito vengono lette come precisa espressione delle idee del loro autore. Ciò significa che l'avversione nei riguardi del *verus Deus* non è da imputare alla scelta di una fonte sbagliata, bensì proprio alle idee sbagliate dell'autore. Orosio addebita un principio

più volte da Orosio non dipende solo dalla fortuna di cui egli godeva nel Tardo-antico, ma anche dai contesti narrativi in cui avvengono le citazioni. Considerando il *modus operandi* orosiano, risulta assai difficile credere che egli si limiti a usare lo storico antico più di successo in quel momento. Ritengo, invece, che la scelta di utilizzare le *Historiae* tacitiane – così come l'*Epitoma* – dipenda dal fatto che si tratta di un'opera in cui è dedicato uno spazio specifico alla storia giudaica, includendo anche fatti legati alla tradizione biblica. Pertanto, vi è una quantità considerevole di materiale su cui lavorare, per poi confutarla. Che, poi, Tacito godesse di particolare fortuna nel Tardo-antico e, quindi, la confutazione orosiana potesse assumere un valore aggiunto per questo motivo, è una conseguenza e non una *condicio sine qua non*.

di responsabilità a Tacito in persona, che volutamente e maliziosamente ha occultato fatti rilevanti della storia del passato, offrendo un cattivo servizio ai suoi lettori.

Una volta chiarita la posizione orosiana nei confronti delle due fonti citate, è importante soffermarsi sul ruolo che Mosè svolge nelle *Historiae*[727]. Il primo aspetto da rilevare è che, nell'introdurre la narrazione, Orosio specifica che l'epidemia egiziana viene proposta da Pompeo Trogo e Tacito all'interno della storia giudaica, ma da quel momento in poi i Giudei, in quanto entità fisica, quasi scompaiono dal suo testo[728]. Rimane, invece, il ruolo dialettico che l'episodio delle dieci piaghe ricopre, oscillando tra la teologia "pura" e la teologia politica. Mentre Giuseppe rappresenta un *exemplum universale* che travalica la storia giudaica e la sua esperienza sembra quasi porgere il fianco all'affermazione di un'ideologia romano-cristiana, la figura di Mosè, invece, appare come un più complesso caleidoscopio attraverso il quale è possibile modulare un diverso tipo di dialettica.

Il primo procedimento narrativo si fonda, infatti, sull'analisi dell'episodio delle dieci piaghe, colto nella sua storicità. In questo frangente, a Orosio interessa sottolineare due aspetti, strettamente correlati tra loro. Il primo riguarda la continuità tra gli eventi narrati nel capitolo 8 e quelli del capitolo 10: in un caso, la postura teologico-politica di Giuseppe ha permesso che la relazione tra l'Egitto e il *verus Deus* divenisse virtuosa; nell'altro, la fase post-Giuseppe è stata caratterizzata dalla schiavitù della sua stirpe e il patto da virtuoso diventa vizioso, fino a rompersi definitivamente. Di conseguenza, quella che per molto tempo era stata la terra del *populus Dei* deve essere ora abbandonata. L'abbandono dell'Egitto avviene, però, in

[727] La figura di Mosè è costantemente richiamata nella letteratura cristiana tardo-antica, al di là degli specifici contesti narrativi e delle possibili funzionalità che essa svolge negli stessi. La si trova, per esempio, nei *Sermones* di Gaudenzio di Brescia [vd. Gaudent. *serm.* 1 (*PL* 20, col. 845); 2 (*PL* 20, col. 856); 5 (*PL* 20, col. 873); 7 (*PL* 20, col. 883); 9 (*PL* 20, col. 910); 20 (*PL* 20, col. 996)], nel *De haeresibus* di Filastrio di Brescia [vd. Fil. *Divers. her. liber* 90 (*CSEL* 38, pp. 82-83); 91 (*CSEL* 38, p. 83); 113 (*CSEL* 38, pp. 111-112); 119 (*CSEL* 38, pp. 116-117); 125 (*CSEL* 38, p. 128)], nell'*Opus Paschale* di Sedulio [Sedul. *op. pasch*. 2, 14 (*CSEL* 10, p. 215)]. È auspicabile, pertanto, che quando si parla di "Mosè cristiano", l'analisi venga svolta su un più ampio raggio e si inizi a considerare il mondo tardo-antico come non dominato esclusivamente da Agostino, ma come un laboratorio di riflessioni e produzioni che coinvolgono e in cui partecipano attivamente molti più intellettuali cristiani di quanto si possa immaginare.

[728] La parola *Iudaei* appare solo due volte nel capitolo 10 e sempre in contesti extra-testuali, o meglio, nella parte in cui Orosio commenta le fonti utilizzate. Vd. Oros. *Hist*. 1, 10, 1; 1, 10, 5. Compare, inoltre, per la prima volta la parola *Hebraei*, ma in relazione al racconto mosaico di *Esodo*. Vd. Oros. *Hist*. 1, 10, 16.

maniera graduale, perché Dio dà sempre una possibilità di ravvedimento prima di abbattere sulla Terra la sua ira funesta. In questo frangente entra in gioco Mosè. La tradizione di *Esodo* dà conto di quella che è la storia personale di Mosè, che però in Orosio viene completamente elisa. Ancora una volta, il ritaglio narrativo delle fonti deve rendere evidente in cosa queste stanno sbagliando e quale sia la verità. Pertanto, il secondo procedimento narrativo serve proprio per sottolineare il ruolo da attore non protagonista ricoperto da Mosè. Sia nell'*Epitoma* sia nelle *Historiae* tacitiane a Mosè viene associato il ruolo del risolutore, di colui che si pone a capo degli esuli e li guida fino a quando gli Egiziani non sono costretti a deporre le armi contro di loro. Il *focus* narrativo è, pertanto, in entrambi i casi rivolto alla sua persona. Nelle *Historiae* orosiane, invece, la portata del suo intervento viene ridimensionata e Mosè funge da *nuntius Dei*[729]. Ciò avviene perché il *focus* deve essere necessariamente su Dio, unico attore in quell'*escalation* di tragiche pene inflitte agli Egiziani. Anche le dieci piaghe hanno, di conseguenza, una funzione pedagogica: chi non ossequia la *religio Christiana*, impari a temere le punizioni del suo Dio alla luce proprio di quanto avvenuto in passato[730]. È importante affermare ciò non perché Orosio voglia togliere valore all'operato di Mosè, ma perché questo passaggio è funzionale a ciò che lo storico avrebbe detto successivamente. Il capitolo 10 del Libro I funge, difatti, come preparazione a quella che è la vera e propria messa in atto della cosiddetta "teologia della sostituzione" presente nel Libro VII. In altre parole, vi è un primo momento in cui Orosio coglie l'episodio delle dieci piaghe nella sua storicità, spiegandone le varie dinamiche e introducendo la figura e le *gesta* di Mosè. A questo primo momento ne segue un secondo, nel quale le dieci piaghe ritornano nella narrazione orosiana nella loro funzione ideologica, in ciò che esse rappresentano o possono rappresentare per il Cristianesimo.

Orosio apre il capitolo 27 del Libro VII, riassumendo quanto riportato nel capitolo 10 del Libro I[731]. I punti chiave del suo discorso sono i medesimi già individuati in precedenza: Pompeo Trogo e Tacito hanno riportato una storia

[729] Vd. Oros. *Hist.* 1, 10, 8.
[730] Vd. Oros. *Hist.* 1, 10, 18.
[731] Vd. Oros. *Hist*. 7, 27, 1.

parziale ed è stato perciò necessario lasciare la parola a Mosè, per spiegare cosa era effettivamente accaduto in Egitto. È interessante, però, come la lettura orosiana del *casus belli* che aveva determinato l'ira di Dio sia già cambiata. Nel primo libro, infatti, si dice che Dio aveva chiesto agli Egiziani di liberare il suo popolo dalla schiavitù, affinché potesse servire solo lui[732]. Nel settimo, invece, si afferma che gli Egiziani tentavano di spingere il *populus Dei* verso l'idolatria, volendo impedire loro di professare il proprio culto[733]. Non necessariamente le due versioni sono incompatibili tra loro, in quanto il punto nevralgico del discorso continua a essere l'ira di Dio. Tuttavia, come ho più volte sottolineato nel corso di questo lavoro, l'approccio orosiano è contestuale e, all'interno della sua stessa opera, ci si può imbattere in analisi diverse dello stesso evento. Nel primo caso, Orosio ha dovuto sia ripristinare la *veritas* biblica a fronte di altre versioni degli episodi narrati nelle *Sacrae Scripturae* che circolavano nell'Antichità, sia introdurre la figura di Mosè e, pertanto, sembra esserci una maggiore aderenza al testo di *Esodo*. Nel secondo caso, invece, lo storico interviene in prima persona, riassumendo il contenuto delle parole mosaiche riportate in precedenza e modellando il tutto in funzione del tema affrontato nel Libro VII: il rapporto degli imperatori romani con il Cristianesimo. La macchina dialettica che in questo contesto viene messa in atto è chiaramente espressa da Orosio stesso:

> «(…) quod ego nunc refero ac renuntio, etsi forte fide non acceptatum, exitu tamen probandum, quia haec in figura nostri facta sunt»[734].

Quindi, non vi è un semplice parallelismo tra due serie di eventi che presentano delle eventuali somiglianze. Si tratta, bensì, di una chiara lettura tipologica che riprende le parole paoline (*haec in figura nostri facta sunt*) e su di esse modula la

[732] Vd. Oros. *Hist*. 1, 10, 8.
[733] Vd. Oros. *Hist.* 7, 27, 1.
[734] Oros. *Hist.* 7, 27, 2: «(…) Questo episodio io riferisco e riporto, anche se non creduto per fede, da accettare però nel suo esito, poiché tali cose accaddero come "figura" dell'esser nostro», trad. it. di G. Chiarini, ed. Lippold 1998, vol. 2, p. 321. L'ultima frase, *haec in figura nostra facta sunt,* è riportata tra virgolette nell'edizione francese delle *Historiae*, essendo una citazione testuale presa da *1 Cor.* 10, 6. Vd. Orose, *Histoires* cit., 3 vol., p. 70. In realtà, Orosio utilizza spesso citazioni bibliche incorporandole nel suo testo, quasi lasciando intendere che il suo lettore fosse in grado di coglierle senza necessità di doverle segnalare. In questo caso specifico, quindi, credo sia più corretta la *mise en page* di Lippold.

sua visione della cosiddetta "teologia della sostituzione", che proprio a Paolo di Tarso viene fatta risalire. Orosio, pertanto, si mostra ancora una volta attento alle interpretazioni scritturistiche e le incorpora all'interno della sua narrazione. Ciò, ovviamente, non significa che lo faccia in maniera passiva o inconsapevole, ma che tutto viene costruito con perizia tecnica e nulla è lasciato al caso. L'utilizzo della tipologia si palesa in tutta la sua forza retorica e si chiarisce nei passaggi discorsivi successivi:

> «uterque populus unius Dei est, una populi utriusque causa. subdita fuit Israhelitarum synagoga Aegyptiis, subdita est Christianorum ecclesia Romanis. persecuti sunt Aegyptii, persecuti sunt et Romani. decem ibi contradictiones aduersus Moysen, decem hic edicta aduersus Christum; diuersae ibi plagae Aegyptiorum, diuersae hic calamitates Romanorum»[735].

La tipologia proposta da Orosio parte da un punto iniziale e comune, rappresentato da Dio, per poi scindersi in due parti, che non solo rappresentano i due momenti storici di cui Orosio si sta occupando, ma soprattutto i momenti fondativi delle due religioni in questione: Giudaismo e Cristianesimo. Se nel secondo caso ciò è esplicitamente dichiarato e rimarcato più volte, soprattutto alla luce del libro precedente, il sesto, in cui si affronta la nascita di Cristo, nel primo caso, invece, lo si deduce. Nel parlare dell'atteggiamento degli Egiziani nei confronti dei Giudei, lo storico rimarca come alla base di tale atteggiamento vi fosse il rifiuto di una *religio aliena*[736]. Sembra, quindi, che per Orosio anche il Giudaismo sia una *religio*[737]. In realtà, il concetto di Giudaismo non compare in alcuna delle opere di Orosio e i Giudei professano un culto al pari di altri popoli antichi, al quale non è attribuito un nome specifico. Tuttavia, va sempre considerato il contesto narrativo. Dal momento che gli Egiziani sono i tipi degli imperatori romani e che i Giudei e i Cristiani

[735] Oros. *Hist*. 7, 27, 3: «Unico è il Dio di entrambi i popoli, unica la causa. La Sinagoga degli israeliti fu sottomessa agli Egiziani, la Chiesa dei cristiani ai Romani: gli Egiziani la perseguitarono, e la perseguitarono anche i Romani. In Egitto, dieci rifiuti a Mosè, a Roma dieci editti contro Cristo; varie piaghe colpirono gli Egiziani, varie calamità colpirono i Romani», trad. it. di G. Chiarini, ed. Lippold 1998, vol. 2, p. 321 e 323.

[736] Vd. Oros. *Hist.* 7, 27, 2.

[737] Il Giudaismo viene identificato come *religio* già da Tertulliano e sempre in relazione alla legittimità del Cristianesimo. Vd. Tert. *Apol*. 21, 1.

credono entrambi in un unico Dio, ne consegue che il culto giudaico debba essere presentato come una *religio*, alla luce della tipologia che viene creata con il Cristianesimo (che è, a sua volta, la *vera religio*[738]). Pur servendosi di una tipologia che si può definire "tradizionale" e che si basa sostanzialmente sull'idea che Cristo sia il nuovo Mosè[739], Orosio arricchisce e rafforza quest'idea, aggiungendo una chiave di lettura che è realmente nuova nel panorama letterario cristiano tardo-antico: a ciascuna piaga d'Egitto corrisponde il nome di un imperatore (che ha perseguitato i Cristiani), creando una perfetta proporzione di 10:10[740].
Tale proporzione viene sviluppata elencando il tipo di punizioni[741] che Dio ha inflitto nelle due diverse circostanze storiche[742]:

- Alla prima piaga (le acque del Nilo si trasformano in sangue[743]) corrisponde una sequela di morti tanto nella città di Roma (a causa di malattie) quanto nel resto del mondo (a causa delle guerre), durante il principato di Nerone[744].

---

[738] Nell'identificare il Cristianesimo come *vera religio*, Orosio segue appieno la prospettiva agostiniana.

[739] Al tal proposito, è interessante notare come di tutte le categorie associate alla figura di Mosè, tanto sul versante gentile quanto su quello giudaico e cristiano (una descrizione accurata di queste categorie si trova in J. Lierman, *The New Testament Moses* cit.), Orosio ne utilizza solo una, quella del *dux* che è la stessa che egli associa a Cristo (vd. Oros. *Hist*. 1, 10, 7). Nelle *Historiae*, quindi, la tipologia Mosè-Cristo si fonda sostanzialmente su un piano politico. Da questo punto di vista, lo storico non sta introducendo un elemento nuovo nel panorama cristiano tardo-antico, in quanto già Eusebio di Cesarea ha ampiamente percorso quella stessa linea interpretativa. Vi è, però, una differenza sostanziale tra i due storici. In Eusebio, la figura di Mosè è presente in tutte le sue opere e, quindi, sottoposta a contesti narrativi diversi. Mosè è un giudeo, che ha fondato il Giudaismo e che viene riconosciuto come il più importante storico giudaico al quale attingere proprio per raccontare la storia giudaica (vd. Eus. *PE* 7, 7, 1; 7, 8, 1. Vd. S. Inowlocki, *Eusebius and the Jewish* cit., p. 84; Ead., *Eusebius's appropriation of Moses in an Apologetic Context*, in A. Graupner – M. Wolter (eds), *Moses in Biblical and Extra-Biblical Traditions*, Berlin 2007, p. 244). Mosè, però, è anche oggetto di un costante parallelismo con l'imperatore Costantino, fungendo da *exemplum* per quest'ultimo. Vd. Eus. *VC*. 1, 9, 1; 1, 20, 1-2. Vd. C. Rapp, *Holy Bishops* cit., p. 130; cfr. F. Damgaard, *Propaganda Against Propaganda. Revisiting Eusebius' Use of the Figure of Moses in the Life of Constantine*, in A. Johnson – J. Schott (eds), *Eusebius of Caesarea: tradition and innovations*, Cambridge – London 2013, pp. 115-132. In Orosio, invece, la figura di Mosè è pienamente inserita in un contesto teologico-politico che ha come obiettivo quello di dimostrare la potenza del *verus Deus* e l'importanza di una piena e totale accettazione del Cristianesimo. Di conseguenza, il parallelismo avviene direttamente con Cristo e non con un imperatore.

[740] In *Hist.* 7, 27, 3, la proporzione è proposta da Orosio in questi termini: «diversae ibi plagae Aegyptiorum, diversae hic calamitates Romanorum» («varie piaghe colpirono gli Egiziani, varie calamità colpirono i romani», trad. it. di G. Chiarini, ed. Lippold 1998, vol. 2, p. 321 e 323).

[741] Oltre alla parola *plaga*, Orosio usa altri due termini per riferirsi alle varie punizioni: *correptio* e *vexatio*. Vd. Oros. *Hist.* 7, 27, 4 e 6.

[742] La successione proposta da Orosio viene riportata, sottoforma di elenco, sia in F. Fabbrini, *Paolo Orosio* cit., p. 397, nota 19, sia in H.-W. Goetz, *Die Geschictstheologie* cit., pp. 62-63. Tuttavia, ho ritenuto opportuno integrarla anch'io nel presente lavoro, per rendere più agevole la lettura che ne propongo.

[743] Vd. *Es*. 7, 20-21.

[744] Vd. Oros. *Hist.* 7, 27, 4. Orosio attinge al testo di *Esodo* e non a quello dei *Salmi*, dov'anche sono riproposte le dieci piaghe. Vd. *Es.* 7, 20-21; *Ps.* 105 (104). Cfr. Eus. *Comm. in Psalmos*, *PG* 23, col. 927 e sgg.

- Alla seconda piaga (le rane che invadono le strade e le dimore degli Egiziani, costringendoli ad abbandonarle[745]) corrispondono le scorrerie e le ruberie degli uomini dell'imperatore Domiziano, che costringono all'indigenza e all'esilio i cittadini romani[746].
- Alla terza piaga (*sciniphes*[747]) corrisponde la rivolta dei Giudei durante l'impero di Traiano[748].
- Alla quarta piaga (le mosche canine[749]) corrisponde la pestilenza che colpisce la penisola italiana durante l'impero di Marco Antonino[750].
- Alla quinta piaga (la morte improvvisa del bestiame[751]) corrispondono le guerre civili durante l'imperatore di Severo, che hanno portato alla morte delle legioni e della *plebs* delle province[752].
- Alla sesta piaga (le piaghe purulente[753]) corrisponde ad una rivola popolare contro le persecuzioni dell'imperatore Massimino[754].
- Alla settima piaga (la grandine[755]) corrisponde una pestilenza che, infettando l'aria, ha contaminato laghi, pascoli, oltre a uccidere uomini e animali. Questi eventi si sono verificati durante l'impero di Decio[756].

---

[745] Vd. *Es*. 7, 26-29.

[746] Vd. Oros. *Hist*. 7, 27, 5.

[747] Cfr. *Es.* 8, 12-15. Il termine *sciniphes* è di difficile traduzione in italiano. G. Chiarini lo traduce con "zanzare" (vd. Orosio, *Le Storie* cit., vol. 2, p. 323), sebbene la descrizione che ne fornisce Orosio farebbe propendere per "pidocchi".

[748] Vd. Oros. *Hist*. 7, 27, 6. Sulla rivolta giudaica, tornerò in seguito nel corso del capitolo.

[749] Vd. *Es*. 8, 16-28.

[750] Vd. Oros. *Hist.* 7, 27, 7. La pestilenza alla quale allude Orosio è la famosa "peste antonina", diffusasi a partire dal 165 e.v. Si tratta di un evento che è stato letto come significativo, sia alla luce di una possibile cesura demografica che ne seguì sia per l'associazione di quella pestilenza con il medico Galeno. Vd. in partic. J.F. Gilliam, *The Plague under Marcus Aurelius,* in «The American Journal of Philology», vol. 82, n° 3, July 1961, pp. 225-251; R.J. Littman – M. L. Littman, *Galen and the Antonine Plague*, in «The American Journal of Philology», vol. 94, n° 3, Autumn 1973, pp. 243-255; A. Marcone, *La peste Antonina: testimonianze e interpretazioni*, in «Rivista Storica Italiana», vol. 114, fasc. 3, 2002, pp. 803-819; E. Lo Cascio, *L'impatto della "peste antonina",* Bari 2012; R. Flemming, *Galen and the Plague*, in C. Petit (ed), *Galen's Treatise Περὶ Ἀλυπίας (De indolentia) in Context. A Tale of Resilience*, Leiden – Boston 2019, pp. 219-244. La figura di Galeno e, più in generale, la natura epidemiologica dell'evento in questione hanno destato l'attenzione anche del mondo medico, sia in una prospettiva di storia della medicina sia in relazione a situazioni pandemiche ritenute similari (vi è stato un *revival* degli studi sulla "peste antonina" nel 2020, in seguito al Covid-19).

[751] Vd. *Es*. 9, 1-7.

[752] Vd. Oros. *Hist*. 7, 27, 8.

[753] Vd. *Es*. 9, 8-12.

[754] Vd. Oros. *Hist*. 7, 27, 9.

[755] Vd. *Es*. 9, 13-35.

[756] Vd. Oros. *Hist*. 7, 27, 10.

- All'ottava piaga (le locuste[757]) corrisponde una rivolta da parte delle province[758].
- Alla nona piaga (le tenebre[759]) corrisponde un fulmine che si è abbattuto ai piedi di Aureliano, mentre questi stava per indire la persecuzione contro i Cristiani. Inoltre, ben tre imperatori nel giro di poco tempo sono stati uccisi, l'uno dopo l'altro[760].
- Alla decima piaga (l'uccisione dei figli primogeniti[761]) corrisponde la distruzione degli idoli "pagani"[762].

Ora, la tipologia piaghe-persecuzioni chiama a sé almeno due riflessioni. L'una riguarda il modo in cui sono catalogate le persecuzioni contro i Cristiani. Il numero esatto di persecuzioni subite dai Cristiani era già nel Tardo-antico oggetto di dibattito tra gli intellettuali cristiani o, quantomeno, si riscontrano delle divergenze abbastanza significative[763]. Il numero dieci, a cui si rifà Orosio, si incontra già nel *Chronicon* di Girolamo[764] e nei *Chronica* di Sulpicio Severo[765]. Quindi, da questo punto di vista, sembra che Orosio adotti una catalogazione che si sta affermando nel suo contemporaneo[766]. Tuttavia, pur avendo presente l'opera di

[757] Vd. *Es.* 10, 1-20. Sul termine *lucustae*, vd. A.V. Nazzaro, *Le locuste nella Bibbia e nella letteratura patristica latina,* in A. M. Barbàra (a cura di), *Il simbolismo degli elementi della natura nell'immaginario cristiano*, Napoli 2010, pp. 85-112.

[758] Vd. Oros. *Hist*. 7, 27, 11.

[759] Vd. *Es.* 10, 21-23.

[760] Vd. Oros. *Hist*. 7, 27, 12.

[761] Vd. *Es.* 12, 29-34.

[762] Vd. Oros. *Hist*. 7, 27, 13. A conclusione della decima piaga-decima persecuzione, Orosio introduce lo scontro finale tra la *militia Christi* e quella dell'Anticristo. Questa lettura orosiana viene criticata da Agostino, secondo il quale non è possibile stabilire con certezza quando avverrà la venuta dell'Anticristo. Vd. Aug. *civ. Dei* 18, 53. Vd. anche Aug. *civ. Dei* 16, 24, 4; 21. Alla contestazione agostiniana sembra rispondere F. Fabbrini, *Paolo Orosio* cit., p. 399, nota 22.

[763] Questa tematica è stata ampiamente studiata da J. Vogt, *Die Zaehlung der Christenverfolgungen im roemischen Reich*, in «La parola del passato», vol. 9, 1954, pp. 5-15, e ripresa, poi, da A. Lippold in Orosio, *Le Storie* cit., 2 vol., p. 496, commento a 27, 37. Mi limiterò, pertanto, a richiamare solo alcuni punti utili per il discorso qui in essere. Sul tema delle persecuzioni in generale, vd. di recente, O. Andrei, Series Persecutorum. *Le liste delle persecuzioni tra patti di memoria e* damnatio memoriae, in «ASE», vol. 37, n° 2, 2020, pp. 397-428.

[764] Vd. Hier. *chron*., ed. Helm 1913, p. 185, 192, 194, 205, 212, 216, 218, 220, 223, 227.

[765] Vd. Sulp. Sev. *chron*. 2, 28-32.

[766] Lattanzio, che vive tra III e IV nel secolo, parlava invece di sei persecuzioni. Vd. Lact. *mort. pers.* 2-9 (*CSEL* 27/2, p. 173 e sgg). Questa interpretazione trova una corrispondenza anche nel secolo V. Vd. *Chronica minora I*, ed. Mommsen 1892, p. 738 (viene solitamente menzionato anche il *Liber Genealogus*, dove, in realtà, si parla di otto persecuzioni e non sei. Vd. *Chronica minora I*, ed. Mommsen 1892, pp. 194-196).

Girolamo e seguendone eventualmente l'impostazione generale[767], si può altresì asserire che lo storico abbia fatto riferimento al numero dieci per la sua correlazione con le dieci piaghe e, quindi, in funzione dell'interpretazione proposta nella sua stessa opera. La seconda riflessione, invece, riguarda il merito di aver introdotto quella tipologia nella letteratura cristiana. Questo merito – laddove sia corretto parlare di merito – non solo gli viene riconosciuto dagli studiosi moderni[768], ma anche e soprattutto dai suoi stessi contemporanei. Difatti, nel *Liber promissionum et praedictorum dei*[769], Quodvultdeus sottolinea proprio come Orosio sostenga che le persecuzioni contro i Cristiani siano state dieci come le piaghe d'Egitto[770]. L'autore aggiunge, poi, un dato importante: Agostino contesta questa associazione, ritenendo che non possa essere stabilita alcuna tipologia tra i due eventi[771]. In effetti, il

[767] Girolamo e Orosio presentano la medesima successione cronologica di persecuzioni e nessuno dei due menziona Giuliano tra i persecutori dei Cristiani. Vd. Orosio, *Le Storie* cit., 2 vol., commento a 27, 37, p. 495. Agostino, invece, lo menziona e propone, in generale, una successione differente: infatti, dal suo punto di vista, il conteggio andrebbe fatto iniziare proprio dalla crocifissione di Cristo e dovrebbe includere anche le persecuzioni subite dagli Apostoli. Vd. Aug. *civ. Dei* 18, 52.

[768] V. F. Fabbrini, *Paolo Orosio* cit., p. 396; H.-W. Goetz, *Die Geschichtstheologie* cit., pp. 62-65; E. Corsini, *Orosio e altri storici cristiani*, in I. Lana – E.V. Maltese (a cura di), *Storia della civiltà letteraria greca e latina: Dall'età degli Antonini alla fine del mondo antico*, 3 vol., Torino 1998, p. 662; M. Kahlos, *Seizing History: Christianising the Past in Late antique Historiography,* in M. Isoaho (ed), *Past and Present in Medieval Chronicles*, Helsinki 2015, pp. 22-23; A. Walter, *Time in Ancient Stories of Origin*, Oxford 2020, p. 38 [Ringrazio la dott.ssa Anke Walter per avermi inviato una copia del suo libro].

[769] Vd. *supra*, p. 29, nota 36.

[770] Vd. Quodv. *prom*. 3, 34, 36 (*CCSL* 60, p. 179): «Decem sane persecutiones a nerone usque ad dioclitianum et maximianum fuisse Orosius historiographus ueluti decem plagas aegypti astruxit» («Lo storico Orosio ha sostenuto che le persecuzioni da Nerone a Diocleziano e a Massimiano furono in realtà dieci proprio come le dieci piaghe d'Egitto», trad. it. di A.V. Nazzaro, in Quodvultdeus, *Promesse* cit., p. 253). A sua volta, Quodvultdeus propone un confronto tipologico tra le dieci piaghe d'Egitto e i dieci comandamenti. Vd. Quodv. *prom*. 1, 36 (*CCSL* 60, pp. 57-61). Tale interpretazione, però, non è del tutto nuova nel panorama cristiano antico, in quanto su di essa si è già espresso Agostino (vd. Aug. *Serm.* 8) e, prima di lui, Origene (vd. Orig. *hom. in Ex.* 4, 6).

[771] Vd. Quodv. *prom.* 3, 34, 25 (*CCSL* 60, p. 179). Cfr. Aug. *civ. Dei* 18, 52 (*CSEL* 40/2, p. 354): «Proinde ne illud quidem temere puto esse dicendum sive credendum, quod nonnullis visum est vel videtur, non amplius Ecclesiam passuram persecutiones usque ad tempus Antichristi, quam quot iam passa est, id est decem, ut undecima eademque novissima sit ab Antichristo. Primam quippe computant a Nerone quae facta est, secundam a Domitiano, a Traiano tertiam, quartam ab Antonino, a Severo quintam, sextam a Maximino, a Decio septimam, octavam a Valeriano, ab Aureliano nonam, decimam a Diocletiano et Maximiano. Plagas enim Aegyptiorum, quoniam decem fuerunt, antequam exire inde inciperet populus Dei, putant ad hunc intellectum esse referendas, ut novissima Antichristi persecutio similis videatur undecimae plagae, qua Aegyptii, dum hostiliter sequerentur Hebraeos, in mari Rubro populo Dei per siccum transeunte perierunt. Sed ego illa re gesta in Aegypto istas persecutiones prophetice significatas esse non arbitror; quamvis ab eis, qui hoc putant, exquisite et ingeniose illa singula his singulis comparata videantur, non prophetico Spiritu, sed coniectura mentis humanae, quae aliquando ad verum pervenit, aliquando fallitur» («Non penso, perciò, che si possa incautamente dire o credere, come è sembrato o sembra a qualcuno, che fino al tempo dell'Anticristo la Chiesa non subirà più altre persecuzioni, oltre quelle già subite, cioè dieci, perché l'undicesima e ultima sarà quella dell'Anticristo. Essi calcolano che la prima fu fatta da Nerone, la seconda da Domiziano, la terza da Traiano, la quarta da Antonino, la quinta da Severo, la sesta da Massimino, la settima da Decio, l'ottava da Valeriano, la nona da Aureliano e la decima da Diocleziano e Massimiano. Essi riflettono sulle dieci piaghe che colpirono l'Egitto prima che il popolo di Dio cominciasse a uscire dal paese e

vescovo d'Ippona non nasconde la propria perplessità dinanzi all'interpretazione orosiana, ma nel palesarla pone l'accento su un aspetto rilevante. Se, infatti, inizialmente esprime la sua idea (*ego… non arbitror*), questa viene subita seguita da una precisazione: ciò che si legge non è scritto nella Bibbia né è frutto di un'attività profetica, bensì è una congettura fatta da un essere umano e, quindi, per sua stessa natura, suscettibile di confutazione. Quindi, da un lato, mette al riparo i lettori da un eventuale fraintendimento e, dall'altro, colpisce Orosio dritto nel punto che più gli sta a cuore, ovvero il presentarsi come "scelto da Dio".

Al di là della tipologia in sé che può giustamente essere oggetto di plauso o di contestazione, ciò che colpisce maggiormente è l'attenzione che Agostino mostra nei riguardi dello storico, segno di un'analisi attenta della sua personalità. In tal senso, il rapporto tra Orosio e Agostino non andrebbe valutato solo in relazione alle citazioni testuali presenti o assenti nell'opera dell'uno o dell'altro, ma soprattutto nelle sue dinamiche psicologiche e sociologiche che ci aiutano a comprendere meglio determinati meccanismi e come questi, a loro volta, si riversano anche sul piano strettamente letterario. La testimonianza di Quodvultdeus, pertanto, è molto interessante, oltre che preziosa. Da un lato, essa può valere se non come prova, quantomeno come indizio, che le *Historiae* orosiane circolino sin da subito negli ambienti cristiani africani e che l'interpretazione di Orosio è, comunque, presa in considerazione, tanto da essere esplicitamente citata in altre opere del suo tempo[772]. Vi è, evidentemente, un'impostazione nell'opera orosiana che appare a taluni convincente o, comunque, condivisibile[773]. Dall'altro lato, Quodvultdeus aiuta a delineare un più realistico scenario riguardo un'effettiva lettura agostiniana delle *Historiae*, aspetto questo che, comunque, non è sfuggito a taluni studiosi

---

le interpretano nel senso che l'ultima persecuzione dell'Anticristo sarà simile all'undicesima piaga, che fece perire nel Mar Rosso gli Egiziani i quali furenti inseguivano gli Ebrei, mentre il popolo di Dio era passato all'asciutto. Io però non penso che quegli eventi verificatisi in Egitto indichino profeticamente queste persecuzioni, anche se chi lo pensa pare stabilire confronti ingegnosi e precisi fin nei dettagli fra gli uni e le altre. Tutto questo non deriva da spirito profetico, ma da congetture della mente umana, che a volte coglie nel segno e a volte sbaglia», trad. it. di D. Marafioti, in Sant'Agostino, *La città di Dio*, vol. 2, Milano 2015, pp. 1130-1131).

[772] Da Orosio, Quodvultdeus riprende anche l'idea dei quattro imperi. Vd. Quodv. *prom*. 2, 34, 30 (*CCSL* 60, p. 140).

[773] Il numero dieci, associato alle persecuzioni contro i Cristiani, diventa "canonico" nel Medioevo, soprattutto in quegli autori che usano Orosio come fonte. Vd. in partic. Beda il Venerabile, *Historia Ecclesiastica*, 1, 6.

contemporanei[774]. Che l'opera sia stata commissionata o meno direttamente da Agostino, essa è a lui dedicata. Pertanto, è plausibile che l'abbia letta e che, forse proprio in virtù dello stretto legame che Orosio intende creare tra le *Historiae* e il *De Civitate Dei*, senta l'esigenza di doversi esporre su talune questioni. La tipologia piaghe-persecuzioni è certamente la più evidente, soprattutto perché Orosio è l'unico a presentarla nella sua opera e Agostino riprende punto per punto il suo testo. Il fatto, poi, che il vescovo d'Ippona non menzioni il nome dello storico può dipendere da diversi fattori, ma quali essi possano essere, non devono scoraggiare dall'andare al di là del mero dato testuale.

Alla luce di quanto affrontato in questa prima sezione, sembrano già emergere dei dati interessanti. *In primis*, lo svelamento dell'alterazione della storia giudaica da parte di alcuni storici antichi è un valido strumento argomentativo per Orosio. Ciò non significa, però, che lo storico li valuti adottando un criterio di favore o sfavore nei confronti dei Giudei, bensì fa emergere come l'alterazione sia un grave danno non solo per la storia giudaica *stricto sensu*, ma soprattutto per l'azione del *verus Deus*, che si è servito del popolo giudaico per palesare la sua esistenza e conseguente presenza nella Storia. Pertanto, come i Giudei sono stati uno strumento nelle mani di Dio, allo stesso modo lo diventano nella dinamica discorsiva di Orosio. Da questo meccanismo, però, non si può estrapolare una teoria generale atta a valutare *in toto* la posizione orosiana nei confronti dei Giudei, arrivando magari a considerarla, tutto sommato, *pro Iudaeis*. La prospettiva dello storico presenta comunque una componente contestuale legata a ciò di cui sta parlando e al perché ne sta parlando. La storia giudaica, infatti, assume per Orosio il duplice valore di esempio positivo e negativo, a seconda di come questa possa essere riadattata alla luce di un discorso di affermazione del Cristianesimo. Il modo in cui lo storico si confronta con altri eventi giudaici nelle *Historiae* rende ancor più evidente questo aspetto, come di seguito si vedrà.

[774] Vd. in partic. H. Inglebert, *Les Romains chrètiens* cit., p. 494. Inglebert, infatti, sostiene che il diciottesimo libro del *De Civitate Dei* sia stato dedicato a una confutazione delle *Historiae* orosiane.

3.2 I Giudei in Ircania e il mito della cospirazione ebraica*

Al periodo classico, inteso nella sua ampia accezione, Orosio dedica cinque dei sette libri delle *Historiae*. Data la mole di argomenti da trattare, la sua attenzione si sofferma principalmente sulle imprese di grandi *regna* e dei rispettivi personaggi illustri. In tal senso, la storia giudaica quasi sembra scomparire dal suo radar storiografico. L'unica e significativa eccezione è rappresentata dal settimo capitolo del terzo libro.

Innanzitutto, è importante chiarire il contesto narrativo. Il terzo libro già è dedicato all'*ab urbe condita,* ovvero agli anni successivi alla fondazione di Roma, e tiene conto, quindi, non solo di come l'Urbe si relaziona con altri popoli, ma anche dell'evoluzione parallela di altri *regna*. In questo frangente, trova un suo posto anche la Persia. Il settimo capitolo è, però, particolare. Orosio, infatti, in poche righe crea un parallelismo non solo cronologico, ma soprattutto ideologico, tra l'inizio dei rapporti di Roma con Cartagine, la nascita di Alessandro Magno e la guerra di Artaserse Oco contro l'Egitto. Dal suo punto di vista, ciascuno di questi eventi rappresenta il crogiuolo di una serie di mali che si sarebbero abbattuti sull'umanità[775]. Nel primo caso, la sua attenzione si concentra sulla fondazione di Cartagine e sull'immediato viaggio a Roma da parte dei Cartaginesi per firmare un trattato[776]. L'evento storico in sé passa in secondo piano, in quanto Orosio vede in quell'accordo un funesto presagio. Difatti, ritiene che la presenza fisica dei Cartaginesi sul suolo italiano abbia addirittura gettato infamia e ignominia sullo stesso[777]. A riprova di ciò, aggiunge che poco dopo si verificò un cataclisma naturale, il quale, seguendo la descrizione che ne viene fornita, parrebbe essere o un violentissimo temporale o addirittura una pioggia di lapilli, precedenti alla fase di

* Per il discorso che verrà affrontato in questo paragrafo, particolarmente calzante è la definizione di mito offerta da N. Cohn: «(...) Un mito può significare una falsa credenza; può significare una costruzione fantasiosa con cui la gente cerca di interpretare il mondo circostante; e dopo Georges Sorel può anche significare una fede che dà agli uomini il senso della loro missione e li stimola ad agire (...)» (N. Cohn, *Licenza per un genocidio. I Protocolli dei savi Anziani di Sion e il mito della cospirazione ebraica*, trad. it. di L. Felici, Roma 2013, p. 305, nota 3).

775 Vd. Oros. *Hist*. 3, 7, 1 e 5.

776 Vd. ivi, 3, 7, 2.

777 Vd. ivi, 3, 7, 3.

eruzione di un vulcano[778]. Un'ulteriore sciagura si abbatte sulla Terra in quei giorni, ma questa volta ha forma umana: nasce, infatti, Alessandro Magno[779]. Questa *escalation* di eventi tragici trova un degno epilogo nella campagna di Artaserse Oco di Persia contro i Giudei, che si conclude con la deportazione di questi ultimi in un territorio chiamato Ircania, situato nei pressi del Mar Caspio. Per aumentare il *pathos* di quest'epilogo, Orosio aggiunge che i Giudei ancora nel secolo V occupano quel territorio, che negli anni si sono moltiplicati e che, da un momento all'altro, ci si aspetta che insorgeranno[780].

Ora, nell'economia generale di un'opera molto complessa e stratificata e suddivisa in ben sette libri, la presenza dei Giudei in Ircania nel secolo V non occupa che due righe. Un nonnulla, praticamente. Eppure, mai due righe sono state tanto discusse quanto drammaticamente "fortunate" come quelle sopracitate. La loro analisi, però, presuppone due livelli di lettura che necessitano di essere affrontati separatamente, nonostante conducano entrambi alla medesima conclusione. Perciò, il primo aspetto da considerare è dove e come Orosio abbia reperito le informazioni esposte nel capitolo settimo. Questo procedimento continua, in realtà, a essere circondato da un certo alone di mistero. Se nella loro totalità le notizie si trovano anche nel *Chronicon* di Eusebio/Girolamo[781], le due righe sui

---

[778] Vd. Oros. *Hist.* 3, 7, 4. Il fenomeno naturale descritto da Orosio potrebbe essere una ripresa di un *prodigium* citato da Livio, ma avvenuto nel 344 p.e.v. Questo dato è citato sia da A. Lippold, il quale, però, nutre dei dubbi sull'effettiva concordanza tra i due testi, e da M.-P. Arnaud-Lindet, che la presenta come notizia certa. Vd. Orosio, *Le Storie* cit., 1 vol., p. 414, commento a 7, 10-2; Orose, *Histoires* cit., 1 vol., p. 147.

[779] Vd. Oros. *Hist*. 3, 7, 5. Di Alessandro Magno Orosio torna a parlare in *Hist*. 3, 16-20. Vd. anche M. Sordi, *Alessandro e Roma nella concezione storiografica di Orosio*, in Ead., *Scritti di storia romana*, Milano 2002, pp. 423-432.

[780] Vd. Oros. *Hist*. 3, 7, 6-7: «Tunc etiam Ochus, qui et Artaxerxes, post transactum in Aegypto maximum diuturnumque bellum plurimos Iudaeorum in transmigrationem egit atque in Hyrcania ad Caspium mare habitare praecepit: quos ibi usque in hodiernum diem amplissimis generis sui incrementis consistere atque exim quandoque erupturos opinio est» («In quel periodo Oco, detto anche Artaserse, dopo aver condotto a termine in Egitto una guerra grande e lunga, costrinse moltissimi giudei a emigrare ed ordinò loro di stabilirsi bell'Ircania presso il Mar Caspio. Si ritiene che essi ancor oggi si trovino lì e che, molto cresciuti di numero, prima o poi eromperanno dai loro paesi», trad. it. di A. Bartalucci, ed. Lippold 1998, vol. 1, p. 187). In conclusione del capitolo (*Hist.* 3, 7, 8), Orosio aggiunge che durante il viaggio di ritorno in Persia, Oco ha conquistato anche la città fenicia di Sidone. È interessante, a tal proposito, che la sua attenzione sia rivolta principalmente ai Giudei e che la conquista di Sidone venga presentata come un evento corollario (quando, in realtà, la campagna di Artaserse era rivolta proprio contro Giudei e Fenici. Vd. Iust. *prol*. 10; Ios. *AJ.* 11, 297; Diod. 16, 41-5).

[781] Vd. Hier. *Chron*. *b), d), h), i),* ed. Helm 1913, p. 121: *b*) «ochus apodasmo iudaeorum capta in hyrcaniam accolas translatos iuxta mare caspium conlocavit»; d) alexander, filippi et olympiadis filius, nascitur; *h)* ochus aegyptum tenuit nectanebo in aethiopiam pulso in quo aegyptiorum regnum destructum est. huc usque manethos; *i)* «ochus sidonem subuertit et aegyptum suo iniuxit imperio». A tal proposito, A.

Giudei in Ircania nel V secolo non trovano alcuna corrispondenza con le fonti tardo-antiche. Si tratta, quindi, di un *unicum* che si riscontra solo in Orosio. Come è stato fatto nel caso della distruzione di Sidone[782], si è supposto che anche in questo caso lo storico abbia voluto mettere per iscritto dei *rumores* che gli sono giunti alle orecchie durante il suo soggiorno in Palestina[783]. D'altronde, è risaputo – perché è Orosio stesso a dirlo [784] – che quel soggiorno è stato caratterizzato da una condivisione delle più disparate informazioni, che puntualmente trovano spazio nelle *Historiae*. Da questo punto di vista, non sorprenderebbe se anche l'idea di un'imminente rappresaglia dei Giudei d'Ircania provenisse da quel contesto. Inoltre, questa ipotesi darebbe anche ulteriore robustezza argomentativa all'idea che la scrittura dell'opera abbia tenuto occupato Orosio per un periodo di tempo abbastanza lungo. Di conseguenza, il testo che si legge oggigiorno non sarebbe il risultato di un'unica stesura frettolosa, bensì l'insieme di testimonianze raccolte anche durante i suoi viaggi e che confluiscono nelle *Historiae* come parte di un bagaglio di vita vissuta.

È curioso, tuttavia, che le orecchie di Orosio siano state le uniche a captare questo brusio popolare. L'aver usato l'espressione *opinio est* non lo mette al riparo da una possibile responsabilità personale e, quindi, il "colpevole" non deve per forza essere cercato all'esterno dell'opera. Non sarebbe certo il primo caso di storico antico (e non) che utilizza formule retoriche come "tutti pensano che", "è opinione condivisa che" etc., per esprimere quella che è, in realtà, una sua opinione. È lecito, quindi, suggerire anche quest'ulteriore chiave di lettura, affiancandola a

---

Lippold nutre forti dubbi sull'uso di Girolamo per il capitolo sette del terzo libro delle *Historiae*, perché ritiene che non vi sia concordanza tra le due fonti. Vd. Orosio, *Le Storie* cit., vol. 1, commento a 7, 15-7, p. 414. In realtà, la sua attenzione si concentra solo sui passi *d, h, i*, non tenendo in considerazione anche *b*. Sembra, perciò, che sia stato Orosio a introdurre per intero la parte inerente ai Giudei. Così non è. Difatti, M.-P. Arnaud-Lindet corregge la lettura del collega tedesco, sostenendo che Orosio abbia ampliato il racconto più schematico del *Chronicon*, ma basandosi comunque sulle informazioni in esso contenute. Vd. Orose, *Histoires* cit., 1 vol., p. 148, nota 5. La studiosa francese, al contrario, nutre dubbi sulla distruzione di Sidone, che non è menzionata nel *Chronicon*, supponendo che questa notizia Orosio l'abbia appresa durante il suo soggiorno in Palestina. In generale, ella ritiene che il problema sia non tanto legato all'uso in sé delle fonti, quanto a come vengono integrate nella narrazione orosiana. Infatti, dal suo punto di vista, lo storico fa confusione tra Artaserse II e Artaserse III, padre e figlio, attribuendo la campagna in Egitto del padre al figlio. Vd. Orose, *Histoires* cit., 1 vol., commento a *Chap*. 7, pp. 219-220.

[782] Vd. Orose, *Histoires* cit., commento a *Chap*. 7, p. 220.

[783] Il termine *rumores* è usato da R. Gonzalez Salinero, *El antijudaísmo cristiano occidental (siglos IV y V)*, Madrid 2000, p. 146.

[784] Il caso più emblematico e, al contempo, più noto è il discorso del Narbonense su Ataulfo. Vd. Oros. *Hist*. 7, 43, 4.

quella "palestinese", sia perché il principio di responsabilità di un'opera è di chi la scrive e non delle supposte fonti che vengono utilizzate (sebbene queste possano a vario titolo condizionare l'opera stessa), sia perché non sarebbe il primo caso in cui Orosio interpreta dal suo punto di vista determinati eventi (si ricordi la tipologia dieci piaghe-dieci persecuzioni). Ora, si tratta davvero di un'iniziativa interpretativa orosiana o, al contrario, si è dinanzi all'ulteriore rielaborazione di *topoi* letterari precedenti? Una risposta a questa domanda potrebbe trovarsi nella letteratura apocalittica antica[785]. Difatti, l'idea di popoli che provengono minacciosi da zone remote, determinando scenari di distruzione e di caos, si presenta come un vero e proprio *topos* apocalittico. Nello specifico, particolare attenzione merita di essere dedicata alla leggenda di Gog e Magog[786] (o *the Gog and Magog-motif*, come spesso viene definito nella letteratura anglofona[787]), che ha una matrice biblica[788]. Lasciando sullo sfondo i molteplici dibattiti – anche di natura esegetica – che riguardano un tema tanto complesso, è possibile schematicamente suddividere la materia in esame in quattro momenti, che corrispondono ad altrettante fasi storiche e culturali. Il primo momento è rappresentato dal *Libro di Ezechiele*[789], composto presumibilmente tra VI e V secolo a.e.v. L'autore di *Ezechiele* menziona il nome di Gog, in quanto re del paese di Magog, come colui che guiderà un folto esercito di popoli provenienti da settentrione, dalla Libia e dall'Etiopia, contro il popolo

[785] Sul dibattito inerente alla definizione di letteratura apocalittica, vd. di recente L. Arcari, *Vedere Dio. Le apocalissi giudaiche e protocristiane (IV sec. a.C.- II sec. d.C.)*, Roma 2020, pp. 21-27. Sull'uso della letteratura apocalittica negli storici cristiani tardoantichi, cfr. di recente T. Nicklas, *From Historical Apocalypses to Apocalyptic History: Late Antique Historians and Apocalyptic Writings*, in J. Schröter – T. Nicklas – A. Puig i Tàrrech (eds.), *Dreams, Visions, Imaginations. Jewish, Christian and Gnostic Views of the World to Come*, Berlin-Boston 2021, pp. 433-460 [Ringrazio il Prof. Tobias Nicklas per avermi inviato una copia di questa sua pubblicazione].

[786] Così viene definita da A. Graf, *Appendice sulla leggenda di Gog e Magog*, in Id., *Roma nella memoria e nell'immaginazione del Medio Evo*, vol. 2, Torino 1883, p. 507. Graf, in particolare, distingue tre tipi di leggende: una biblica, una epica e una storica, alle quali si aggiunge anche un mito geografico finale (p. 508). Queste tre leggende corrispondono a altrettante fasi della creazione e modulazione di quella che è, in realtà, un'unica storia legata a Gog e Magog e che viene analizzata da Graf nella *longue durée*.

[787] Vd. S. Bøe, *Gog and Magog: Ezekiel 38-39 as Pre-text for Revelation 19,17-21 and 20,7,10,* Tübingen 2001, p. 20.

[788] Magog appare già in *Genesi* come uno dei figli di Jafet, all'interno della cosiddetta "tavola dei popoli" (vd. *Gen*. 10, 2). In questo caso, però, il suo nome viene usato per designare né gruppi linguistici né distinzioni etniche. La "tavola dei popoli" presenta, infatti, i popoli secondo la loro configurazione storica e politica. Vd. G. von Rad, *Genesi* cit., pp. 176-187. Il nome di Gog, invece, appare nel primo libro di *Cronache*, nella discendenza di Gioele. Vd. *1 Par*. 5, 4. Tuttavia, è difficile stabilire se vi possa essere un parallelismo con il Gog citato in *Ez*. 38, 2. Vd. S. Bøe, *Gog and Magog* cit., p. 49.

[789] Per un'analisi del contesto a cui *Ezechiele* è legato, vd. in partic. I.M. Duguid, *Ezekiel & the Leaders of Israel*, Leiden – New York – Köln 1994.

d'Israele[790]. Una volta messa in atto la loro missione distruttrice, verranno a loro volta annientati dall'ira di Dio[791]. La vicenda menzionata fa parte di una serie di profezie presenti nel *Libro di Ezechiele*[792], ma l'identità di Gog e Magog continua a essere oggetto di dibattito[793]. In particolare, nella differenza proposta dall'autore tra l'impersonificazione di Gog e una realtà geografica rappresentata, invece, da Magog si è voluto vedere un riferimento all'invasione degli Sciti in Palestina[794], avvenuta nel VII secolo a.e.v. In tal senso, si evidenzia come spesso gli studiosi abbiano cercato di associare il nome di Gog a realtà etnografiche specifiche e note, per poter poi interpretare in chiave apocalittica *Ezechiele* e suggerire che le invettive del suo autore fossero rivolte a un interlocutore ben preciso. La lettura apocalittica di *Ezechiele* viene, inoltre, associata alla menzione di Gog e Magog che si ritrova secoli dopo nell'*Apocalisse* giovannea (composta nel I secolo e.v. circa). Prima di menzionare la citazione presente in *Apocalisse*, è opportuno soffermarsi su una raccolta di testi che prende il nome di *Oracula Sybillina* e che fa parte della letteratura cosiddetta "pseudoepigrafa" dell'Antico Testamento[795]. La raccolta degli *Oracula* comprende testi appartenenti sia a una tradizione giudaico-ellenistica sia a una giudaico-cristiana. Inoltre, essa copre un arco cronologico abbastanza ampio, quindi è difficile considerarla nella sua totalità come un secondo e unico momento storico. Tuttavia, è solo nel terzo libro che Gog e Magog sono menzionati. Il terzo libro viene generalmente ritenuto il più antico della raccolta[796], in quanto risalirebbe alla metà del II secolo a.e.v. Esso, pertanto, si collocherebbe cronologicamente a metà strada tra *Ezechiele* e *Apocalisse*. Ora, nel terzo libro degli *Oracula*, i nomi di Gog e Magog sono associati quasi come se costituissero una vera e propria

[790] Vd. *Ez*. 38.

[791] Vd. *Ez*. 39.

[792] Sull'utilizzo di Gog da parte dell'autore di *Ezechiele*, vd. W.A. Tooman, *Gog and Magog: Reuse of Scripture and Compositional Technique in Ezekiel 38-39*, Tübingen 2011, p. 38 e sgg.

[793] Vd. S. Bøe, *Gog and Magog* cit., p. 88 e sgg. Bøe, in particolare, ritiene che il passo in cui l'autore di *Ezechiele* menziona Gog e Magog possa rappresentare una fase di passaggio dall'escatologia profetica all'apocalittica (p. 88).

[794] Vd. A. Graf, *Appendice* cit., p. 510. La considerazione di Graf si basa su quanto detto da F. Lenormant, *Magog. Fragments d'une étude sur l'ethnographie du chapitre X de la Genèse*, in «Le Muséon», vol. 1, 1882, p. 42 e sgg.

[795] Sulla datazione e composizione degli *Oracula Sybillina*, vd. *Oracoli sibillini*, introduzione, traduzione e note a cura di Mariangela Monaca, Roma 2008, pp. 5-38. Riferimenti a Gog e Magog in contesti extra-biblici si trovano anche in *Giubilei*, 8, 25 e 9, 7-8. Vd. S. Bøe, *Gog and Magog* cit., p. 150 e sgg.

[796] Sulla bibliografia in merito, vd. *Oracoli sibillini* cit., p. 23, nota 62; S. Bøe, *Gog and Magog* cit., p. 140 e sgg.

coppia[797]. Inoltre, il loro paese di appartenenza è collocato, in un primo caso, in Etiopia[798], mentre, nel secondo, ai loro nomi sono associati quelli di altri popoli (Marsi, Daci, Lici, etc.), tra i quali anche gli Etiopi[799]. Si nota, pertanto, una differenza nelle due citazioni, sebbene entrambi i casi suggeriscano l'idea che Gog e Magog siano due popoli distinti rispetto ad altri e che, quindi, non possano essere identificati con gli stessi Etiopi. Inoltre, le due citazioni appartengono a contesti narrativi coerenti tra loro, ma, al contempo, diversi, in quanto si focalizzano su aspetti specifici. Nel primo caso, Gog e Magog sono inseriti in un più ampio discorso inerente alla distruzione di vari *regna*, fino ad arrivare a Roma. Sembra, quindi, che vi sia un'attenzione particolare all'aspetto politico. Nel secondo caso, invece, Gog e Magog fanno parte di una narrazione rivolta alla condanna dell'idolatria e a una serie di piaghe che Dio avrebbe inviato sulla Terra contro coloro che spergiurano e non lo venerano. Si insiste, perciò, maggiormente sull'aspetto religioso e cultuale. L'unico epilogo previsto è, comunque, il medesimo: morte e distruzione nella prospettiva di una successiva età di prosperità. Dio, quindi, occupa un ruolo di assoluto protagonista e tutto il male viene interpretato come una sua precisa volontà di punire gli uomini. Come in *Ezechiele*, Gog e Magog assumono una connotazione negativa, con la differenza, però, che in quello vi è l'idea di una battaglia finale e risolutiva, mentre negli *Oracula* le sciagure vengono presentate come una costante. Non sono mancate, pertanto, le discussioni in sede storiografica su chi possano essere i popoli che l'autore dell'oracolo definisce Gog e Magog e se possa esserci un riutilizzo della profezia di *Ezechiele*. Le interpretazioni sono varie, ma l'aspetto interessante è che l'identificazione di Gog e Magog con due popoli e non con un re e il suo territorio, come in *Ezechiele,* rappresenti un elemento nuovo nella loro trattazione[800]. Questa caratteristica la si ritrova anche in *Apocalisse*[801], che rappresenta, pertanto, il terzo momento storico del discorso qui in

[797] Vd. *OrSib.* 3, 319.

[798] Vd. *OrSib*. 3, 320; *OrSib.* 3, 512-517.

[799] S. Bøe sostiene che nel secondo caso i nomi di Gog e Magog non necessitino di ulteriori chiarimenti né geografici né etnografici, in quanto già presumibilmente familiari ai lettori. Vd. S. Bøe, *Gog and Magog* cit., p. 146.

[800] Vd. J. Klausner, *The Messianic Idea in Israel: From Its Beginning to the Completion of the Mishnah,* Londra 1955, p. 375, nota 9.

[801] Vd. S. Bøe, *Gog and Magog* cit., p. 235 e sgg. In generale, la letteratura secondaria sull'*Apocalisse* giovannea è corposa né si può sperare di menzionarla nella sua interezza in questa sede. Mi

essere. L'autore di *Apocalisse* identifica Gog e Magog come le *gentes*, collocate ai quattro punti della terra, che avrebbero partecipato al fianco di Satana nella lotta collocata alla fine dei tempi[802]. *Apocalisse*, quindi, presenta una narrazione che sembra inglobare elementi tanto del terzo libro degli *Oracula* quanto di *Ezechiele*: da un lato, Gog e Magog sono nomi di popoli come negli *Oracula*; dall'altro, essi sono inseriti nel contesto di una battaglia finale[803]. Certo, in *Ezechiele* e in *Apocalisse* sono ben diversi coloro i quali ricoprono il ruolo di protagonisti nella battaglia finale: da un lato, il popolo di Israele; dall'altro, l'*ekklesia*.

Il quarto e ultimo momento storico è rappresentato dal Tardo-antico e, in particolare, dal periodo di Orosio. Ora, la presenza di Gog e Magog caratterizza tanto la letteratura cristiana [804] (parlare di letteratura patristica è riduttivo in questo caso) quanto quella giudaica. Sul versante cristiano, riferimenti a Gog e Magog si trovano soprattutto nei commentari a *Ezechiele* e all'*Apocalisse* giovannea e costituiscono, a loro volta, la base che alimenta le discussioni sulla fine dei tempi. Nell'ambito di una rielaborazione in chiave apocalittica e messianica, si nota anche un interesse inerente alla loro identificazione. In alcuni casi si pensa siano gli Sciti[805]. In altri casi, invece, si suppone siano i Goti[806]. In altri, ancora, si parla addirittura degli Unni[807]. V'è, poi, Agostino che esclude categoricamente che essi

---

limito, pertanto, a menzionare un libro che era stato innovativo quando fu pubblicato e, per certi versi, continua ad esserlo (oltre ad essere un utile riscontro per il discorso orosiano): E. Corsini, *Apocalisse prima e dopo*, Torino 1980.

[802] Vd. *Ap.* 20, 7-10.

[803] Se per *Ezechiele* si suppone possa trattarsi degli Sciti, per *Apocalisse* si è pensato ai Parti. L'autore, infatti, avrebbe dato seguito a una leggenda popolare, secondo la quale Nerone redivivo avrebbe trionfato ponendosi a capo proprio dei Parti. Di conseguenza, i Parti verrebbero rappresentati come seguaci dell'Anticristo e, quindi, facilmente associabili a Gog e Magog e alla battaglia finale. Vd. A. Graf, *Appendice* cit., pp. 513-514.

[804] Nel 2001, Bøe lamentava che non vi fosse uno studio sistematico della presenza e del conseguente utilizzo di Gog e Magog nella letteratura patristica. Vd. S. Bøe, *Gog and Magog* cit., p. 20. Nel 2009 van Donzel e Schmidt hanno pubblicato una monografia sull'uso di Gog e Magog nelle fonti cristiane antiche, ma privilegiando quelle siriache e soffermandosi maggiormente sulla tradizione islamica (vd. E. J. van Donzel – A. B. Schmidt, *Gog and Magog in Early Christian and Islamic Sources. Sallam's Quest for Alexander's Wall,* Leiden-Boston 2009). Sembra, quindi, che vi sia stato un passo avanti rispetto alla lacuna individuata da Bøe, ma questa non è stata ancora pienamente colmata.

[805] Girolamo attribuisce questa identificazione ai Giudei. Vd. Hier. *in Ezech*. 11, 38, 2 (l'interpretazione girolamina si ritrova testualmente anche in un autore del IX secolo: Rabano Mauro, *Commentaria in Ezechielem*, 13, 38, 19). Flavio Giuseppe, invece, l'attribuisce ai Greci. Vd. Ios. *A.J.* 1, 6, 1.

[806] Vd. Ambr. *fid.* 2, 4. Cfr. Quodv. *prom*. 13, 35 (*CCSL* 60, p. 207).

[807] Questa è l'interpretazione offerta da Andrea, vescovo di Cesarea all'inizio del VII secolo e autore di un *Commento all'Apocalisse*. Egli, in particolare, sostiene che Sciti sia il nome che viene dato agli Unni. Vd. *In Ap.* 21, 63. Vd. W. Brandes, *Gog, Magog und die Hunnen: Anmerkungen zur eschatologischen „Ethnographie" der Völkerwanderungszeit*, in W. Pohl – C. Gantner – R. Payne (eds.), *Visions of*

possano riferirsi a un popolo in particolare[808]. In generale, si nota un elemento comune ai testi cristiani: nel momento in cui si associano Gog e Magog a popoli specifici, questa associazione non viene presentata come un'opinione personale, bensì come una *opinio communis* o che, comunque, viene condivisa in contesti particolari (che, in alcuni casi, sono proprio quelli giudaici). L'associazione viene, perciò, inserita in un contesto narrativo, dal quale, però, si discosta in quanto frutto di elaborazioni esterne ad esso. Questo aspetto è interessante, in quanto potrebbe offrire un elemento di riflessione sulla narrazione orosiana. Tuttavia, nel computo di autori cristiani tardo-antichi che riflettono su Gog e Magog, non è possibile annoverare anche il nome di Orosio. Non solo lo storico non menziona mai Gog e Magog nella sua opera né li associa a popoli specifici[809], ma soprattutto il problema dei Giudei in Ircania è narrativamente legato alla nascita di Alessandro Magno. Quest'ultimo è, a sua volta, oggetto di un'altra leggenda. Difatti, ad una certa altezza cronologica, collocabile presumibilmente nel I secolo e.v. e legata ai contesti giudaico-ellenistici di Alessandria[810], la leggenda di Gog e Magog finisce con il fondersi con quella inerente a Alessandro Magno[811]. Questi avrebbe costruito un muro in una zona montuosa nei pressi del Mar Caspio, con lo scopo di contenere l'avanzata dei popoli che provenivano dal Nord. Quindi, il tassello che unisce le due leggende consiste nell'identificare i popoli apocalittici di Gog e Magog con quelli

---

Community in the Post-Roman World. The West, Byzantium and the Islamic World, 300-1100, London – New York 2016, pp. 477-498. Sul commento di Andrea, vd. A. Monaci Castagno, *I Commenti di Ecumenio e di Andrea di Cesarea: due letture divergenti dell'Apocalisse*, in *Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino*, serie 5, vol. 5, 1981, pp. 394-426; E. Scarvelis Constantinou, *Guiding to a Blessed End: Andrew of Caesarea and his Apocalypse Commentary in the Ancient Church*, Washington 2013.

[808] Vd. Aug. *civ*. 20, 11 (*CSEL* 40/2, pp. 455-456). Agostino riporta, inoltre, anche una presunta etimologia associata ai nomi di Gog e Magog. Questa stessa etimologia la si ritrova identica anche in Quodv. *prom*. *Dimidium temporis*, 13, 22 (*CCSL* 60, p. 207).

[809] Nel *De Civitate Dei* Agostino riporta che spesso il nome Goti viene fatto derivare da Geti, che, a sua volta, avrebbe un'assonanza con Gog. Vd. Aug. *civ.* 20, 11. Dal momento che proprio Orosio propone il primo parallelismo (vd. Oros. *Hist*. 1, 16, 2), nelle parole agostiniane si è visto un chiaro riferimento allo storico, oltre, poi, a voler quasi alludere al fatto che anche per lo storico i Goti vadano ad identificarsi con Gog. Vd. Sant'Agostino, *La città di Dio* cit., vol. 2, p. 1554, nota 32. In realtà, così non è. La familiarità semantica tra Goti e Geti è inserita in tutt'altro contesto narrativo e nulla ha a che fare con la lettura apocalittica di Gog e Magog.

[810] Vd. E.J. van Donzel – A.B. Schmidt, *Gog and Magog* cit., p. 10.

[811] L'unione di queste due leggende viene attestata da Flavio Giuseppe. Vd. Ios. *B.J.* 7, 7, 4. Inoltre, tale unione si trova ben attestata nell'*Apocalisse* dello Pseudo-Metodio, che risale al VII secolo e.v. e che è stata conservata da esemplari in Greco e Latino, sebbene deriverebbe da un originale in Siriaco. Questa *Apocalisse*, oltre a riprendere materiale che risale a versioni siriache della vita di Alessandro Magno, funge a sua volta da fonte per il successivo sviluppo della leggenda. Vd. *Apocalypse Pseudo-Methodius. An Alexandrian World Chronicle*, edited and translated by B. Garstad, Cambridge (Mass.) – London 2012, p. XII e sgg.

che Alessandro cerca di contenere. Si evince, quindi, che parlare di popoli di Gog e Magog diventa una sorta di marcatore negativo che si modifica a seconda di chi lo utilizza e del contesto, tanto storico quanto geografico, al quale viene applicato. In altre parole, questo marcatore viene associato a quei popoli che in un dato e preciso momento vengono percepiti come una minaccia e intorno ai quali si mette in moto una precisa macchina discorsiva, atta a screditarli e a creare un clima di tensione e di rifiuto nei loro confronti. Inoltre, l'unione delle due leggende riscuote un particolare successo tanto nella tradizione cristiana quanto in quella islamica[812], pur partendo da una matrice giudaica.

Tornando ora su Orosio, più che parlare di *rumores*, l'episodio dei Giudei in Ircania andrebbe valutato alla luce della tradizione letteraria appena esposta. Se, da un lato, è pur vero che la leggenda di Gog e Magog non viene mai menzionata da Orosio, dall'altro non si può non notare come l'allontanamento giudaico in Ircania venga messo in relazione proprio alla figura di Alessandro Magno, in un capitolo narrativo particolarmente drammatico e funesto. Non è scorretto supporre che lo storico conosca gli sviluppi della tradizione ellenistica su Alessandro, che tra l'altro passa anche attraverso autori del suo tempo e che egli frequenta, e che decida di interpretarla dal suo punto di vista, o meglio in virtù della macchina dialettica che sta costruendo. Ne consegue che quelli che, in passato, erano gli Sciti o i Goti siano ora per Orosio i Giudei. Questo passaggio interpretativo rischia di sembrare un po' farraginoso se lo si considera come caso isolato, ma assume un senso alla luce delle argomentazioni proposte in tutta l'opera. Difatti, la storia giudaica viene sempre presentata dallo storico come una storia di resistenza e di opposizione, ma che, in realtà, è una storia di "resilienze". Nei rapporti di forza che si vengono a instaurare con i vari *regna* nel corso dei secoli, i Giudei rappresentano sempre la parte "altra", che si rifiuta di omologarsi e inevitabilmente è portata a scontrarsi con il potere dominante. D'altronde, sin dalle storie di Giuseppe e Mosè, emerge come si arrivi ad un certo punto a un momento di rottura che determina un cambio di scenario. In quel caso, però, Orosio si interfaccia con il Giudaismo religioso e teologico. Nel

[812] Vd. di recente, J. Heiss, *The Multiple Uses of an Enemy: Gog, Magog and the "Two-Horned One"*, in V. Wieser – V. Eltschinger – J. Heiss (eds.), *Cultures of Eschatology,* vol. 2*: Time, Death and Afterlife in Medieval Christian, Islamic and Buddhist Communities*, Berlin 2020, pp. 631-641.

momento in cui egli si confronta con il Giudaismo storico, la sua postura cambia. Ora, è difficile stabilire se lo storico abbia avuto un rapporto diretto e personale con una comunità giudaica o con singoli Giudei[813]. È significativo, comunque, che i riferimenti alla storia giudaica presenti nelle *Historiae* risalgano a un periodo precedente a quello in cui vive Orosio e della presenza giudaica nella storia contemporanea *stricto sensu* non vi è traccia. Eppure, la "questione giudaica" non scompare all'improvviso dal panorama cristiano tardo-antico né è questa l'idea che vuole suggerire Orosio, sebbene sembri auspicarlo. Quindi, si può supporre che l'idea di una futura ma plausibile insorgenza giudaica, che viene inserita nel terzo libro *en passant,* quasi come se fosse una chiosa finale senza alcuna rilevanza, abbia proprio lo scopo di ricordare che in Ircania continua a esserci una comunità giudaica numerosa. Questa, in linea con il *modus operandi* che caratterizza la storia giudaica, si prepara a insorgere. Quando dovrebbe verificarsi quest'azione, non viene specificato, ma Orosio lancia una suggestione che può aprire a diversi scenari. La sua frase, infatti, presenta una dimensione universale e diventa classica, nella misura in cui può essere agevolmente modellata su qualsiasi momento storico.

Quest'ultimo aspetto non manca di essere notato nel Medioevo, tanto nelle versioni medievali delle *Historiae*[814], quanto nelle fonti medievali che utilizzano

---

[813] Nella storiografia contemporanea, si sta affermando sempre più l'idea di una separazione tra i Giudei cosiddetti "ermeneutici" e i Giudei reali nella dialettica cristiana tanto antica quanto medievale. Si ritiene, infatti, che quando gli autori cristiani parlavano dei Giudei nelle loro opere, nella maggior parte dei casi non si rivolgevano a persone fisiche o a comunità specifiche, bensì avevano in mente un'idea dei Giudei, correlata e corroborata da una serie di stereotipi che avevano, in parte, ereditato dal mondo gentile e, in parte, creato con gli strumenti offerti dalla loro stessa teologia. Vd. in partic. D. Boyarin, *The Subversion of the Jews: Moses's Veil and the Hermeneutics of Supersession*, in «Diacritics», vol. 23, n° 2, 1993, pp. 16–35; Id., *Relating First Century Judaism and Christianity: A Hermeneutic of Commonality or Opposition?,* in «Journal of Beliefs & Values», vol. 36, n°3, 2015, pp. 359-363; F.J. Harkins, *Nuancing Augustine's Hermeneutical Jew: Allegory And Actual Jews In The Bishop's Sermons*, in «Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period», vol. 36, n° 1, 2005, pp. 41-64; R. Laham Cohen, *Judíos hermenéuticos y judíos históricos en tiempos de Gregorio Magno*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Tesis Doctoral, 2013; D. Nirenberg, *Antigiudaismo* cit., pp.71-104; Y. Hen, T.F.X. Noble (eds.), *Barbarians and Jews. Jews and Judaism in the Early Medieval West*, Turnhout 2018. Vd. anche L. Cracco Ruggini, *Pagani, Ebrei e Cristiani: odio sociologico e odio teologico nel mondo antico*, in *Gli Ebrei nell'Alto Medioevo. XXVI Settimana Internazionale di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 30 marzo – 5 aprile 1978*, vol. 1, Spoleto 1980, pp. 15-101 (ripubblicato in L. Cracco Ruggini, *Gli Ebrei in età tardoantica. Presenze, intolleranze, incontri,* Roma 2011, dove la numerazione originale del saggio viene mantenuta).

[814] A tal proposito, è interessante rilevare come la frase orosiana venga riportata nelle versioni medievali delle *Historiae*, ovvero in quella anglo-sassone, araba, "italiana" e aragonese. Nel caso dell'*OEO* (composto tra IX e X secolo), si nota una significativa modifica del senso originariamente attribuito e attribuibile a *Hist*. 3, 7, 7. L'autore, infatti, scrive che i Giudei continuano a vivere in Ircania, con la speranza che Dio possa un giorno farli ritornare nella loro patria (vd. *The Old English Orosius History of the World.*

Orosio come fonte[815]. La frase orosiana, infatti, è stata interpretata come un valido antecedente per meglio corroborare la retorica antigiudaica e antisemitica che viene

---

An Anglo-Saxon Rewriting of Orosius, edited and translated by M.R. Godden, Cambridge (Mass.) – London 2016, pp. 158-159). Quindi, quella che in Orosio si presenta come un'iniziativa insorgenziale dei Giudei diventa nella versione anglo-sassone un desiderio di ritorno la cui realizzazione è esclusivamente nelle mani di Dio. Come si può notare, il tono del discorso cambia considerevolmente e se ne deduce che nel contesto in cui l'*OEO* è stato prodotto non vi era necessità né utilità di presentare i Giudei come potenziali minacce e, quindi, il senso originario della frase orosiana andava modificato. Questo cambio è perfettamente in linea con la politica culturale di *Ælfred the Great,* il quale voleva recuperare testi antichi ma adattandoli alle esigenze del suo tempo (e del Cristianesimo anglo-sassone, evidentemente). Sul ruolo del Giudaismo nel mondo medievale anglo-sassone, vd. S. Zacher (ed.), *Imagining the Jew in Anglo-Saxon Literature and Culture*, Toronto 2016. Un ulteriore cambio di prospettiva lo si trova nella versione araba delle *Historiae*, la *Kitāb Hurūšiyūš* (composta nel X secolo ca; cfr. G. Levi Della Vida, *La traduzione araba delle Storie di Orosio*, in *Miscellanea Giovanni Galbiati*, vol. 3, 1951, pp. 185-203; M. Penelas, *¿Hubo dos traducciones árabes independientes de las "Historias contra los paganos" de Orosio?*, in «Collectanea christiana orientalia», n° 6, 2009, pp. 223-251; M. Penelas, *A possible author of the Arabic translation of Orosius'* Historiae, in «Al-Masaq. Islam and the Medieval Mediterranean», vol. 13, 2001, pp. 113-135; A. Christys, *The Arabic Translation of Orosius, in Ead., Christians in Al-Andalus 711-1000*, London-New York 2002, pp. 135-157; M. Di Branco, *Tradurre Orosio in Al-Andalus. Storie di libri e ambascerie*, in A. Rigo – A. Babuin – M. Trizio (a cura di), *Vie per Bisanzio: VII Congesso Nazionale dell'Associazione Italiana di Studi Bizantini, Venezia 25-28 Novembre 2009*, Bari 2013, pp. 49-60; C. C. Sahner, *From Augustine to Islam: Translation and History in the Arabic Orosius*, in «Speculum», vol. 88, fasc. 4, October 2013, pp. 905-931). Infatti, il passaggio 3, 7, 7 non viene tradotto e, quindi, non è presente nel testo arabo. [Ringrazio il Prof. Marco Di Branco, che sta attualmente lavorando all'edizione e traduzione del *Kitāb Hurūšiyūš*, per avermi aiutato in questo tipo di ricerca]. La situazione cambia ulteriormente nelle due versioni cronologicamente più tarde, quella "italiana" e quella aragonese. Nella prima, realizzata da Bono Giamboni nel XIII secolo, si dice che i Giudei si trovano ancora in Ircania e che si ritiene che debbano uscire da quel territorio, per signoreggiare sul mondo e fare proselitismo (vd. *Delle Storie contra i Pagani* cit., p. 142). In questo caso, il traduttore interpreta la frase orosiana attribuendole un significato ben preciso e quasi volendo indicare cosa effettivamente intendesse lo storico. La versione aragonese, che si suppone possa dipendere proprio da quella di Giamboni, riporta lo stesso significato dato alla frase orosiana, elidendo, però, la parte relativa al proselitismo. Vd. *Historias contra los paganos: versión aragonesa* cit., p. 195.

[815] Sull'uso di Orosio nel Medioevo, vd. J.N. Hillgarth, *The "Historiae" of Orosius in the early Middle Ages*, in L. Holtz – J.-C. Fredouille (éds), *De Tertullien aux Mozarabes, II: Antiquité tardive et Christianisme ancien (VIe - IXe siècles). Mélanges offerts à Jacques Fontaine*, Paris 1992, pp. 157-170; Y. Coz, *Quelques interprétations des "Historiae aduersus paganos" d'Orose au IX ème siècle*, in «The Journal of Medieval Latin», vol. 17, fasc. 1, 2007, *Proceedings of the Fifth International Congress for Medieval Latin Studies (Toronto 2006)*, pp. 286-299; E. Brilli, *L'entente entre Orose et saint Augustin. Contribution à l'étude de la réception médiévale des* Historiae, in «Sacris Erudiri», vol. 51, 2012, pp. 363-389; G. Ward, *Exegesis, Empire and Eschatology: Reading Orosius' Histories Against the Pagans in the Carolingian World*, in V. Wieser – V. Eltschinger – J. Heiss (eds.), *Cultures of Eschatology*, vol. 2: *Time, Death and Afterlife in Medieval Christian, Islamic and Buddhist Communities*, Berlin 2020, pp. 674–697. Tra le fonti medievali che citano l'episodio dell'Ircania, vd. Frechulfus Lexouiensis, *Historiarum libri XII*, 1, 4, 16. Su Freculfo e Orosio, vd. G. Ward, *All roads lead to Rome? Frechulf of Lisieux, Augustine and Orosius*, in «Early Medieval Europe», vol. 22, n°4, 2014, pp. 492–505. Inoltre, J. Juster nota come anche Giorgio Sincello riporti la medesima sequenza di eventi, già presenti sia nel *Chronicon* di Eusebio/Girolamo sia nelle *Historiae* orosiane. Vd. J. Juster, *Les Juifs Dans L'empire Romain. Leur Condition Juridique, Économique et Sociale*, vol. 1, Paris 1914, p. 203, nota 3 (l'autrice, a sua volta, si rifà alle citazioni presenti in E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, vol. 3, Leipzig 1909, p. 7, nota 11, e p. 233). Ora, Giorgio Sincello è un cronografo bizantino vissuto tra l'VIII e il IX secolo, al quale è attribuita un'opera storiografica intitolata Ἐκλογὴ Χρονογραφίας, che giunge cronologicamente sino all'imperatore Diocleziano. Sulla struttura e gli argomenti dell'opera, vd. *The Chronography of George Synkellos. A Byzantine Chronicle of Universal History from the Creation*, translated with introduction and notes by W. Adler and P. Tuffin, Oxford 2002, p. 28 e sgg. Ebbene, in relazione alla campagna di Artaserse Oco, Sincello scrive: «Ὦχος Ἀρταξέρξου παῖς εἰς Αἴγυπτον στρατεύων μερικὴν αἰχμαλοσίαν εἶλεν Ἰουδαίων, ὧν τοὺς μὲν ἐν Ὑρκανίᾳ κατῴκισε πρὸς τῇ Κασπίᾳ θαλάσσῃ, τοὺς δὲ ἐν Βαβυλῶνι, οἳ καὶ μέχρι νῦν εἰσιν αὐτόθι, ὡς πολλοὶ τῶν Ἑλλήνων ἱστοροῦσιν», «Oco, figlio di Artaserse, dopo aver combattuto in Egitto, rese prigioniera una parte

a formarsi a partire dal XII secolo[816]. Questa retorica è particolarmente evidente nell'*Opus Majus* di Roger Bacon, che cita esplicitamente Orosio e non manca di sottolineare proprio il momento dell'insorgenza[817]. L'uso (e anche l'abuso) della frase orosiana non si arresta al Medioevo, ma arriva almeno fino alla prima metà del secolo XX. La stessa idea di una possibile insorgenza giudaica si trasforma ben presto in quella che è stata definita una vera e propria cospirazione giudaica mondiale. Questa è, infatti, l'idea che voleva diffondere l'autore dei *Protocolli dei Savi di Sion*[818], le cui nefaste conseguenze sono note a tutti. È interessante, comunque, una riflessione che Raúl Gonzalez Salinero propone nella sua monografia sull'antigiudaismo tardo-antico. Lo studioso spagnolo, infatti, è stato il primo a notare una curiosa somiglianza tra l'idea di un'imminente insorgenza giudaica, suggerita proprio da Orosio nel passo sopracitato, e il contenuto dei *Protocolli*[819]. La sua riflessione, tuttavia, lascia intendere che le due righe orosiane vengano recuperate *ex abrupto* dagli autori dei *Protocolli.* Ciò implicherebbe una

---

non esigua di Giudei: una parte di essi furono mandati in Ircania, presso il Mar Caspio, l'altra parte rimase a Babilonia; fino ad oggi abitano ancora lì, come narrano la maggior parte dei Greci» (Sync. *Chron*. ed. Mosshammer, Leipzig 1984, p. 307; la traduzione è mia). In generale, Sincello si rifà maggiormente al *Chronicon* di Eusebio/Girolamo. Il passo sopracitato, però, presenta due particolarità: la prima riguarda l'aver introdotto una distinzione rispetto sia a Eusebio sia a Orosio. Infatti, Sincello sostiene che solo una parte dei Giudei è stata *translata* in Ircania, mentre un'altra parte è rimasta a Babilonia. La seconda particolarità, poi, riguarda direttamente Orosio. Il cronografo bizantino riprende la famosa frase orosiana inerente al fatto che i Giudei continuano a vivere in Ircania, ma elide la parte relativa a una possibile e imminente insorgenza. Ancor più curioso è, in tal senso, il fatto che nell'introdurre questa notizia finale la attribuisce ad autori Greci e sappiamo che Orosio non è Greco. Che circolasse forse una versione greca delle *Historiae* orosiane? O che, a sua volta, Sincello abbia preso quell'informazione da un autore greco che conosce il latino e utilizza Orosio come fonte? Comunque siano andate le cose, è significativo che la frase orosiana inizi a lasciare la sua impronta in altre opere letterarie, ma soprattutto che essa venga riadattata a seconda dei contesti narrativi e, soprattutto, delle esigenze culturali degli ambienti in cui le opere vengono prodotte. A tal proposito, sebbene si sappia poco sulla biografia di Sincello e vi siano studiosi che mettono in dubbio la sua paternità nei confronti dell''Εκλογὴ Χρονογραφίας (che comunque sarebbe stata rivista e ampliata successivamente), vi sono alcuni dati di per sé interessanti. Si suppone, ad esempio, che egli possa essere originario della Palestina e appartenere, quindi, a una comunità cristiana palestinese. Tornerebbe, quindi, il tema della Palestina come luogo di origine di determinate notizie. Inoltre, Sincello avrebbe ricoperto il ruolo di segretario di un patriarca, dovendo ricoprire egli stesso questo ruolo, ma preferendo ritirarsi in un monastero, in cui si sarebbe dedicato alla stesura dell'opera.

[816] Vd. A.C. Gow, *The Red Jews: Antisemitism in an Apocalyptic Age 1200-1600*, Leiden – New York – Köln 1995, p. 37 e sgg.

[817] «Nam Orosius in libro de Ormesta Mundi ad Augustinum libro tertio dicit; Ochus, qui est Artaxerxes, plurimos Judaeorum in transmigrationem egit, atque in Hyrcania ad Caspium mare habitare praecepit; quos usque in hodiernum diem amplissimis generis sui incrementis consistere atque exinde quandoque erupturos opinio est» (vd. *The 'Opus Majus' of Roger Bacon,* edited with introduction and analytical table by J. H. Bridges, vol. 1, Oxford 1897, p. 302). Interessante è il fatto che Bacon parli delle *Historiae* come di *De Ormesta mundi* (vd. *The 'Opus Majus'* cit., p. 264), sebbene sia perfettamente coerente con la fruizione anglosassone dell'opera orosiana.

[818] Sulla storia dei *Protocolli*, vd. N. Cohn, *Licenza per un genocidio* cit.

[819] Vd. R. Gonzalez Salinero*, El antijudaísmo* cit., p. 146-147.

conoscenza diretta da parte degli stessi dell'opera orosiana, ma si tratta di un'eventualità difficile da dimostrare. È più probabile, pertanto, che l'idea di un'insorgenza giudaica, che prende la forma di una vera e propria cospirazione mondiale, sia il frutto di un lungo percorso di formazione dell'antigiudaismo, che ha radici medievali e che, a sua volta, ha voluto trovare nelle parole di Orosio la prova che quell'idea (e quel timore) già circolasse nel Cristianesimo antico.

3.3 La presenza giudaica nella storia romana

3.3.1 I Giudei nel I secolo a.e.v.

Il sesto libro delle *Historiae* è stato, a ragione, denominato "il libro di Augusto"[820]. Se fino al quinto libro Orosio ha voluto dare una visione panoramica e orizzontale della storia dell'umanità, includendo i vari *regna* che si sono susseguiti nei secoli, dal sesto in poi, invece, egli si concentra solo su Roma. La formazione dell'*imperium Romanum* assume per lui una grande importanza, alla luce di quella sincronicità tra la nascita dell'*imperium* stesso con Ottaviano (poi Augusto) e la nascita di Cristo che era già stata posta in essere nel *Vangelo* di Luca[821]. Pertanto, il *fil rouge* di tutto il sesto libro è rappresentato proprio da come concretamente avviene l'ascesa al potere di Augusto e da quale sia il suo reale significato.

Dal momento che Augusto non compare sulla scena politica romana *ex abrupto*, Orosio deve necessariamente continuare la sua narrazione storica. In particolare, si intrecciano tra loro due diversi temi: oltre alla già citata sincronicità, si aggiunge il *focus* monografico delle *Historiae* inerente alle varie sciagure che da sempre caratterizzano la storia dell'umanità. Tra queste sciagure, le più comuni e le più presenti nell'opera orosiana sono proprio le guerre[822]. Nella tarda *res publica* romana, particolare enfasi viene data alle campagne intraprese dai membri dei due

[820] Vd. F. Fabbrini, *Paolo Orosio* cit., p. 255. Fabbrini, però, specifica nella stessa pagina (nota 33) come il sesto libro possa essere ulteriormente suddiviso in tre sezioni e che "il libro di Augusto" sia, in realtà, solo nei capp. 20-22. Vd. anche V. Leonard, *Imperial Authority* cit., pp. 130-131.

[821] Vd. *Lc.* 2, 1.

[822] Sul ruolo delle guerre nelle *Historiae*, vd. in partic. Oros. *Hist*. 5, 24, 20. Su questo passo delle *Historiae*, vd. F. Fabbrini, *Paolo Orosio* cit., p. 173, nota 33.

triumvirati (da un lato, Pompeo, Cesare[823] e Crasso; dall'altro, Antonio, Ottaviano e Lepido). La presenza giudaica si attesta solo nella campagna in Oriente di Pompeo e in un episodio inerente a Antigono.

Nel primo caso, Orosio ripercorre le tappe che portarono alla distruzione del tempio di Gerusalemme nel 63 a.e.v. A tal proposito, è importante sottolineare che il *focus* dell'azione è rivolto su Pompeo. Certo, è ciò che ci si aspetterebbe, dal momento che egli è protagonista sul fronte romano della campagna in Oriente e, soprattutto, della guerra giudaica. Tuttavia, com'è consuetudine orosiana, l'enfasi posta su personaggi o eventi non è mai casuale, ma risponde a un'esigenza ben precisa. Difatti, nell'introdurre le imprese pompeiane in Oriente, lo storico specifica che per lui Pompeo è *homo Romanorum moderatissimus*[824]. Ora, tali imprese presentano in termini narrativi un evidente squilibrio. Nel giro di un paio di righe, Orosio riassume le azioni intraprese da Pompeo quasi sottoforma di una vera e propria lista[825]: guerra contro la Celesiria e la Fenicia[826], sottomissione di Iturei e Arabi, conquista di Petra[827]. Maggiore spazio viene, invece, riservato alla presenza di Pompeo a Gerusalemme, che occupa grosso modo i 2/3 del paragrafo sesto del sesto libro. In relazione a questo evento, Orosio non si risparmia in dettagli. La

[823] La figura di Cesare nelle *Historiae* è duplice: da un lato, c'è il Cesare personaggio storico; dall'altro, vi è, invece, il Cesare autore. Non che i due aspetti necessariamente si escludano a vicenda, ma coinvolgono analisi di tipo diverso. Sull'uso delle opere di Cesare in Orosio, vd. E.G. Sihler, *The Tradition of Caesar's Gallic Wars from Cicero to Orosius*, in «Transactions of the American Philological Association (1869-1896)», vol. 18, 1887, pp. 28-29; T. Hirschberg, *Zum Gallischen Krieg des Orosius*, in «Hermes», bd. 119, h. 1, pp. 84-93; Orosio, *Le Storie* cit., vol. 2, pp. 446-456. Sulla rappresentazione di Cesare in Orosio, vd. F. Fabbrini, *Paolo Orosio* cit., pp. 257-259, sebbene lo studioso tenda a dare una lettura troppo enfatica e quasi romantica del Cesare orosiano.

[824] Vd. Oros. *Hist*. 6, 5, 13: «nam quid continuo Pompeius et quidem *Pompeius homo Romanorum moderatissimus* per plurimas partes orientis finito Mithridatico bello egerit, paucis proferam» («Esporrò, ad esempio, in breve, le imprese compiute da Pompeo in tantissime parti dell'Oriente subito dopo la fine della guerra mitridatica: da *Pompeo, dico, il più moderato dei romani*», trad. di G. Chiarini, ed. Lippold 1998, vol. 2, p. 147; il corsivo è mio). *In primis*, l'edizione di Migne riporta *nunc* e non *nam*, al principio della frase, e questa differenza sembra, in realtà, maggiormente in linea con la consequenzialità del discorso portato avanti in tutto il paragrafo. Vd. *F.L. Dextri Pauli Orosii* cit., p. 1004. Inoltre, credo sia più opportuno rispettare la sequenza della frase latina e non spezzarla in due momenti, come invece viene proposto da Chiarini. Orosio, difatti, ripete due volte il nome di Pompeo proprio per enfatizzare il concetto che sta esprimendo. La mia proposta è, pertanto, la seguente: «Ora esporrò brevemente come Pompeo – e certamente Pompeo è l'uomo più moderato tra i Romani – subito agì in molteplici parti dell'Oriente, conclusasi la guerra mitridatica».

[825] Vd. Oros. *Hist*. 6, 6, 1.

[826] Sul nome della Celesiria e della Fenicia, vd. Strab. 16, 749.

[827] L'informazione che Petra fu conquistata da Pompeo si trova solo in Orosio. Anche Cassio Dione sostiene che Pompeo fosse giunto sino a Petra. Vd. Dio 37, 15. Si suppone che sia Orosio sia Dione abbiano attinto questa notizia dalle *Periochae* di Livio. Secondo altre fonti che riportano il medesimo evento, invece, la città non fu mai conquistata. Cfr. Ios. *A.J.* 16, 46; Diod. 40, 40.

prima azione compiuta da Pompeo è affidare l'esercito a Gabinio contro i Giudei[828]. Lo storico specifica che si tratta dei Giudei di Gerusalemme, sui quali regnava Aristobulo, che aveva cacciato dal trono suo fratello Ircano[829]. L'ingresso di Gabinio in città, seguito da Pompeo stesso, determina due diversi atteggiamenti da parte degli abitanti: da un lato, è accolto (a quanto pare, con favore) dai *patres*; dall'altro, è osteggiato dalla *plebs*, che subito cerca di tenerlo lontano dal tempio[830]. Posta in questi termini, però, la narrazione rischia di essere poco comprensibile. Non si capisce, innanzitutto, perché Pompeo e l'esercito romano si trovino proprio a Gerusalemme, né tantomeno vi sono cenni a quella che è nota come "guerra giudaica". La storia che fa da sfondo all'evento in sé è ben intricata e coinvolge direttamente la dinastia degli Asmonei e, in particolare, le lotte di potere tra Giovanni Ircano II e suo fratello Aristobulo II[831]. Pompeo interviene in questa disputa non solo familiare, ma soprattutto politica, solo in quella che poi sarà la sua fase finale e sostenendo Ircano. Inoltre, lo storico presenta l'evento come consequenziale al fatto che Pompeo aveva saputo della morte di Mitridate, unendo, quindi, le due circostanze (cosa che, di fatto, avviene anche nella storiografia moderna, visto che la guerra giudaica viene considerata una fase finale della terza guerra mitridatica). Non vi è, pertanto, alcun cenno alla situazione degli Asmonei, che appaiono *ex abrupto* sulla scena. Il fatto di aver lasciato intendere che vi era stato un tentativo di usurpazione da parte di Aristobulo ai danni del fratello dà, comunque, l'idea che la situazione politica a Gerusalemme fosse instabile. Ora,

[828] Vd. Oros. *Hist.* 6, 6, 2.
[829] *Ibid*.
[830] *Ibid*.
[831] Il primo libro della Ἱστορία Ἰουδαϊκοῦ πολέμου πρὸς Ῥωμαίους (latinizzato in *Bellum Judaicum*), composta da Flavio Giuseppe nella seconda metà del I secolo e.v., inizia con la narrazione della presa di Gerusalemme da parte di Antioco Epifane, per concludersi con la morte di Erode il Grande. In questo libro, pertanto, viene esposta anche la distruzione del tempio di Gerusalemme nel 63 a.e.v. Vd. Ios. *B.J.* 1, 5-7. Vd. anche J. Bellemore, *Josephus, Pompey and the Jews*, in «Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte», Bd. 48, H. 1, 1999, pp. 94-118. Data l'importanza che viene riconosciuta alla narrazione di Flavio Giuseppe, si tende a confrontare la narrazione orosiana con la sua. In realtà, vi sono anche altri autori antichi che riportano quello stesso avvenimento e che, pertanto, andrebbero tenuti in considerazione (per quanto possano o meno aver attinto essi stessi da Flavio Giuseppe). Cenni alla presenza di Pompeo a Gerusalemme si trovano, infatti, anche nei Βίοι Παράλληλοι/Πομπήιος di Plutarco (I-II secolo e.v.) e nella Ῥωμαϊκὴ Ἱστορία di Cassio Dione (III secolo e.v.). Vd. Plut. *Pomp*. 39, 2 e 45, 4; Dio 37, 15-16. In linea generale, la storia degli Asmonei si intreccia, a sua volta, con quella dei Sadducei e dei Farisei e con la comunità che nasce a Qumran, la quale produce degli scritti noti oggigiorno come "rotoli del Mar Morto" (scoperti proprio a Qumran nel 1948). Una ricostruzione dettagliata di questi eventi è offerta da M.L. Satlow, *E il Signore parlò a Mosè. Come la Bibbia divenne sacra,* trad. it. di M. Scorsone, Torino 2017, pp. 252-268.

l'aspetto che maggiormente colpisce è che l'attenzione passa repentinamente da Pompeo al tempio. Orosio, infatti, scrive – senza chiarire come e perché – che la *plebs* impediva a Pompeo di avvicinarsi al tempio. Dinanzi a quest'atto di protezione e salvaguardia, che viene percepito come un atto di ribellione, Pompeo si appresta a espugnarlo[832]. La descrizione offerta da Orosio è interessante non tanto per la contrapposizione tra *patres* e *plebs*, che è il segno di un diverso modo di percepire e, conseguentemente, accettare o meno la presenza romana a Gerusalemme, quanto piuttosto per il *focus* rivolto a tutto ciò che ruota attorno a quel tempio e all'importanza che gli viene attribuita. Nell'introdurre la figura di Aristobulo II, Orosio sottolinea che era stato il primo a passare dalla casta sacerdotale direttamente al trono gerosolimitano[833]. Presumibilmente, lo storico si riferisce a Aristobulo I, il quale nel 104/103 a.e.v. aveva affiancato il titolo di "sovrano" a quello di sommo sacerdote[834]. Da un punto di vista strettamente storico, la narrazione orosiana continua a presentare delle inesattezze. È significativo, però, che la tutela del tempio venga associata solo alla *plebs*, che viene raffigurata come una moltitudine unica e compatta (e non come diversi schieramenti a sostegno dell'uno o dell'altro fratello). Del tempio viene anche data una descrizione, per così dire, logistica, che sembra trovare conferma anche in altre fonti antiche[835]. L'acme della narrazione viene raggiunto nel momento in cui l'attenzione torna nuovamente su Pompeo, colto nell'atto di espugnare il tempio, dopo tre mesi di appostamenti da parte delle sue legioni[836]. Orosio aggiunge, a questo punto, che furono uccisi tredicimila Giudei[837] e che la restante parte preferì arrendersi ai Romani[838]. A conclusione della conquista del tempio, lo storico dice anche che molti *principes*[839] giudei furono decapitati e che il ruolo di sommo sacerdote tornò a Ircano, ma non

[832] Vd. Oros. *Hist.* 6, 6, 2.
[833] *Ibid.*
[834] Vd. T. Wardle, *The Jerusalem Temple and Early Christian Identity*, Tübingen 2010, p. 39.
[835] Vd. Oros. *Hist.* 6, 6, 3. Cfr. Dio 37, 16, 2-3.
[836] Vd. Oros. *Hist*. 6, 6, 3.
[837] Flavio Giuseppe, invece, parla di dodicimila morti. Cfr. Ios. *B.J.* 1, 7, 5. Questo stesso numero è riportato anche da Eutropio (vd. Eutr. 6, 14). Sul rapporto "testuale" tra Orosio e Eutropio, cfr. in partic. C. Santini, *L'*Adversum paganos *di Orosio e la tradizione manoscritta del* Breviarium *di Eutropio*, in «Giornale italiano di filologia», vol. 9, 1978, pp. 79-91.
[838] Vd. Oros. *Hist.* 6, 6, 3.
[839] È interessante che Orosio parli di tre diverse categorie socio-politiche all'interno di Gerusalemme (*patres*, *plebs* e *principes*), senza, però, specificare in cosa si differenzino le une dalle altre.

l'*imperium* della Giudea, che passò sotto il dominio romano[840]. Aristobulo II fu, così, portato a Roma come prigioniero[841]. Quindi, solo a conclusione della narrazione, si chiarisce in qualche modo il ruolo di Pompeo a Gerusalemme e per chi "patteggiasse" tra i due fratelli Asmonei in lotta.

Ora, se si confronta la narrazione orosiana con quella di Flavio Giuseppe, Orosio sembra non poter reggere il confronto. Né, d'altronde, risulta opportuno proporne uno, essendo le due opere diverse e lontane per intenzioni e motivazioni. Tuttavia, ciò che colpisce è il fatto che Orosio senta l'esigenza di dedicare quasi un intero paragrafo a un singolo evento, che lungi dall'essere sconosciuto, già ai tempi in cui si era verificato aveva fatto rumore. Sembra, quindi, che egli corra il rischio di ripetere notizie già diffuse nel tessuto intellettuale romano (e anche cristiano). Certamente, la medesima obiezione si potrebbe levare anche in relazione ad altri eventi, visto che nella maggior parte dei casi si tratta di informazioni note e condivise. Il punto, però, è un altro. In chiusura del paragrafo sesto, in virtù di quella contemporaneità temporale che gli è cara (e che, in questo caso specifico, è reale), Orosio aggiunge un breve cenno alla cosiddetta "congiura di Catilina", rimandando a Cicerone e a Sallustio per più approfondite informazioni[842]. Lo storico, infatti, ritiene che si tratti di un evento talmente conosciuto da non essere necessario dedicargli troppo spazio[843]. Se ci si sofferma un attimo sulle parole di Orosio, verrebbe quasi da pensare che vi sia di fondo un problema letterario: da un lato, ci sono due autori romani, che scrivono in latino e che godono di particolare fortuna anche nel periodo tardo-antico; dall'altro, c'è un autore giudeo, che scrive in greco e che, di fatto, rappresenta l'unica fonte più dettagliata sulla guerra giudaica del 63 a.e.v. Di conseguenza, si potrebbe pensare che Orosio voglia offrire anche al pubblico latinofono un resoconto della distruzione del tempio di Gerusalemme nel 63, per quanto non paragonabile a quello del suo collega. Una possibile componente letteraria alla base della singolare scelta dello storico è, in realtà, solo una delle

[840] Vd. Oros. *Hist.* 6, 6, 4. Cfr. Ios. *B.J.* 1, 7, 6.

[841] Vd. Oros. *Hist.* 6, 6, 4. Cfr. Hier. *Chron*.

[842] Vd. Oros. *Hist.* 6, 6, 5-6. In particolare, Orosio così descrive il ruolo svolto dai due autori: «agente Cicerone et describente Sallustio». Cfr. A. De Vivo, *Orosio e le monografie sallustiane*, in «KOINONIA», n° 41, 2017, pp. 11-26.

[843] Vd. Oros. *Hist.* 6, 6, 6.

opzioni. L'altra è legata a una più sottile ma indicativa riflessione che sembra nascondersi tra le parole di Orosio. È stato detto che egli impersonificherebbe la piena realizzazione di una teologia dei vinti[844] e che sarebbe stato il primo autore cristiano a considerare gli Ebrei come «perno del mondo»[845], tanto da difenderli strenuamente. Secondo questa duplice ma convergente prospettiva di analisi, lo storico vedrebbe negli Ebrei la rappresentazione del nazionalismo, mentre nei Romani l'universalismo[846]. Nonostante si tratti di un assunto di carattere generale, è necessario che questo si confronti con singoli casi specifici, che possono confermarlo o ribaltarlo totalmente. Pertanto, mentre la seconda questione può presentare un fondo di verità, la prima, invece, lascia non pochi dubbi. Se, infatti, gli Ebrei fossero davvero il centro del mondo per Orosio, ci si aspetterebbe numerosi richiami e altrettante attestazioni inerenti alla storia giudaica, ma così non è. Né, d'altronde, tali attestazioni, quando si presentano nella narrazione (per quanto esigue), danno in maniera inequivocabile l'idea di un Orosio avvocato dei Giudei. Tutt'altro. Come spesso accade, l'analisi dell'atteggiamento degli autori cristiani antichi verso i Giudei rischia di creare delle settorializzazioni, che si riducono a una mera lista di nomi, in cui si indica chi è a favore o chi a sfavore. In questo processo analitico, si è ritenuto di ravvedere in Orosio una bontà di sentimenti, che non solo non gli vale l'epiteto di antigiudaico[847], ma che addirittura lo porrebbe dall'altro lato della barricata, come uomo solo al comando (vale a dire, come unico autore cristiano tardoantico che non mostra livore nei confronti dei Giudei). Uno dei problemi di tale approccio è presumibilmente dovuto alla retroproiezione di un'idea contemporanea del Cristianesimo (e del Cattolicesimo, soprattutto) che poco o nulla ha a che vedere con i Cristianesimi tardo-antichi[848]. Nel caso di specie, vi sono vari

[844] Vd. F. Fabbrini, *Paolo Orosio* cit., pp. 395-396.

[845] Vd. C. Rostan, *Due concezioni di storia universale: Orosio e Bossuet*, in «Nuova Rivista Storica», vol. 9, 1925, p. 312.

[846] Vd. F. Fabbrini, *Paolo Orosio* cit., p. 394.

[847] Di opinione opposta sono, invece, sia Lacroix sia Slingerland. Vd. B. Lacroix, *Orose* cit., p. 198; D. Slingerland, *Suetonius Claudius 25.4, Acts 18, and Paulus Orosius' "Historiarum Adversum Paganos Libri VII": Dating the Claudian Expulsion(s) of Roman Jews*, in «The Jewish Quarterly Review», vol. 83, n° 1/ 2, July – October 1992, p. 139.

[848] Ciò è particolarmente evidente in F. Fabbrini, *Paolo Orosio* cit., p. 9, nota 8: «(…) Orosio è un autore non solo cristiano ma "cattolico" (nel senso che sarà professato da Paciano), e cioè la sua lettura storica in prospettiva biblica ha come centro la Chiesa e l'universalità romanamente intesa, con una salda concezione di continuità organica di Israele e la Chiesa (…). Orosio guarda alla Storia dal punto di vista delle

indizi che inducono a pensare che la postura orosiana verso i Giudei non sia poi così semplicisticamente bonaria. Nell'episodio sopracitato della distruzione del tempio di Gerusalemme, Orosio non esprime una parola di rammarico per la morte di un così grande numero di Giudei né, per contraltare, di biasimo verso Pompeo, reo di quelle uccisioni. Anzi, Pompeo viene presentato come il più moderato tra i Romani [849] (a meno che non si voglia leggere dell'amara ironia in questa considerazione [850]). Ne consegue che l'attenzione monotematica posta sulla distruzione del tempio di Gerusalemme nel 63, all'interno di un più ampio quadro attestante la *libido dominandi* dei Romani nella tarda *res publica,* rimane il frutto della visione romana di quell'evento. Soprattutto, essa non fa altro che evidenziare come la politica di conquista romana si caratterizzasse nel concreto e come fosse leggibile come un continuo susseguirsi di vittorie. Ragion per cui, nel momento in cui si asserisce che Orosio rappresenterebbe una teologia dei vinti, risulta molto difficile annoverare tra questi ultimi anche i Giudei.

Come anticipato in apertura di questo paragrafo, la seconda menzione dei Giudei nella tarda *res publica* è inerente a Antigono. Si tratta, in realtà, poco più di

---

masse e non dal punto di vista degli individui; dal punto di vista dei vinti e non da quello dei grandi personaggi, e forse a tale prospettiva non siamo ancora abituati». Dalle parole dello studioso si evince un senso di solidarietà e fratellanza tra Cristiani e Giudei (dove questi ultimi svolgono la parte dei fratelli maggiori), che caratterizza la visione dei rapporti interreligiosi del XX secolo, soprattutto nella fase post-Concilio Vaticano II, ma che non può trovare un solido precedente nelle parole orosiane. Inoltre, l'idea di un Orosio "voce delle masse" risulta altrettanto anacronistica (in particolare, il concetto di microstoria o di storia vista dal basso non è applicabile alla prospettiva storiografica orosiana), sebbene rappresenti una costante negli "studi orosiani" degli anni '70-'80. Vd. anche C. Torres Rodriguez, *Paulo Orosio* cit., p. 65.

[849] A. Fear suggerisce che Orosio sia favorevole a Pompeo, essendo condizionato dalla lettura liviana di quegli eventi. Vd. Orosius, *Seven Books* cit., p. 273, nota 75.

[850] Nel paragrafo precedente, il quinto, Orosio ha descritto la morte di Mitridate, lasciandosi andare ad alcune considerazioni inerenti alle sorti dell'Oriente. Quest'ultimo, dal suo punto di vista, viveva una fase di grande incertezza, dovendo sottostare a colui che di volta in volta usciva vincitore dalle varie guerre e/o campagne di conquista (vd. Oros. *Hist*. 5, 10-12). Orosio, quindi, mostra quasi uno slancio di compassione nei confronti dei popoli orientali. Subito dopo queste sue riflessioni, inizia la parte relativa alle conquiste orientali di Pompeo, introdotta dalla frase sulla sua moderatezza. Ora, se ci si dovesse limitare a seguire la conseguenzialità delle parole orosiane, vi potrebbe essere la sensazione che quella frase sia sarcastica e che, quindi, in Pompeo egli veda l'espressione della *libido dominandi* romana. Tuttavia, se si fa attenzione a come materialmente viene descritta la distruzione del tempio di Gerusalemme, non vi è un elemento che possa far pensare che Orosio stia biasimando la condotta di Pompeo, a favore dei Giudei che erano stati uccisi in quell'occasione. Né tantomeno vi è una menzione al fatto che alcuni sacerdoti giudei erano stati uccisi proprio mentre stavano svolgendo i loro riti, in favore del loro Dio (vd. Ios. *B.J.* 1, 7, 5. Vd. anche N. Sharon, *The Conquests of Jerusalem by Pompey and Herod: On Sabbath or "Sabbath of Sabbaths"?,* in «Jewish Studies Quarterly», vol. 21, n° 3, 2014, pp. 193-220). Sicuramente, il sesto paragrafo del libro sesto è di difficile interpretazione, ma credo sia altrettanto difficile asserire che Orosio empatizzi con i Giudei.

una frase, ma che ha un suo motivo di interesse[851]. Innanzitutto, il contesto storico è rappresentato dalla presenza in Oriente di Antonio, a seguito degli accordi presi con Ottaviano e Lepido nel 40 a.e.v. Antonio, in particolare, era impegnato nella campagna contro i Parti. Secondo quanto riportato da Orosio, il triumviro aveva affidato a Ventidio[852] il comando della Siria e il compito di dichiarare guerra a Antigono. Quest'ultimo aveva, a sua volta, debellato i Giudei, occupato Gerusalemme, depredato il suo tempio e affidato il regno a Erode. Lo scontro tra Ventidio e Antigono si concluse con la resa di quest'ultimo[853]. Ancora una volta, la narrazione orosiana si presenta come una *summa* un po' frettolosa e non particolarmente illuminante di alcuni avvenimenti che caratterizzano la storia della *res publica* romana[854]. Lo storico dimentica, ad esempio, di specificare l'identità e il ruolo di Antigono, il quale apparteneva alla dinastia degli Asmonei ed era alleato dei Parti. Pertanto, era inviso a Antonio, che proprio contro i Parti combatteva in quel frangente. La mancanza di chiarezza si palesa soprattutto quando si confronta la sua versione con quella di un altro storico antico, Cassio Dione. Difatti, nella sua Ῥωμαϊκὴ Ἱστορία, scritta circa due secoli prima delle *Historiae* orosiane, Dione riporta quegli stessi avvenimenti in maniera abbastanza diversa, a partire dai nomi dei protagonisti. Il caso più eclatante è proprio quello di Ventidio, che in realtà è

[851] Vd. Oros. *Hist*. 6, 18, 24: «[*Antonius* sott.] Ventidium Syriae praefecit iussitque ut Antigono bellum inferret, qui Iudaeos tum forte debellauerat captisque Hierosolymis templum spoliauerat regnumque Herodi dederat: quem continuo uictum in deditionem recepit» («[*Antonio* sott.] mise Ventidio a capo della Siria e gli ordinò di muover guerra ad Antigono che proprio allora aveva debellato i giudei e, presa Gerusalemme, aveva spogliato il tempio e dato il regno ad Erode: Ventidio in breve lo vinse e ne accettò la resa», trad. di G. Chiarini, ed. Lippold 1998, vol. 2, p. 209).

[852] Vd. Oros. *Hist.* 6, 18, 24. Gli avvenimenti menzionati risalgono al 38 a.e.v.

[853] *Ibid*.

[854] A. Fear sostiene che i capitoli 19-24 del sesto libro siano ripresi dalle *Periochae* di Livio, in particolare la 127 e la 128, e aggiunge poi che il nome di Antigono appare anche nel *Chronicon* di Girolamo. Vd. Orosius, *Seven Books* cit., p. 304, nota 276. A. Lippold, invece, riprendendo Zangemeister, ritiene che, in particolare, nel paragrafo 23 Orosio abbia unito la versione delle *Periochae* liviane con quella di Eutropio. Vd. Orosio, *Le Storie* cit., vol. 2, p. 458, commento a 18, 89-92. Ora, se si confronta il testo delle *Periochae* menzionate con la versione orosiana, i punti di contatto sono pochissimi e, nello specifico, gli eventi descritti nel paragrafo 24 sono assenti nel testo liviano. La *Periocha* 128 si limita, difatti, a riportare quanto segue: «P. Ventidius, legatus Antonii, Parthos in Syria proelio uicit regemque eorum occidit. Iudaei quoque a legatis Antoni subacti sunt». Come si può constatare, Antigono e Erode non compaiono né vi è un cenno alla dinamica militare che determinò la sottomissione dei Giudei a Antonio, a meno che non si voglia ipotizzare che Orosio avesse a disposizione un testo delle *Periochae* più esteso e dettagliato. Se, poi, si considera che le *Periochae* di Livio sarebbero anche la fonte di Cassio Dione, ci si aspetterebbe la stessa versione dei fatti o, comunque, una versione concordante. Cosa che, di fatto, non avviene. Ritengo, pertanto, che almeno per il paragrafo 24, Orosio abbia utilizzato solo il *Chronicon* gerolamino come fonte. Difatti, il *Chronicon* dice che «Antigonus contra Iudaeos dimicans tandem occiditur. A quo usque in praesens tempus hierosolymarum regnum destructum est, siquidem Herodes post eum a Romanis constitutus est princeps alienigena et nihil omnino pertinens ad Iudaeam» (Hier. *Chron. e)*, ed. Helm 1913, p. 159).

Gaio Sossio[855]. Ora, entrambi i nomi appartengono a personaggi legati a Antonio, in qualità di comandanti, ma le cui sorti sono state ben diverse e che, soprattutto, appaiono sulla scena in relazione a circostanze differenti. Pertanto, colui che intraprende una guerra contro Antigono nel 38 è Gaio Sossio. Un'ulteriore differenza tra i due storici riguarda il motivo che spinge Sossio a combattere contro Antigono e il momento in cui il primo sconfigge il secondo. Cassio Dione sostiene che Antigono aveva ucciso la guardia di Sossio, provocandone l'ira, e che si era rifugiato a Gerusalemme, per cercare riparo[856]. Quando la città fu presa d'assedio, era stato costretto ad arrendersi all'esercito romano. A questo punto, l'autore inizia una vera e propria invettiva contro i Giudei, rei di aver dato parecchio fastidio ai Romani in quella circostanza. In questa invettiva, viene inserito un riferimento al fatto che i primi Giudei a morire furono proprio quelli che proteggevano il tempio[857]. La versione orosiana, come si è visto, è totalmente diversa, in quanto lo storico attribuisce a Antigono e non a Sossio (Ventidio, per lui) l'atto di espoliazione del tempio di Gerusalemme. Soprattutto, non vi è alcun cenno denigratorio nei confronti dei Giudei. Questi, al contrario, sembrano rappresentare proprio quel ruolo quasi di estrema sopportazione che l'Oriente ricopre all'interno delle lotte di potere portate avanti da Roma. In questo caso specifico, quindi, i Giudei vengono rappresentati come vittime di questo sistema. Si tratta, però, di un caso unico e isolato in un'opera costituita da sette libri.

Infine, un altro aspetto interessante riguarda l'attribuzione del regno di Giudea a Erode. Nella versione di Cassio Dione, è Antonio a disporre che Erode regnasse sui Giudei, dopo aver condannato a morte Antigono[858]. L'attribuzione del regno di Giudea a Erode da parte dei Romani trova conferma anche nel *Chronicon* di Girolamo[859]. Nelle *Historiae*, invece, è Antigono stesso a cedere il regno a Erode[860]. Che si tratti di un'errata interpretazione della fonte utilizzata o di una lettura propriamente orosiana, è significativo che l'attribuzione del regno di Giudea

[855] Vd. Dio 49, 22, 3.
[856] *Ibid*.
[857] Vd. ivi, 22, 4.
[858] Vd. Dio 49, 22, 6.
[859] Vd. Hier. *Chron. e*), ed. Helm 1913, p. 159.
[860] Vd. Oros. *Hist*. 6, 18, 24.

a Erode non venga presentata come una volontà romana, bensì come la decisione di un loro nemico. Questo passaggio assume un suo significato in relazione alla morte di Cristo, come di seguito si vedrà.

3.3.2 Sulla giudaicità di Gesù

In un discorso sul rapporto di Orosio con i Giudei non può certo mancare un'analisi di come lo storico si relazioni anche e soprattutto con la giudaicità di Gesù. A differenza di altri eventi raccolti nelle *Historiae*, la vita di Gesù non rappresenta un evento drammatico o nefasto, né si sarebbe trasformato in tale al momento della sua crocifissione. Già in questo è possibile vedere un aspetto peculiare dell'opera orosiana, in quanto, pur essendo suo precipuo obiettivo quello di rendicontare tutte le sciagure che si sono susseguite nella storia dell'umanità, la figura di Gesù rappresenta un'eccezione. D'altronde, la sua presenza, sempre costantemente richiamata dal primo all'ultimo libro, rende palese quella che è la vera protagonista dell'opera orosiana: non Roma, come in tanti sostengono, bensì la Rivelazione.

La figura di Gesù, tuttavia, non appare solo nelle *Historiae*, ma in tutta la produzione orosiana. Pertanto, se fino ad ora si è mantenuto un *focus* specifico sull'opera storica, è necessario in questo caso allargare il discorso includendo anche le opere teologiche[861]. Particolarmente interessante si rileva la messa in atto di un dialogo tra le *Historiae* e l'*Apologeticus* in merito tanto alla morte di Gesù, quanto al contesto storico-religioso al quale egli apparteneva. Entrambe le opere, infatti, mostrano una significativa apertura all'esperienza biografica di Gesù, sebbene ciascuna riesca a cogliere frammenti diversi di uno stesso episodio, così da imbastire una trama narrativa che viene arricchita e non risulta mai ripetitiva. Ebbene, in relazione alla morte di Gesù, le due opere presentano magistralmente due diapositive della vicenda giudiziaria che portò a quella stessa morte, ma queste

[861] Nel *Commonitorium*, in realtà, la presenza di Gesù è strettamente legata alla spiegazione che lo storico fornisce ad Agostino sulla dottrina di Priscilliano. In quest'ultima, infatti, si discute sia del *chirographus* sia della natura di Gesù, in materia di Trinità. Vd. Oros. *Comm.* 2 (*CSEL* 18, pp. 153-154).

vengono riadattate *ad hoc* al contesto a cui appartengono. Nell'*Apologeticus*, difatti, Orosio richiama l'attenzione del suo uditorio ecclesiastico sul fatto che Gesù non sarebbe stato condannato, se non fosse stato per la testimonianza del sommo sacerdote[862]. A ciò lo storico aggiunge che la croce su cui era morto Gesù è la chiara testimonianza di come la casta sacerdotale di Gerusalemme fosse incline a chiudere un occhio sulle false testimonianze[863]. Questa idea, lungi dall'essere una mera percezione, è comprovata da quanto scritto nei *Vangeli*. Nell'episodio del sommo sacerdote accusatore, Orosio rivede una singolare ma evidente somiglianza con quanto gli sta capitando a Gerusalemme durante il sinodo del 415 e.v. Da questo punto di vista, essendo egli Cristiano e vedendo in sé riflessa l'esperienza già vissuta da Cristo prima di lui, invoca su di sé la corona del martirio.

Ora, se si valutano le esternazioni orosiane alla luce delle argomentazioni contenute nell'*Apologeticus*, si può notare come lo storico ponga l'accento sull'influenza delle alte sfere ecclesiastiche gerosolimitane, che era rimasta immutata nel tempo, e come egli proponga un arduo ma efficace paragone tra i sacerdoti giudaici del I secolo e quelli cristiani del V. Se è lapalissiano l'intento orosiano di screditare la figura e l'autorevolezza del vescovo Giovanni, suo principale accusatore, tanto da considerarlo in odore di eresia e insistere, conseguentemente, sulla propria appartenenza cristiano-cattolica, si può intravedere una lettura tipologica delle due figure religiose che, pur appartenendo a religioni diverse, per il semplice fatto di vivere entrambe a Gerusalemme presentano il medesimo *modus operandi*. Risulta, invece, difficile stabilire se alla base di quel paragone possa esserci un intento denigratorio nei confronti di quei sacerdoti che, sempre in virtù della loro appartenenza gerosolimitana, si comportavano come i loro predecessori giudei. In altre parole, non è chiaro se le parole orosiane celino o meno un atteggiamento antigiudaico. Ciò che, invece, è evidente è l'attenzione posta sulla figura del sommo sacerdote, unico colpevole della morte di Gesù.

Quando lo stesso evento viene riproposto anche nelle *Historiae,* la

---

[862] Vd. Oros. *apol*. 7. Il riferimento è a Caifa, che viene menzionato solo in *Mt*. 26, 57 e *Gv.* 18, 13. Marco e Luca, invece, si limitano a dire che Gesù fu portato dinanzi al sommo sacerdote. Vd. *Mc*. 14, 53; *Lc.* 22, 54.

[863] Vd. Oros. *apol.* 8. Cfr. *Mt*. 26, 47 e *Mc*. 14, 43.

prospettiva cambia considerevolmente. *In primis*, Orosio inserisce la morte di Gesù in un contesto storico ben preciso[864], considerandola, da un lato, uno dei tanti eventi che hanno caratterizzato il principato di Tiberio e, dall'altro, come un evento unico e eccezionale, tanto da determinare una reazione naturale a catena, che culmina in una notte eterna[865]. Anche in questo caso, lo storico si avvale della testimonianza dei *Vangeli*, che però viene subito affiancata da «aliquanti Graecorum libri»[866]. La narrazione viene, quindi, arricchita di dettagli, ma il cuore pulsante della vicenda in sé non cambia nella sostanza, forse solo nella forma. Mentre nell'*Apologeticus* la responsabilità suprema e definitiva viene affidata a un'unica persona, nelle *Historiae* sono i Giudei nella loro collettività a essere additati come colpevoli. Inoltre, mentre nella prima opera Orosio lancia un'accusa ben precisa che va a colpire tanto i sacerdoti giudaici quanto quelli cristiani, ma che, in fin dei conti, rimane tale, nella seconda opera, invece, egli si mostra deciso e pienamente convinto del fatto che la colpa giudaica sia stata ripetutamente condannata e vendicata proprio dal loro stesso Dio[867]. Pertanto, quella che si presenta, in una sede, come un'insinuazione diventa, in un'altra, una vera e propria certezza (e questa viene portata avanti senza cedimenti per tutto il settimo libro delle *Historiae*).

C'è di più. Nella sua opera storica, Orosio non si limita a riportare le modalità con cui Gesù è morto, ma ne racconta anche il dopo. Il quadro storico che

---

[864] Vd. Oros. *Hist*. 7, 4, 13: «deinde anno eiusdem septimo decimo cum Dominus Iesus Christus uoluntarie quidem se tradidit passioni, sed impie a Iudaeis apprehensus et patibulo suffixus est, maximo terrae motu per orbem facto saxa in montibus scissa, maximarumque urbium plurimae partes plus solita concussione ceciderunt» («In seguito, nell'anno diciassettesimo dello stesso regno di Tiberio, quando appunto il Signore Gesù Cristo volontariamente si offrì alla passione, ma empiamente fu dai giudei preso e inchiodato alla croce, un terremoto di intensità inusitata per tutto il mondo spezzò le rocce e fece crollare interi quartieri delle maggiori città», trad. di G. Chiarini, ed. Lippold 1998, 2 vol., pp. 253 e 255). La notizia del terremoto che segue la morte di Gesù è tratta da *Mt.* 27, 51.

[865] Vd. Oros. *Hist*. 7, 4, 13-15. In particolare, Orosio cita il seguente passo virgiliano: «Impiaque aeternam timuerunt saecula noctem» (Oros. *Hist.* 7, 4, 14; cfr. Verg. *Georg*. 1, 468).

[866] Vd. Oros. *Hist*. 7, 4, 15. In questo caso, l'espressione «Graecorum libri» deriva da Eusebio, che, a sua volta, ha scritto «Ἑλληνικοῖς ὑπομνήμασιν» (Sync. *Chron*. ed. Mosshammer, Leipzig 1984, p. 394). Cfr. Hier. *Chron. d)*, ed. Helm 1913, p. 174: «Ie(su)s Chr(istu)s secundum profetias, quae de eo fuerant praelocutae, ad passionem venit anno Tiberii XVIII quo tempore etiam *in aliis ethnicorum commentariis* haec ad verbum scripta repperimus (…)», il corsivo è mio. Nell'edizione di Helm, le abbreviazioni IHS XPS non vengono sciolte. Ho ritenuto, invece, opportuno scioglierle in questo caso, tenendo conto che si tratta della traslitterazione latina delle abbreviazioni in Greco del nome di Gesù (che sarebbero, poi, divenute nel Medioevo il suo monogramma): Ἰησοῦς Χριστός. Nonostante le singole espressioni, Lippold non esclude l'ipotesi che la narrazione dal paragrafo 14 in poi possa derivare da Sesto Giulio Africano. Vd. Orosio, *Le Storie* cit., vol. 2, p. 472, commento a 4, 59. Per quanto concerne, invece, i *Vangeli*, il riferimento è a *Mc.* 15, 33.

[867] Vd. Oros. *Hist.* 7, 4, 16.

ne fa da sfondo è il medesimo, ovvero il principato di Tiberio. Questa volta, però, appare sulla scena un altro protagonista assai discusso: Pilato. Va, innanzitutto, precisato che gli eventi che caratterizzano il principato di Tiberio non seguono sempre un ordine cronologico e, in particolare, la morte di Gesù viene richiamata in due diversi momenti nella narrazione e a ciascuno dei due è legato un provvedimento del *princeps*. In pratica, Orosio vede nella morte di Gesù la motivazione e seguente giustificazione di alcuni atti di Tiberio. Il momento soprammenzionato, colto in questo caso nella sua storicità e menzionato sul finire del quarto paragrafo del settimo libro, serve come giustificazione alla prima persecuzione dei Giudei[868]. Il secondo momento, invece, che viene menzionato al principio del medesimo paragrafo, si sofferma su ciò che accade subito dopo la morte di Gesù. Orosio, infatti, sostiene che con la Resurrezione Gesù aveva inviato i suoi discepoli alla predicazione e, alla luce del crescente numero di seguaci che decidevano di seguirli, Pilato aveva ritenuto opportuno rendicontare a Tiberio quanto stava accadendo in Palestina. Lo storico, in particolare, richiama l'attenzione del lettore su tre punti specifici, sui quali Pilato avrebbe informato il *princeps*: 1) passione e resurrezione di Gesù; 2) miracoli compiuti da lui o in suo nome; 3) in molti credevano che fosse un dio[869]. In base a tali informazioni prontamente acquisite, Tiberio avrebbe chiesto al Senato di annoverare Cristo tra le divinità del pantheon Romano, ma il Senato rifiutò altrettanto prontamente questa richiesta e ordinò che i Cristiani venissero banditi da Roma[870]. A questa presa di posizione, Tiberio rispose inaugurando una serie di editti *adversus Senatum*[871]. Ora, al di là degli evidenti anacronismi[872], di cui probabilmente Orosio stesso è consapevole, emerge con chiarezza come le *Historiae* non possano servire da sole a ricostruire

[868] Vd. *infra*, pp. 271-275.

[869] Vd. Oros. *Hist.* 7, 4, 5. Orosio riprende qui una tradizione, basata sulla benevolenza di Pilato e Tiberio nei riguardi dei Cristiani, che risale a Giustino (vd. *1 Apol*. 35). Tale tradizione viene, a sua volta, ripresa da Tertulliano e veicolata ulteriormente da Eusebio e Girolamo, che lo citano espressamente. Vd. Tert. *Apol*. 5, 1-2; Eus. *h.e.* 2, 2, 5-6 (*GCS* 9/1, p. 118); Hier. *Chron. g)*, ed. Helm 1913, pp. 176-177. Ne consegue che Orosio si inserisce coerentemente in una lettura del principato di Tiberio che è puramente cristiana.

[870] Vd. Oros. *Hist.* 7, 4, 6.

[871] Vd. Oros. *Hist*. 7, 4, 7.

[872] Orosio parla già di una comunità cristiana a Roma, quando, in realtà, egli stesso scrive più avanti che l'arrivo di Pietro a Roma, durante il principato di Claudio, fa nascere una comunità di Cristiani. Vd. Oros. *Hist.* 7, 6, 2. Inoltre, lo storico attribuisce al Senato degli inizi del I secolo la precoce capacità di individuare nei seguaci di Cristo già una nuova religione. In tal senso, Orosio retroproietta un'identità religiosa più definita, sebbene non ancora definitiva, già alla fase immediatamente successiva alla morte di Gesù.

evenemenzialmente i fatti del I secolo e.v., così come dei secoli successivi. Ciò accade non perché Orosio sia distratto o frettoloso, bensì perché la Storia ha per lui una funzione pedagogica che non la rende *magistra vitae*, ma permette di veicolare dei messaggi ben specifici e di cui è possibile offrire una prova tangibile. Pertanto, il secondo momento relativo alla morte di Gesù assume molteplici significati. È, *in primis*, il motivo per il quale Tiberio ad un certo punto si abbandona ad atti sfrenati e quasi persecutori nei confronti del Senato, che rifiuta di considerare *post mortem* Gesù un dio[873]. È, poi, la suprema giustificazione del perché sempre Tiberio inauguri una lunga stagione di persecuzioni contro i Giudei. Soprattutto, la figura di Pilato svolge un ruolo chiave nella creazione di quel patto teologico-politico che Orosio vede realizzarsi nella sincronicità tra la nascita dell'*imperium Romanum* con Augusto e la nascita di Gesù. Di conseguenza, la lodevole e lodata iniziativa di Pilato serve per mettere al riparo l'impero Romano e i suoi rappresentanti locali dall'accusa di aver ucciso Gesù. Tale atroce responsabilità può essere addebitata, per Orosio, solo ai Giudei, che si tratti di Caifa nell'*Apologeticus* o di una collettività nelle *Historiae*.

Come un nastro che si riavvolge, è opportuno ora puntare lo sguardo su come Orosio racconta la nascita di Gesù[874] e alcuni eventi della sua vita[875]. Posto, infatti,

---

[873] Vd. Oros. *Hist.* 7, 4, 10: «referre singillatim facta eius horret pudetque; tanta libidinis et crudelitatis rabie efferbuit, ut, qui spreuerant Christo rege saluari, rege Caesare punirentur» («Provo orrore e vergogna a riferire una per una le sue gesta: egli fu travolto da una tale furia di libidine e di crudeltà che coloro i quali avevano rifiutato con disprezzo di essere salvati da Cristo Re, dal re Cesare furono puniti», trad. di G. Chiarini, ed. Lippold 1998, vol. 2, p. 253).

[874] Orosio colloca la nascita di Gesù alle *VIII Kalendas Ianuarias* (i.e. il 25 dicembre). Ciò, però, che maggiormente interessa allo storico è sottolineare una perfetta simmetria cronologica tra la nascita di Gesù e quella di Abramo: l'uno è nato nel quarantaduesimo anno dell'*imperium* augusteo e l'altro, invece, nel quarantaduesimo anno del regno di Nino. Vd. Oros. *Hist*. 7, 2, 13-15; cfr. Hier. *Chron. e),* ed. Helm 1913, p. 169. Ad ogni modo, il *dies natalis* di Gesù viene celebrato dai Cristiani a partire dal IV secolo. Vd. in partic. Ch. Pietri, Roma christiana. *Recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440),* Roma 1976, p. 591; S.K. Roll, *Towards the Origins of Christmas*, Kampen 1995. Un'importante testimonianza in tal senso è offerta dal *Chronographus anni CCCLIIII*, nel quale il 25 dicembre viene richiamato in due diverse circostanze: nella sezione dedicata ai *Fasti consulares*, si dice che «Hoc cons. dominus Iesu Christus natus est VIII kal. Ian d. Ven luna XV» (ed. Mommsen 1892, vol. 1, p. 56); nella sezione *Feriale Ecclesiae Romanae*, si legge «VIII kal. Ian. mense Ianuario: natus Christus in Betleem Iudeae» (ed. Mommsen 1892, vol. 1, p. 71). Sebbene a ciascuna sezione del *Chronographus* venga spesso attribuita una specifica datazione, si tratta comunque di un documento che permette di collocare il 25 dicembre tra le celebrazioni cristiane nel IV secolo, in particolare a Roma. Vd. in partic. Ch. Pietri, Roma christiana cit., pp. 126-127; R.W. Burgess, *The Chronograph of 354: Its Manuscripts, Contents, and History*, in «Journal of Late Antiquity», vol. 5, n° 2, Fall 2012, pp. 345-396; *Das Kalenderhandbuch von 354. Der Chronograph des Filocalus,* hrsgg. J. Divjak – W. Wischmeyer, Teil II. *Der Textteil – Listen der Verwaltung*, Wien 2014, p. 16 e sgg. D'altronde, al tema del *dies natalis* di Gesù sono dedicate varie opere cristiane tra IV e V secolo (in particolare, di Giovanni Crisostomo, Gregorio di Nissa,

che la sua morte viene vista come un momento chiave per la Storia e si palesa in tutta la sua potenza nel settimo e ultimo libro, è la sua nascita a rappresentare, in realtà, il vero momento di svolta nella Storia dell'umanità[876]. È nell'immanenza del Dio che si incarna che Orosio vede sprigionarsi la Rivelazione. Perciò, vi sono richiami alla nascita di Gesù sin dall'inizio delle *Historiae*, quasi come se lo storico voglia guidare e preparare il suo lettore al momento topico della Storia[877]. Questi richiami si intensificano negli ultimi due libri, nei quali Orosio cerca di contestualizzare e di restituire una storicità a quell'evento, sebbene la narrazione di quest'ultimo venga sempre adattata al tema caratteristico di ciascun libro. Quindi, il sesto libro, in cui lo storico ripercorre gli eventi verificatisi dalla tarda *res publica* sino al principato augusteo, presenta la venuta al mondo di Gesù come l'atto fondativo di una necessaria romanizzazione del Cristianesimo. L'evento, infatti, viene ripetutamente richiamato in relazione alla nascita dell'*imperium Romanum* con Augusto[878], sviluppando due concetti diversi, ma pur sempre basati sul *do ut des*. Il primo concetto esprime l'idea che Augusto sia stato scelto da Dio per creare le condizioni idonee alla sua incarnazione. Ne consegue che, ogniqualvolta viene espressa quest'idea, a Gesù è associato un dato attributo, così da arricchire gradualmente il suo ruolo. Ad esempio, nel raccontare gli eventi conseguenti

---

Gregorio di Nazianzo, Anfilochio di Iconio e Agostino). Tuttavia, che la nascita di Gesù ricadesse il 25 dicembre, era già stato posto in evidenza nel III secolo dal vescovo asiate noto come Ippolito nel suo *Comm. Dan.* (4, 23 ed. Bardy-Lèfevre 1947, p. 290). Vd. M.-P. Arnaud-Lindet, *Introduction*, in Orose, *Histoires* cit, 1 vol., p. LVI, nota 99.

[875] A tal proposito, Polichetti sostiene che Orosio conceda poco spazio alla storia di Gesù nelle *Historiae*, seguendo l'esempio di Girolamo. Vd. A. Polichetti, *Le "Historiae"* cit., p. 25. Ora, se l'intento orosiano è quello di raggruppare tutte le catastrofi verificatesi nel corso della Storia per darne un'interpretazione cristiana, la vita di Gesù non può certamente rientrare in quella categoria. Vi sono, però, richiami espliciti e abbastanza corposi della sua vita non solo nelle *Historiae*, ma anche nell'*Apologeticus*. Pertanto, ciò che bisogna considerare è che Orosio seleziona solo quei momenti della vita di Gesù che diventano salienti, indispensabili e soprattutto funzionali per la sua lettura di alcuni eventi. Quindi, l'esperienza biografica di Gesù non viene ignorata dallo storico, né gli è indifferente, anzi essa diventa per lui un utile strumento argomentativo. In generale, si nota come la vita di Gesù risulti essere diletto oggetto narrativo più della poesia cristiana tardoantica che non della prosa. Vd. in partic. A.V. Nazzaro, *Riscrittura esametrica del Sogno di Giuseppe* (Mt *1, 19-25*) *e del Censimento e Nascita di Gesù* (Lc *2, 1-7*) *nella poesia cristiana antica e umanistica*, in *La poesia tardoantica e medievale. IV Convegno internazionale di studi, Perugia, 15-17 novembre 2007. Atti in onore di Antonio Isola per il suo 70° genetliaco*, a cura di C. Burini De Lorenzi – M. De Gaetano, Alessandria 2010, pp. 1-20. Vd. anche C.P.E. Springer, *The Gospel as Epic in Late Antiquity. The* Paschale Carmen *of Sedulius*, Leiden 1988.

[876] Vd. E. Corsini, *Introduzione alle Storie* cit., p. 107.

[877] Vd. Oros. *Hist*. 1, 1, 6; 5, 1, 12.

[878] Vd. Oros. *Hist.* 6, 1, 19; 6, 17, 10; 6, 20, 4 e 6; 6, 22, 5 e 6-7; 6, 22, 8.

all'uccisione di Giulio Cesare[879], Orosio sottolinea come la superbia fosse in realtà la vera causa dei continui tumulti di cui Roma era protagonista in quegli anni. Ne ricava, quindi, che il fatto che i Romani si uccidessero tra loro non era, poi, una cosa così negativa, dal momento che, in verità era la loro superbia a venire punita. Di conseguenza, era necessario che i Romani prendessero coscienza dell'importanza di affidare il comando a un solo uomo e, per far sì che ciò accadesse, serviva loro un maestro di umiltà. Questo maestro era proprio Gesù, il quale nonostante fosse di natura divina, aveva scelto una natura più umile per offrire un esempio ai Romani, grazie alla riorganizzazione messa in atto da Augusto [880] . Pertanto, questo episodio, che può tranquillamente fungere da *exemplum* anche per altre circostanze simili presenti nelle *Historiae*, pone l'accento sull'azione balsamica che la venuta di Gesù ha sull'impero Romano, sebbene quest'ultimo necessiti di tempo per comprendere appieno il messaggio cristiano.

Il secondo concetto, invece, si basa su un episodio legato alla nascita di Gesù, che è presente già nel *Vangelo* di Luca e che viene ulteriormente elaborato da Orosio. L'episodio in questione riguarda il censimento decretato da Augusto[881], presumibilmente nei primissimi anni del I secolo e.v. Questo censimento assume per Orosio un valore immenso, perché attraverso di esso Gesù poté diventare *civis Romanus*[882]. Conseguentemente, anche i suoi Apostoli e tutti i Cristiani dell'impero

[879] Vd. Oros. *Hist*. 6, 17, 6-10. Lippold vede in Orosio un atteggiamento favorevole a Cesare, in quanto già egli aveva tentato di instaurare un principato, sebbene fosse stato poi ucciso e non fosse riuscito, di fatto, ad attuare quel proposito. Vd. Orosio, *Le Storie* cit., vol. 2, p. 456, commento a 17, 1.

[880] Vd. Oros. *Hist*. 6, 17, 10.

[881] Vd. *Lc*. 2, 1-2. Diversa appare, invece, la narrazione di Girolamo. Mentre Orosio attribuisce il censimento alla sola iniziativa di Augusto, Girolamo, invece, mostra una maggiore aderenza al *Vangelo* di Luca, menzionando il nome di Quirino. Tuttavia, per Girolamo Quirino viene inviato dal Senato in Giudea proprio per poter attuare il censimento. Vd. Hier. *Chron. d),* ed. Helm 1913, p. 169. Non si comprende, quindi, se il censimento sia stato isolato solo alla Giudea o se, in mancanza di una figura che potesse svolgere quel compito, Quirino era stato scelto per applicare un censimento generale al caso specifico della Giudea. Maggiore aderenza evangelica si riscontra anche in Eusebio, che, però, cita Flavio Giuseppe. Vd. Eus. *h.e*. 5, 2 e sgg. (*GCS* 9/1, p. 428). Cfr. Ios. *A.J*. 27, 13, 5; 28, 1, 1-2; 20, 5, 2; Ios. *B.J.* 2, 433; 7, 253. In ogni caso, nessuno di questi autori ne deduce che Gesù fosse divenuto *civis Romanus*.

[882] Vd. Oros. *Hist*. 6, 22, 6 e 8; cfr. Oros. *Hist*. 7, 3, 4. Cfr. anche *R. GEST. div. Aug*. 8, dove si parla di tre censi condotti da Augusto durante il suo principato. In ambito cristiano, già nel III secolo Tertulliano ha posto l'accento sul censo augusteo, legato a Gesù. Nell'*Adversus Marcionem*, infatti, l'autore scrive: «et tamen quomodo in sunagogam potuit admitti tam repentinus, tam ignotus, cuius nemo adhuc certus de tribu, de populo, de domo, de censu denique augusti, quem testem fidelissimum dominicae natiuitatis romana archiua custodiunt?» [Tert. *adv. Marc*. 4, 10 (*CSEL* 47)]. Il riferimento al censo di Augusto si collega, a sua volta, alla tradizione del *Vangelo* di Luca, quindi non è così strano che autori cristiani successivi richiamino quell'episodio nelle loro opere, soprattutto se di carattere apologetico. Tuttavia, il passo tertullianeo può rappresentare un precedente letterario per l'affermazione orosiana, fermo restando che Orosio può aver

avrebbero goduto del medesimo beneficio[883]. La cittadinanza romana di Gesù diventa, quindi, un momento nevralgico della successiva romanizzazione del Cristianesimo e il merito di ciò va riconosciuto proprio a Augusto. Il *do ut des* si basa, di conseguenza, su un duplice beneficio che sia Cristo sia Augusto ricevono nel momento in cui le nascite ad essi legate trovano una perfetta congiunzione[884] (più ideologica che strettamente cronologica, in realtà), sempre, però, all'interno di un piano provvidenziale divino. Orosio, infatti, rettifica la sua affermazione nel giro di poche righe. Mentre in un primo momento sembra lodare l'iniziativa augustea di

---

tranquillamente attinto la notizia dal Vangelo, ma certamente non può essere considerato come una prima attestazione della cittadinanza romana di Gesù in contesti cristiani (cosa che sembra, invece, suggerire Leonard. Vd. V. Leonard, *Imperial Authority* cit., p. 151). La lettura ideologica di quel censo fa sì che Gesù diventi «civis Romanus census professione Romani» (Oros. *Hist*. 6, 22, 8) e si tratta di un'assunzione peculiare e esclusiva di Orosio. Vd. Orosio, *Le Storie* cit., vol. 2, commento a 6, 22, 47-8, p. 467. Vd. anche H. Sproll, *Die Inkarnation des Logos in der* <Pax Augusta> *als eschatologische "Fülle der Zeit" (Gal 4,4): Jesus Christus als <Civis Romanus> im heilsgeschichtlichen Diskurs des Orosius*, in «SZRKG», Bd. 111, 2017, pp. 247-265. Sproll, in realtà, propone una lettura dell'*Augustus-Theologie* di Orosio e vi è solo un breve cenno alla questione di Cristo come *civis Romanus* (vd. pp. 258-259).

[883] Sulla *Romanitas* degli Apostoli, vd. Oros. *Hist*. 6, 1, 8. Sulla *Romanitas* di Orosio (e conseguentemente dei Cristiani, che vivono nell'*imperium Romanum*), vd. Oros. *Hist.* 5, 2, 3 e 6.

[884] Orosio offre anche altri elementi per corroborare questa congiunzione. Ad esempio, riporta l'episodio dell'olio che sgorgò da una sorgente, mentre Augusto otteneva la *tribunicia potestas*. Per lo storico diventa un'ulteriore prova del fatto che l'operato di Augusto è al servizio di Cristo e dei Cristiani. Infatti, Orosio sottolinea come Cristo significhi Unto e come l'olio che sgorgava copioso e incessante simboleggiava i Cristiani, anch'essi Unti, che dalla Chiesa si sarebbero diffusi per tutto l'impero. Vd. Oros. *Hist*. 6, 20, 6-7; di recente V. Leonard, *Imperial Authority* cit., pp. 147-148. In particolare, Opelt ha rintracciato il medesimo episodio anche nell'opera anonima *Expositio quattuor Evangeliorum*, giungendo alla conclusione che l'interpretazione cristiana di quell'episodio non necessariamente sia un'invenzione orosiana. Vd. I. Opelt, *Augustustheologie* cit., p. 51 e sgg. In realtà, dell'olio che sgorgava – precisamente a Trastevere – si trova traccia sia in Girolamo sia, ancor prima, in Cassio Dione. Nel *Chronicon*, Girolamo riporta che «e taberna meritoria trans Tiberim oleum terra erupit fluxitque toto die sine intermissione significans Chr(ist)i gratiam ex gentibus» (Hier. *Chron. h),* ed. Helm 1913, p. 158). È plausibile, quindi, che Orosio possa aver attinto la notizia proprio da Girolamo. Nel caso di Cassio Dione, invece, l'episodio dell'olio è riferito all'anno 38 a.e.v. Vd. Dio 48, 43, 4 [a tal proposito, risulta fuorviante la traduzione in italiano del passo di Dione: «ἄλλα τε γὰρ καὶ ἔλαιόν τι παρὰ τῷ Τιβέριδι ἀνέβλυσε». Questo viene tradotto con «(…) tra l'altro germogliò una pianta di ulivo presso il fiume Tevere (…)» (Cassio Dione, *Storia Romana*, vol. 4, *Libri XLVIII-LI*, introduzione di G. Traina, traduzione e note di G. Norcio, Milano 2012, p. 91). Di primo acchito, quindi, non vi è alcun riferimento alla sorgente d'olio che inizia a sgorgare nei pressi del Tevere e di cui narrano sia Girolamo sia Orosio. Il testo greco, però, parla espressamente di olio che zampilla (è pur vero che la parola ἔλαιον può significare sia olio sia olivo, ma il verbo ἀνέβλυσε, il cui secondo significato è zampillare – il primo è scaturire –, non lascia alcun dubbio su come tradurre ἔλαιόν: olio e non olivo)]; E. von Frauenholz, Imperator Octavianus Augustus *in der Geschichte una Sage des Mittelalters*, in «Historisches Jahrbuch», vol. 46, 1926, p. 101; E. Peterson, *Kaiser Augustus* cit., p. 178. In relazione, poi, alla frase «Christus enim lingua gentis eius, in qua et ex qua natus est, unctus interpretatur» (Oros. *Hist*. 6, 20, 6), va notato come Orosio eviti di dichiarare l'appartenenza giudaica di Gesù, limitandosi a riportare una generica e anonima *gens*. Il termine Χριστός non è, ovviamente, ebraico, bensì è la versione greca dell'ebraico *mašíaḥ*, con il quale i Giudei designavano i ministri di Dio (consacrati, per l'appunto, con dell'olio sacro). Vd. Eus. *h.e.* 1, 3, 2 (GCS 9/1, p. 28); cfr. Lact. *inst.* 4, 7, 6 (*CSEL* 19, p. 294). È da escludere che per Orosio Gesù abbia un'origine greca ed è più logico pensare che abbia attinto la notizia da Eusebio. Tuttavia, va tenuto in considerazione non solo che Orosio partecipa al Sinodo di Gerusalemme del 415, dove di fatto gli ecclesiastici parlano greco, ma soprattutto che i Vangeli stessi sono stati scritti in greco. È possibile, quindi, che Orosio veda nel greco l'appartenenza linguistica anche dei tempi di Gesù.

registrare tutti gli abitanti dell'impero attraverso l'istituzione di un censo[885], subito dopo, però, tiene a specificare che è Cristo ad essere voluto diventare uomo tra gli uomini, concedendo a Roma il privilegio di nascere sotto la sua egida e di diventarne cittadino[886]. La grandezza di Roma si mostra, pertanto, in tutta la potenza, essendo stata favorita a dispetto di altri domini precedenti. Questo favore si estende e si rafforza nei secoli, tanto che Orosio stesso ne beneficia, potendo muoversi dalla sua terra natia sino in Africa del Nord e trovando lì un luogo che parimenti condivide la sua stessa *religio* e le sue stesse leggi[887].

Inoltre, il rapporto di esclusività che si instaura tra Gesù e Roma è ulteriormente rafforzato da alcuni dati che Orosio riporta sempre in merito alla nascita del primo, ma rimanendo in tal caso più circostanziale nella narrazione. Il primo dato riguarda, ancora una volta, Augusto. Infatti, lo storico sostiene che il *princeps* assunse il nome di *Augustus*, decretando la sua supremazia assoluta come uomo solo al comando, nel medesimo giorno in cui i Cristiani celebrano l'Epifania[888]. Il secondo dato riguarda, invece, la situazione politica in atto quando

---

[885] Vd. Oros. *Hist*. 6, 22, 7.

[886] Vd. Oros. *Hist*. 6, 22, 7-8. Opelt, a tal proposito, legge il passo orosiano come un tentativo di cristianizzare il censo Romano. Vd. I. Opelt, *Augustustheologie* cit., p. 46. In verità, l'intento orosiano può anche essere letto al contrario, ovvero come un tentativo di romanizzare la presenza storica di Cristo.

[887] Vd. Oros. *Hist.* 5, 2, 1-2.

[888] Vd. Oros. *Hist*. 6, 20, 2-3. Cfr. E. Corsini, *Introduzione alle Storie* cit., p. 174; H.-W. Goetz, *Die Geschichtstheologie* cit., pp. 83-84; F. Paschoud, *La polemica provvidenzialistica di Orosio,* in S. Calderone (a cura di), *La storiografia ecclesiastica nella tarda antichità: Atti del convegno tenuto in Erice (3-8 XII 1978)*, Messina 1980, p. 117. Cosa effettivamente dovesse essere celebrato nel giorno dell'Epifania era motivo di controversie tra gli autori cristiani del secolo V. In particolare, Mommsen ha individuato in Aponio e proprio in Orosio i due principali riferimenti letterari per poter sviluppare un'analisi del problema. Da un lato, Aponio ritiene che l'Epifania corrisponda alla nascita di Gesù, in linea con quanto sostenuto dall'*ecclesia* romana e da quella gerosolimitana. Vd. Apon. 12, 803 (*CPL* 194): «In cuius apparitionis die, quod Epiphania appellatur, Caesar Augustus in spectaculis, sicut Liuius narrat, romano populo nuntiat, regressus a Britannia insula, totum orbem terrarum tam bello quam amicitiis romano imperio pacis abundantia subditum». Dall'altro lato, invece, per Orosio si celebrava la *apparitio sive manifestatio Dominici sacramenti* (Oros. *Hist*. 6, 20, 3), vale a dire, il momento in cui Gesù venne battezzato da Giovanni, seguendo un'interpretazione che era condivisa più generalmente nella *pars Orientis* dell'impero Romano. Nel caso di Orosio, Mommsen sottolinea come lo storico constati l'istituzione del sacramento del battesimo. Vd. Th.E. Mommsen, *Aponius and Orosius on the Significance of the Epiphany*, in Id., *Medieval and Renaissance Studies*, Ithaca, NY 1959, pp. 299-324 (in partic., pp. 313-314). Un cambio di prospettiva, rispetto alla posizione interpretativa di Mommsen, è stato suggerito di recente da V. Leonard. Secondo la studiosa, infatti, Orosio identificherebbe l'Epifania con la nascita di Gesù e non con il suo battesimo, data la grande rilevanza sia teologica sia retorica che quella assume nell'impianto delle *Historiae*. Lo storico, d'altronde, poco bada all'esatta cronologia degli eventi, anteponendo e privilegiando una lettura retorica degli stessi. A ciò si aggiunge che agli inizi del V secolo le dispute sulla Natività e, soprattutto, sull'Epifania erano frequenti, perciò Leonard interpreta l'ambiguità orosiana come presumibilmente consapevole. Infine, la studiosa aggiunge che nelle *Historiae* Orosio non parla mai del battesimo di Gesù, non riconoscendogli evidentemente un valore di rilievo tal quale alla nascita. Vd. V. Leonard, *Imperial Authority* cit., pp. 135-145. Ora, pur concordando con Leonard sulla presenza di un apparato retorico e ideologico che sorregge le argomentazioni

di Orosio, sulla questione dell'*Epiphania* l'analisi di Mommsen appare più plausibile. Difatti, se si pone l'accento sulla parola *sacramentum* più che su *Epiphania*, è chiaro che Orosio si stia riferendo all'istituzionalizzazione del battesimo come sacramento, a partire proprio dal battesimo di Gesù. Richiamare l'attenzione sull'*apparitio sive manifestatio* non va inteso come l'atto di apparizione di Gesù nel mondo, ovvero la sua nascita, ma come il momento in cui, tramite la testimonianza di Giovanni Battista, lo Spirito Santo si rivela pubblicamente, scendendo su Gesù. È in ciò che risiede, d'altronde, il significato del battesimo. A maggior sostegno di questa lettura, va considerato che Orosio richiama il sacramento del battesimo sia in un altro passo delle *Historiae* (citato, tra l'altro, anche da Mommsen), sia nell'*Apologeticus*. Nel primo caso, lo storico scrive che l'imperatore Teodosio «apud Carthaginem baptizari in remissionem peccatorum praeoptauit ac postquam sacramentum Christi quod quaesierat adsecutus est, post gloriosam saeculi uitam etiam de uitae aeternitate securus percussori iugulum ultro praebuit» (*Hist*. 7, 33, 7: «[*Teodosio* sott.] chiese prima di potersi battezzare a Cartagine in remissione dei peccati e, ricevuto il sacramento di Cristo che aveva richiesto, sicuro dopo la gloriosa vita terrena anche della vita eterna, offrì spontaneamente la gola al carnefice», trad. di G. Chiarini, ed. Lippold 1998, vol. 2, p. 349). Al di là del fatto che questa notizia è stata riportata solo da Orosio, resta il fatto che l'espressione *sacramentum Christi* (precedentemente indicata come *Dominici sacramenti*, vd. *Hist.* 6, 20, 3) allude senza alcun dubbio proprio al battesimo. Cfr. Th. E. Mommsen, *Aponius and Orosius* cit., p. 313, nota 49. Per quanto riguarda, poi, l'*Apologeticus*, oltre al processo di Gesù, l'unico altro episodio della sua vita che viene menzionato da Orosio è proprio il suo battesimo, focalizzando l'attenzione proprio sul ruolo dello Spirito Santo. Lo storico, infatti, riporta dei versetti del *Vangelo* di Giovanni, nei quali si racconta che Giovanni Battista aveva visto lo Spirito Santo scendere su Gesù, mentre era intento a battezzare coloro che erano giunti al fiume Giordano. Lo Spirito Santo, che si palesa al momento del battesimo, permette di riconoscere Dio in Gesù e da questa immagine Orosio sottolinea come la presenza dello Spirito stesso equivalga a una manifestazione di luce. Quest'ultima è presente in Gesù e conseguentemente in quanti decidono di seguirlo, a partire proprio dagli Apostoli. Vd. Oros. *apol*. 17; cfr. *Gv*. 1, 29-34. È ragionevole supporre che dietro l'*Epiphania* orosiana si celi proprio l'intenzione di collocare storicamente la sacralizzazione e istituzionalizzazione di un sacramento, quale il battesimo. Questo tipo di riflessione è attestata, d'altronde, anche in autori precedenti. Cromazio di Aquileia, ad esempio, sottolinea l'importanza del battesimo di Gesù indicandolo come una *solemnitas*, anche se non usa il termine *Epiphania*. Vd. Chromat. *serm*. 34, 2 (*CPL* 217). Nel caso di Orosio, però, la sua intenzione di sottolineare l'istituzione di un sacramento viene letta da Mommsen come un chiaro riferimento a «the Spanish church» (Th. E. Mommsen, *Aponius and Orosius* cit., p. 314). Ciò avviene perché l'uso di *observamus* viene inteso come specificamente rivolto alla realtà geografica (e, quindi, religiosa) di appartenenza di Orosio, come se lo storico abbia voluto segnare una linea di confine tra il suo Cristianesimo e quello di altre aree geografiche. Ora, la considerazione di Mommsen chiama in causa alcuni elementi importanti. *In primis*, è un dato di fatto che nel mondo tardo-antico vi siano state delle divergenze tra i Cristiani sul tema dell'*Epiphania*. In particolare, v'è un'evidente dicotomia interpretativa tra Agostino e Orosio. Il vescovo d'Ippona, infatti, ribadisce in più occasioni che l'*Epiphania* corrisponde all'adorazione dei Magi. Vd. Aug. *Serm*. 199; 200; 201; 202; 203; 204; 374; 374 *augm*.; 375. Si può, quindi, essere indotti a pensare che Orosio stia implicitamente contestando la sua interpretazione, mostrando il significato che a quella stessa ricorrenza viene dato da altri cristiani. Tuttavia, l'interesse dello storico nei riguardi dell'*Epiphania* sembra essere, in questo caso, più contestuale che puramente polemico. Difatti, egli intende dimostrare come l'impero di Augusto sia stato preparato per la venuta di Cristo più che intraprendere una *querelle* interna al Cristianesimo. Per dimostrare la sua teoria, Orosio propone un parallelismo basato sul 6 gennaio: in questa data, Augusto chiude per la prima volta le porte del tempio di Giano, così come nella medesima data i Cristiani celebrano il battesimo di Gesù (vd. Oros. *Hist*. 6, 20, 2-3). Posto che Orosio riflette sul fatto che due avvenimenti così importanti siano avvenuti nella stessa data, ma non lo stesso giorno (non v'è un principio di sincronicità), il plurale di *observamus* andrebbe inteso come un "noi cristiani", senza necessariamente implicare una differenziazione geografica. Si introduce, a questo punto, un altro elemento problematico della riflessione di Mommsen. Il fatto che Orosio sia di origine ispanica fa sì che la maggior parte delle sue considerazioni venga ricondotto, in prima istanza, alla sua realtà di appartenenza. Si ha, quindi, l'impressione che il Cristianesimo di Orosio diventi un riferimento generale per identificare tutta la realtà cristiana della Penisola Iberica. Se così fosse, ci si aspetterebbe di trovare riferimenti espliciti a un'*ecclesia hispanica,* che, però, sia legata a una specifica diocesi o una determinata area geografica. Il problema è che questi riferimenti non solo sono assenti nelle *Historiae*, ma soprattutto sembrano non tener conto del fatto che tra IV e V secolo non esiste un'unica grande chiesa ispanica o un unico modo di vivere il Cristianesimo. Altra cosa è dire che l'idea di Cristianesimo caratteristica di Orosio possa essere stata influenzata dall'educazione ricevuta, da determinati ambiti o particolari contatti con i quali si è confrontato nella prima fase della sua vita. A ciò si aggiunge il fatto che lo storico non occupa una posizione di rilievo in un'ipotetica gerarchia ecclesiastica. Ne consegue che dal modo in cui Orosio vive e parla del Cristianesimo non è

Gesù nacque. A tal proposito, torna la questione dell'Erode giudeo, a cui si accennava nel paragrafo precedente[889].

La figura di Erode appare nel settimo e ultimo libro delle *Historiae*, in relazione a un ulteriore riferimento alla nascita di Gesù. Mentre nel sesto libro il germoglio cristiano viene colto nel momento in cui nasce, nel settimo, invece, esso inizia già a espandersi. Pertanto, Orosio non propone la storia imperiale romana, ma una delle possibili storie imperiali romane, così come essa si presenta passando sotto il giogo cristiano. Concretamente, ciò implica che i secoli imperiali debbano necessariamente rispondere ad una logica favorevole al Cristianesimo e Orosio dà prova di grande impegno nel portare avanti coerentemente tale proposito. Ebbene, in virtù proprio di questa logica, la nascita di Gesù deve essere collocata in un contesto giudaico, per sottolinearne le differenze e divergenze. Orosio, infatti, apre il terzo capitolo del settimo libro elencando una serie di *virtutes* associate a Gesù[890], insistendo, in particolare, sulla sua pazienza. Quest'ultima deve essere di insegnamento per i Cristiani che sarebbero stati poi perseguitati, dal momento che Gesù stesso non appena nacque già fu perseguitato[891]. Il persecutore è proprio Erode, *rex Iudaeae*[892]. Ora, per Orosio è fondamentale che la figura di Erode non venga in alcun modo associata a quell'impero che avrebbe poi concesso la cittadinanza romana a Gesù, ma egli deve essere incluso tra coloro che lo osteggiarono, portandolo poi alla morte. Difatti, già in precedenza, ha introdotto il tema, presentando le dinamiche che avevano portato Erode sul trono di Giudea. Si nota, al contempo, anche una sostanziale differenza con il trattamento storiografico riservato a Pilato. Da un lato, l'atteggiamento di Erode viene presentato in linea di continuità con quello dei Giudei, vedendo, quindi, nel tentativo di uccisione di Gesù alla sua nascita e nella sua effettiva morte in croce la quadratura di un cerchio. Dall'altro, invece, Pilato, che è sì governatore della Palestina, ma rappresenta comunque l'autorità Romana *in loco*, mostra sincero stupore nei confronti del

---

possibile ricavare un modello che sia universalmente valido e applicabile alle varie realtà cristiane presenti nella Penisola Iberica.

[889] Vd. *supra*, p. 258.

[890] Vd. Oros. *Hist.* 7, 3, 1-2.

[891] Questo è l'unico passo orosiano in cui si afferma che Gesù nacque da una vergine. Vd. Oros. *Hist*. 7, 3, 2. Su Erode, cfr. *Mt*. 2, 1 e sgg.; 2, 16 e sgg.

[892] Vd. Oros. *Hist*. 7, 3, 2. Vd. anche Oros. *Hist*. 7, 10-11; cfr. *Mt*. 24, 6-9.

grande proselitismo gesuano, tanto da rendicontarne le dinamiche a Tiberio[893].

Una volta individuati e analizzati i riferimenti alla vita di Gesù presenti nella produzione orosiana, si evince come, in realtà, Orosio non dichiari mai esplicitamente la giudaicità di Gesù, sebbene non manchi di evidenziare – in contrapposizione alla sua natura e alla sua missione – il contesto giudaico nel quale egli nacque, visse e morì. Al contempo, però, va notato che emerge una sostanziale differenza tra l'*Apologeticus* e le *Historiae*. Nel primo caso, Orosio sembra individuare una linea di continuità tra Israele e la Chiesa. Propone, infatti, numerosi paralleli costruttivi tra Antico e Nuovo Testamento e egli stesso si paragona tanto a Davide quanto a Gesù[894]. In vari punti, poi, richiama la relazione tra la legge mosaica e il messaggio cristiano, non con un atteggiamento denigratorio nei confronti della prima, bensì sempre con l'idea di un suo completamento che avviene con e attraverso Gesù[895]. Non si evince, in sostanza, alcuna considerazione che possa essere letta in chiave antigiudaica e l'appartenenza giudaica non tanto di Gesù, quanto dei suoi Apostoli viene dichiarata apertamente nel corso del discorso[896]. Anzi, essa rappresenta un rafforzativo per l'essenza stessa del Cristianesimo, dal momento che da Giudei essi scelgono di diventare Cristiani[897]. Ciononostante, l'*Apologeticus* è permeato più da un dialogo tra la tradizione biblica di matrice giudaica e quella di matrice cristiana che non dal Giudaismo come religione. Gli Apostoli stessi che vengono citati sono, d'altronde, quelli che hanno prodotto dei testi, facenti parte del Nuovo Testamento[898]. Ciò avviene in coerenza con uno specifico contesto argomentativo, nel quale lo storico si deve difendere dall'accusa di eresia e deve portare argomentazioni di natura teologica che riguardano strettamente le Sacre Scritture e la loro interpretazione. Il valore attribuito all'Antico Testamento deve, pertanto, essere positivo e costruttivo, soprattutto dal momento che egli gli riconosce suprema *auctoritas* in tutte le sue opere e non ne mette in discussione né l'attendibilità né la storicità. Nel caso delle *Historiae*,

[893] Vd. *supra*, p. 262.

[894] Oltre ad alcuni Profeti, i personaggi veterotestamentari maggiormente citati da Orosio sono Davide e Giobbe.

[895] Vd. Oros. *apol*. 9; 31.

[896] L'Apostolo per antonomasia è proprio Paolo. Vd. Oros. *apol.* 10; 13; 14; 17; 18; 21; 28.

[897] Vd. Oros. *apol*. 30.

[898] Si tratta, nello specifico, di Pietro e Giovanni. Vd. Oros. *apol*. 10; 17; 21; 23; 27; 28; 30.

invece, l'impalcatura teologica risponde a ben altra esigenza. Rimane come punto fermo la fiducia accordata alla Bibbia, ma anche i suoi personaggi vengono presentati attraverso una chiave strettamente cristiana. Non ne viene, quindi, "rispettata" l'appartenenza giudaica, ma ne viene proposta e evidenziata la funzionalità per il Cristianesimo. Ragion per cui, anche degli Apostoli – che non a caso sono proprio gli stessi che Orosio menziona nell'*Apologeticus* – viene taciuta l'appartenenza giudaica: essi sono e devono essere puramente cristiani.

3.3.3 Gli imperatori romani e i Giudei

3.3.3.1 Tiberio

Il maggior numero di citazioni sulla storia giudaica, o meglio, sui Giudei, si riscontrano nel settimo e ultimo libro delle *Historiae*, che cronologicamente ripercorre circa quattro secoli di storia imperiale romana. Come si è già detto in precedenza, l'ultimo libro dell'opera orosiana è tra tutti il più particolare e, al contempo, il più complesso, in quanto su di esso – più che sugli altri – aleggiano due principi teologici: il primo è quello della grazia di Dio[899]; il secondo è l'accusa di deicidio rivolta dai Cristiani ai Giudei[900]. Da un punto di vista narrativo, ciò implica che tutti gli avvenimenti vengono ricondotti da Orosio a uno di questi due principi. Nello specifico, quando un imperatore romano – che sia o meno cristiano –

[899] Il passaggio tanto storico quanto ideologico tra la fase *ante Christum* e *post Christum*, sancita dal sesto libro delle *Historiae*, in cui Orosio descrive la nascita di Cristo, viene letto da Pavan – sulla scia di Corsini e Paschoud – come una sutura tra una storia del peccato e una storia della redenzione. Vd. M. Pavan, *Cristiani, ebrei* cit., p. 24. Pur essendo condivisibile questa lettura, il tema centrale del settimo libro sembra, in realtà, essere la grazia divina. Orosio, infatti, insiste più volte nel dire che, quantunque uno possa essere Cristiano, Ebreo o *gentile* e possa comportarsi in maniera più o meno retta, è sempre e solo Dio che decide della sua sorte. Ne consegue che anche il comportamento degli imperatori Romani, nei confronti tanto dei Cristiani quanto soprattutto degli Ebrei, venga letto e valutato alla luce di quel principio.

[900] Vd. M. Pavan, *Cristiani, ebrei* cit., p. 68. Ancora una volta, l'accusa di deicidio rivolta ai Giudei non appare *ex novo* in Orosio, ma è frutto di una tradizione cristiana precedente. Il primo autore cristiano a cui viene fatta risalire questa accusa è Melitone di Sardi, vissuto nel II secolo e.v. e autore di un'opera in greco intitolata Περί Πάσχα (vd. 1-45; 72-99, ed. Hall 1979). Vd. in partic. S.G. Wilson, *Melito and Israel*, in Id. (ed.), *Anti-Judaism in Early Christianity. Separation and polemic*, vol. 2, Waterloo (Ontario) 1986, pp. 81-102; D. Satran, *Anti-Jewish Polemic in the* Peri Pascha *of Melito of Sardis: The Problem of Social Context,* in O. Limor – G.G. Stroumsa (eds.), Contra Iudaeos. *Ancient and Medieval Polemics between Christans and Jews*, Tübingen 1996, pp. 49-58; L. Cohick, *Melito of Sardis's 'PERI PASCHA' and Its 'Israel'*, in «The Harvard Theological Review», vol. 91, n° 4, 1998, pp. 351–372.

si interfaccia con i Giudei, il suo atteggiamento viene letto avverso ad essi, in piena concordia con il secondo principio sopra menzionato.

Nella narrazione orosiana, il primo imperatore a scontrarsi con i Giudei è proprio Tiberio[901], colui sotto il cui principato era morto Cristo. È da questo momento, infatti, che iniziano le persecuzioni contro i Giudei[902]. Come si è visto nel paragrafo precedente di questo lavoro, Orosio legge il principato tiberiano come sostanzialmente favorevole ai Cristiani (o meglio, a Cristo, volendo essere più precisi) e individua nel mancato riconoscimento di Cristo come Dio da parte del Senato il cambiamento radicale del suo comportamento, caratterizzato ora da un susseguirsi di atti nefasti[903]. Questi ultimi, però, sono rivolti principalmente a danno proprio del Senato, mentre su altre iniziative intraprese dal *princeps* pare non esserci alcuna onta di biasimo. È il caso delle azioni indirizzate ai Giudei. Orosio ne individua, in particolare, due.

La prima consiste nell'arruolare forzatamente i giovani Giudei nell'esercito Romano[904], inviandoli nelle zone climaticamente più rigide[905]. La seconda, invece,

---

[901] Il principato di Tiberio va dal 14 al 37 e.v.

[902] Vd. Oros. *Hist.* 7, 4, 16: «iam hinc post passionem Domini, quem Iudaei quantum in ipsis fuit persecuti sunt, continuae clades Iudaeorum, donec exinaniti dispersique deficiant, incessabiliter strepunt» («Da questo momento in poi, dopo la passione del Signore, che i giudei perseguitarono per quanto fu in loro potere, è stato per essi un incessante cupo risuonare di sciagure, fino a che, esausti e dispersi, non scompariranno del tutto», trad. di G. Chiarini, ed. Lippold 1998, vol. 2, p. 255). In questo passo, torna l'idea che i Giudei siano destinati a scomparire prima o poi. L'idea che le persecuzioni inizino con Tiberio, inoltre, è già attestata in Eusebio di Cesarea, che, a sua volta, riporta la notizia da Filone di Alessandria. Vd. Eus. *h.e*. 2, 5, 7.

[903] Vd. Oros. *Hist.* 7, 4, 7 e sgg. Come notato da Polichetti, la notizia che Tiberio avesse intrapreso delle azioni contro coloro che accusavano i Cristiani risale all'*Apologeticum* di Tertulliano, che è citato espressamente da Girolamo. Vd. Tert. *Apol*. 5, 2; Hier. *Chron. g),* ed. Helm 1913, pp. 176-177; A. Polichetti, *Le* «Historiae» cit., p. 25. Lo studioso sostiene, inoltre, che Orosio riprenda la tradizione tertullianea, già seguita da Eusebio e da Girolamo, che mirava a rivalutare l'operato di Tiberio contro la *damnatio memoriae* promossa dalla letteratura giulio-claudia. Vd. A. Polichetti, *Le* «Historiae» cit., pp. 33-34. Sembra, quindi, che Orosio riadatti alle intenzioni della sua narrazione una notizia che già circolava in ambienti cristiani, rafforzandola e legandola a doppio filo alle persecuzioni imperiali contro i Giudei.

[904] Sulla presenza giudaica nell'esercito romano, vd. in partic. A.J. Schoenfeld, *Sons of Israel in Caesar's Service: Jewish Soldiers in the Roman Military*, in «Shofar», vol. 24, n° 3, Spring 2006, pp. 115-126.

[905] Vd. Oros. *Hist.* 7, 4, 17. Si tratterebbe della Sardegna, secondo quanto riportato da Flavio Giuseppe, Tacito e Cassio Dione. Vd. Ios. *A.J.* 18, 3, 5; Tac. *ann*. 2, 85; Dio 57, 18, 5. Vd. anche Orose, *Histoires* cit., 3 vol., p. 135. Per un'analisi dell'arruolamento giudaico in quella circostanza, vd. S. Rocca, *Josephus, Suetonius, and Tacitus on the Military Service of the Jews of Rome: Discrimination or Norm?*, in «Italia», vol. 20, 2010, pp. 7-30. Per un'analisi del medesimo argomento più in generale, vd. P. Varon, *Testimonianze del servizio prestato dagli Ebrei nell'esercito romano*, in A. Lewin (ed.), *Gli Ebrei nell'impero Romano. Saggi vari*, Firenze 2001, pp. 271-278.

riguarda l'espulsione dei Giudei e di *similia sectantes* da Roma[906]. Ora, questi episodi sono riportati anche da altre fonti antiche e si tratta proprio di testi con i quali Orosio mostra di avere una certa familiarità: Flavio Giuseppe, Tacito e Svetonio. Comparando tra loro questi autori, emerge un aspetto interessante, sebbene non particolarmente sconvolgente: le cause che determinarono l'espulsione dei Giudei da parte di Tiberio vengono lette in maniera diversa a seconda dell'appartenenza dell'autore, ma vengono da tutti ricondotte ad un più generale problema di proselitismo religioso[907]. Questo chiama in causa l'atteggiamento che l'*imperium Romanum* e, nello specifico, ciascun imperatore assume nei confronti del Giudaismo. In realtà, queste riflessioni non toccano minimamente la narrazione orosiana e la lettura che viene data di quell'espulsione rappresenta addirittura un *unicum* nel panorama tardo-antico, anche cristiano. Difatti, l'idea che i Giudei vengano espulsi da Tiberio per vendicare l'uccisione di Cristo non trova altre corrispondenze, ad esempio, in Eusebio e Girolamo, entrambi ampiamente usati da Orosio. Sia il primo che il secondo attribuiscono la responsabilità di quell'atto a Seiano e non a Tiberio[908], seguendo, nel caso di Eusebio, la versione di Filone di Alessandria[909]. Rimane il fatto, però, che Orosio non sta inventando i fatti di cui parla, bensì li attinge da una fonte. Questa fonte è proprio Svetonio[910]. Sebbene

---

[906] Vd. Oros. *Hist*. 7, 4, 17. L'espulsione risale al 19 e.v. Per un inquadramento più generale delle espulsioni giudaiche nel I secolo e.v., vd. in partic. L.V. Rutgers, *Roman Policy towards the Jews: Expulsions from the City of Rome during the First Century C.E.*, in «Classical Antiquity», vol. 13, n° 1, April 1994, pp. 56-74; B. van der Lans, *The Politics of Expulsion. Expulsions of Jews and Others from Rome*, in M. Labahn – O. Lehtipuu (eds.), *People under Power: Early Jewish and Christian Responses to the Roman Empire*, Amsterdam 2015, pp. 33-78.

[907] Questo problema è stato affrontato in sede storiografica da vari studiosi ed è ad essi che rimando per una più approfondita analisi delle fonti antiche citate. Vd. E.T. Merrill, *The expulsion of the Jews from Rome under Tiberius*, in «Classical Philology», vol. 14, October 1919, pp. 365-372; W.A. Heidel, *Why were the Jews banished from Italy in 19 AD?*, in «American Journal of Philology», vol. 41, 1920, pp. 38-47; E. Mary Smallwood, *Some notes on the Jews under Tiberius*, in «Latomus», vol. 15, fasc. 3, Juillet-Septembre 1956, pp. 314-329; D. Woods, *Tiberius, Tacfarinas, and the Jews*, in «Arctos», vol. 42, 2008, pp. 267-284. È interessante, tuttavia, che nessuno di questi autori tenga in considerazione la lettura orosiana dell'espulsione del 19 e.v. Sul proselitismo giudaico nel I secolo e.v., vd. in partic. M. Goodman, *Mission and Conversion: Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*, Oxford 1994, pp. 60–90. Cfr. M. Simon, *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire romain (135-425)*, Paris 1964, pp. 273-274

[908] Vd. Eus. *h.e.* 2, 5, 7 (*GCS* 9/1, p. 118); Hier. *Chron. d),* ed. Helm 1913, p. 176. Il rapporto di Girolamo con le fonti sulla storia imperiale Romana è stato, in particolare, discusso da R. W. Burgess, *Jerome and the "Kaisergeschichte"*, in «Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte», Bd. 44, H. 3, 1995, pp. 349-369.

[909] Vd. Philo, *Legat*. 24, 38.

[910] Questa è la versione svetoniana: «Iudaeorum iuuentutem per speciem sacramenti in prouincias grauioris caeli distribuit, reliquos gentis eiusdem uel similia sectantes urbe summouit, sub poena perpetuae

quest'ultimo non fosse cristiano, vi sono dei passaggi nelle sue opere che sembrano offrire a Orosio un margine abbastanza ampio per poter essere rimodulate a seconda del contesto. Difatti, già Svetonio non ha attribuito l'espulsione dei Giudei a Seiano, bensì direttamente a Tiberio. Mentre, però, per Svetonio l'azione anti-giudaica si inserisce in un quadro più ampio di proibizione di culti stranieri (e dal sapore esotico, visto che il Giudaismo è associato ai culti egizi), per Orosio, invece, quella stessa azione è a salvaguardia di Cristo e dei Cristiani, conseguentemente. Quindi, ancora una volta, lo storico rielabora eventi e situazioni per corroborare non tanto l'idea che i *Christiana tempora* siano migliori dei precedenti, quanto piuttosto come il seme cristiano inizi a diffondersi nell'impero Romano, riuscendo a toccare in maniera più o meno incisiva il cuore dell'impero stesso, ovvero l'imperatore. Soprattutto, emerge chiaramente come Orosio segua un doppio binario: da un lato, le sciagure che si abbattono sui Giudei hanno una dimensione globale, vale a dire, colpiscono tutti indistintamente per il semplice fatto di essere Giudei, sebbene la "macchia del crimine" dovrebbe riguardare solo coloro che erano presenti al momento della morte di Cristo. In tal senso, sembra che ritorni l'idea del peccato del primo uomo che determina una reazione a catena, contaminando tutto il genere umano. Dall'altro lato, però, le iniziative imperiali sono comunque rivolte a comunità specifiche. Orosio non menziona mai leggi imperiali rivolte contro i Giudei, che disciplinino un atteggiamento generale da avere nei loro confronti. Si tratta, invece, sempre di singoli eventi che vedono sì i Giudei protagonisti, ma che riguardano le dinamiche relazionali tra essi e l'impero romano[911]. In questa relazione a due, viene ad inserirsi anche il Cristianesimo. Alla luce del fatto che è Cristo a diventare cittadino romano (così come gli Apostoli e tutti i Cristiani,

---

seruitutis nisi obtemperassent» (Suet. *Tib.* 36). Questa è, invece, la versione orosiana: «Tiberius siquidem iuuentutem eorum [i.e. *Iudaeorum*] per speciem sacramenti in prouincias grauioris caeli relegauit, reliquos gentis eiusdem uel similia sectantes urbe submouit sub poena perpetuae seruitutis, nisi obtemperassent» (Oros. *Hist*. 7, 4, 17). Come si può notare, le due versioni sono pressoché identiche. Vd. M. Pavan, *Cristiani, ebrei* cit., p. 69. La questione inerente alle fonti usate da Orosio è sempre stata oggetto di dibattitto negli "studi orosiani". Nel caso specifico, G. Finck sostiene che le principali fonti antiche di Orosio siano proprio Svetonio e Tacito, mentre A. Lippold, pur ammettendo che Svetonio venga utilizzato dallo storico, nutre dei dubbi su un suo uso diretto. Vd. G. Finck, *Paule Orose* cit., p. 109 e sgg.; Orosio, *Le Storie* cit., vol. 2, p. 470, commento a 4. Vd. di recente, L. Lefebvre, *Réécrire l'histoire: l'utilisation du matériau suétonien par un historien chrétien, Orose*, in «Latomus», vol. 72, fasc. 2, Juin 2013, pp. 492-501.

[911] In particolare, Pavan parla di un «intersecarsi di responsabilità romana e responsabilità ebraiche», che emerge nella narrazione orosiana. Vd. M. Pavan, *Cristiani, ebrei* cit., p. 69.

successivamente) e che l'impero svolge una funzione fondamentale per la diffusione del suo messaggio, l'atteggiamento di Orosio non è mai apertamente critico nei confronti dell'impero, soprattutto se lo si confronta, in particolare, con il periodo della *res publica*. Ne consegue che, dal suo punto di vista, in un impero che si sta cristianizzando a poco a poco, la postura degli imperatori nei confronti dei Giudei non può che essere negativa, in quanto espressione – in una prospettiva *post quem* – di una solidarietà verso i Cristiani.

3.3.3.2 Caligola

Questo duplice binario si riscontra anche e soprattutto con il successore di Tiberio, Caligola[912], con il quale continuano le persecuzioni contro i Giudei. Anche in questo caso, il punto di partenza rimane la morte di Cristo ad opera dei Giudei, sebbene la risposta imperiale sia con Caligola ben diversa da quella del suo predecessore. *In primis*, Orosio tiene a precisare che i Giudei si mostravano particolarmente esagitati, nonostante già fossero colpiti da varie sventure che valevano loro come punizione per la passione di Cristo[913]. Questa loro esagitazione si trasforma in una sommossa ad Alessandria[914]. Pertanto, mentre Tiberio si confrontava con la comunità giudaica di Roma, Caligola, invece, si rapporta ora con quella alessandrina. Come ci si aspetterebbe dalla narrazione orosiana, nel momento stesso in cui si accenna alla sommossa, subito si aggiunge che non solo questa era stata sedata, ma che i Giudei ribelli erano stati decimati e cacciati da Alessandria[915]. Ancora una volta, l'attenzione è tutta rivolta alla reazione imperiale e poco spazio – quasi nullo – viene riservato alle dinamiche della rivolta. Inoltre, si riafferma l'immagine di una moltitudine giudaica che, compatta, si ribella a Roma. A questo punto, Filone di Alessandria[916] appare fugacemente sulla scena, in qualità di *legatus* dei Giudei alessandrini e con il compito di esporre le loro lamentele direttamente

[912] Il principato di Caligola va dal 37 al 41 e.v.

[913] Vd. Oros. *Hist*. 7, 5, 6.

[914] *Ibid*. I fatti narrati risalgono al 39-40 e.v. Vd. G. Firpo, *Le rivolte giudaiche*, Bari 1999, p. 41 e sgg.

[915] Vd. Oros. *Hist*, 7, 5, 6.

[916] Nei confronti di Filone, Orosio sembra porsi in maniera positiva, definendolo «virum sane in primis eruditum» (Oros. *Hist*. 7, 5, 6).

all'imperatore.

L'attenzione narrativa si sposta nuovamente su Caligola, di cui Orosio non manca di sottolineare la particolare avversione nei confronti dei Giudei[917], tanto da cacciare Filone[918]. In aggiunta a ciò, ordinò che tutti i luoghi sacri per i Giudei venissero profanati e che nel tempio di Gerusalemme venissero aggiunte delle statue "pagane", tra le quali proprio la sua[919]. Quindi, l'attenzione si sposta da Alessandria a Roma, da Roma a Gerusalemme. Qui torna la figura di Pilato, che, secondo Orosio, era talmente spaventato dai provvedimenti di Caligola da preferire il suicidio[920].

Ora, ciò che emerge dalla narrazione orosiana è chiaro: vi è una punizione che arriva dall'alto (i.e. divina) e che riguarda tutti i Giudei; vi sono, però, rappresaglie giudaiche localizzate e contestuali, che vengono represse sia singolarmente sia con iniziative più generali che vanno a colpire tutte le comunità

[917] Fabbrini legge questa precisazione orosiana come segno evidente che vi fosse, in Orosio, l'idea di una continuità tra Israele e la Chiesa. Pertanto, per lo studioso, tale precisazione non va letta in chiave antisemita. Vd. F. Fabbrini, *Paolo Orosio* cit., p. 267, nota 51. Al di là di ciò, come evidenziato da Noy e, più di recente, da Fine, l'avversione di Caligola verso i Giudei continua a passare in secondo piano nella storiografia, non esistendo, di fatto, uno studio specifico su questo tema. Vd. D. Noy, *"A Sight Unfit to See": Jewish Reactions to the Roman Imperial Cult*, in «Classics Ireland», vol. 8, 2001, p. 69; S. Fine, *Caligula and the Jews: Some Historiographic Reflections Occasioned by Gaius in Polychrome*, in P.J.M. Schertz – B. Frischer (eds.), *New Studies on the Portrait of Caligula in the Virginia Museum of Fine Arts*, Leiden – Boston 2020, pp. 100-101. In particolare, Fine sottolinea come la comunità giudaica di Alessandria sia stata presa come punto di riferimento nel corso del XIX e XX secolo, divenendo una sorta di età dell'oro dell'identità giudaica. Pertanto, una figura come quella di Caligola non poteva che essere vista con avversione.

[918] Vd. Oros. *Hist.* 7, 5, 7. La vicenda viene rendicontata da Filone stesso nella *Legatio ad Gaium* (vd. Philo, *Legat*. 171 e 353 e sgg.), oltre che nell'opera *In Flaccum*. Vd. C. Kraus Reggiani, *I rapporti tra l'impero romano e il mondo ebraico al tempo di Caligola secondo la* 'Legatio ad Gaium' *di Filone*, in «ANRW», vol. 21, n° 1, Berlin - New York 1984, pp. 554-586. Inoltre, la stessa vicenda viene ripresa anche da Flavio Giuseppe (vd. Ios. *A.J.* 18, 257 e sgg.). Vi sono, però, delle differenze tra i due autori, che sembrano raccontare la vicenda da due punti di vista diversi: l'uno in quanto protagonista diretto e con lo sguardo rivolto a ciò che accadeva a Roma; l'altro come cronista, con lo sguardo rivolto a Gerusalemme. Infine, la vicenda trova spazio anche in autori cristiani, quali Eusebio di Cesarea e Girolamo [vd. Eus. *h.e.* 2, 5 e sgg. (*GCS* 9/1, p. 116 e sgg.); Hier. *Chron. c),* ed. Helm 1913, p. 172].

[919] Vd. Oros. *Hist.* 7, 5, 7. Sulla vicenda della statua, cfr. Philo, *Legat*. 199 e sgg. Filone, infatti, presenta l'installazione della statua di Caligola a Gerusalemme in maniera dissimile, in quanto si trattava di un evento che non aveva alcuna relazione con la rivolta di Alessandria. A tal proposito, vd. D. Noy, *"A Sight Unfit to See"* cit., pp. 68-83. Pertanto, Orosio costruisce ad arte un filo conduttore che unisce una serie di eventi che caratterizzano il principato di Caligola negli anni 39-40, ma che in realtà non sono tra loro conseguenziali, anche perché riguardano zone diverse dell'impero. La creazione di questo ricamo narrativo ha chiare funzionalità ideologiche e non necessariamente deve essere inteso come un fare confusione tra le fonti o come una scarsa attenzione ai dati evenemenziali. Sulla questione degli errori storiografici presenti nelle *Historiae*, Fabbrini ha proposto un'attenta e lucida disamina per confutare questa teoria che è purtroppo condivisa da molti studiosi. Vd. F. Fabbrini, *Paolo Orosio* cit., pp. 140-151.

[920] Vd. Oros. *Hist.* 7, 5, 8. La notizia del suicidio di Pilato appare per la prima volta nella versione latina della *Historia Ecclesiastica* di Eusebio, curata da Rufino. Vd. Eus. *h.e.* 2, 7 (*GCS* 9/1, p. 122). Si può, a ragione, pensare che Orosio abbia usato questa versione in questo caso. Vd. Orosio, *Le Storie* cit., vol. 2, p. 473, commento a 6, 40-1; Orose, *Histoires* cit., 3 vol., p. 27, nota 7.

giudaiche dell'impero. Di conseguenza, sembra che l'idea di una punizione divina globale trovi una piena corrispondenza in una punizione terrena globale. Il cerchio, pertanto, si chiude in una simmetria quasi perfetta. Il quasi è dettato dal fatto che, in realtà, Caligola non è un imperatore cristiano. Difatti, a differenza di Tiberio che reagisce alla mancata nomina di Cristo come divinità, egli contrasta l'opposizione giudaica imponendo il culto "pagano" e, in particolare, pretendendo che egli stesso venisse venerato come dio. Di questo, però, Orosio è ben consapevole, tanto da dover "aiutare" la storia del principato di Caligola, indirizzandola verso un'occulta consapevolezza pro-cristiana.

3.3.3.3 Claudio

La presenza cristiana nelle decisioni imperiali contro i Giudei si riscontra anche nel principato di Claudio[921], oltre a presentarsi un ulteriore confronto narrativo tra Orosio e Svetonio. Il canovaccio appare anche in questo simile ai precedenti, sebbene vi siano maggiori elementi di discussione. È necessario, innanzitutto, partire dall'inquadramento generale che Orosio fornisce del principato di Claudio. La sua ascesa al trono, difatti, è benedetta dall'arrivo a Roma di Pietro[922]. Quest'ultimo inizia ben presto la sua attività di evangelizzazione, che viene presentata da Orosio come un vero e proprio miracolo, in quanto l'Urbe comincia a sentire nell'immediato i benefici della presenza petrina. Claudio, quindi, rappresenta la speranza dell'arcobaleno che compare dopo una tempesta, ovvero dopo Caligola[923]. A dimostrazione di ciò, Orosio offre ai suoi lettori alcuni esempi concreti del favore che Roma vedeva rinnovarsi nei suoi confronti, proprio in virtù della sua cristianizzazione[924]. Il caso più eclatante è, per lo storico, la campagna in

[921] Il principato di Claudio va dal 41 al 54 e.v.

[922] Vd. Oros. *Hist*. 7, 6, 2. Su questo evento, vd. *supra*, p. 155 e sgg.

[923] Vd. Oros. *Hist*. 7, 6, 3-4.

[924] Un altro elemento, oltre a quello sopra menzionato, è l'Amnistia che Claudio concede al Senato e a tutti coloro che avevano cospirato contro l'impero. Vd. Oros. *Hist*. 7, 6, 3-4. Anche questo episodio trova un parallelo nella *Vita Claudii* di Svetonio. Vd. Suet. *Claud*. 11, 1. A tal proposito, Mehl sottolinea non solo le differenze tra le due versioni, ma soprattutto come Orosio sia stato il primo a leggere in chiave cristiana il principato di Claudio. Vd. A. Mehl, *Orosius über die Amnestie des Kaisers Claudius: ein Quellenproblem,* in «Rheinisches Museum für Philologie», vol. 121, n° 2, 1978, pp. 185–194 (vd. in partic. p. 189).

Britannia di Claudio, che viene paragonata a quella intrapresa da Giulio Cesare[925]. Dal suo punto di vista, la differenza tra le due sta nel loro esito: positivo nel primo caso, disastroso nel secondo. Pertanto, nella vittoriosa volontà del nuovo *princeps* di tornare in un luogo impervio per i Romani, Orosio vede un chiaro esempio della Provvidenza divina[926]. Nonostante ciò, questo quadro imperiale risulta essere quasi eccessivamente positivo. Va aggiunto, perciò, l'elemento catastrofico, che ne giustifichi anche la presenza all'interno dell'opera. Ecco che Orosio parla di una terribile carestia[927], diffusasi in Siria e a Gerusalemme. Qui, la cura dei Cristiani viene presa in carico dalla regina degli Adiabeni, Elena, anch'ella cristiana[928],

[925] La campagna di Cesare risale al 55-54 a.e.v. Cfr. Oros. *Hist*. 6, 9, 2-9.

[926] Vd. Oros. *Hist*. 7, 6, 11: «Conferatur nunc, si cuiquam placet, sub una insula tempus et tempus, bellum et bellum, Caesar et Caesar - nam de fine nil confero, quoniam hoc felicissima uictoria, illud acerbissima clades fuit - et sic demum Roma cognoscat, per eius latentem prouidentiam in agendis rebus antea se partem felicitatis habuisse, cuius agnitione suscepta plenissima felicitate perfruitur, in quantum non tamen blasphemiarum offendiculis deprauatur» («Paragoni ora, chi crede, rispetto a quest'isola, tempo e tempo, guerra e guerra, Cesare e Cesare – a prescindere dall'esito che fu, nel secondo caso, una fortunatissima vittoria, nel primo una durissima sconfitta – e così Roma impari finalmente di aver avuto nelle sue precedenti imprese una parziale fortuna per la nascosta provvidenza di colui che, dopo esser stato riconosciuto, le ha consentito di godere una fortuna completa, nella misura almeno in cui questa non è intaccata dall'ostacolo delle bestemmie», trad. di G. Chiarini, ed. Lippold 1998, vol. 2, p. 263 e 265). Cfr. anche M. S Guerras, *Paulo Orósio e o Providencialismo no marco do Império Romano*, in «Classica», vol. 2, 1989, pp. 123-133; R. Herzog, *Orosius oder die Formulierung eines Fortschrittskonzepts aus der Erfahrung des Niedergangs*, in Id., *Spätantike. Studien zur römischen und lateinisch-christlichen Literatur*, hrsg von P. Habermehl, Göttingen 2002, pp. 293-320 (= Id., in R. Koselleck – P. Widmer [hrsgg.], *Niedergang. Studien zu einem geschichtlichen Thema*, Stuttgart 1980, pp. 79-102).

[927] Si tratta della carestia del 46 e.v.

[928] Vd. Oros. *Hist*. 7, 6, 12. Orosio sostiene che la carestia siriana sia la realizzazione di quanto preannunciato dai Profeti. In realtà, questa profezia viene pronunciata da un unico profeta, il cui nome è Àgabo, ed è riportata negli *Acta Apostolorum* (vd. *At.* 11, 28. Àgabo ricompare anche in *At*. 21, 10-11, pronunciando una profezia su Paolo). Questo parallelo con gli *Acta* viene menzionato sia da Lippold sia da Fear, con la differenza, però, che il primo confonde le profezie e cita un passo erroneo. Vd. Orosio, *Le Storie* cit., vol. 2, p. 475, commento a 7, 62-6; Orosius, *Seven Books* cit., p. 332, nota 78. I due studiosi, poi, attribuiscono questo riferimento alla carestia alla fonte usata da Orosio: per Lippold si tratta dell'opera storiografica di Eusebio-Rufino, mentre per Fear si tratta del *Chronicon* di Girolamo. Vd. Orosio, *Le Storie* cit., 2 vol., p. 475, commento a 7, 62-6; Orosius, *Seven Books* cit., p. 332, nota 78. Cfr. Eus. *h.e*. 2, 8 (*GCS* 9/1, p. 124); Hier. *Chron. f),* ed. Helm 1913, p. 179. Eusebio, a sua volta, sostiene che quella carestia era stata menzionata anche da autori non cristiani [cfr. Suet. *Claud.* 18, in cui si parla di un susseguirsi di cattivi raccolti; Dio 60, 11, dove si parla di come Claudio cercò di risolvere una grave carestia durante il suo principato; Tac. *ann.* 12, 43 (ed. Heubner 1994, p. 257), in cui si parla di scarsità di raccolti e successiva carestia, interpretata come un segno divino]. Certamente, è un dato di fatto che l'episodio della carestia verificatasi durante il principato di Claudio sia menzionata sia in Eusebio-Rufino sia in Girolamo e che entrambi citino il nome di Àgabo, interpretando, quindi, la carestia alla luce della sua profezia. Va considerato, però, che la carestia in sé viene collegata da Orosio a un episodio che si verifica a Gerusalemme e che vede come protagonista la regina Elena. Questo episodio è menzionato solo da Eusebio [vd. Eus. *h.e.* 2, 12 (*GCS* 9/1, p. 132), che, a sua volta, cita testualmente un passo tratto da Flavio Giuseppe (vd. Ios. *A.J.* 20, 15)]. Flavio Giuseppe, nel parlare di Elena, sostiene che ella era intervenuta a Gerusalemme per risolvere una carestia e aggiunge che si era convertita al Giudaismo (vd. Ios. *A.J.* 20, 17 e sgg.). Quest'ultimo elemento non è, tuttavia, presente nell'opera eusebiana. Ora, per ricostruire il filo del discorso della narrazione orosiana, occorre procedere per gradi. Il punto di partenza sono proprio gli *Acta Apostolorum*. Va notato, infatti, che, in linea con quanto dichiarato nella profezia di Àgabo, sia Eusebio-Rufino sia Girolamo usano l'espressione *in toto orbe,* indicando che la carestia avrebbe colpito tutta la Terra. Orosio, invece, è più

grazie al frumento inviato dall'Egitto[929]. Le sciagure di Gerusalemme, però, non si arrestano alla carestia, ma continuano con l'ennesima rivolta giudaica. Anche Claudio, quindi, come i suoi predecessori, si vede costretto a confrontarsi con l'agitazione dei Giudei.

In questo caso, la narrazione è più estesa rispetto ad altre simili e torna il confronto tra storici antichi, a cui Orosio ha abituato il lettore sin dal primo libro della sua opera. Va precisato, *in primis*, che la relazione di Claudio con i Giudei[930] viene colta da Orosio in due diversi momenti del suo principato, ma presumibilmente in relazione tra loro. Il primo momento è rappresentato dalla rivolta *stricto sensu*, che si verifica a Gerusalemme, durante i giorni degli azzimi[931]. Orosio, come di consuetudine, non fornisce spiegazioni sul perché avvenga questa rivolta, né tantomeno fornisce i nomi di eventuali personaggi coinvolti. La rappresentazione è sempre la stessa: una moltitudine di Giudei che *ex abrupto* insorge e poi è destinata a morire, con tanto di numero dei morti (trentamila, in

---

specifico e circoscrive la diffusione della carestia solo alla zona orientale dell'impero (nello specifico, Siria e Gerusalemme. A tal proposito, va evidenziato che né Eusebio né Girolamo menzionano la Siria). In effetti, questo è il medesimo raggio d'azione presente negli *Acta*. Difatti, Àgabo fa parte di una cerchia di profeti che provengono da Antiochia (vd. *At.* 11, 1) e, nell'ascoltare la sua profezia, gli Apostoli si attivano per inviare aiuti a Gerusalemme, attraverso Barnaba e Saulo (vd. *At.* 11, 29, 30). Orosio, quindi, potrebbe aver interpretato la profezia di Àgabo come relativa proprio ai territori a cui egli apparteneva e non come un fenomeno globale. Il *focus* narrativo della versione orosiana è, quindi, sulla parte orientale dell'impero Romano. Sempre seguendo la narrazione degli *Acta*, la carestia non colpisce solo la Siria, ma anche la Giudea. È in questo frangente che subentra la figura di Elena. Orosio segue in questo caso la lettura eusebiana delle parole di Flavio Giuseppe, riconducendo la carestia della Giudea alla profezia di Àgabo. In questo modo, si rafforza l'idea che la carestia abbia caratterizzato solo un'area specifica dell'impero. Da questo breve *excursus* letterario, si ricava che Orosio interpreta solo la carestia siriano-giudaica come realizzazione della stessa profezia (che appartiene, per l'appunto, a un profeta siriano). Mentre, però, sia negli *Acta* sia in Eusebio, si fa riferimento alle opere compiute dagli Apostoli in favore della comunità gerosolimitana, Orosio, invece, preferisce affidare le cure di quella stessa comunità (esplicitamente identificata come cristiana) a una regina. Quest'ultima non si è convertita al Giudaismo come sostiene Flavio Giuseppe, bensì *ad fidem Christi* (vd. Oros. *Hist.* 7, 6, 12. La conversione di Elena al Cristianesimo è ripresa anche dallo storico armeno, Mosè di Corene: 2, 35. La cronologia di Mosè continua a essere oggetto di dibattito tra gli studiosi e, secondo alcuni, la sua opera sarebbe posteriore al V secolo. Vd. in partic. G. Traina, *Materiali per un commento a Movsēs Xorenac'i, Patmowt'iwn Hayoc'*, in «Muséon», t. 108, fasc. 3-4, 1995, pp. 279-333). L'elemento provvidenziale che si estende su tutto l'impero romano impone a Orosio di omettere l'azione apostolica per favorire, invece, l'operato di una sovrana (e, quindi, di una rappresentante del potere politico). Sulla collocazione geografica del regno degli Adiabeni, cfr. Tac. *ann*. 12, 13 e sgg. (ed. Heubner 1994, p. 241 e sgg.); 15, 1 (ed. Heubner 1994, p. 346).

[929] Cfr. Tac. *ann.* 12, 43 [ed. Heubner 1994, p. 257]. In questa circostanza, Tacito esprime il suo disappunto sulla politica agricola dell'impero, che preferisce affidarsi per la coltivazione del grano all'Africa e non alla penisola italiana. Cfr. anche Eus. *h.e.* 2, 12, 1 (*GCS* 9/1, p. 132).

[930] Interessante, per quanto un po' datata, è l'analisi proposta in T. Zielinski, *L'empereur Claude et l'idée de la domination mondiale des Juifs*, in «Revue de l'Université de Bruxelles», vol. 32, 1927, pp. 128-148.

[931] L'espressione orosiana «in diebus azymorum» è usata già da Girolamo. Vd. Oros. *Hist.* 7, 6, 14; Hier. *Chron. e),* ed. Helm 1913, p. 180. Lo stesso riferimento viene fornito anche da Eusebio-Rufino. Vd. Eus. *h.e*. 2, 19. Sull'uso di *dies azymorum* come sinonimo di Pasqua, vd. *Lc.* 22, 1.

questo caso, che però muoiono per soffocamento e/o per schiacciamento, essendosi accalcati alle porte della città)[932]. A distanza di due anni da questo evento[933], trova menzione il secondo momento del principato, in cui Claudio si interfaccia direttamente con i Giudei, decretandone l'espulsione da Roma[934]. Questo episodio viene riportato da Orosio non direttamente, bensì attraverso le parole di due storici antichi: Flavio Giuseppe e Svetonio. Nel primo caso, l'espulsione dei Giudei da Roma viene presentata come un dato fattuale, senza alcuna particolare dietrologia[935]. Nel secondo caso, invece, la questione diventa più interessante, perché Orosio cita testualmente un passo tratto dalla *Vita Claudii* di Svetonio e lo commenta. Il passo in questione è il seguente: «Claudius Iudaeos inpulsore Christo adsidue tumultuantes Roma expulit»[936]. A questo punto, lo storico non nasconde le sue perplessità dinanzi alla frase svetoniana, che si presenta criptica e si presta a due diverse interpretazioni, rendendo, quindi, difficile capire fino in fondo le motivazioni sottese alla decisione di Claudio e chi ne fosse stato realmente

[932] Vd. Oros. *Hist.* 7, 6, 14. Lo stesso numero viene riportato anche da Girolamo, mentre Eusebio-Rufino parlano di tremila morti. Vd. Hier. *Chron*. *e),* ed. Helm 1913, p. 180; Eus. *h.e*. 2, 19 (*GCS* 9/1, p. 158). Dato che la versione orosiana è molto simile a quella gerolamina, come notato da Lippold e Fear, si può supporre che Orosio utilizzi il *Chronicon* di Girolamo per l'episodio della rivolta. Vd. Orosio, *Le Storie* cit., vol. 2, p. 475, commento a 7, 70; Orosius, *Seven Books* cit., p. 332, nota 82. Tuttavia, in Eusebio-Rufino si aggiunge qualche dettaglio in più su come perirono i Giudei, mentre la narrazione di Girolamo appare più essenziale. Non escludo, pertanto, che Orosio possa aver integrato le due versioni nella sua opera.

[933] La rivolta a Gerusalemme viene collocata da Orosio nel settimo anno di principato di Claudio, mentre l'espulsione da Roma nel nono. Vd. Oros. *Hist.* 7, 6, 14 e 15.

[934] Vd. Oros. *Hist.* 7, 6, 15.

[935] Vd. Oros. *Hist*. 7, 6, 15. In generale, il rapporto letterario tra Orosio e Flavio Giuseppe appare ancora oggi controverso. Lo storico cita il collega in un paio di occasioni all'interno delle *Historiae*, ma da esse è difficile stabilire se ne abbia una conoscenza diretta o se le citazioni siano di seconda mano. Nello specifico, il riferimento all'espulsione dei Giudei da Roma durante il principato claudiano sembra avvalorare la seconda ipotesi. Difatti, questa menzione, pur essendo stata particolarmente attenzionata dagli studiosi moderni, si è rivelata poi essere un'attribuzione arbitraria. Flavio Giuseppe, infatti, non avrebbe mai parlato nelle sue opere di quell'episodio, mentre ha raccontato un evento simile verificatosi con Tiberio. L'assenza dell'atto claudiano ha destato, a sua volta, qualche perplessità. Lo *status quaestionis* è ben riassunto in D. Slingerland, *Suetonius Claudius* cit., pp. 127-144. Slingerland, a dispetto del titolo apparentemente circoscritto agli autori citati, considera la questione nella sua totalità, includendo anche un'analisi di Tacito, Cassio Dione e dello stesso Flavio Giuseppe. Sul confronto tra Svetonio e Cassio Dione, Slingerland si è espresso anche in un'altra pubblicazione: Id., *Suetonius "Claudius" 25.4 and the Account in Cassius Dio*, in «The Jewish Quarterly Review», vol. 79, n° 4, April 1989, pp. 305-322.

[936] Vd. Oros. *Hist*. 7, 6, 15: «Claudio espulse da Roma i giudei in continuo tumulto per istigazione di Cristo» (trad. di G. Chiarini, ed. Lippold 1998, vol. 2, p. 265). Cfr. Suet. *Claud*. 25, 4: «[*Claudius* sott.] Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantis Roma expulit» («[*Claudio* sott.] espulse da Roma i Giudei, che erano in continua agitazione per la propaganda di Cresto», trad. di F. Dessì, in Caio Svetonio Tranquillo, *Vite dei Cesari*, 2 vol., Milano 2004, p. 533). Su Svetonio, vd. E. Norelli, *La presenza di Gesù nella letteratura gentile dei primi due secoli*, in A. Pitta (a cura di), *Il Gesù storico nelle fonti del I-II secolo. Atti del X Convegno di Studi Neotestamentari (Foligno, 11-13 Settembre 2003)*, Bologna 2005, pp. 194-197; E.A. Judge, *The First Christians in the Roman World. Augustan and New Testament Essays*, edited by James E. Harrison, Tübingen 2008, pp. 445-449.

colpito[937].

Ciò che colpisce è che già agli inizi del V secolo Orosio si pone le stesse domande che si sarebbero, poi, posti gli studiosi moderni. Tuttavia, più che notare questo aspetto, che è sinonimo di una riflessione storiografica consapevole da parte di Orosio[938], la storiografia moderna ha preferito dedicare le proprie attenzioni all'utilizzo della parola *Christus*[939], giungendo spesso a interpretazioni puramente speculative. Si sostiene, infatti, che Orosio avrebbe intenzionalmente modificato il *Chrestus* svetoniano con *Christus*, orientando il periodo verso una lettura pro-cristiana[940]. Se così fosse stato, non sarebbe stato necessario svelare "l'inganno" in maniera tanto marchiana, evidenziando delle difficoltà interpretative nella frase di Svetonio. Inoltre, il principato di Claudio è stato benedetto dalla presenza di Pietro a Roma e viene letto da Orosio alla luce di questa concomitanza. Laddove il *princeps* avesse preso delle decisioni contro i Cristiani, rompendo l'aura di fortunati eventi che gli stavano capitando, Orosio l'avrebbe prontamente segnalato, come fa con altri imperatori[941]. Il fatto che vi sia spesso una lettura speculare tra ciò che avviene a Gerusalemme e ciò che avviene a Roma non deve indurre a pensare che

---

[937] Vd. Oros. *Hist.* 7, 6, 16: «quod, utrum contra Christum tumultuantes Iudaeos coherceri et conprimi iusserit, an etiam Christianos simul uelut cognatae religionis homines uoluerit expelli, nequaquam discernitur» («dove non si riesce a capire se egli ordinò di infrenare e di reprimere i giudei tumultuanti contro Cristo, oppure se volle che anche i cristiani fossero espulsi con essi, come gente di religione affine», trad. di G. Chiarini, ed. Lippold 1998, vol. 2, p. 265).

[938] Concordo, in questo, con quanto espresso da Arnaud-Lindet (vd. Orose, *Histoires* cit., 3 vol., p. 31, nota 9).

[939] Al problema linguistico si aggiunge anche un problema cronologico, in quanto di questa espulsione si parla già negli *Acta Apostolorum*. Vd. *At*. 18. Le incongruenze tra le fonti riguardano, pertanto, anche in che data collocare quell'evento.

[940] Vd. in partic. D. Slingerland, *Suetonius Claudius* cit., p. 137. Pur essendo accurata l'analisi proposta da Slingerland, la sua lettura di Orosio sembra tendenziosa. Lo studioso, infatti, ritiene che lo storico abbia deliberatamente modificato la parola *Chrestus* in *Christus*. Così facendo, avrebbe potuto insinuare un ragionevole dubbio sulle reali intenzioni di Claudio, tanto da proseguire il suo racconto menzionando alcune calamità che gli erano capitate subito dopo l'espulsione dei Giudei. Tuttavia, l'unico ragionamento che Slingerland porta avanti è che Orosio non sia uno storico né si ponga il problema dell'eventuale accuratezza delle sue fonti. Questo per arrivare alla conclusione che Orosio ha un atteggiamento antigiudaico così evidente da aver condizionato anche l'antigiudaismo medievale. Che ciò possa corrispondere a verità oppure no, non è certamente il passo qui in esame a poterlo dimostrare con certezza. La tendenziosità si evidenzia anche nella carenza di bibliografia orosiana, laddove vengono preferiti solo quei contributi che sembrano avvalorare la sua tesi. Va aggiunto, però, che anche Pavan – che non è citato da Slingerland, nonostante il suo articolo sia precedente – è giunto a una conclusione simile, vedendo nel *Christus* orosiano una forzatura del *Chrestus* svetoniano. A differenza di Slingerland, Pavan sostiene che le calamità che si abbattono su Claudio successivamente all'espulsione dei Giudei non siano poste come conseguenziali da Orosio. Ne deduce, quindi, che l'episodio dell'espulsione venga visto dallo storico più come motivo di plauso che come una colpa. Vd. M. Pavan, *Cristiani, ebrei* cit., pp. 70-71.

[941] Un caso emblematico è quello di Augusto, il quale non ha una condotta favorevole nei confronti del *verus Deus*. Vd. Oros. *Hist.* 7, 3, 5-6.

necessariamente e obbligatoriamente lo storico modifichi *ad libitum* le sue fonti in chiave cristiana. Certamente, vi sono casi in cui ciò avviene, ma è possibile dimostrarlo. In altri, invece, si tratta solo di ipotesi speculative. A ciò si aggiunga che la doppia testimonianza di Flavio Giuseppe e di Svetonio serve per corroborare la fondatezza dell'evento in sé, soprattutto in virtù del fatto che il primo è Giudeo[942]. Ancora, l'altezza cronologica in cui le due opere sono state scritte non è un fattore secondario: il *De vita duodecim Caesarum libri VIII* viene composto nel II secolo, mentre le *Historiae* orosiane risalgono alla prima metà del V secolo. Vi sono, quindi, tre secoli che intercorrono tra le due opere e la trasmissione dell'opera di Svetonio può aver subito delle correzioni postume prima di arrivare a Orosio. È impensabile, d'altronde, che lo storico legga il *De vita duodecim Caesarum* così come era uscito in origine dal calamo di Svetonio[943].

L'aspetto che andrebbe valutato riguarda la confusione che veniva fatta tra Cristianesimo e Giudaismo nel I secolo e che è ben evidenziata da Orosio (che l'attribuisce a Claudio, ma indirettamente la sta attribuendo a Svetonio). Di conseguenza, sebbene la questione del *Chrestus*/*Christus* abbia una sua rilevanza in ambito storiografico, la versione orosiana andrebbe analizzata secondo un principio costruttivo e non distruttivo, dalla quale poter eventualmente cogliere l'atteggiamento che gli autori gentili avevano nei confronti degli altri culti e come questi venissero riportati in sede letteraria.

3.3.3.4 Vespasiano e Tito

Le persecuzioni contro i Giudei non si placano. Orosio, infatti, si confronta anche con la rivolta giudaica del 66 e.v., conclusasi poi nel 70 con la distruzione del tempio di Gerusalemme[944]. Dalla dinastia giulio-claudia si passa, quindi, a quella

[942] Lacroix, invece, legge la duplice citazione da una prospettiva opposta: Orosio propende per l'interpretazione di Svetonio, nonostante sia un autore "pagano", perché vede nella sua narrazione una maggiore vicinanza narrativa al testo biblico (i.e. agli *Acta Apostolorum*). Vd. B. Lacroix, *Orose* cit., p. 68.

[943] Sulla fortuna di Svetonio nel tardo-antico, vd. in partic. F. Gasti, *Profilo storico della letteratura tardolatina*, Pavia 2013, p. 129 e sgg., p. 185.

[944] Per una ricostruzione storiografica di quegli eventi, vd. di recente, S. Mason, *A History of the Jewish War A.D. 66-74*, Cambridge 2016; G. Brizzi, *70 d.C. La conquista di Gerusalemme*, Bari – Roma 2017. È interessante, comunque, che Orosio non menzioni nella narrazione di quegli eventi i quattro *Vangeli*, la cui elaborazione avviene proprio nella seconda metà del I secolo e.v. e per i cui autori la distruzione del

flavia. In effetti, la rivolta in questione si colloca proprio a cavallo tra le due dinastie imperiali, tanto da vedere nella prima fase anche Nerone come protagonista. Tuttavia, l'aspetto più rilevante è che si tratta della narrazione riguardante il rapporto tra impero Romano e Giudei più estesa che si trova nelle *Historiae.* D'altronde, è altrettanto caratteristico il fatto che il periodo dei regni di Vespasiano e Tito[945] venga considerato come un tutt'uno, quasi come se vi fosse un potere dualistico, e che l'unico episodio che contraddistingue quel periodo sia proprio la guerra giudaica. Sin da subito, inoltre, il nono capitolo del libro settimo delle *Historiae* chiarisce come vadano intesi gli avvenimenti che Orosio si appresta a raccontare. Lo storico, infatti, introduce le motivazioni che portarono alla guerra giudaica, riconducendole a una serie di profezie che i Giudei ritennero avverarsi proprio in quel momento[946]. Pertanto, essi si riunirono sul monte Carmelo, ribellandosi alla dominazione romana[947].

Questa ennesima ribellione viene ricondotta da Orosio al fatto che i Giudei, uccidendo Cristo, avevano perso il favore di Dio e erano soggetti a una serie interminabile di sciagure che si stavano abbattendo su di loro[948]. Di conseguenza, ciò che si evince già da queste prime battute è che i Giudei vivessero, dopo la morte di Cristo, una lunga fase di disorientamento, che a più riprese esplodeva in una collera collettiva, che si abbatteva proprio sulle legioni romane. La questione inerente ai rapporti tra Cristianesimo e Giudaismo, quindi, non è mai solo teologica, ma assume anche e soprattutto una dimensione concreta e tangibile che va a toccare

---

tempio di Gerusalemme rappresenta «uno squillo di tromba». Vd. di recente M. Satlow, *E il Signore parlò* cit., pp. 330-346 (l'espressione citata è a p. 331). La mancanza dei Vangeli si può plausibilmente spiegare con il fatto che per Orosio essi rappresentano la testimonianza delle parole di Cristo e non un documento storico *stricto sensu*. Pertanto, poco gli interessano le dinamiche storico-religiose alla base di quei testi o i contesti che li hanno prodotti, così come è rarissimo che nelle sue opere un singolo Vangelo venga associato a uno specifico autore. In altre parole, è l'*Evangelium* nella sua interezza ad assumere valore e non che l'abbia scritto Marco o Matteo. Evidente è, in tal senso, la differenza con l'Antico Testamento, sulla cui autorialità, invece, Orosio insiste parecchio.

[945] Vespasiano regnò dal 70 al 79 e.v., mentre suo figlio Tito dal 79 all'81.

[946] Vd. Oros. *Hist*. 7, 9, 2. Cfr. Suet. *Vesp*. 4.

[947] L'idea che i Giudei riferissero a se stessi la profezia è già presente in Svetonio, che però non menziona un luogo in particolare. Vd. Suet. *Vesp*. 4. In un secondo momento, l'autore racconta che Vespasiano si sarebbe recato dal dio del Carmelo per ascoltare un suo oracolo. Svetonio non menziona alcun monte del Carmelo. Vd. Suet. *Vesp.* 5. Il monte del Carmelo, invece, è citato da Tacito. Vd. Tac. *hist*. 2, 78 (ed. Wellesley 1989, p. 76). Si può supporre, quindi, che Orosio abbia unito le due diverse versioni.

[948] Vd. Oros. *Hist.* 7, 9, 2.

proprio la sfera politica[949].

Ecco, infatti, che ben presto appare sulla scena Vespasiano, accompagnato da suo figlio Tito. Inizia a questo punto la vera e propria epopea dei membri della dinastia flavia. Sebbene la guerra giudaica fosse già iniziata con Nerone, questi compare solo in due brevissimi camei: il primo, mentre assegna a Vespasiano il compito di sedare la rivolta a Gerusalemme[950]; il secondo, mentre ormai è già defunto e si diffonde la notizia tra le legioni della sua dipartita[951]. In uno scenario siffatto, il primo momento *clou* si raggiunge quando Vespasiano è acclamato *imperator* dai suoi stessi soldati[952]. Ciò avviene, ufficialmente, dopo aver appreso la notizia della morte di Nerone, ma, in realtà, Orosio fa chiaramente intendere che la scelta sia conseguenziale alle vittorie riportate in terra giudaica. Infatti, Vespasiano aveva già ripreso il possesso della maggior parte dei territori romani in Giudea e aveva assediato i Giudei, che si erano ritirati a Gerusalemme per celebrare una ricorrenza religiosa [953]. Uno dei temi che maggiormente ricorrono nella narrazione orosiana sulle varie rivolte giudaiche è proprio quello religioso. Il centro dell'azione è quasi sempre il tempio di Gerusalemme, che svolge il duplice ruolo di fortezza militare e luogo sacro[954]. Il segno evidente della sconfitta giudaica è, pertanto,

[949] Nirenberg sottolinea come Ambrogio e Agostino leggano il rapporto tra Giudei e impero Romano secondo due diversi principi: esclusione, nel primo caso, e inclusione, nel secondo. Vd. D. Nirenberg, *Antigiudaismo* cit., p. 103. Orosio, invece, sembra collocarsi a metà strada tra le due posizioni, se non addirittura proporre un ulteriore atteggiamento Romano verso i Giudei, ovvero quello della repressione. Questa, però, non nasce da una precisa volontà dell'impero Romano, bensì viene presentata sempre come una decisione dovuta a seguito delle ripetute ribellioni giudaiche. Tali ribellioni vengono ricondotte a un senso di oppressione che i Giudei vivrebbero nei confronti dell'impero, tanto da presentare i sintomi di quella che oggi viene definita la "sindrome dell'accerchiamento". Si crea, inoltre, un circolo vizioso, in quanto le ribellioni vengono rubricate da Orosio all'interno del più ampio quadro di sciagure a cui i Giudei sono soggetti continuamente, ma rappresentano anche una sciagura per le legioni Romane che, di volta in volta, devono placarle. La conclusione non può che prevedere la sedazione totale delle rivolte e un conteggio assai alto di morti. Questi due aspetti sono, pertanto, un'ulteriore punizione per i Giudei, che non vengono risparmiati e che non possono più contare sull'aiuto di Dio.

[950] Vd. Oros. *Hist.* 7, 9, 3. Cfr. Suet. *Vesp*. 4; Ios. *B.J*. 3, 6 e sgg.; 64 e sgg.

[951] Vd. Oros. *Hist.* 7, 9, 3.

[952] Vd. Oros. *Hist.* 7, 9, 3.

[953] *Ibid.* Cfr. Hier. *Chron. a),* ed. Helm 1913, p. 187: «(…) ut autem tanta multitudo hierosolymis repperiretur, causam azymorum fuisse refert, ob quae ex omni gente iudaea ad templum confluentes urbe quasi carcere sunt reclusi. Oportuit enim in isdem diebus paschae eos interfici, in quibus saluatorem cruci fixerant». La versione di Girolamo appare sostanzialmente diversa da quella di Orosio, in quanto viene specificato di quale ricorrenza si tratta (i.e. la Pasqua) e, soprattutto, vi è quasi una lettura tipologica di quell'evento: l'uccisione dei Giudei da parte dei Romani avviene nello stesso giorno in cui si ricorda la crocifissione di Cristo, avvenuta proprio per colpa dei Giudei.

[954] L'attività stessa dei Giudei gravita attorno al tempio nelle *Historiae* orosiane. Già al principio del settimo libro, infatti, Orosio riprende l'idea dei quattro imperi esposta precedentemente (i.e. nel secondo libro, vd. Oros. *Hist*. 2, 1, 3-6) e riporta l'episodio dei Giudei che, liberati dall'oppressione babilonese, tornano a

l'occupazione o distruzione del tempio. Ora, che il tempio rappresenti il cuore di Gerusalemme e abbia una grande importanza per i Giudei non lo sta di certo inventando Orosio[955], anche perché si tratta di un aspetto risaputo e che si ritrova in altre fonti che, come lui, raccontano le dinamiche degli scontri in Giudea con le legioni romane (o con poteri dominanti che appartengono al passato della storia giudaica). Ciò, però, che colpisce è l'insistenza da parte dello storico sull'intransigenza della religiosità giudaica. Difatti, se la rivolta o qualsiasi altro evento di tensione si verificava in concomitanza con una ricorrenza religiosa, tutto si fermava e ci si concentrava solo sulla celebrazione. Questo aspetto era, d'altronde, noto anche ai Romani, che spesso approfittavano proprio delle ricorrenze giudaiche per poterli attaccare o assediare.

A questo punto, se si considera la premessa teologica del nono capitolo e, in generale, di tutto il settimo libro, si potrebbe pensare che il fatto che i Giudei rispettino scrupolosamente i dettami della propria religione e interrompano tutto per una ricorrenza religiosa, nonostante il momento di grave pericolo, venga interpretato come il tentativo di riacquisire il favore di Dio. In realtà, decifrare il pensiero orosiano sulla religiosità giudaica è più complesso di quanto possa sembrare. Da un lato, va considerato che il rispetto dei dettami religiosi fa parte della narrazione della storia giudaica nella sua totalità e generalità[956]. Si tratta, quindi, di un elemento che rientra nel *modus operandi* politico-militare dei Giudei.

Gerusalemme per ricostruire il tempio. Ciò, ovviamente, rappresenta la concreta realizzazione di quanto preannunciato dai Profeti. Vd. Oros. *Hist*. 7, 2, 3. Sembra, quindi, che proprio il destino dei Giudei sia legato a doppio filo a quello del tempio, che ne rappresenta tanto l'identità storico-culturale-religiosa quanto l'appartenenza geografica. Non è un caso, d'altronde, che Orosio insista spesso proprio sulla comunità giudaica gerosolimitana, con qualche riferimento anche a quella romana e a quella alessandrina. Nel caso della comunità romana, questa viene ripetutamente espulsa. Ciò significa che Roma non era percepita come il loro posto nel mondo, bensì come una sorta di ospitalità che veniva loro concessa. Difatti, Orosio ribadisce almeno in tre diverse circostanze che sono i Cristiani ad aver meritato di essere cittadini Romani. Vd. Oros. *Hist*. 6, 1, 8; 6, 22, 8; 7, 3, 4. Inoltre, l'elemento dell'espulsione appare solo ed esclusivamente in relazione alla comunità romana, mentre in merito a quella alessandrina e a quella gerosolimitana Orosio parla di repressione – enfatizzando l'elemento locale. Ciò che accade a Gerusalemme – o anche a Alessandria – sembra avere delle conseguenze inevitabili anche su Roma. Se ne ricava, di conseguenza, che per Orosio i Giudei rappresentino una *natio* stabilmente collocata in un dato territorio, sebbene egli si veda bene dal dichiararlo espressamente. Ciò significherebbe, infatti, attribuire loro un ruolo e un peso politico al pari di altri *regna*.

[955] A differenza di altri autori cristiani, l'idea di una nuova Gerusalemme non è presente nella produzione orosiana. La contrapposizione tra Roma e Gerusalemme è, difatti, molto netta ed è portata avanti in tutto il settimo libro delle *Historiae*. Per Orosio, Gerusalemme e il suo tempio rappresentano tanto tipologicamente quanto storicamente i Giudei e il loro culto. Quindi, una volta che viene raso tutto al suolo, non vi è alcun motivo per continuare a parlare di Gerusalemme, neanche in termini sostitutivi.

[956] Cfr. *Rom*. 9, 4.

In questo, è evidente la differenza sia con i gentili sia con gli stessi Cristiani. Difatti, è raro che Orosio parli di momenti di religiosità vissuti dai gentili durante una battaglia o una guerra. La situazione, invece, si complica ulteriormente con i Cristiani, in quanto lo storico non parla mai di soldati o eserciti cristiani[957], se non in relazione alla figura dei *milites Dei*[958], che però ha una funzione teologica più che militare *stricto sensu*. Dall'altro lato, bisogna tener presente che è Orosio a ritenere che i Giudei abbiano perso il favore di Dio, attingendo dagli strumenti che gli fornisce la teologia cristiana, la quale – è bene ribadirlo – non gli si presenta come una teologia dei vinti.

Ad ogni modo, durante la rivolta giudaica, vi è un momento in cui le strade di Vespasiano, ormai *imperator*, e suo figlio Tito si separarono. Il primo tornò a Roma, per poi fermarsi a Alessandria [959], mentre il secondo rimase a Gerusalemme[960]. Qui ha inizio ben presto il lungo assedio ai Giudei e la ben più ardua impresa di penetrare nel tempio. L'impiego di forze sia umane sia meccaniche fu notevole[961]. Nonostante ciò, l'epilogo non poteva che essere uno: Tito risultò vincitore. A questo punto, Orosio aggiunge un ulteriore carico ideologico alla vicenda. Egli sostiene, infatti, che Tito avesse a lungo meditato sul destino del tempio[962], che gli era apparso in tutta la sua bellezza e maestosità. Da un lato,

[957] Si tratta di un tema particolarmente dibattuto nella storiografia moderna, sebbene non sia un problema che Orosio affronta nelle sue opere. Vd. in partic. J. Helgeland, *Christians and the Roman Army from Marcus Aurelius to Constantine*, in «ANRW», vol. 23, n°1, 1979, pp. 724-834; J.F. Shean, *Soldiering for God. Christianity and the Roman Army*, Leiden 2010; N. Huttunen, *Brothers in Army: Soldiers in Early Christianity*, in Id., *Early Christians Adapting to the Roman Empire*, Leiden – Boston 2020, pp. 138-228.

[958] Vd. Oros. *Hist*. 7, 33, 3. Qui Orosio si riferisce ai monaci egiziani perseguitati da Valente.

[959] Sulla permanenza di Vespasiano a Alessandria, Orosio si limita a riportare che l'*imperator* apprese in quel luogo dell'uccisione di Vitellio e decise di sostare lì più a lungo. Vd. Oros. *Hist.* 7, 9, 3. Vitellio era, difatti, stato ucciso a Roma proprio nel 69 e.v. Cfr. Suet. *Vit*. 17. Altre fonti antiche, invece, riportano alcuni accadimenti verificatisi ad Alessandria, che sono significativi. Difatti, si racconta che Vespasiano, in seguito a una visione nel Serapeo alessandrino, avrebbe guarito due uomini. Da quel momento in poi, l'*imperator* avrebbe iniziato a considerarsi una divinità. Vd. Suet. *Vesp.* 7; Tac. *hist*. 4, 81-82; Dio 65, 8, 1-2; vd. anche T.S. Luke, *A Healing Touch for Empire: Vespasian's Wonders in Domitianic Rome*, in «Greece & Rome», Second Series, vol. 57, n° 1, April 2010, pp. 77-106. Di questa peculiare capacità taumaturgica non vi è menzione in Orosio e per ovvie ragioni. Nel momento in cui lo storico sostiene che Vespasiano e suo figlio Tito siano stati scelti da Dio per compiere una specifica missione, non vi può essere alcuna minima traccia delle pretese divine di Vespasiano.

[960] Vd. Oros. *Hist*. 7, 9, 3.

[961] Vd. Oros. *Hist*. 7, 9, 4.

[962] Vd. Oros. *Hist.* 7, 9, 5. Cfr. Ios. *B.J.* 6, 4, 3. Giuseppe, in particolare, cerca di discolpare Tito dalla distruzione del tempio, sottolineando la sua volontà di risparmiarlo e, al contempo, la sua estraneità al momento dell'incendio. Da un punto di vista giudaico, inoltre, vi è il problema di come spiegare il fatto che il tempio era stato distrutto e che Dio non fosse intervenuto per impedirlo. La risposta teologica a questo dilemma la offre Orosio, che pone l'intera questione dalla prospettiva cristiana.

avrebbe dovuto distruggerlo, per evitare ulteriori rappresaglie giudaiche. Dall'altro, però, avrebbe potuto risparmiarlo, come dimostrazione tangibile del suo trionfo. Dinanzi all'incertezza di Tito, fu Dio a decidere: il tempio doveva essere distrutto[963]. Vi è, quindi, l'idea che Dio avesse sussurrato al suo orecchio la decisione migliore da prendere in quel momento. Com'è nello stile orosiano, si tratta di una frase breve, ma con un impatto decisamente forte. Mentre in passato il tempio di Gerusalemme veniva distrutto in seguito a delle logiche belliche, nel 70 e.v., invece, è la volontà di Dio che interviene dritta e spietata.

Colpisce il fatto che proprio in apertura del settimo libro Orosio abbia sottolineato come la liberazione di Roma da Tarquinio il Superbo coincidesse con la liberazione giudaica dai Babilonesi e, pertanto, i Giudei poterono tornare nella loro patria e ricostruire il *templum Domini*[964]. L'intervallo narrativo è fin troppo breve tra i due eventi, per non notare la potenza evocativa di uno scenario che è ormai totalmente cambiato. Un susseguirsi di eventi che si rincorrono drammaticamente sulla linea del tempo, fino ad arrivare al momento più alto: la Rivelazione, attraverso la vita, la morte e soprattutto la Resurrezione di Cristo, e l'*ecclesia Dei* che aveva conseguentemente iniziato a germogliare[965]. Dinanzi a un nuovo fiore che sboccia, l'erba vecchia va eliminata. Anche in questo passo, Orosio cerca di dimostrare l'attuabilità della cosiddetta "teologia della sostituzione": il *templum Domini* è ora sostituito dall'*ecclesia Dei*. Questa si presenta in tutta la sua potenza, in quanto non è circoscritta a un luogo specifico come nel caso del *templum*, ma si diffonde *per totum orbem*[966]. Come era già avvenuto con Augusto, anche Tito diventa uno strumento nelle mani di Dio[967]. Si badi bene, però, che Orosio non lo considera un imperatore cristiano. Il suo procedimento consiste, invece, in una rimodulazione in chiave cristiana della propaganda politica portata avanti dai Flavi

[963] Vd. Oros. *Hist*. 7, 9, 5-6. Cfr. Sulp. Sev. *chron*. 2, 30. Vd. anche M. Pavan, *Cristiani, ebrei* cit., p. 73.

[964] Vd. Oros. *Hist*. 7, 2, 3.

[965] Vd. Oros. *Hist*. 7, 9, 5.

[966] Vd. Oros. *Hist*. 7, 9, 5.

[967] Cfr. Oros. *Hist*. 7, 3, 8. In questo passo, Orosio già chiarisce che la distruzione del tempio di Gerusalemme ad opera di Tito era precisa volontà di Dio, che voleva vendicare la morte del figlio.

e che si basava proprio sull'idea di una continuità tra il loro operato e quello augusteo[968].

In questo medesimo clima ideologico, rientra anche la figura di Flavio Giuseppe. Questi appare nella narrazione orosiana nella sua veste sia storica che di storico, ma in maniera peculiare. Flavio Giuseppe, infatti, viene citato in due diverse circostanze all'interno della narrazione sulla rivolta del 66-70. La prima volta egli appare come personaggio storico, in qualità di capo della rivolta giudaica, e nell'atto immediatamente successivo a quando viene fatto prigioniero dai Romani[969]. A questo punto, Orosio si avvale delle parole di Svetonio, per riportare la notizia che Flavio Giuseppe era stato graziato da Vespasiano, quando questi era già stato proclamato *imperator*[970]. Pare, inoltre, che fosse stato proprio Flavio Giuseppe a convincerlo ad accettare quel titolo[971]. Pertanto, la sua presenza in questa prima parte della narrazione svolge tre diverse funzioni, sempre considerando il punto di vista orosiano. La prima consiste nel fornire un riferimento cronologico per poter stabilire quando vi fu effettivamente la proclamazione di Vespasiano. In tal senso, Orosio si avvale di ben due testimonianze: quella di Flavio Giuseppe e quella di Svetonio. La seconda e la terza funzione riguardano, invece, la caratterizzazione del personaggio di Flavio Giuseppe. Lo storico, infatti, sin da subito lo identifica non solo come Giudeo, ma anche come capo della rivolta, attribuendogli, quindi, un ruolo da protagonista in quella faccenda, e soprattutto non utilizza mai il gentilizio *Flavius*[972].

A ciò si aggiunga che Orosio sottolinea le sue capacità persuasive e verrebbe da pensare quasi affabulatorie, che riescono nell'intento di far accettare a Vespasiano il titolo imperiale. Dal momento che questa attitudine persuasiva e la liberazione dalla prigionia vengono presentate come conseguenziali, sembra che, dal punto di vista orosiano, Giuseppe sia riuscito a sfruttare a suo vantaggio un

---

[968] Vd. Suet. *Vesp*. 8, 1; 12. Cfr. Tac. *hist*. 2, 101, 1. Vd. di recente, L. Donovan Ginsberg – D.A. Krasne (eds.), *After 69 CE – Writing Civil War in Flavian Rome*, Berlin – Boston 2018.

[969] Vd. Oros. *Hist.* 7, 9, 3.

[970] *Ibid*. Vd. Suet. *Vesp*. 5. Cfr. Hier. *Chron. f)*, ed. Helm 1913, p. 185; Ios. *B.J.* 3, 145-408. Giuseppe, in particolare, racconta della sua prigionia, avvenuta nel 67 e.v.

[971] Vd. Oros. *Hist.* 7, 9, 3.

[972] Anche Eusebio lo nomina nella sua opera storica solo come Giuseppe, sebbene le citazioni siano molto più numerose rispetto a quelle presenti nell'opera orosiana. Vd. ad es. Eus. *h.e.* 1, 7, 8 (*GCS* 9/1, p. 56). Girolamo, invece, lo cita come *Flavius Iosephus*. Vd. Hier. *Chron. f),* ed. Helm 1913, p. 185.

punto debole di Vespasiano o che, comunque, lo abbia colto in un momento in cui era particolarmente provato e incerto sul da farsi. L'alternativa è che Giuseppe preferisce Vespasiano a Nerone o a qualsiasi altro possibile pretendente al trono, riconoscendogli delle *virtutes* e vedendo in lui un sovrano giusto e clemente[973]. La conferma di ciò sarebbe stata, per l'appunto, la sua liberazione.

Comunque lo si voglia valutare, un atteggiamento del genere rimane singolare, considerando che Giuseppe appare *ex abrupto* nella narrazione e non viene specificato che tipo di relazione abbia avuto con il futuro *imperator*, tanto da persuaderlo ad accettare un titolo imperiale, grazie al quale sarebbe stato poi liberato. Si ha l'impressione, di conseguenza, che Orosio voglia deliberatamente rimanere ambiguo sul ruolo svolto da Flavio Giuseppe in quel frangente.

Una maggiore chiarezza la si può comunque ottenere, ancora una volta, confrontando la versione orosiana con quella svetoniana. Svetonio, infatti, fornisce un quadro molto diverso da quello del suo collega. La nomina a *imperator* Vespasiano la ottiene dopo aver ascoltato un oracolo, che gli aveva predetto che avrebbe ottenuto tutto ciò che desiderava[974]. Evidentemente, egli serbava in cuor suo questo desiderio. E difatti, Flavio Giuseppe venne liberato proprio quando Vespasiano ottenne il trono[975]. Anche in questo caso, che è puntualmente riportato da Orosio, Svetonio si basa su quanto scritto proprio da Flavio Giuseppe. Tuttavia, il confronto tra le due versioni – quella gentile e quella cristiana – palesa quanto esse divergano in vari punti, ma soprattutto nel ruolo di Flavio Giuseppe in quel frangente. Svetonio, infatti, non afferma che fu Flavio Giuseppe a persuadere Vespasiano a ottenere il titolo, bensì presenta i fatti come conseguenziali all'oracolo. È chiaro che, dovendo creare un parallelismo tra i Flavi e Augusto e dovendo, quindi, dare una lettura cristiana alla dinastia dei primi, Orosio non poteva

[973] D'altronde, proprio la produzione letteraria di Giuseppe viene letta da molti studiosi come esempio della propaganda dei Flavi. Vd. G. M. Paul, *The Presentation of Titus in the "Jewish War" of Josephus: Two Aspects*, in «Phoenix», vol. 47, n° 1, Spring 1993, pp. 56-66; M. Lavan, *Slaves to Rome: The Rhetoric of Mastery in Titus' Speech to the Jews (*Bellum Judaicum *6.328-50)*, in «Ramus», vol. 36, n°1, 2007, pp. 25-38; S. Mason, *Vespasian's Rise from Civil War in Josephus's Bellum Judaicum*, in L. Donovan Ginsberg – D.A. Krasne (eds.), *After 69 CE – Writing Civil War* cit., pp. 199-226; C.A. Frilingos, *More than Meets the Eye: Incongruity and Observation in Josephus's Account of the Triumph of Vespasian and Titus*, in «History of Religions», vol. 57, n° 1, August 2017, pp. 50-67. Vd. anche A. Winn, *The Purpose of Mark's Gospel: An Early Christian Response to Roman Imperial Propaganda*, Tübingen 2008, p. 165 e sgg.

[974] Vd. Suet. *Vesp.* 5, 6.

[975] Vd. Suet. *Vesp*. 5, 6.

introdurre elementi "pagani" nella narrazione. A maggior ragione, se – come egli sostiene – era stato Dio a volere la distruzione del tempio di Gerusalemme da parte di Tito.

Ciò che è certo, comunque, è che Orosio non nutre una particolare simpatia nei confronti del suo collega. Flavio Giuseppe, infatti, oltre che come personaggio storico, appare nelle *Historiae* anche come storico. Va notata, a tal proposito, una sottigliezza nel modo in cui Orosio lo cita. Questi, infatti, è già stato citato in precedenza, ma è identificato solo con il suo nome proprio (i.e. *Iosephus*)[976]. Anche in quel caso, la versione di Flavio Giuseppe è confrontata con quella di altri storici, ma questo *modus operandi* è caratteristico di Orosio e, quindi, non sorprende più di tanto. Invece, nel caso della rivolta del 66 e.v., lo storico specifica che Giuseppe è Giudeo, che era a capo della rivolta e che aveva a sua volta messo per iscritto gli eventi verificatesi in quel frangente[977]. Orosio, pertanto, mette insieme una serie di elementi, presentandoli come correlati tra loro, quasi a voler avvertire il suo lettore della poca affidabilità della versione di Giuseppe. O, comunque, vi è la necessità di verificare la sua testimonianza con quanto riportato da altre fonti. Questo atteggiamento è peculiare in sé e, soprattutto, se paragonato a quello di altri autori cristiani. Il fatto che Giuseppe sia stato testimone oculare di quegli eventi, che rappresenti, in fin dei conti, l'unico resoconto contemporaneo della rivolta giudaica del 66 e che, perciò, venisse ampiamente usato come fonte dagli stessi storici antichi, tutto questo non ha alcun valore per Orosio. Anzi, proprio il coinvolgimento del suo collega in quella circostanza lo rende guardingo. Non si può non notare, ancora, la differenza della postura orosiana nei confronti di Filone e di Giuseppe. Il primo, nonostante fosse Giudeo, viene elogiato come uomo saggio; l'altro, invece, è sostanzialmente un sobillatore che è stato graziato dall'imperatore. Da questo punto di vista, l'approccio storiografico di Orosio differisce molto da quello di Eusebio, il quale nella sua *Historia ecclesiastica* attinge dichiaratamente anche dalle opere di

[976] Vd. Oros. *Hist*. 7, 6, 15.
[977] Vd. Oros. *Hist*. 7, 9, 3 e 7.

Giuseppe[978], sottolineandone anche i punti di contatto con quanto si ritrova nelle Sacre Scritture[979].

La narrazione della rivolta giudaica del 66 e, soprattutto, della distruzione del tempio di Gerusalemme nel 70 tiene occupato Orosio ancora per qualche paragrafo del nono capitolo. Ancora una volta, l'azione si sposta da Gerusalemme a Roma, dove Tito era tornato per celebrare il suo trionfo. Al suo fianco, compare nuovamente Vespasiano. La compatta unità familiare che all'inizio aveva preso in mano le redini della rivolta è ora nuovamente ricongiunta. A questo punto, Orosio offre una breve ma incisiva descrizione del corteo che si svolse a Roma, rappresentando tronfi e trionfanti i due Flavi sul carro dei vincitori[980]. Vespasiano e Tito vengono dipinti, perciò, come la raffigurazione terrena del Padre e del Figlio. Lo storico, dato l'impatto della vicenda, ricrea punto per punto il parallelismo con Augusto e, quindi, con la nascita di Cristo: il tempio di Giano viene di nuovo chiuso, viene ripristinata la pace *in toto orbe* e l'impero Romano conosce una nuova stagione di conquiste territoriali, il tutto per onorare la Passione di Cristo così come era stata onorata la sua nascita[981]. Il passaggio sul trono dal padre al figlio è parimenti abbellito dai più alti propositi, tanto che Tito governò senza spargimento di sangue[982] (evidentemente, il computo dei morti si basa sul possesso o meno del titolo imperiale!). Questa apoteosi imperialistica, però, ha raggiunto il suo massimo in Giudea e il ritorno a Roma riserva ben altre sorprese. Difatti, una serie di sciagure si abbattono sul trono tanto di Vespasiano quanto di Tito: terremoti, incendi, pestilenze, fino all'eruzione del Vesuvio[983] nel 79 e.v. Vespasiano, poi, morì di

---

[978] In particolare, è nel secondo e nel terzo libro dell'opera eusebiana che Giuseppe viene citato con una certa frequenza (si tratta, infatti, di libri in cui Eusebio ripercorre la storia imperiale romana che va ad intrecciarsi con la storia degli Apostoli e delle prime comunità cristiane). Sull'utilizzo di Giuseppe da parte di Eusebio non solo nella *Historia ecclesiastica* ma in tutta la sua produzione letteraria, vd. S. Inowlocki, *Eusebius and the Jewish* cit., in partic. pp. 24-27.

[979] Vd. Eus. *h.e.* 2, 10, 2 e 10 (GCS 9/1, p. 126 e p. 130).

[980] Orosio si sofferma sul trionfo, ma non vi è alcuna traccia della commemorazione materiale della vittoria sui Giudei: l'arco di Tito. E questa mancanza fa particolare rumore, alla luce dell'impostazione che sin da subito viene data al nono capitolo. Sul valore dell'arco di Tito, vd. di recente C. Barron, *The (lost) Arch of Titus: the visibility and prominence of victory in Flavian Rome*, in K. Berthelot (ed.), *Reconsidering the Roman power: Roman, Greek, Jewish and Christian perceptions and reactions*, Roma 2020, pp. 138-155.

[981] Vd. Oros. *Hist*. 7, 9, 9.

[982] Vd. Oros. *Hist*. 7, 9, 13.

[983] Vd. Oros. *Hist.* 7, 9, 14. Si tratta dell'eruzione che colpì Stabiae, Ercolano e Pompei e, durante la quale, trovò la morte Plinio il Vecchio. Orosio parla di un *mons Bebius* e, secondo Lippold, si tratterebbe di un errore di trascrizione, volendo intendere, in realtà, *mons Vesuvius*. Vd. Orosio, *Le Storie* cit., vol. 2, p. 480,

diarrea[984], mentre suo figlio, che regnò per soli due anni dopo di lui[985], morì di generica malattia[986]. Entrambi, però, si spensero nella stessa villa, come perfetto coronamento di una vita vissuta quasi in simbiosi[987].

3.3.3.5 Domiziano

Se da un lato vi è l'epopea di Vespasiano e Tito, dall'altro vi è un altro importante membro della dinastia dei Flavi: Domiziano[988]. Anch'egli come il padre e il fratello è salito sul trono imperiale romano, ma il suo operato si distingue dai suoi predecessori in quanto particolarmente esecrabile. Difatti, nel corso del quindicennio che lo ha visto ricoprire il ruolo di *imperator*, non vi è stato un solo momento in cui – a detta di Orosio – Domiziano non abbia mostrato superbia, vanità e, soprattutto, crudeltà. Nonostante la sua condotta presenti, in fin dei conti, una linea di coerenza pur nella sua esecrabilità, appare chiaro l'intento orosiano di creare una cesura non solo rispetto a Vespasiano e Tito, ma più in generale rispetto

---

commento a 9, 75. Fear, invece, sostiene che Orosio riprenda *Bebius* dal *Chronicon* di Girolamo. Vd. Orosius, *Seven Books* cit., p. 340, nota 132. In realtà, Girolamo usa proprio *Vesuvius*. Vd. Hier. *Chron. b)*, ed. Helm 1913, p. 189. Ora, è probabile che si tratti di un errore imputabile forse a un copista, ma va anche considerato che nell'Antichità esistevano diverse varianti del nome *Vesuvius*, dove le differenze erano proprio tra autori latini e autori greci. A fronte di un uso maggiore di *Vesevus* tra i primi (vd. in partic. Verg. *georg*. 2, 224; Suet. *Tit*. 8), si attesta un uso di Βέσβιος tra i secondi (vd. in partic. Ios. *A.J.* 20, 7). Vi sono, poi, autori latini che latinizzano il termine greco nelle loro opere, adoperando la variante *Besvius* (vd. in partic. Mart. *epigr.* 4, 44). Di conseguenza, si può altresì supporre che non si tratti di un errore di trascrizione, ma che in questo caso Orosio abbia utilizzato la variante greca del nome.

[984] Vd. Oros. *Hist.* 7, 9, 12. Cfr. Suet. *Vesp*. 24; Hier. *Chron. g),* ed. Helm 1913, p. 188.

[985] Vd. Oros. *Hist*. 7, 9, 13. Orosio considera Tito l'ottavo imperatore Romano, a partire da Augusto. Nel suo computo, infatti, non rientrano Otone e Vitellio, poiché questi avevano perso il trono. A tal proposito, M.-P. Arnaud-Lindet ha notato che la classificazione imperiale orosiana combacia con quella ritrovata nella cosiddetta *Tabula Banasitana*. Vd. Orose, *Histoires* cit., 3 vol., p. 137, commento a *Chap*. 9, 17. La *Tabula Banasitana* risale all'età di Marco Aurelio (II secolo e.v., ma è stata scoperta nel 1957 in Marocco, dalla cui località di provenienza prende il nome) e, oltre a essere un importante documento attestante le condizioni di concessione della cittadinanza romana in quel periodo, fornisce anche la cosiddetta "successione imperiale" vigente nel II secolo. Vd. W. Seston – M. Euzennat, *La citoyenneté romaine au temps de Marc Aurèle et de Commode d'après la* Tabula Banasitana, in «Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», vol. 105, n° 21, 1961, pp. 317-323; Iīd., *Un dossier de la chancellerie romaine: la Tabula Banasitana. Ètude de diplomatique*, in «Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», vol. 115, n° 3, 1971, pp. 468-490; L. De Giovanni, *Istituzioni, scienza giuridica, codici nel mondo tardoantico. Alle radici di una nuova storia*, Roma 2007, p. 68, nota 102.

[986] Vd. Oros. *Hist*. 7, 9, 15. Cfr. Suet. *Tit.* 11; Eutr. 7, 21 e sgg; Hier. *Chron*. *b)*, *f)*, *g),* ed. Helm 1913, p. 189.

[987] Lo stretto legame tanto familiare quanto dinastico che Vespasiano dimostra di avere nei confronti dei suoi figli è testimoniato, in particolare, da Svetonio. L'autore, però, riporta il tutto agli oracoli che Vespasiano ascoltò durante la sua vita. Vd. Suet. *Vesp*. 25.

[988] Domiziano regnò dall'81 al 96 e.v.

ad altri illustri imperatori romani del passato[989].

Tra i vari avvenimenti negativi che hanno visto Domiziano protagonista, particolare attenzione viene rivolta da Orosio a due persecuzioni, che solo in apparenza sembrano essere estranee l'una all'altra. La prima – più conosciuta e dibattuta in ambito storiografico – riguarda la persecuzione contro i Cristiani, che porrebbe Domiziano al secondo posto nella lista degli imperatori romani persecutori[990]. Di questa seconda persecuzione, però, Orosio si limita a riportare il dato che per lui assume maggior rilievo, vale a dire, la relegazione dell'apostolo Giovanni a Patmo[991]. Ancor più rilevante è ciò che lo storico aggiunge subito dopo. Infatti, Orosio dedica un intero paragrafo alla caccia di Giudei ordinata da Domiziano. Il motivo di tale caccia, che presenta tutti i presupposti di una vera e propria persecuzione, è legato al fatto che l'imperatore intende sterminare la stirpe di Davide, dalla quale, come preannunciato dai Profeti dell'Antico Testamento, sarebbe nato il Messia[992]. A questo punto, Orosio interviene nella narrazione con particolare sdegno, quasi coprendo di ridicolo questa bizzarra iniziativa domizianea, evidenziando come quella profezia si fosse già avverata con la nascita di Gesù[993].

Ora, il paragrafo in questione, per come è strutturato e per gli elementi che lo compongono, appare totalmente sconnesso dal resto della narrazione inerente al regno di Domiziano. L'unica funzione narrativa che gli si può riconoscere è quella di rappresentare la premessa, se non addirittura la causa reale, del perché Domiziano sia stato ucciso dal suo *entourage*[994]. Tuttavia, Orosio ha ormai abituato il suo lettore a una narrazione aritmeticamente costruita e ciò che può sembrare

---

[989] Alla luce del *revival* del mito augusteo da parte della dinastia dei Flavi, in sede storiografica si è spesso insistito sulla possibile lettura parallela ma dicotomica dei profili di Augusto e Domiziano in Orosio. Vd. di recente J. Cuesta Fernández, *La divinidad del emperador romano y la sacralización del poder imperial en las* Historiae adversus paganos *de Paulo Orosio. Sobre Domiciano (Oros.* Hist. *VII, 10, 5) y Augusto (Oros*. Hist. *VI, 20)*, in «ARYS», vol. 12, 2014, pp. 367-394.

[990] Vd. Oros. *Hist*. 7, 10, 1 e 5. In realtà, ad oggi si nutrono dei dubbi sulla veridicità di questa seconda persecuzione. Vd. in partic. L. Arcari, "Una donna avvolta nel sole..." (Apoc 12,1). *Le raffigurazioni femminili nell'Apocalisse di Giovanni alla luce della letteratura apocalittica giudaica*, Padova 2008, pp. 280-286.

[991] Vd. Oros. *Hist.* 7, 10, 5. Cfr. *supra*, p. 159 e sgg. Stando alla testimonianza di Eusebio, la persecuzione di Domiziano colpì anche altri personaggi illustri, dei quali vengono fornite le generalità. Vd. Eus. *h.e*. 3, 18, 4; Hier. *Chron. a)* e *e),* ed. Helm 1913, p. 192. Cfr. Suet. *Dom*. 15, 1; Dio 67, 14. Vd. anche P. Keresztes, *The Jews, the Christians, and Emperor Domitian*, in «Vigiliae Christianae», vol. 27, n° 1, 1973, pp. 1-28.

[992] Vd. Oros. *Hist*. 7, 10, 6.

[993] *Ibid*.

[994] Vd. Oros. *Hist*. 7, 10, 7.

fuori contesto nasconde, in realtà, un ragionamento ben più sottile.

A tal proposito, risulta utile confrontare la narrazione orosiana con quella eusebiana e quella gerolamina, che pure menzionano quell'episodio, ma sotto altri termini. Da un lato, la narrazione di Eusebio è più estesa e dettagliata e, volendo, anche più conciliante nei confronti di Domiziano. Innanzitutto, il decreto domizianeo contro la stirpe di Davide si intreccia con un'antica tradizione, che coinvolge direttamente la famiglia di Gesù[995]. Di questa tradizione Eusebio è a conoscenza grazie al racconto trasmesso da Egesippo[996], che viene quindi citato testualmente. Stando a quanto riportato da Egesippo, i nipoti di Gesù, figli di suo fratello Giuda[997], sono stati rintracciati in quanto discendenti della stirpe di Davide e pertanto portati al cospetto di Domiziano. Senza entrare troppo nel dettaglio, l'imperatore decide poi di lasciare liberi quegli uomini e di porre fine alla persecuzione contro i Cristiani, a seguito di quello che viene presentato come un interrogatorio più che una consultazione, che si articola fino a toccare elementi cristologici[998]. Il motivo di tanta apprensione e preoccupazione da parte di Domiziano nei confronti della stirpe di Davide, alla quale apparteneva Gesù stesso, viene presentato da Egesippo e, quindi, da Eusebio come un antico ma mai sopito

[995] Vd. Eus. *h.e*. 3, 19 (*GCS* 9/1, p. 232): «Τοῦ δ' αὐτοῦ Δομετιανοῦ τοὺς ἀπὸ γένους Δαυὶδ ἀναιρεῖσθαι προστάξαντος, παλαιὸς κατέχει λόγος τῶν αἱρετικῶν τινας κατηγορῆσαι τῶν ἀπογόνων Ἰούδα ΄τοῦτον δ' εἶναι ἀδελφὸν κατὰ σάρκα τοῦ σωτῆρος᾽ ὡς ἀπὸ γένους τυγχανόντων Δαυὶδ καὶ ὡς αὐτοῦ συγγένειαν τοῦ Χριστοῦ φερόντων. ταῦτα δὲ δηλοῖ κατὰ λέξιν ὧδέ πως λέγων ὁ Ἡγήσιππος (…)» («Un'antica tradizione riferisce che alcuni eretici, approfittando di un decreto di Domiziano che ordinava l'uccisione dei discendenti di Davide, accusarono i discendenti di Giuda (questi era fratello carnale del Salvatore) di avere tale discendenza e di essere imparentati, per questo, con il Cristo. Queste cose racconta Egesippo, dicendo testualmente (...)», trad. di Salvatore Borzì, in Eusebio di Cesarea, *Storia ecclesiastica*, a cura di Franzo Migliore, vol. 1, Roma 2005, p. 162).

[996] Egesippo è un autore cristiano del II secolo, al quale è attribuita l'opera ΄Υπομνήματα. Di quest'ultima si sono conservati solo alcuni frammenti, citati proprio da Eusebio.

[997] Sui fratelli di Gesù, vd. *Mt*. 13, 55; *Mc*. 6, 3.

[998] Vd. Eus. *h.e*. 3, 20, 1-6 (*GCS* 9/1, p. 232 e p. 234). È certamente interessante l'alternarsi di argomentazioni tra i nipoti di Giuda e Domiziano: dopo essersi accertato della loro identità, l'imperatore subito domanda quale sia la loro situazione economica. Il fatto che i nipoti di Giuda subito sottolineino la loro buona condotta in termini fiscali, in quanto solerti nel pagamento delle tasse, è emblematico. Da un lato, ciò suggerisce che il pagamento delle tasse venisse percepito come una forma di lealtà nei riguardi dell'imperatore romano e che il presunto concorrente regno di Cristo non rappresentava, in realtà, una minaccia in tal senso. Difatti, subito dopo aver chiarito la loro posizione fiscale, i nipoti di Giuda vengono interrogati sulla natura del regno di Cristo e quelli prontamente rispondono che si tratta di una realtà celeste, che si sarebbe realizzata solo alla fine dei tempi. A detta di Egesippo e, quindi, di Eusebio, questa risposta avrebbe rasserenato Domiziano. Dall'altro lato, la relazione tra Giudei e fisco imperiale continua a essere oggetto di dibattito in sede storiografica, in particolare in merito al cosiddetto "fiscus Iudaicus" proprio sotto il regno di Domiziano, di cui parla Svetonio. Vd. L.A. Thompson, *Domitian and the Jewish Tax*, in «Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte», Bd. 31, H. 3, 1982, pp. 329-342; M.H. Williams, *Domitian, the Jews and the 'Judaizers': A Simple Matter of* Cupiditas *and* Maiestas?, in «Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte», Bd. 39, H. 2, 1990, pp. 196-211.

timore nei confronti delle profezie inerenti alla venuta di un Messia. Di conseguenza, la tipologia Domiziano-Erode non manca di essere debitamente segnalata da ambo gli autori.

Diversa è, invece, la narrazione gerolamina. A dispetto di quello eusebiano, che occupa due interi capitoli, il racconto di Girolamo è stringato e essenziale, in linea con la natura del *Chronicon*[999]. Tuttavia, la caccia domizianea, che pure è messa in relazione alla stirpe di Davide, viene letta come la volontà di eliminare *in toto* il regno dei Giudei[1000]. In questo caso, Girolamo sembra suggerire che per Domiziano la stirpe di Davide equivalga al regno giudaico nella sua totalità e non a una parte di esso. A bene vedere, però, la lettura eusebiana e quella gerolamina non sono poi così divergenti. Le dinamiche tanto narrative quanto ideologiche sono certamente più evidenti e fors'anche più chiare in Eusebio, ma entrambi gli autori pongono l'accento su quella che è, tutto sommato, una questione politica. I Giudei hanno sempre rappresentato per i Romani una minaccia e l'idea, vera o presunta, di un loro rafforzamento politico deve certamente aver destato qualche timore in Domiziano. In fin dei conti, il tentativo – evidentemente non facile – di individuare tutti gli appartenenti alla stirpe di Davide avrebbe potuto in qualche modo determinare uno sterminio di Giudei, tanto da far indebolire o addirittura scomparire il loro regno. In tal senso, la lettura proposta da Girolamo, se non descrive un'aprioristica volontà domizianea, apre comunque ad un possibile scenario conseguente alle misure di ricerca di Giudei e loro tortura. Come Eusebio, pertanto, anch'egli sembra, seppur implicitamente, suggerire il medesimo *modus operandi* adottato da Erode, quando ordinò l'uccisione di tutti i primogeniti maschi[1001]. Resta il fatto, in ogni caso, che per Girolamo l'ordine domizianeo di uccidere la stirpe di Davide rappresenta uno dei tanti avvenimenti che si susseguono durante il suo

[999] È pur vero che il *Chronicon* di Girolamo è la versione (parziale) latina dell'omonima opera di Eusebio e, pertanto, l'opera viene solitamente citata con i nomi di entrambi come autori. Cosa abbia scritto l'uno e cosa sia stato modificato o aggiunto dall'altro rimane, però, una *quaestio vexata*. Vd. in partic. B. Jeanjean – B. Lançon, *Introduction*, in Iīd., *Saint Jérôme, Chronique: Continuation de la Chronique d'Eusèbe, années 326-378. Suivie de quatre études sur Les Chroniques et chronographies dans l'Antiquité tardive (IVe-VIe siècles)*, Rennes 2004, pp. 1-44. Il caso della caccia domizianea contro i Giudei risulta, d'altronde, emblematico: lo stesso autore (Eusebio) presenterebbe il medesimo evento in due sue opere, ma con modalità ben diverse.

[1000] Vd. Hier. *Chron. e)*, ed. Helm 1913, p. 192: «Domitianus eos qui de genere David erant, interfici praecipit, ut nullus Iudaeorum regni reliquus foret (…)».

[1001] Vd. Mt. 2, 1-7 e 13-18; Eus. *h.e.* 1, 8, 1-2 (*GCS* 9/1, p.62 e p. 64).

regno e non viene in alcun modo collegato a una qualche benevolenza nei confronti dei Cristiani, né alla sospensione della persecuzione contro gli stessi (evento che, invece, è presente in Eusebio).

Ancora diversa è la lettura orosiana. Torna, come di consuetudine, il solito vecchio problema inerente alle fonti che Orosio ha o avrebbe utilizzato. Appare evidente, però, come in questo caso specifico la sua conoscenza dei fatti derivi da Eusebio e da Girolamo. Ciononostante, lo storico non manca di riadattare una materia così spinosa al contesto delle sue *Historiae*. Difatti, il primo elemento ideologico che emerge è dato dall'apparente unicità e eccezionalità della persecuzione domizianea contro i Cristiani. Cristianesimo e Giudaismo non solo convergono nella stessa persecuzione, ma sarebbero entrambi parte offesa. Solitamente, le persecuzioni contro i Cristiani e contro i Giudei sono narrate da Orosio separatamente e le seconde vengono presentate come la giusta punizione degli imperatori nei confronti di un popolo di deicidi. La parabola esistenziale di Gesù rappresenta, infatti, l'anello di congiunzione tra le due religioni, che si ritrovano ad essere strettamente connesse in una relazione di colpa-castigo che rappresenta il *leitmotiv* delle *Historiae* orosiane.

L'episodio che vede protagonista Domiziano palesa, in realtà, proprio questa connessione, ma da una prospettiva diversa rispetto a quella solitamente adottata da Orosio. La caccia ai Giudei, infatti, si basa sull'idea che debba ancora avversarsi la profezia veterotestamentaria, secondo la quale il Messia sarebbe stato un discendente della stirpe di Davide[1002]. Dal momento che Gesù è quel Messia e che discende proprio da Davide, l'iniziativa persecutoria di Domiziano viene letta da Orosio come rivolta indirettamente sempre ai Cristiani. Quest'ultimi sono già stati soggetti a un'altra persecuzione, per così dire "ufficiale", ma si ritrovano a essere coinvolti anche nella seconda.

A questo punto, l'atteggiamento orosiano non manca di presentarsi come singolare, ma solo in apparenza. Come si è già visto in precedenza, Orosio non dichiara mai apertamente l'appartenenza giudaica di Gesù, così come non parla mai della sua famiglia o di altri aspetti quotidiani legati alla sua vita. Ciò che

[1002] Vd. Oros. *Hist*. 7, 10, 6.

l'esperienza di vita, morte e resurrezione di Gesù rappresenta tanto per i Cristiani, quanto più in generale per tutta l'umanità, è molto più importante dell'esperienza in sé. Eppure, nel caso di Domiziano, Orosio deve necessariamente sottolineare l'appartenenza giudaica di Gesù, in quanto è proprio quell'appartenenza che determina una reazione a catena che coinvolge direttamente i Giudei. Questi, in virtù di un loro legame con Gesù, vengono perseguitati al pari dei Cristiani. Sembra, quindi, di essere dinanzi ad una delle rare occasioni nelle quali Orosio empatizzi con le sofferenze giudaiche. Si tratta, però, di una fuorviante impressione. L'episodio in sé viene sì raccontato dallo storico e presentato come verosimilmente accaduto, ma rientra, in realtà, in un'immagine non particolarmente lusinghiera di Domiziano. Una delle sue caratteristiche peculiare è, non a caso, la superbia[1003]. Quella stessa superbia che gli fa credere di poter essere un dio[1004], che lo porta a perseguitare i Cristiani, ma che, soprattutto, lo induce a dar credito a una profezia. Domiziano, d'altronde, non è cristiano né tantomeno giudeo, eppure basa una sua azione repressiva su un testo biblico nel quale non crede. Le soluzioni, quindi, sono due: o è stato brillantemente persuaso da qualcuno che stava per nascere un suo rivale politico nel regno dei Giudei[1005], o si è dinanzi a un caso di pazzia. La soluzione che offre Orosio è, invece, proprio quella della superbia, che ha a tal punto accecato Domiziano da fargli compiere azioni senza senso e, soprattutto, da non fargli cogliere quello che per lo storico è un puro paradosso: perseguitare i Cristiani, ma, al contempo, voler uccidere il Messia, che è, di fatto, Gesù e dal quale è nato il Cristianesimo[1006]. Quindi, se per Eusebio l'antica tradizione dei nipoti di Gesù "aiuta" la sua narrazione a fornire un dipinto tutto sommato benevolo di Domiziano e se per Girolamo quell'episodio celerebbe intenti sterminatori, per

[1003] Vd. Oros. *Hist*. 7, 10, 2 e 6. La superbia di Domiziano è sottolineata anche da Eutropio, ma si tratta di una caratteristica che si riscontra per l'autore solo nella seconda fase del regno domizianeo. Vd. Eutr. 7, 23, 3. In Orosio, invece, non vi è alcuna distinzione tra una prima fase misurata e una seconda più cruenta. Nelle *Historiae*, infatti, sin dalla sua salita al trono Domiziano mostra un atteggiamento superbo e crudele.

[1004] Vd. Oros. *Hist*. 7, 10, 6.

[1005] È chiaro che Orosio tragga l'episodio della stirpe di Davide da Eusebio e da Girolamo. Inoltre, la morte di Domiziano segue narrativamente e soprattutto ideologicamente le persecuzioni contro Cristiani e Giudei, lasciando intendere che ne sia stata la diretta e inevitabile conseguenza (sempre per volere divino). D'altronde, alcuni studiosi non hanno escluso l'ipotesi che la morte di Domiziano possa essere legata proprio a questioni giudaiche. Vd. S. Applebaum, *Domitian's assassination: the Jewish aspect*, in «Scripta Classica Israelica», vol. 1, 1974, pp. 116-123.

[1006] *Ibid.*

Orosio, invece, è un atto di superbia, che coerentemente si addice a un uomo che in quindici anni di regno non ha preso una sola decisione sensata.

3.3.3.6 Traiano

In seguito all'ennesima distruzione del tempio di Gerusalemme nel 70 e.v., che sembra essere quella definitiva, le ribellioni giudaiche, in realtà, continuano imperturbabili. Pertanto, anche l'Impero di Traiano [1007] è caratterizzato dalla repressione di una rivolta. Va detto, innanzitutto, che Traiano si muove, per Orosio, su un doppio filo: da un lato, egli fu il terzo, partendo da Nerone, a perseguitare i Cristiani; dall'altro, vinse e debellò i Giudei ribelli. In virtù della prima circostanza, che sembra stridere con la seconda, considerata sempre come una manifestazione della giustizia di Dio, Orosio cerca di mitigare le azioni di Traiano contro i Cristiani [1008] . Difatti, nell'introdurre le misure anti-cristiane adottate dall'imperatore[1009], lo storico si dichiara certo che egli fosse stato persuaso da un pregiudizio[1010]. Per rafforzare questo pensiero, viene citato l'intervento di Plinio il

[1007] Traiano regnò dal 98 al 117 e.v. Alcuni studiosi hanno particolarmente insistito nel presentare un Orosio favorevole agli imperatori di origine ispanica, in linea con un sentimento patriottico che lo avrebbe invaso e che sarebbe evidente nelle *Historiae*. Alla luce di ciò, si tende a distinguere il trattamento riservato alla maggior parte degli imperatori con quello rivolto a Traiano, Adriano e Teodosio. Vd. M. De Castro, *El hispanismo en la obra de Orosio*, in «Cuadernos de Estudios Gallegos», vol. 9, 1954, pp. 193-250; F. Fabbrini, *Paolo Orosio* cit., p. 271; 417. Cfr. R. Syme, *Emperors and Biography. Studies in the 'Historia Augusta'*, Oxford 1971, p. 106 e sgg. Vd. anche C.C. Mierow, *Some Later Latin Writers of Spain (Isidorus of Seville, Iuvencus, Orosius, Priscillianus, Prudentius)*, in «The Classical Weekly», 1930, vol. 24, pp. 157-160; F.J. García Fernández, *La imagen de Hispania y los Hispanos a finales de la Antigüedad: las* Historiae adversum paganos *de Paulo Orosio*, in «Conimbriga», vol. XLIV, 2005, pp. 281-299. Cfr. anche L.H. Nelson, *Orosius' Commentary on the Fall of Roman Spain,* in «Classical Folia», vol. 31, 1977, pp. 85-104; M.V. Escribano Paño, Fortis fide ac uiribus Hispania: laus Hispaniae y *distorsión historiográfica en Orosio*, in «Latomus», vol. 66, n° 3, Juillet – Septembre 2007, pp. 690-709. Su come, invece, la possibile origina ispanica di Orosio abbia condizionato la sua ars *scribendi* e la sua conseguente concezione della Storia, cfr. di recente, V. Leonard – J. Wood, *History-Writing and Education in Late antique and Early Medieval Iberia*, in G. Heydemann – H. Reimitz (eds.), *Historiography and Identity II. Post-Roman Multiplicity and New Political Identities*, Turnhout 2020, pp. 240-250 [Ringrazio la dott.ssa Leonard per aver condiviso con me questa sua recente pubblicazione].

[1008] Vd. T.D Barnes, *Legislation against the Christians*, in «The Journal of Roman Studies», vol. 58, 1968, pp. 36-37; M. Rizzi, *Jews and Christians under Trajan and the Date of Ignatius' Martyrdom*, in J.J. Schwartz – P.J. Tomson (eds), *Jews and Christians in the First and Second Centuries: The Interbellum 70–132 CE*, Leiden 2017, pp. 119-126.

[1009] Vd. Oros. *Hist*. 7, 12, 3. Vd. anche M. Sordi, *I Cristiani e l'Impero Romano*, Milano 2004, pp. 90-97.

[1010] Vd. Oros. *Hist.* 7, 12, 3: «In persequendis sane Christianis errore deceptus tertius a Nerone (…)» («Ingannato certo da un falso giudizio, prese a perseguitare i cristiani (terzo, a partire da Nerone) (…)», trad. di G. Chiarini, ed. Lippold 1998, vol. 2, p. 283).

Giovane e della famosa lettera che spedì a Traiano proprio in merito al comportamento da adottare nei riguardi dei Cristiani [1011] . L'intervento provvidenziale – è il caso di dirlo – di Plinio permise a Traiano di tornare sui suoi passi e di attenuare il suo editto[1012]. L'atto persecutorio era, però, già stato messo in atto e, dal momento che Dio non dimentica i torti subiti, l'imperatore fu punito. Da notare, a questo proposito, come Traiano fosse stato punito per interposta persona, vale a dire che un incendio aveva devastato la *domus aurea* di Nerone, il quale era stato il primo persecutore dei Cristiani e, pertanto, l'ideatore di quell'orribile pratica[1013]. In altre parole, l'incendio serve come monito a non intraprendere la strada inaugurata da Nerone. Seguono, poi, le consuete calamità naturali, che si abbattono su varie parti dell'impero[1014], sino ad arrivare allo scoppio dell'altrettanto consueta rivolta giudaica[1015].

In quest'ultimo caso, la prospettiva orosiana sembra subire un mutamento. Mentre in precedenza lo storico si è soffermato più sulle dinamiche della repressione compiuta dai Romani, in questo caso, invece, il *focus* narrativo è sui

---

[1011] Vd. Oros. *Hist*. 7, 12, 3. Cfr. Plin. *Ep.* 10, 96-97. Plinio il Giovane era *legatus* in Ponto e Bitinia, quando inviò l'epistola a Traiano. Orosio, invece, lo identifica come *persecutor*, lasciando intendere che il suo ruolo fosse proprio quello di scovare i Cristiani e condannarli. Inoltre, Orosio è l'unico tra gli autori antichi a parlare di un vero e proprio editto persecutorio, antecedente all'*Epistola* di Plinio. Vd. Orosio, *Le Storie* cit., vol. 2, p. 482, commento a 12, 7-9. Fear sostiene che lo storico abbia attinto informazioni sull'*Epistola* attraverso Eusebio-Rufino e non ne abbia avuto conoscenza diretta. Cfr. Orosius, *Seven Books* cit., p. 343, nota 152; vd. Eus. *h.e*. 3, 33 (*GCS* 9/1, p. 272). Tuttavia, la versione eusebiana è desunta dall'*Apologeticum* di Tertulliano, che è citato testualmente. Vd. Tert. *Apol*. 2, 6-7; E.T. Merrill, *Tertullian on Pliny's Persecution of Christians,* in «The American Journal of Theology», vol. 22, n° 1, January, 1918, pp. 124-135. Si tratta, quindi, del riutilizzo a catena di una fonte (e di una versione) ben più antica. Sullo scambio epistolare tra Plinio e Traiano, vd. M. Sordi, *Plinio, Traiano e i Cristiani*, in Luigi Castagna *et alii* (hrsgg.), *Plinius der Jüngere und seine Zeit*, Berlin 2003, pp. 267-278. Cfr. di recente J. Corke-Webster, *Trouble in Pontus: The Pliny–Trajan Correspondence on the Christians Reconsidered*, in «TAPA», vol. 147, n° 2, 2017, pp. 371-411.

[1012] Sembra che in questo caso Orosio voglia sottolineare la *clementia* di Traiano. Cfr. Dio. Chrys. *Or*. 3, 10. Si può supporre che Dione si riferisse proprio a Traiano, sebbene i rapporti tra i due rimangano complessi e di difficile rubricazione. Vd. E. Amato, Traiani Praeceptor. *Studi su biografia, cronologia e fortuna di Dione Crisostomo*, Besançon 2014, p. 97 e sgg.

[1013] Vd. Oros. *Hist*. 7, 12, 4. L'incendio della *domus area* risale al 104 e.v. Sui resti della *domus* Traiano avrebbe, poi, fatto costruire le terme. Vd. S. Settis, *La Colonna Traiana*, vol. 1, Torino 1988, p. 20 e sgg.

[1014] Vd. Oros. *Hist.* 7, 12, 5. In particolare, Orosio menziona un terremoto verificatosi ad Antiochia. Il terremoto in questione risale al 115 e.v., ma per lo storico tutte le catastrofi che si abbattono sull'impero di Traiano sono simultanee, a partire proprio dall'incendio della *domus*. Per un'analisi letteraria del terremoto del 115, ivi compresa la testimonianza di Orosio, vd. G. Firpo, *Il terremoto di Antiochia del 115 d.C.: echi di un'interpretazione apocalittica in Cassio Dione 68, 24, 2?*, in A. Lewin (ed.), *Gli Ebrei nell'Impero Romano. Saggi Vari*, Firenze 2001, pp. 233-246.

[1015] Sul rapporto di Traiano con i Giudei, vd. M. Goodman, *Trajan and the Origins of Roman Hostility to the Jews*, in «Past & Present», n° 182, February 2004, pp. 3-29. In generale, il periodo storico che va dalla distruzione del tempio di Gerusalemme nel 70 e.v. alla rivolta di Bar Kokhba del 132 è stata definita, in sede storiografica, *interbellum*. Vd. J.J. Schwartz – PJ. Tomson (eds.), *Jews and Christians* cit., p. 4.

Giudei. È pur vero che la loro rivolta viene posta conseguenzialmente alle catastrofi che colpiscono l'impero di Traiano, ma essa non viene ricondotta a specifiche questioni politiche né rientra nel più ampio imperialismo romano. Si tratta, al contrario, di un evento tanto inaspettato quanto di difficile rubricazione in merito alle cause scatenanti, che Orosio lo imputa a un'improvvisa pazzia collettiva che aveva colpito i Giudei e per di più in diverse parti dell'impero[1016]. Difatti, mentre in passato le rivolte erano circoscritte a specifiche aree geografiche, ovvero Alessandria e Gerusalemme, in questo caso, invece, focolai insurrezionali scoppiano a macchia un po' ovunque, ma sempre nella parte orientale dell'impero. Non è un caso che le guerre intraprese dai Giudei coinvolgano l'Africa del Nord fino ad arrivare a Salamina[1017]. I morti che vengono loro imputati sono numerosi, così come la distruzione non solo di città, ma anche di intere regioni. Addirittura, Orosio racconta, quasi inorridito, che i Giudei avevano compiuto una strage di popoli libici e solo l'intervento postumo di Adriano poté risollevare le sorti demografiche di quell'area[1018]. L'intervento Romano è, pertanto, risolutivo, anche grazie alla sonora sconfitta inflitta ai ribelli ad Alessandria[1019], sebbene la presenza imperiale venga quasi taciuta e la vittoria viene presentata più come una diretta e inevitabile conseguenza dell'insurrezione che come un vero e proprio trionfo. Resta il fatto, però, che ancora una volta di un intero periodo imperiale l'attenzione venga

[1016] Vd. Oros. *Hist.* 7, 12, 6. Cfr. Oros. *Hist*. 7, 27, 6: «(…) hic itidem tertia sub Traiano plaga Iudaeos excitauit, qui cum antea ubique dispersi ita iam quasi non essent quiescerent, repentino omnes calore permoti, in ipsos, inter quos erant, toto orbe saeuierunt, absque magnis multarum urbium ruinis, quas crebri terrae motus isdem temporibus subruerunt» («da noi, ugualmente, la terza piaga, sotto Traiano, suscitò i giudei, i quali, mentre prima dispersi da ogni parte se ne stavano quieti quasi come se non ci fossero, destati tutti da una fiamma improvvisa incrudelirono in tutto il mondo contro coloro stessi in mezzo ai quali vivevano, per non dire delle grandi rovine di molte città, che in quel tempo frequenti terremoti rasero al suolo», trad. di G. Chiarini, ed. Lippold 1998, vol. 2, p. 323). Orosio, quindi, riprende la notizia della rivolta giudaica durante il regno di Traiano nell'ambito della tipologia dieci piaghe-dieci persecuzioni. In questo caso, la rivolta giudaica viene paragonata alla piaga dei pidocchi. Già questo aspetto denota un cambio di registro nella narrazione dello stesso evento. Vi sono, difatti, delle evidenti differenze tra i due passi, ma la più evidente riguarda il modo in cui Orosio descrive l'atteggiamento giudaico. Nel capitolo dodicesimo, egli parla di pazzia, mentre nel ventisettesimo dice che si tratta di un improvviso ardore bellico. In quest'ultimo caso, inoltre, torna il tema dei Giudei che vivono dispersi e nascosti e che all'improvvisano si palesano, quasi a voler ricordare la loro presenza nell'impero. Questo aspetto è già stato suggerito in relazione all'Ircania e il fatto che Orosio stesso lo riutilizzi nella sua opera, ma attribuendolo a un altro momento storico, dimostra la versatilità di quell'idea. Vd. *supra*, p. 238 e sgg.

[1017] Vd. Oros. *Hist.* 7, 12, 6-8.

[1018] Vd. Oros. *Hist.* 7, 12, 6.

[1019] Vd. Oros. *Hist*. 7, 12, 7.

sempre e comunque catalizzata dalle rivolte giudaiche che rappresentano il "fattore umano" della più ampia casistica di sciagure che si abbattono su ciascun trono.

3.3.3.7 Adriano

Il regno del successore di Traiano, Adriano[1020], è legato a un altro importante evento tanto per la storia Romana quanto per quella giudaica: la rivolta di Bar Kokhba. Anche in questo caso, la narrazione orosiana è essenziale, ma non meno significativa. Innanzitutto, gli eventi della rivolta riguardano ben due paragrafi del tredicesimo capitolo[1021], mentre i provvedimenti presi da Adriano durante il suo regno vengono accorpati e riassunti in un unico breve paragrafo[1022]. Poi, come nel caso di Traiano, la rivolta giudaica viene contrapposta a un esordio narrativo scandito da elementi cristiani. Mentre Traiano aveva mitigato i suoi provvedimenti contro i Cristiani mostrando quella *clementia* che sin dai tempi di Augusto doveva essere associata al potere imperiale[1023], il suo successore Adriano, invece, ricevette un'educazione improntata sulla conoscenza della religione cristiana[1024]. Dalle parole

[1020] Adriano regnò dal 117 al 138 e.v. Come Orosio stesso specifica, Adriano era nipote di Traiano, secondo un legame di parentela che oggi definiremmo di secondo grado. Vd. Oros. *Hist*. 7, 13, 1.

[1021] Vd. Oros. *Hist*. 7, 13, 4-5. Sia Lippold sia Fear sostengono che l'intero tredicesimo capitolo sia stato ripreso dal *Chronicon* di Girolamo. Vd. Orosio, *Le Storie* cit., vol. 2, p. 482, commento a 13; Orosius, *Seven Books* cit., p. 344, nota 159; p. 345, nota 160, 162 e 163. La versione gerolamina, tuttavia, appare molto più estesa e dettagliata rispetto a quella orosiana, includendo vari aspetti del regno di Adriano. Vd. Hier. *Chron*. ed. Helm 1913, pp. 197-201. Orosio, invece, è particolarmente sintetico al riguardo, focalizzando l'attenzione del lettore solo su due momenti specifici (l'uno "cristiano" e l'altro antigiudaico).

[1022] Vd. Oros. *Hist*. 7, 13, 3.

[1023] Data la difficoltà nel tradurre in italiano (e più in generale, nelle lingue moderne) la parola *clementia*, questa viene usata in questa sede in latino. Sul significato della *clementia* latina, vd. A. Borgo, Clementia: *studio di un campo semantico*, in «Vichiana», vol. 14, 1985, pp. 25-73. Ad ogni modo, la *clementia* come *virtus* imperiale viene celebrata nella nota opera senecana, il *De Clementia*, composta tra il 54 e il 55 e.v. e dedicata a Nerone. Tuttavia, l'associazione della *clementia* al potere imperiale viene già stabilita da Augusto nelle *Res Gestae*, includendo anche la *iustitia* e la *pietas*. Vd. *R. GEST. Div. Aug*. 34, 2; sull'ideologia sottesa alle *Res Gestae*, cfr. in partic. C. Buongiovanni, *La storia scritta (e riscritta) dal vincitore: lessico latino e greco a confronto nell'esordio delle* Res Gestae Divi Augusti, in «Paideia», vol. 68, 2013, pp. 25-55. Sul tema della *clementia* associata a Augusto, vd. anche Suet. *Aug*. 27; 51. Secondo alcuni studiosi, quell'associazione risalirebbe, in realtà, già a Giulio Cesare. Vd. T. Adam, Clementia Principis: *Der Einfluß hellenisticher Fürstenspiegel auf den Versuch einer rechtlichen Fundierung des Principats durch Seneca*, Stuttgart 1971, pp. 84-86; S. Weinstock, Divus Julius, Oxford 1971, pp. 241-243.

[1024] Vd. Oros. *Hist.* 7, 13, 2. Orosio, in particolare, cita i nomi di tre presunti maestri di Adriano: Quadrato, Aristide e Sereno Granio. Questi avrebbero prodotto delle opere sul Cristianesimo che non solo furono lette dall'imperatore, ma addirittura lo formarono. Si tratta, in effetti, di personaggi storici realmente esistiti e autori, nei primi due casi, di opere apologetiche. Quadrato, infatti, presentò un'*Apologia* ad Adriano, mentre questi soggiornava in Asia. L'opera è andata perduta, ma rimangono dei frammenti citati da Eusebio. Vd. Eus. *h.e*. 4, 3, 1-2 (*GCS* 9/1, p. 302). Sempre da Eusebio, Orosio ricava la notizia che Quadrato era considerato un successore degli Apostoli. Vd. Eus. *h.e*. 3, 37, 1 (*GCS* 9/1, p. 280). Un discorso simile può

di Orosio non è chiaro se lo consideri un Cristiano oppure no, ma appare evidente l'importanza che egli attribuisce alle letture di Adriano in materia cristiana[1025]. Ciononostante, queste letture non sembrano sortire effetti particolarmente benefici né sull'imperatore né sugli stessi cristiani. Tutto sommato, Adriano si limita a stabilire che i Cristiani potessero essere condannati solo a seguito di un accertato reato[1026]. Pertanto, si assicurava ai Cristiani un regolare processo, ma non si eliminava del tutto la possibilità di denunciarli né si escludeva definitivamente qualsiasi forma di rappresaglia nei loro riguardi. Ne consegue che la precisazione iniziale di Orosio, per quanto voglia mettere in luce le buone intenzioni del nuovo imperatore, non riesce fino in fondo nel suo scopo.

Maggiore coerenza non solo narrativa, ma soprattutto ideologica, la si riscontra, invece, nella contrapposizione tra l'atteggiamento benevolo che Adriano sembra avere con i Cristiani e l'atto repressivo messo in atto contro i Giudei. Difatti, dopo aver offerto un quadro quasi cristianizzante del regno adrianeo, il *focus* narrativo si sofferma sulla Palestina. Qui si scatenò l'ennesima rivolta giudaica e, seguendo un canovaccio ormai consolidato, a Orosio non interessa approfondirne le cause o descriverne le dinamiche[1027], bensì l'unico motivo per cui i Giudei continuavano a ribellarsi ai Romani era l'insofferenza che questi provavano[1028], in seguito ai crimini commessi a partire dal I secolo e.v. (vale a dire, dalla morte di

---

esser fatto anche per Aristide, di cui lo storico precisa l'origine ateniese, oltre che l'appartenenza alla religione cristiana. Anche in questo caso, si tratta dell'autore di un'*Apologia* indirizzata a Adriano. Vd. Eus. *h.e*. 4, 3, 3 (*GCS* 9/1, p. 304). L'*Apologia* di Aristide rappresenta il più antico esemplare del genere apologetico cristiano. È giunta anche in una versione siriaca, che tuttavia è dedicata a Antonino Pio e non a Adriano. Sulla questione, vd. *Gli Apologeti Greci*, introduzione, traduzione e note a cura di C. Burini, Roma 2000, p. 37 e sgg. Infine, sulla figura di Sereno Granio, Orosio si limita a riferire che era *legatus*. A questo personaggio non è associata alcuna opera apologetica, sebbene dalle parole dello storico parrebbe che anch'egli ne avesse composta una. Presumibilmente si tratta di Silvano Graniano, proconsole d'Asia nel 121-122 e.v. Vd. Orosio, *Le Storie* cit., vol. 2, p. 483, commento a 13, 6; Orose, *Histoires* cit, 3 vol., p. 138, commento a *Chap*. 13, 4.

[1025] Al rapporto di Adriano con i Cristiani è interamente dedicato M. Rizzi (ed.), *Hadrian and the Christians*, Berlin – New York 2010, ed è ad esso che si rimanda per approfondimenti sul tema.

[1026] Vd. Oros. *Hist*. 7, 13, 2. Cfr. *Apol*. 1, 68. Vd. T.D. Barnes, *Legislation* cit., p. 37; E.J. Bickerman, *Pliny, Trajan, Hadrian and The Christians*, in Id., *Studies in Jewish and Christian History. A New Edition in English including 'The God of the Maccabees',* introduced by M. Hengel, edited by A. Tropper, Leiden 2007, pp. 808-831.

[1027] Le motivazioni che spinsero i Giudei a ribellarsi nel 132 e.v. continuano a essere oggetto di dibattito tra gli studiosi, soprattutto in mancanza di fonti coeve. Vd. in partic. P. Schäfer (ed.), *The Bar Kokhba War Reconsidered. New Perspectives on the Second Jewish Revolt against Rome*, Tübingen 2003, p. VII e sgg.; G.B. Bazzana, *The Bar Kokhba Revolt and Hadrian's Religious Policy*, in M. Rizzi (ed.), *Hadrian* cit., pp. 85-110; M. Mor, *The Second Jewish Revolt. The Bar Kokhba War, 132-136 CE*, Leiden – Boston 2016, p. 3 e sgg.

[1028] Vd. Oros. *Hist.* 7, 13, 4.

Cristo). In questo caso, però, la situazione si presenta agli occhi dello storico ancor più grave, in quanto i Giudei, capeggiati da Bar Kokhba, si accanivano anche sui Cristiani[1029]. Il motivo di tale accanimento era dovuto al fatto che i Cristiani, che vivevano in Palestina, non erano propensi ad appoggiare la rivolta giudaica contro i Romani. Sembra, quindi, che almeno in questo caso si possa intravedere una motivazione di matrice politica alla base degli scontri, che da esclusivamente riguardanti Giudei-Romani includono ora anche i Cristiani.

In realtà, l'aver posto l'accento sull'estraneità dei fatti e sulla conseguente lealtà al potere imperiale Romano da parte dei Cristiani rientra perfettamente nella macchina teologico-politica che Orosio cerca di mettere in atto sin dal principio della sua opera. Se, da un lato, i Giudei si infiammano e si ribellano ripetutamente, dall'altro, i Cristiani rimangono fedeli all'impero Romano e anche in questa loro attitudine si palesa la chiave politica della cosiddetta "teologia della sostituzione". A dimostrazione ulteriore di ciò, Orosio non tarda ad affermare che Adriano aveva provveduto a vendicare i Cristiani dal torto subito[1030], ponendo fine nel sangue alla rivolta giudaica. Come se non bastasse, l'imperatore stabilì anche che la città di Gerusalemme, fatta prontamente ricostruire con un nuovo nome[1031], fosse accessibile solo per i Cristiani[1032]. In questo ultimo atto, lo storico vede la definitiva

---

[1029] Vd. Oros. *Hist.* 7, 13, 4. Il nome di Bar Kokhba è *Cocheba* in Orosio. Cfr. Hier. *Chron. b)*, ed. Helm 1913, p. 201. Sulla rivolta di Bar Kokhba, cfr. anche Dio 69, 12-14.

[1030] Vd. Oros. *Hist.* 7, 13, 4.

[1031] Vd. Oros. *Hist.* 7, 13, 5. Adriano chiamò Gerusalemme *Aelia* dal suo prenome *Aelius*. A tal proposito, nel *Chronicon* si aggiunge un ulteriore dettaglio: «Aelia ab Aelio Hadriano condita et in fronte eius portae, qua Bethleem egredimur, sus scalptus in marmore significans romanae potestati subiacere iudaeos. Nonnulli a Tito Aelio, filio Vespasiani, extructam arbitrantur» (Hier. *Chron. e),* ed. Helm 1913, p. 201). Girolamo, inoltre, precisa che i Giudei fossero sottoposti alla *potestas Romana* e non che fossero stati espulsi dalla città, come invece sostiene Orosio.

[1032] Vd. Oros. *Hist.* 7, 13, 5. Lippold, in particolare, vede nelle parole orosiane tracce di antisemitismo, rispetto alla stessa versione dei fatti fornita da Girolamo. Vd. Orosio, *Le Storie* cit., vol. 2, p. 483, commento a 13. Il termine "antisemitismo" viene spesso associato a Orosio negli "studi orosiani" e non. Tuttavia, è opportuno, quanto fondamentale, fare un distinguo tra antisemitismo e antigiudaismo teologico. Sebbene i due termini finiscano col confondersi, diventando quasi interscambiabili soprattutto a partire dal XX secolo (vd. in partic. A. Foa, *Antisemitismo e Antigiudaismo*, in *Enciclopedia Italiana - VII Appendice,* 2006, https://www.treccani.it/enciclopedia/antisemitismo-e-antigiudaismo_%28Enciclopedia-Italiana%29/. Ultima consultazione 29 Aprile 2021), questa confusione non va fatta quando ci si approccia ad autori antichi. Nel caso di Orosio, pertanto, è più corretto parlare di antigiudaismo teologico, che ha una sua motivazione di base ben evidente e che non sembra mai sfociare in antisemitismo. Ritengo, quindi, più adeguata la riflessione offerta da Pavan in merito al passo sopracitato: «Il collegamento tra la 'romanizzazione' di Gerusalemme e la 'collaborazione' indiretta alla volontà divina da parte romana, era dunque ben radicato oramai nella tradizione pubblicistica cristiana, ed Orosio non aveva che da ribadirla in una piena rispondenza al suo escatologismo temporalistico, in cui la dannazione degli Ebrei era tanto necessaria quanto meritata» (M. Pavan, *Cristiani, ebrei* cit., p. 77).

sottomissione giudaica al potere imperiale Romano. Difatti, da quel momento in poi, non si hanno notizie di altre ribellioni giudaiche, fatta eccezione per una, come di seguito si vedrà.

3.3.3.8 Severo

A differenza dei predecessori soprammenzionati, Severo ha su di sé un'onta particolarmente negativa. Egli, infatti, fu il quinto imperatore a perseguitare i Cristiani. Nonostante un esordio narrativo promettente, in cui viene dipinto nelle vesti del giustiziere[1033], il Severo orosiano viene sin da subito messo dinanzi alle sue responsabilità e alle conseguenti e giuste punizioni divine ricevute[1034]. Pertanto, la maggior parte del capitolo a lui dedicato si concentra sul binomio colpa-castigo, tanto caro allo storico. Vi è, però, anche una brevissima ma importante parentesi in merito a una rivolta giudaica. Sempre con lo sguardo rivolto alla parte orientale dell'impero – che sembra essere ormai diventato un vero e proprio *topos* in questo tipo di eventi –, Orosio racconta che Severo sconfisse Parti, Arabi e Adiabeni[1035]. In questo medesimo frangente, lo storico inserisce un riferimento anche a una rivolta giudaica e samaritana, sedata nel sangue[1036].

Sebbene questo richiamo sia stato ritenuto da taluni esiguo e di poca importanza[1037], è opportuno, invece, soffermarsi su di esso. Difatti, oltre al consueto problema cronologico che spesso si riscontra nelle *Historiae*, non è chiaro se lo storico faccia riferimento a una rivolta di Giudei e Samaritani contro Roma o a una guerra tra i due popoli, a cui Severo avrebbe posto fine. L'epilogo non cambia, in quanto il tutto comunque finisce nel sangue. Rimane, tuttavia, il dubbio su come vada interpretato quel passo. Se, infatti, si confronta la versione orosiana con quella

[1033] Vd. Oros. *Hist*. 7, 17, 2. Orosio riporta la notizia che Severo aveva vendicato la morte del suo predecessore, Pertinace, e, pertanto, aveva voluto assumerne il nome.

[1034] Vd. Oros. *Hist*. 7, 17, 3-8.

[1035] Vd. Oros. *Hist*. 7, 17, 3; cfr. Hier. *Chron. e),* ed. Helm 1913, p. 211.

[1036] Vd. Oros. *Hist.* 7, 17, 3. Arnaud-Lindet data con certezza l'evento al 193 e.v. Vd. Orose, *Histoires* cit., 3 vol., p. 139, commento a *Chap*. 17, 5. Cfr. J. Juster, *Les juifs* cit. 2 vol., p. 195. Dubbi, invece, vengono mossi da Lippold. Vd. Orosio, *Le Storie* cit., vol. 2, p. 485, commento a 17, 9-11.

[1037] Vd. M. Pavan, *Cristiani, ebrei* cit., p. 77.

dell'*Historia Augusta*[1038], non si può non notare una sostanziale differenza. Difatti, l'autore della *Vita Severi* riporta la notizia che il Senato concesse il trionfo a Severo proprio per la sua vittoria sui Giudei[1039]. Si evince, quindi, che si trattava di un evento rilevante. Ne consegue che il fatto che Orosio taccia su questa circostanza appare quantomeno singolare. Certamente, si può supporre che egli, avendo attinto la notizia dal *Chronicon* gerolamino, che si limita a parlare di un «Iudaicum et Samariticum bellum motum»[1040], non ne abbia percepito l'importanza. Si può altresì asserire che l'assoggettamento definitivo dei Giudei verificatosi con Adriano abbia in qualche modo acquietato l'animo dello storico, tanto da non vedere più nei Giudei quella minaccia così lugubre e nefasta e che ora la sua attenzione sia maggiormente catalizzata dalle persecuzioni dei Cristiani.

Tuttavia, la repressione giudaica, colta non a caso nella sua sequenza storica, ha un preciso valore ideologico all'interno della sua opera, tanto da diventare elemento peculiare dell'*imperium* di una quantità considerevole di imperatori Romani. Inoltre, il fatto che Orosio veda nelle persecuzioni giudaiche una chiara volontà divina, che si serve proprio di quegli imperatori per attuarsi, non implica automaticamente che l'impero Romano sia diventato Cristiano né che i Giudei siano

---

[1038] La *Historia Augusta* si presenta come una raccolta delle biografie degli imperatori (da Adriano a Numeriano), scritte da più mani. Vari dubbi sono stati sollevati sia sulla questione autoriale sia sulla datazione dell'opera. Data la consistente mole di pubblicazioni dedicate a questo tema, mi limito a segnalare di seguito quelle ritenute "classiche" e, pertanto, fondamentali nell'approcciare il tema. Vd. H. Dessau, *Über Zeit und Persönlichkeit der* Scriptores Historiae Augustae, in «Hermes», vol. 24, 1889, pp. 337-392; Th. Mommsen, *Die* Scriptores Historiae Augustae, in «Hermes», vol. 25, 1890, pp. 228-292; N. Hepburn Baynes, *The* Historia Augusta*: Its Date and Purpose*, Oxford 1926; A. Momigliano, *An Unsolved Problem of Historial Forgery: The* Scriptores Historiae Augustae, in «JWCI», vol. 17, 1954, pp. 22-46; R. Syme, *The Composition of the* Historia Augusta: *Recent Theories*, in «Journal of Roman Studies», vol. 62, 1972, pp. 123-133; A. Lippold, *Die* Historia Augusta. *Eine Sammlung römischer Kaiserbiographien aus der Zeit Konstantins*, hg. von G.H. Waldherr, Stuttgart 1998. A queste pubblicazioni si aggiungono quelle di Paschoud che ha dedicato vari contributi all'*Historia Augusta,* oltre ad aver curato la traduzione francese delle *Vite* di Aureliano e di Tacito per *Les Belles Lettres* nel 1996. Vd. anche Historiae Augustae Colloquium Genevense III in honorem F. Paschoud septuagenari. *Atti dei Convegni sulla Historia Augusta XI*, a cura di L. Galli Milić – N. Hecquet-Noti, Bari 2010. Cfr. di recente, E. Savino, *Ricerche sull'*Historia Augusta, Pozzuoli 2017. Per quanto concerne Orosio, l'unico a proporre un parallelo – seppur limitato a singoli passi – tra le *Historiae* e l'*Historia Augusta* è stato Lippold, che è considerato, non a caso, esperto in entrambi i campi. Maggiori riflessioni, invece, sono nate su alcune espressioni presenti sia nella produzione di Girolamo che nell'*Historia*. Vd. in partic. F. Paschoud, *Symmaque, Jérôme et l'Histoire Auguste*, in «Museum Helveticum», Bd. 57, 2000, pp. 173-182.

[1039] Vd. Hist. Aug. *Sep. Sev.* 16, 7: «(…) cui senatus Iudaicum triumphum decreverat, idcirco quod et in Syria res bene gestae fuerant a Severo», in *Historia Augusta*, Volume I: *Hadrian. Aelius. Antoninus Pius. Marcus Aurelius. L. Verus. Avidius Cassius. Commodus. Pertinax. Didius Julianus. Septimius Severus. Pescennius Niger. Clodius Albinus*, translated by David Magie, Loeb Classical Library 139, Cambridge (Mass.) 1921, p. 408.

[1040] Hier. *Chron. d),* ed. Helm 1913, p. 211.

definitivamente scomparsi dalla Storia[1041]. D'altronde, dalle persecuzioni giudaiche si passa gradualmente a quelle esclusivamente cristiane. Pertanto, il riferimento alla rivolta giudaica sotto Severo non va interpretato come uno dei tanti accadimenti che si verificano durante il suo regno, che vengono accorpati in un'unica frase quasi come se non avessero alcuna importanza. Al contrario, Orosio insiste ancora una volta nel rilevare e sottolineare una componente insurrezionale insita nei Giudei e che rappresenta il tratto distintivo della loro storia all'interno della più ampia storia imperiale Romana, di cui, in realtà, finiscono coll'essere essi stessi protagonisti.

[1041] Cfr. Oros. *Hist*. 7, 33, 18.

4. Teologia politica orosiana II: Roma, gli imperatori e il Cristianesimo

4.1 *In nomine Patri, Filii et Augusti*[*]? Sull'*Augustus-Theologie*[**] orosiana

Nel capitolo precedente, si è visto come Orosio costruisca libro dopo libro, evento dopo evento, la sua visione dei Giudei e del loro rapporto non solo con il Cristianesimo, ma anche con il potere politico che è, di volta in volta, vigente. La teologia politica di Orosio – ricostruita *a posteriori* – dimostra di mantenersi attivamente attenta tanto sul fronte più strettamente teologico, quanto su quello politico, evidenziando che, in fin dei conti, alcuni dibattiti non sono relegati solo a contesti squisitamente letterari. Già nel delineare la presenza giudaica nella storia dell'umanità, si nota, d'altronde, come sia sempre richiamato e contestualizzato l'elemento politico rispetto al quale questa interagisce, mostrando uno specifico interesse ai rapporti e alle relazioni con Roma. A seconda del periodo storico romano che viene analizzato da Orosio, emerge, però, una diversa considerazione dell'operato dei vari personaggi politici romani che sono coinvolti in dinamiche e scontri con i Giudei. Particolare enfasi viene, *de facto*, rivolta al periodo imperiale, durante il quale si consuma la parabola esistenziale di Gesù, la successiva e graduale diffusione dei vari Cristianesimi, fino al V secolo e ai risvolti biografici orosiani.

Nonostante questo evidente intreccio tra Cristiani, Giudei e imperatori romani nelle *Historiae*, l'attenzione della storiografia contemporanea si è concentrata soprattutto su come Orosio presenta singoli imperatori[1042], partendo dal

[*] L'espressione adoperata è mia.

[**] Sebbene *Augustus-Theologie* sia l'espressione usata originariamente da Peterson (vd. E. Peterson, *Kaiser Augustus* cit., p. 178), nella letteratura scientifica contemporanea si adotta la variante *Augustustheologie*. È possibile che in questa scelta abbia influito il titolo di un articolo di Ilona Opelt, che risale agli anni '60 (vd. I. Opelt, *Augustustheologie und Augustustypologie* cit.). Nonostante ciò, si è preferito mantenere in questa sede la variante petersoniana.

[1042] Cfr. R. Frighetto, *A imagem de Teodósio nas* Historiae Adversus Paganos *VII, 34-35 de Paulo Orósio*, in «Stylos», vol. 14, 2005, pp. 25-37; J. Cuesta Fernández, *La divinidad del emperador romano y la sacralización del poder imperial en las* Historiae adversus paganos *de Paulo Orosio. Sobre Domiciano (Oros.* Hist. *VII, 10, 5) y Augusto (Oros.* Hist*. VI, 20)*, in «ARYS», vol. 12, 2014, pp. 367-394; V. Leonard, *Monotheism, Imperial Power, and Theodosius*, in Ead., *Imperial Authority* cit., pp. 156-193; A.M. Meseguer Gil, *Juicios para una nueva era. Las valoraciones de Orosio sobre los emperadores perseguidores de los cristianos*, in J.J. Martínez García *et alii* (coords.), *Construyendo la Antigüedad: actas del III Congreso Internacional de Jóvenes Investigadores del Mundo Antiguo (CIJIMA III),* Murcia 2017, pp. 509-520; G.

presupposto che lo storico tenda a cristianizzare l'intera impalcatura politica imperiale, che viene delineandosi sin dai tempi di Augusto. Il modo in cui lo storico parla del *princeps* gli è valsa, addirittura, l'*inventio* di una specifica categorizzazione storico-teologica, che prende il nome di *Augustus-Theologie*[1043] e che si dispiega nel corso del sesto libro delle *Historiae*. Sebbene si tratti di un tema ben noto negli "studi orosiani"[1044] (e non solo)[1045], l'*Augustus-Theologie* continua a rappresentare la principale direttrice analitica con cui viene studiato il rapporto di Orosio con il potere imperiale. Ripercorrerne, pertanto, le peculiarità può rivelarsi un esercizio utile.

Nel suo approcciarsi all'opera storica orosiana, il lettore non può non notare che, sin dal primo libro, Orosio proponga un'idea ben precisa, che finisce col

---

Bonamente, *Teodosio il Grande nelle Storie di Orosio*, in S. Acerbi – G. Vespignani (a cura di), *Dinamiche politico-ecclesiastiche nel Mediterraneo cristiano tardoantico: studi per Ramón Teja*, Roma 2017, pp. 47-70. Si nota un particolare interesse per l'imperatore Teodosio, in quanto di origine ispanica e sarebbe, pertanto, tra i "preferiti" di Orosio.

[1043] La nascita di quest'ultima è da addebitare a un articolo del 1933, il cui autore è il teologo tedesco, Erik Peterson (1890-1960). Peterson lo dichiara esplicitamente: «(…) Wir haben im VI. Buche des Orosius eine ganze Augustus-Theologie» (E. Peterson*, Kaiser Augustus* cit., p. 178). Questo stesso concetto viene, poi, ribadito successivamente in un'altra sua opera. Vd. E. Peterson, *Der Monotheismus* cit., p. 88.

[1044] Oltre al già citato Peterson, si sono occupati con profitto dell'*Augustus-Theologie* orosiana anche F. Paschoud, Roma aeterna. *Études sur le patriotisme romain dans l'Occident latin à l'époque des grandes invasions*, Neuchâtel 1967, pp. 278-284; A. Lippold in Orosio*, Le Storie* cit., vol. 2, p. 461; A. Marchetta, *Orosio e Ataulfo* cit., pp. 286-296; P. Martinez Cavero, *El pensamiento* cit., pp. 212-233; V. Leonard, *Imperial Authority* cit., pp. 122-156; H. Sproll, *Jesus Christus* – ciuis Romanus*. Die Christianisierung des Augustus und die Romanisierung Christi bei Orosius, – ein Paradigma politischer Theologie?,* in «Augustinianum», vol. 56, n°2, December 2016, pp. 367-390. [Ringrazio il Prof. Heinz Sproll per avermi inviato una copia di questo suo articolo].

[1045] Nonostante si tratti di una rubricazione esclusiva del pensiero di Orosio, l'*Augustus-Theologie* viene oggigiorno utilizzata come un paradigma generale, applicato indistintamente a tutti quegli autori cristiani che parlino di Augusto. A titolo esemplificativo, si può notare come sia Zecchini sia Roberto applichino il termine *Augustus-Theologie* a tutto il contesto tardoantico. Il primo, infatti, sostiene che l'*Augustus-Theologie* sia «uno dei cardini del pensiero storico cristiano tardoantico». Vd. G. Zecchini, *Ricerche di storiografia latina tardoantica*, Roma 1993, p. 224. Il secondo, invece, applica quel termine alle argomentazioni prima di Giulio Africano e poi di Giovanni Malala. Vd. U. Roberto, *Le* Chronographiae *di Sesto Giulio Africano. Storiografia, politica e cristianesimo nell'età dei Severi*, Soveria Mannelli 2011, p. 123; Id., *La memoria inquietante del tiranno: la mancanza di castità/sophrosyne di Ottaviano Augusto nel dibattito politico tardoantico*, in «Antichità Altoadriatiche LXXXI (2015). Il Bimillenario Augusteo», Trieste 2015, p. 125. Tanto Zecchini quanto Roberto partono dal presupposto che sia possibile ricostruire una storia dell'*Augustus-Theologie*, individuandone, quindi, un ipotetico inizio, uno svolgimento e un apice. Roberto, in particolare, si affida a quella che è l'analisi di Peterson, andando oltre il fatto che l'*Augustus-Theologie* venga indicata dal teologo tedesco come una peculiarità propriamente orosiana. Va sottolineato che se il punto di riferimento storiografico "di partenza" è individuabile proprio in Peterson, appare altresì evidente la necessità di allargare la storia applicativa di un concetto che sembra riferibile, almeno nella sua formulazione originaria, solo a un autore particolare (nel caso di Peterson, allo stesso Orosio). Laddove, invece, si volesse dimostrare il contrario, bisognerebbe quantomeno rendere evidenti le motivazioni di un simile allargamento ben al di là della prospettiva petersoniana, proponendo una ricostruzione in qualche modo alternativa, nella quale emerga in che modo e secondo quali direttrici l*'Augustus-Theologie* non possa essere ritenuta prerogativa di un singolo, bensì una vera e propria costruzione culturale caratteristica di un sistema di pensiero tardoantico.

diventare un vero e proprio *topos*[1046]. L'idea in questione può essere riassunta come segue: l'impero di Augusto sarebbe stato letteralmente preparato proprio per la venuta del Cristo storico nel mondo[1047]. Questo stesso motivo viene coerentemente richiamato da Orosio in specifici momenti-chiave della sua argomentazione, vale a dire, quando deve sottolineare come Gesù non sarebbe potuto nascere in nessun altro momento storico e che il suo avvento corrisponderebbe all'avvento di una nuova era tanto per la storia di Roma, quanto per la storia dell'umanità nel suo insieme (dato che storia di Roma e storia del mondo coincidono). Il richiamo continuo a questo concetto sembra avere quasi una funzione pedagogica: man mano che lo si legge o lo si ascolta, alla fine ci si convince (o ci si dovrebbe convincere) che sia andata davvero così. Ragion per cui, quando finalmente si arriva al sesto libro e si dispiegano le varie concatenazioni di causa-effetto che portano Augusto sul trono, già si è in qualche modo già consapevoli che il tutto fa parte di un preciso progetto divino. Ciò, ovviamente, non significa che il "libro di Augusto" sia una ripetizione di quanto detto nei libri precedenti, bensì che vi sono delle tematiche che, data la loro importanza, necessitano di essere richiamate più volte nel corso della narrazione. Questo non solo dà l'idea della ricercata simmetria orosiana[1048] che rende la sua opera ben più pregiata e raffinata di una mera esercitazione retorica, ma soprattutto permette di valutare i primi cinque libri delle *Historiae* come una sorta di *praeparatio christiana*, che si snoda tra le pieghe della Storia dell'umanità. In tal senso, Orosio sembra realmente convinto di star mettendo in atto lo svelamento di una verità che è per lui evidente e indiscutibile.

Una volta giunti al sesto libro, il messaggio portante dell'opera si palesa in tutta la sua forza:

> «hoc [*Romanum imperium* scil.] per reges et consules diu prouectum postquam Asiae Africae atque Europae potitum est, ad unum imperatorem eundemque fortissimum et clementissimum cuncta sui ordinatione congessit. sub hoc imperatore, quem omnes fere gentes amore et timore permixto iuste honorarent,

[1046] Vd. Oros. *Hist*. 1, 6; 3, 8, 7; 6, 1, 6-8; 6, 17, 10; 7, 2, 10; 7, 2, 14.
[1047] Orosio lo dichiara esplicitamente in *Hist*. 6, 20, 4.
[1048] Su questo tema, vd. E. Corsini, *Introduzione* cit., p. 138.

> Deus uerus, qui superstitione sollicita ab ignorantibus colebatur, magnum illum intellegentiae suae fontem aperuit promptiusque per hominem docturus homines filium suum misit operantem uirtutes, quae praecellerent hominem, coarguentemque daemonas, quos aliqui deos putauissent, ut qui ipsi tamquam homini non credidissent, operibus tamquam Dei crederent; deinde ut in magno silentio ac pace latissima inoffense et celeriter noui nominis gloria et adnuntiatae salutis uelox fama percurreret uel etiam ut discipulis eius per diuersas gentes euntibus ultroque per cunctos salutis dona offerentibus obeundi ac disserendi quippe Romanis ciuibus inter ciues Romanos esset tuta libertas»[1049].

In pochi paragrafi, Orosio riassume efficacemente la sua visione di Roma e dell'impianto teologico al quale egli si affida, evidenziando la connessione tra le due. Emerge, però, un'apparente ambiguità linguistica legata all'espressione *Romanum imperium* che Orosio utilizza costantemente in tutto il capitolo. Nelle varie traduzioni moderne, l'espressione è intesa e tradotta come "impero romano"[1050], rendendo, quindi, l'idea che lo storico stia affermando che è Dio ad aver fondato l'impero romano. È vero, da un lato, che il primo capitolo del sesto libro affronta più da vicino il problema della legittimità del potere imperiale, ma soprattutto confuta l'idea che le buone sorti dell'impero siano da attribuire alle divinità gentili e le cattive, per contraltare, al Cristianesimo. Il discorso, quindi, inizia incorporando elementi di filosofia neoplatonica e teologia cristiana[1051],

[1049] Oros. *Hist.* 6, 1, 6-8: «Questo impero, durato a lungo sotto re e consoli, dopo essersi impadronito dell'Asia, dell'Africa e dell'Europa, per darsi un ordinamento adeguato ha concentrato tutto il potere nelle mani di un unico imperatore, fortissimo e clementissimo. Sotto questo imperatore, che tutti – possiamo dire – i popoli giustamente onoravano con un misto di amore e di timore, il vero Dio, adorato con scrupolosa osservanza pur da coloro che non lo conoscevano, aprì l'immensa fonte della sua conoscenza e, per istruire gli uomini con maggiore evidenza tramite un loro simile, inviò il proprio figlio ad operare miracoli che superassero le facoltà umane e a rivelare la vera entità dei demoni, da taluni creduti dei, affinché chi non gli avesse creduto in quanto uomo, credesse alle opere sicuramente divine; in secondo luogo, affinché la gloria del nuovo nome e la fama veloce della salvezza annunziata si diffondesse celermente e senza ostacoli in un grande silenzio e in una amplissima pace; o anche perché ai suoi discepoli erranti tra genti diverse a offrire a tutti spontanei doni di salvezza, fosse assicurata libertà di incontrarsi e di parlare, da cittadini romani, appunto, tra cittadini romani», trad. di G. Chiarini, ed. Lippold 1998, vol. 2, p. 123.

[1050] Vd. Orosio, *Le Storie* cit., vol. 2, p. 123 (6, 1, 5: «l'impero di Roma»); Orosius, *Seven Books* cit., p. 262 (6, 1, 5: «Roman Empire»).

[1051] Nel confutare l'idea che gli dèi gentili abbiano portato benefici all'Impero e che la mancanza di sacrifici a loro rivolti li abbia fatti incattivire, Orosio cita dei versi virgiliani come esempio di una determinata mentalità che si era affermata nel tempo. Vd. Oros. *Hist.* 6, 1, 11: «sic enim iactitant, quia ipsi optimo genere sacrorum emeruerint praecipuum deorum fauorem, quibus ademptis uel praetermissis discesserint omnes: - adytis arisque relictis Di, quibus imperium hoc steterat - (…)» («essi si vantano, infatti,

creando una premessa ideologica tanto all'operato di Augusto, che è il principale protagonista del libro, ma anche a quanto verrà detto nel libro successivo (il settimo). In tal senso, si è portati a pensare che il discorso orosiano verta esclusivamente sulla nascita dell'impero romano. Dall'altro lato, però, quello stesso discorso parte, per così dire, "da lontano", arrivando sino alle origini di Roma. Di conseguenza, ciò che Orosio dichiara non è che Dio ha fondato l'impero romano, bensì che ha fondato l'*imperium* di Roma, vale a dire, il suo potere. Nel piano divino, già dalla fondazione di Roma[1052], era in qualche modo previsto che essa

---

d'esser stati loro a cattivarsi il particolare favore degli dei con ottimi sacrifici, e poiché questi sacrifici sono stati aboliti o trascurati, se ne sono andati "gli dei per i quali questo impero si era retto, abbandonando templi e are" (…)», trad. di G. Chiarini, ed. Lippold 1998, vol. 2, p. 125). Questi stessi versi vengono ripetuti una seconda volta, sempre nello stesso capitolo. Vd. Oros. *Hist.* 6, 1, 23: «et quid postea consecutum est? imperatores, inquiunt, Christiani cessare sacra et claudi templa iusserunt atque ideo - Excessere omnes adytis arisque relictis Di, quibus imperium hoc steterat -» («E cosa ne seguì? "Gli imperatori cristiani", essi dicono, "diedero ordine di sospendere il culto e di chiudere i templi, cosicché 'se ne andarono tutti, abbandonando templi e are, gli dei per i quali questo impero si era retto'», trad. di G. Chiarini, ed. Lippold 1998, vol. 2, p. 129). I versi virgiliani sono tratti da Verg. *Aen*. 2, 351-352 (ed. Greenough 1900, p. 69). Vd. anche Aug. *civ.* 2, 22, 2 (*CSEL* 40/1, p. 94): «An forte propter huiuscemodi civium mores Vergilianam illam sententiam, sicut solent, pro defensione deorum suorum opponere audebunt: Discessere omnes adytis arisque relictis dii, quibus imperium hoc steterat? (…)» («Oppure, per difendere i loro dèi davanti a questi comportamenti dei cittadini oseranno portare, com'è loro abitudine, l'affermazione di Virgilio: Abbandonando templi e altari si sono allontanati gli dèi, che avevano costruito questo impero? (…)», trad. di D. Marafioti, in Sant'Agostino, *La città di Dio* cit., vol. 1, p. 93). Cfr. E. Corsini, *Introduzione alle Storie* cit., p. 196, nota 10. Va detto, a tal proposito, che è Orosio stesso a segnalare il fatto che già Agostino si era occupato di confutare le affermazioni dei sostenitori dei culti tradizionali contro il Cristianesimo. Mentre, però, Agostino chiarisce che i detrattori del Cristianesimo si trincerano dietro una frase di Virgilio, Orosio, invece, elimina il riferimento esplicito a Virgilio, lasciando intendere che le frasi che sta riportando siano state pronunciate direttamente da taluni. Inoltre, pur riconoscendo ad Agostino di essersi già occupato della questione (in particolare, il terzo libro del *De Civitate Dei* ripercorre la storia della tarda *res publica* romana), lo storico ritiene opportuno aggiungere anche le sue proprie argomentazioni sul tema. Vd. Oros. *Hist*. 6, 1, 12 e sgg.; sull'utilizzo di Virgilio in Orosio, cfr. in partic. H. C. Coffin, *Vergil and Orosius*, in «The Classical Journal», vol. 31, n° 4, Jan. 1936, pp. 235-241.

[1052] Vd. Oros. *Hist*. 6, 1, 5: «(…) [*unus et verus Deus* scil.] Romanumque imperium adsumpto pauperrimi status pastore fundavit» («(…) [*l'unico e vero Dio* sott.] ha fondato l'impero di Roma scegliendo un pastore di poverissimo stato», trad. di G. Chiarini, ed. Lippold 1998, vol. 2, p. 123). Anche in questo passo, il termine *imperium* andrebbe interpretato come potere e non come Impero. L'aspetto più interessante, comunque, è che il *pastor* a cui allude Orosio è da identificare con Romolo. Quest'allusione non è passata inosservata negli "studi orosiani". Il primo autore da considerare è proprio Peterson. Quest'ultimo parte dal considerare che l'accostamento tra la fondazione di Roma e la pastorizia è una costante della letteratura panegiristica latina, citando, a tal proposito, Wilhelm Gernentz, Laudes Romae. Dissertatio Inauguralis quam ad summos in philosophia honores ab amplissimo philosophorum ordine rostochiensi rite impretandos, Rostochii 1918, p. 38. Gernentz, infatti, riproponeva una serie di autori latini, in un arco cronologico ampio, per mostrare come questi avessero parlato sia di Romolo sia del periodo monarchico di Roma spesso in relazione al proprio contemporaneo (proponendo, ad esempio, accostamenti tra Romolo e Augusto). Una volta chiarito che si tratta di un *topos* letterario, Peterson si sofferma sul caso di Orosio, sostenendo che il riferimento ai pastori possa essere letto come un'allusione ai pastori che per primi videro Gesù. Anche da questo punto di vista, vi sarebbe stata una cristianizzazione della storia di Roma, unendolo in maniera inscindibile alla storia della salvezza. Vd. E. Peterson, *Der Monotheismus* cit., p. 151, nota 153. Sulla scia di Peterson, si colloca Marchetta, che sostanzialmente avalla la lettura del teologo. Vd. A. Marchetta, *Orosio e Ataulfo* cit., p. 287. Più di recente, Fear ha sostenuto che «It is difficult not to see an implicit comparison with Christ being drawn here», supportando quindi la lettura dei suoi predecessori. Vd. A. Fear in Orosius, *Seven Books* cit., p. 262, nota 6. Non è chiaro, però, se egli, a sua volta, alluda alla figura dei pastori che visitarono

sarebbe divenuta un impero. Tanto è vero che l'*imperium*, prendendo la forma prima della monarchia e poi della *res publica*, decide, infine, che la sua forma più adeguata consista nell'affidarsi nelle mani di un'unica persona[1053]. Quest'ultima non può che essere *fortissima et clementissima*[1054].

Chiarito questo primo passaggio, è importante riferirsi a un secondo elemento, non meno emblematico. Una volta che Dio ha fondato Roma e che questa, dopo molto tempo, decide che è giunto il momento di affidare il proprio *imperium* a un unico *imperator*, ecco che appare sulla scena Augusto. Questa prima apparizione nel libro sesto già demarca una linea di confine tra Augusto e Dio: il primo viene onorato, mentre il secondo viene adorato[1055]. L'evidente differenza tra i due rappresenta un'anticipazione di quanto Orosio scriverà nel prosieguo dello stesso libro, quando sottolinea che Augusto non ha accettato il titolo di *dominus*, laddove tale titolo può essere associato solo al *verus Dominus,* che è Dio[1056]. L'aspetto più

Gesù o se, invece, ritenga di vedere un diretto collegamento tra Romolo e Gesù. Ora, sul fatto che il *pauperrimus status pastoris* alluda a Romolo, lo si può facilmente intuire dal fatto che il suo nome viene citato nei paragrafi successivi del sesto libro, appellandolo *parens Romae* e ribadendo che della buona sorte che gli era spettata andava reso merito solo a Dio (vd. Oros. *Hist*. 6, 1, 13). Pertanto, sembra che, in questo caso, Orosio si focalizzi su Romolo e non alluda ad altre personalità. D'altronde, parrebbe strano un accostamento Romolo-Gesù, alla luce della descrizione poco lusinghiera che lo storico riserva alla famiglia del primo, proprio nel sesto libro, e alla sua stessa persona, nel secondo libro. Vd. Oros. *Hist.* 6, 1, 14; 2, 4, 1-8. Anche il modo di affrontare i pastori appare, in verità, un po' forzata. Orosio nel passo sopracitato si riferisce alla fondazione di Roma e alla *humilitas* che l'ha contraddistinta. La stessa *humilitas* si ritrova anche nell'episodio dei pastori che visitano Gesù, dopo la sua nascita. Il fatto, però, che in entrambi gli episodi vi sia un elemento di umiltà non significa necessariamente che essi siano sovrapponibili o interscambiabili. Da un lato, Orosio cerca di creare un impianto simmetrico tra la storia profana e la storia della salvezza. Dall'altro lato, però, sembra che gli "studi orosiani" calchino ancor di più tale simmetria, volendo omologare il tutto e vedendo interpretazioni cristianizzanti anche laddove Orosio non pare darne.

[1053] Vd. Oros. *Hist*. 6, 1, 6. Anche in questo caso l'utilizzo di *Romanum imperium* e *imperator* nello stesso periodo può dare adito a una specifica interpretazione delle parole di Orosio, intendendo l'impero romano. In realtà, *imperium* va inteso come potere anche in questo passo.

[1054] La *clementia* associata alla figura dell'imperatore romano è una costante non solo delle *Historiae* orosiane, ma di buona parte della letteratura latina classica che contribuisce alla creazione dei cosiddetti *"specula principum".* Cfr. *supra,* p. 301, nota 1023.

[1055] Vd. Oros. *Hist.* 6, 1, 7: «sub hoc imperatore, quem omnes fere gentes amore et timore permixto iuste honorarent, Deus uerus, qui superstitione sollicita ab ignorantibus colebatur, magnum illum intellegentiae suae fontem aperuit promptiusque per hominem docturus homines filium suum misit operantem uirtutes, quae praecellerent hominem, coarguentemque daemonas, quos aliqui deos putauissent, ut qui ipsi tamquam homini non credidissent, operibus tamquam Dei crederent» («sotto questo imperatore, che tutti – possiamo dire – i popoli giustamente onoravano con un misto di amore e di timore, il vero Dio, adorato con scrupolosa osservanza pur da coloro che non lo conoscevano, aprì l'immensa fonte della sua conoscenza e, per istruire gli uomini con maggiore evidenza tramite un loro simile, inviò il proprio figlio ad operare miracoli che superassero le facoltà umane e a rivelare la vera entità dei demoni, da taluni creduti dei, affinché chi non gli avesse creduto in quanto uomo, credesse alle opere sicuramente divine», trad. it. di G. Chiarini, in Orosio, *Le Storie* cit., vol. 2, p. 123).

[1056] Vd. Oros. *Hist.* 6, 22, 4 e 5: «[*Augustus* scil.] Domini appellationem ut homo declinavit. domini appellationem ut homo declinauit. nam cum eodem spectante ludos pronuntiatum esset in mimo dominum aequum et bonum uniuersique, quasi de ipso dictum esset, exultantes adprobauissent, et statim quidem manu

rilevante del secondo passaggio dell'argomentazione orosiana riguarda, però, la figura di Gesù. Se, da un lato, è evidente che i due soggetti che vengono messi in relazione sono Dio e Augusto, dall'altro, è altrettanto evidente come a un certo punto entri in gioco un terzo soggetto. La situazione di stabilità che si viene a creare con l'impero romano crea il presupposto acché Dio decida di inviare agli uomini un altro uomo, che è suo figlio, per poterli istruire[1057]. Non basta, però, che quell'uomo si palesi ai suoi simili come figlio di Dio. È opportuno che egli dimostri di possedere delle qualità[1058], che attestino la dimensione divina della sua natura. Queste qualità hanno lo scopo non solo di dimostrare in maniera tangibile che

---

uultuque indecoras adulationes repressit et insequenti die grauissimo corripuit edicto dominumque se posthac appellari ne a liberis quidem aut nepotibus suis uel serio uel ioco passus est». («[*Augusto* sott.] rifiutò, come uomo, l'appellativo di "signore". Essendo stato detto in un mimo, del quale era spettatore: "O Signore giusto e buono", e tutti avendo approvato con grida esultanti quasi fosse detto di lui, subito represse con la mano e col volto le indecorose adulazioni e il giorno dopo colpì con un editto severissimo, né in seguito sopportò di esser chiamato signore neppure dai figli o dai nipoti, seriamente o per gioco che fosse» trad. di G. Chiarini, ed Lippold 1998, vol. 2, p. 233); «(…) eodemque tempore hic, ad quem rerum omnium summa concesserat, dominum se hominum appellari non passus est, immo non ausus, quo uerus dominus totius generis humani inter homines natus est» («(…) Colui nelle cui mani era pervenuta la somma dei poteri, non tollerò, o piuttosto non osò, esser chiamato "signore" degli uomini proprio nel tempo in cui nacque tra gli uomini il vero Signore di tutto il genere umano», trad. di G. Chiarini, ed. Lippold 1998, vol. 2, p. 233). Il primo passo citato ricalca, quasi testualmente, un capitolo della *Vita Augusti* di Svetonio Vd. Suet. *Aug.* 53: «Domini appellationem ut maledictum et obprobrium semper exhorruit. Cum spectante eo ludos pronuntiatum esset in mimo: "O dominum aequum et bonum!" et universi quasi de ipso dictum exsultantes comprobassent, et statim manu vultuque indecoras adulationes repressit et insequenti die gravissimo corripuit edicto; dominumque se posthac appellari ne a liberis quidem aut nepotibus suis vel serio vel ioco passus est atque eius modi blanditias etiam inter ipsos prohibuit (…)» («Aborrì sempre, come un insulto e un obbrobio, l'appelativo di "signore". Mentre stava assistendo a uno spettacolo, avendo l'attore esclamato: "O Signore giusto e buono!", tutti si erano messi ad applaudire freneticamente, come se fosse stato detto per lui; ma Augusto immediatamente, con le mani e con l'espressione del viso, frenò quelle indecorose adulazioni e, il giorno dopo, le biasimò con un editto severissimo», trad. it. di F. Dessì, in Caio Svetonio Tranquillo, *Vite dei Cesari* cit., vol. 1, p. 235). Com'è consuetudine di Orosio, dinanzi a un evento raccontato da altri autori prima di lui, lo reinterpreta alla luce dell'impianto ideologico complessivo della sua opera storica. Se, da un lato, il passo svetoniano sembra suggerire l'idea di un'umiltà propria del carattere di Augusto, dall'altro, Orosio ritiene che il rifiuto di quell'appellativo sia da ricondurre al fatto che qualcun altro merita di essere chiamato *dominus* più di Augusto. Ciò non significa, però, che Augusto diventi cristiano per Orosio, bensì che *a posteriori* lo storico ritiene di poter dimostrare come alcune circostanze che hanno caratterizzato l'operato augusteo debbano essere lette in relazione al *verus Deus*. Ciò avviene sempre in coerenza con l'idea cardine del sesto libro, secondo la quale l'impero romano e, in special modo, quello di Augusto siano parte di un piano divino.

[1057] Vd. Oros. *Hist*. 6, 1, 7. Orosio utilizza proprio il verbo *doceo*.

[1058] *Ibid*. È interessante notare come, a fronte del testo latino che dice «filium suum misit operantem virtutes», in italiano sia stato tradotto come «inviò il proprio figlio ad operare miracoli» (trad. di G. Chiarini, in Orosio, *Le Storie* cit., vol. 2, p. 123). La parola *virtutes* è tradotta come "miracoli" anche nella traduzione inglese di Fear. Vd. Orosius, *Seven Books* cit., p. 262. Il verbo *operare,* usato da Orosio, può risultare fuorviante, inducendo a legarlo nelle lingue moderne al concetto di miracolo. Tuttavia, credo che, in questo caso specifico, Orosio faccia riferimento alla dimensione concreta e tangibile della natura divina di Gesù. Un conto è dire a voce di essere il figlio di Dio, altro conto è poterlo dimostrare con i fatti, o meglio, attraverso determinate qualità che si evincono concretamente dal suo operato. Ora, è chiaro che la fattualità della divinità di Gesù venga in automatico associata ai miracoli, di cui si parla nel Nuovo Testamento. Va, però, considerato quale funzione abbia eventualmente il miracolo non nella teologia neotestamentaria, bensì in quella di Orosio. Cfr. *supra*, p. 155, nota 460.

quell'uomo è il figlio di Dio, ma soprattutto rivelare una volta e per sempre l'esistenza stessa di Dio, contro quei demoni che, sin dai tempi più antichi, erano creduti dèi[1059]. Si viene, quindi, a creare una situazione nella quale, da un lato, Cristo deve assumere una forma umana, per dimostrare agli uomini l'importanza dell'umiltà in una realtà come quella imperiale dominata dalla superbia. Dall'altro lato, però, Cristo non può nascondere la sua natura divina, anzi deve palesarla a quegli stessi uomini, proprio per sottolineare come, pur essendo divino, ha scelto una natura più umile. La natura umana di Cristo viene, pertanto, a configurarsi come l'elemento chiave non solo dell'effettiva Incarnazione di Dio, ma anche dell'argomentazione orosiana[1060]. Il suggello definitivo si ha, difatti, nel momento in cui Orosio scrive: «ipse, qui cunctos homines fecit, inueniri hominem abscribique inter homines voluit»[1061].

A questo punto, va chiarito un terzo e ultimo passaggio. Posto che Dio ha fondato l'*imperium* di Roma, permettendo che tale *imperium* diventi un impero e inviando il suo stesso figlio in quel preciso contesto storico-politico, è evidente che si sta stabilendo una consequenzialità e non una sincronia tra la nascita dell'impero romano con Augusto e la nascita di Cristo. Prima che Cristo nasca, infatti, si devono creare le condizioni necessarie e sufficienti, che evidentemente fino a quel momento non si erano create. Pertanto, tali circostanze sono da riscontrare nel percorso che porta Ottaviano a diventare Augusto.

Colpisce, *in primis*, il modo in cui Ottaviano viene introdotto nella narrazione. Dopo aver raccontato la morte di Cesare[1062], Orosio si lascia andare a una delle sue solite incursioni "parlanti". Egli, infatti, traendo spunto dall'uccisione di Cesare, riflette su come quella morte abbia reso noto il fatto che già da tempo si

---

[1059] Vd. Oros. *Hist.* 6, 1, 7. Sull'associazione tra dèi gentili e demoni, vd. Eus. *PE* 1, 4, 5; Aug. *civ.* 2, 26.

[1060] Vd. Oros. *Hist.* 6, 17, 10.

[1061] Vd. Oros. *Hist*. 6, 22, 7. Il passo completo è il seguente: «haec est prima illa clarissimaque professio, quae Caesarem omnium principem Romanosque rerum dominos singillatim cunctorum hominum edita adscriptione signauit, in qua se et *ipse, qui cunctos homines fecit, inueniri hominem adscribique inter homines uoluit* (…)» («è questo il primo chiarissimo riconoscimento che mostrò Cesare come principe di tutti gli uomini e i romani come signori del mondo con la registrazione ufficiale di tutti gli uomini uno per uno, *nella quale volle figurare come uomo tra gli uomini anche Colui che tutti gli uomini creò* (…)», trad. di G. Chiarini, ed. Lippold 1998, vol. 2, p. 233 e p. 235; il corsivo sia nel testo latino che nella traduzione è mio). *Ipse* è riferito a Dio, non a Gesù, e questo perché l'idea di base è che Dio sia apparso agli uomini come uomo, nella persona di Gesù.

[1062] Vd. Oros. *Hist.* 6, 17, 5-6.

era scoperchiato il vaso di Pandora a Roma, tanto da fomentare un crescente numero di scontri che sembravano destinati a non placarsi.[1063] La causa di questa ferocia che porta gli uomini a uccidersi a vicenda viene ravvisata nella superbia[1064]. Difatti, coloro che hanno ucciso Cesare sono stati mossi dal desiderio di voler condividere la gestione della *res publica* e dal conseguente rifiuto nei confronti di un potere assoluto gestito da un solo uomo. Questo tipo di potere è, però, per Orosio l'unico auspicabile. Pertanto, l'uccisione di coloro che inseguono ambizioni eccessive può essere giustificata[1065]. Ecco che, con questa premessa, entra in scena Ottaviano[1066]. Anche se non si conoscesse la storia romana e non si sapesse che effettivamente i cesaricidi sarebbero stati uccisi, lo si potrebbe tranquillamente ipotizzare e attribuirne la responsabilità proprio a Ottaviano. Eppure, le considerazioni orosiane sembrano in disaccordo con quanto raccontato nel prosieguo.

Ottaviano giunge a Roma, in seguito all'uccisione di Cesare e in qualità di suo erede[1067]. Segue, a questo punto, un elenco dei vari mali ch'egli si trova a dover combattere e che prendono la forma di vere e proprie guerre civili[1068]. Nel descrivere in maniera abbastanza dettagliata ciascuna di queste guerre, Orosio riporta anche che i Cesaricidi sono stati uccisi. L'aspetto più interessante è che ognuno di essi non muore per mano di Ottaviano, bensì in altre circostanze: Smirne Trebonio viene ucciso da Dolabella[1069]; Decimo Bruto dai Sequani in Gallia[1070];

[1063] Vd. Oros. *Hist.* 6, 17, 8.

[1064] Vd. Oros. *Hist*. 6, 17, 9.

[1065] *Ibid.*

[1066] Orosio utilizza il nome *Caesar* per riferirsi a Augusto, a partire dal diciottesimo fino al ventunesimo capitolo del sesto libro. Nel ventiduesimo, invece, Ottaviano è identificato come *Caesar Augustus*.

[1067] Svetonio è più preciso nell'individuare non solo il motivo dell'arrivo a Roma di Ottaviano, ma soprattutto della ragione alla base delle guerre civili. Vd. Suet. *Aug.* 10: «Omnium bellorum initium et causam hinc sumpsit: nihil conuenientius ducens quam necem auunculi uindicare tuerique acta, confestim ut Apollonia rediit, Brutum Cassiumque et ui necopinantis et, quia prouisum periculum subterfugerant, legibus adgredi reosque caedis absentis deferre statuit» («Causa e principio di tutte queste guerre fu il fatto che nulla stimando più doveroso che il vendicare la morte del prozio e tutelarne gli atti, appena tornato da Apollonia, decise di attaccare con la forza Bruto e Cassio mentre erano ancora impreparati; essendo essi riusciti a sfuggire a questo pericolo, che avevano saputo prevedere, si armò contro di loro dell'autorità della legge e, benché assenti, li accusò di assassinio», trad. di F. Dessì, in Caio Svetonio Tranquillo, *Vite dei Cesari* cit., vol. 1, p. 169). Orosio, invece, sostiene che Ottaviano si stato coinvolto in quello scontro in quanto parte di un piccolo gruppo di uomini inviati – presumibilmente – dal Senato. Vd. Oros. *Hist.* 6, 18, 3.

[1068] Vd. Oros. *Hist*. 6, 18, 2. In questo paragrafo Orosio riprende quasi alla lettera il racconto svetoniano. Vd. Suet. *Aug*. 9.

[1069] Vd. Oros. *Hist.* 6, 18, 6.

Basilo dai suoi servi[1071]; Bruto e Cassio per mano di sicari, chiamati da essi stessi[1072]; fino ad arrivare a Marco Antonio, che si trafigge con una spada[1073]. Quindi, le parole di Orosio, in relazione al fatto che alcune morti sono giuste, non sono da ricollegare all'entrata in scena di Ottaviano, bensì a un senso di giustizia che è evidentemente ricondotto a una dimensione trascendente. Lo storico non dichiara esplicitamente che Dio è intervenuto per punire coloro che si sono macchiati di quella colpa, come fa, invece, in altri passi delle *Historiae*. Ciononostante, considerando il contesto ideologico sotteso al sesto libro e l'*iter* che Orosio sta ricostruendo per dimostrare con prove tangibile la veridicità del suo assunto, è lecito domandarsi se anche l'uccisione dei Cesaricidi per mano di terzi non sia da imputare a quello stesso piano divino che porta Ottaviano al potere. A tal proposito, va notato anche il comportamento che Ottaviano assume tanto in relazione ai cesaricidi, quanto nelle altre guerre civili che lo vedono protagonista. Ebbene, Ottaviano appare nella narrazione orosiana meno di quanto ci si aspetterebbe e sempre in qualità di comandante, che dà ordini e disposizioni ai suoi sottoposti, ma che non partecipa mai attivamente allo scontro frontale. La sua figura emerge, quindi, già in una posizione di superiorità e di comando. Vi sono solo due momenti nei quali Ottaviano si palesa fisicamente sul campo di battaglia: nel primo caso, si tratta della fase greca della guerra contro Bruto e Cassio. In quel frangente, è materialmente Antonio che con il suo esercito costringe gli avversari alla ritirata e alla conseguente decisione di farsi uccidere da sicari. Eppure, a Orosio preme sottolineare che quella vittoria non è da addebitare al valore dei soldati di Antonio,

---

[1070] Vd. Oros. *Hist*. 6, 18, 7.

[1071] *Ibid.*

[1072] Vd. Oros. *Hist.* 6, 18, 16.

[1073] Vd. Oros. *Hist.* 6, 19, 17. La storia di Ottaviano e Marco Antonio si arricchisce e si complica rispetto a quello del primo con gli altri Cesaricidi. Orosio, infatti, sottolinea come in un primo momento, per intercessione di Lepido, Ottaviano perdoni Antonio, nonostante questi abbia partecipato alla congiura contro Cesare. Il perdono si tramuta, poi, in atti concreti, come il matrimonio di Ottaviano con la figlia di Antonio e nella definizione di un comune fronte politico e militare per contrastare non solo i residui della congiura contro Cesare, ma anche altri scontri. La storia di questi due uomini romani inizia a svelare le sue crepe nel momento in cui Antonio mostra segni di ribellione a quell'ordine che aveva tenuto insieme gli interessi suoi, di Ottaviano e di Lepido. L'epilogo di questa storia viene consumato a Azio, alla cui battaglia Orosio dedica un intero capitolo (il diciannovesimo del sesto libro), e non può che concludersi con la morte di Antonio. Si ha, quindi, l'idea di un filo che unisce quelle che sembrano essere fasi distinte, ma che in realtà sono parti della stessa storia che si conclude in maniera definitiva con la morte dell'ultimo congiurato.

bensì alla *felicitas* di Ottaviano[1074]. Quest'ultimo, pur essendo malato, viene esortato dal suo medico a uscire dall'accampamento. Il medico, infatti, sostiene di essere stato avvisato in sogno che l'uscita di Ottaviano dall'accampamento gli avrebbe salvato la vita[1075]. Ecco che Ottaviano è, *de facto*, costretto a raggiungere i suoi uomini sul campo di battaglia e poco dopo l'accampamento viene occupato effettivamente dai suoi nemici. Egli, quindi, si salva. Anche il secondo momento che lo vede fisicamente protagonista ha il medesimo epilogo. Dalla guerra contro Bruto e Cassio si passa a quella contro Pompeo e Lepido e dalla Grecia ci si sposta, quindi, in Sicilia. Orosio si sofferma, in particolare, su un momento preciso di questo scontro: Lepido rifiuta di incontrare Ottaviano, che è sceso sul campo di persona, e ordina di colpirlo con delle frecce[1076], con l'intento evidentemente di ucciderlo. Ecco, però, che l'intrepido Ottaviano schiva ogni freccia col solo aiuto del suo mantello, arrotolato intorno all'avambraccio sinistro, e torna dai suoi soldati per avanzare compattamente contro il nemico[1077].

Pur essendo questi due episodi accomunati da una partecipazione attiva di Ottaviano, l'immagine che si ricava del futuro imperatore è assai diversa. Nel primo caso, ci si trova dinanzi a un Ottaviano malaticcio e svogliato, che si sente rassicurato dal tepore e dalla sicurezza del suo accampamento. Solo dopo un'evidente insistenza da parte del suo medico, egli si convince a scendere sul campo di battaglia con i suoi soldati. L'azione dello scendere rappresenta non solo un moto fisico, ma ha anche un valore emblematico: Ottaviano si trasforma, nel giro di poche battute, da κωφόν πρόσωπον a *deus ex machina*. Questa trasformazione avviene, però, mediante l'intervento di un personaggio terzo, che svolge in quel frangente il ruolo di risolutore e, al contempo, di mediatore. È significativo, infatti, l'accento che Orosio pone sulla funzione del sogno premonitore che si manifesta al medico di Ottaviano, facendolo diventare un tramite tra Ottaviano stesso e la sfera del divino. Sebbene l'associazione tra medicina e divino non sia nuova nelle

[1074] Vd. Oros. *Hist*. 6, 18, 14. Cfr. F. Fabbrini, *Paolo Orosio* cit., p. 260.
[1075] Vd. Oros. *Hist.* 6, 18, 15.
[1076] Vd. Oros. *Hist*. 6, 18, 30.
[1077] Vd. Oros. *Hist*. 6, 18, 31.

Historiae[1078], colpisce il fatto che lo storico non faccia riferimento a Dio[1079]. Se il sesto libro si basa sull'idea che l'impero di Augusto sia predestinato alla venuta di Gesù, ci si aspetterebbe che ogni azione che porta alla nascita dell'Impero avvenga sotto il segno di una volontà divina. Al contrario, quelli che poi sarebbero stati gli ultimi anni della *res publica* romana non vedono mai attestata la presenza diretta di Dio. L'unico elemento che può indurre a pensare che Ottaviano sia stato favorito da disposizioni più alte è la parola *felicitas*[1080]. Quest'ultima è, *de facto*, il solo aspetto della sua carriera che sembra giustificare le vittorie militari conseguite.

[1078] Vd. Oros. *Hist.* 7, 28, 13: «a quodam medico constantiam ex desperatione sumente increpitus, iram Dei esse poenam suam atque ideo a medicis non posse curari, edictis late missis Christianos de exiliis reuocauit. ipse autem cruciatus non sustinens uim uitae suae adtulit» («infine, un medico, che trasse il coraggio dalla disperazione, lo ammonì che la sua sofferenza era segno dell'ira di Dio e perciò non poteva essere curata da medici: allora, con editti diffusi in tutto l'impero, egli richiamò dall'esilio i cristiani, ma non reggendo più i tormenti, si tolse la vita di propria mano», trad. di G. Chiarini, ed. Lippold 1998, vol. 2, p. 331). Il passo in questione si riferisce alla figura di Galerio e al suo stato di salute, talmente grave e incurabile da non poter essere guarito da alcun medico. Dopo averne fatti uccidere tanti, l'ultimo medico rimasto prende coraggio e gli dichiara la vera natura della sua malattia. Questa scena è presente solo in Orosio e, come l'episodio di Augusto, sembra suggerire l'idea che i medici fungano da intermediari tra Dio e gli imperatori romani, sebbene nel caso di Galerio la presenza di Dio sia attestata esplicitamente e nel caso di Augusto la si possa dedurre dalla narrazione.

[1079] Fabbrini, invece, legge il richiamo alla *felicitas* come un chiaro segnale che la vittoria di Antonio e Ottaviano a Filippi avvenga per opera della Provvidenza divina. Vd. F. Fabbrini, *Paolo Orosio* cit., p. 260.

[1080] La parola *felicitas* è attestata numerose volte nelle *Historiae*, soprattutto nella sua forma negativa. In quest'ultimo caso, si nota una prevalenza dell'uso dell'avverbio *infeliciter* (vd. Oros. *Hist*. 1, 13, 1; 2, 11, 7; 2, 12, 7; 2, 16, 5; 2, 18, 5; 3, 14, 2; 3, 20, 8; 3, 23, 63; 4, 6, 2; 4, 6, 7; 4, 8, 4; 4, 9, 11; 5, 1, 3;; 5, 1, 14; 5, 2, 8; 5, 4, 20; 5, 19, 7; 6, 1, 24; 7, 6, 4; 7, 22, 1; 7, 35, 18) e due volte nella forma *infelicissime* (vd. Oros. *Hist*. 4, 15, 5; 4, 16, 1). Solo in tre casi Orosio utilizza *infelicitas* come sostantivo (vd. Oros. *Hist.* 4, 6, 14; 5, 1, 4; 5, 1, 7), mentre vi è una maggiore frequenza nell'uso dell'aggettivo *infelix* e delle relative forme del comparativo e superlativo (vd. Oros. *Hist*. 1, 19, 7; 2, 11, 8; 2, 19, 8; 4, 6, 7; 4, 6, 13; 5, 1, 4; 5, 5, 7; 5, 9, 8; 5, 19, 11; 5, 19, 13; 5, 20, 5; 7, 7, 5). Per quanto concerne la forma positiva, l'uso di *felicitas* sembra prevalere (vd. Oros. *Hist*. 2, 11, 6; 2, 17, 15; 3, 20, 10; 4, 9, 8; 5, 1, 4; 5, 1, 7; 5, 5, 14; 5, 20, 5; 6, 15, 34; 6, 18, 14; 7, 6, 11; 7, 15, 2), a dispetto dell'avverbio *feliciter,* che è attestato solo in tre casi (vd. Oros. *Hist*. 3, 22, 3; 5, 1, 3; 7, 16, 2) e dell'aggettivo *felix*, attestato sei volte, comprendendo anche la forma comparativa e superlativa (vd. Oros. *Hist.* 1, 19, 7; 3, 14, 8; 5, 1, 4; 5, 1, 11; 7, 6, 11). *In primis*, si nota un maggiore utilizzo di *infeliciter* nei primi cinque libri delle *Historiae*, mentre nel sesto e settimo libro tale uso risulta ridotto. Al contrario, l'attestazione di *felicitas* mostra una distribuzione più omogenea tra i vari libri. Bisogna, a questo punto, considerare il significato da attribuire a questa parola. Posto che *felicitas* non è la felicità, ma la buona sorte, la fortuna, Orosio la usa proprio in questa accezione, indicando che la buona sorte deriva direttamente dalla Provvidenza di Dio. Nelle *Historiae*, questa buona sorte è legata prevalentemente a contesti bellici, per indicare l'esito negativo o positivo degli stessi, che, ancora una volta, indica la volontà di Dio. Lo storico, difatti, lo dichiara espressamente in uno dei passi sopracitati, *Hist.* 7, 6, 11: «Conferatur nunc, si cuiquam placet, sub una insula tempus et tempus, bellum et bellum, Caesar et Caesar - nam de fine nil confero, quoniam hoc felicissima uictoria, illud acerbissima clades fuit - et sic demum Roma cognoscat, per eius latentem prouidentiam in agendis rebus antea se partem felicitatis habuisse, cuius agnitione suscepta plenissima felicitate perfruitur, in quantum non tamen blasphemiarum offendiculis deprauatur» («Paragoni ora, chi crede, rispetto a quest'isola, tempo e tempo, guerra e guerra, Cesare e Cesare – a prescindere dall'esito che fu, nel secondo caso, una fortunatissima vittoria, nel primo una durissima sconfitta – e così Roma impari finalmente di aver avuto nelle sue precedenti imprese una parziale fortuna per la nascosta provvidenza di colui che, dopo essere stato riconosciuto, le ha consentito di godere di una fortuna completa, nella misura almeno in cui questa non è intaccata dall'ostacolo delle bestemmie», trad. di G. Chiarini, ed.

Il secondo momento, quando Ottaviano galoppa da solo contro Lepido, schivando le sue frecce, è l'unico momento di vero *pathos* che contraddistingue la sua presenza negli ultimi anni della *res publica*. L'immagine che emerge è quasi quella di un eroe moderno che, senza macchia e senza paura, fronteggia *vis à vis* il suo nemico. Si tratta, però, di un episodio troppo breve e, tutto sommato, non

---

Lippold 1998, vol. 2, p. 263 e p. 265. Orosio si sta riferendo, in questo passo, alla rovinosa campagna in Britannia di Cesare, confrontandola con quella vittoriosa di Claudio). Ora, considerando che il sesto libro delle *Historiae* rappresenta per molti studiosi lo spartiacque tra i *tempora paganorum* e i *tempora christianorum,* ci si aspetterebbe un incremento della sua forma positiva, a fronte di una diminuzione di quella negativa a partire proprio dal sesto libro. Come si è visto poc'anzi, però, ciò non si verifica. Negli ultimi due libri delle *Historiae*, la *felicitas* è associata per due volte al nome di Ottaviano, per due volte al nome di Commodo e una volta a Onorio, sempre in merito a contesti bellici. Una spiegazione plausibile può essere legata al fatto che già nella fase augustea e, a maggior ragione, in quella post-augustea la *felicitas* venga data per scontata, in virtù proprio di quanto Orosio dichiara nel passo sopracitato (vd. Oros. *Hist.* 7, 6, 11) Nel momento in cui Dio si manifesta al mondo, viene definitivamente svelata la sua azione provvidenziale nella storia dell'umanità e la *felicitas* che ne consegue e che investe, in prima istanza, proprio il potere imperiale romano – che, si ricordi, è stato fondato proprio da Dio – non ha più motivo di essere richiamata o evidenziata di continuo. È interessante, a tal proposito, un confronto con la versione latina di alcuni passi di Melitone di Sardi (autore del II secolo), prodotta da Rufino. I passi in questione sono riportati da Eusebio di Cesarea, autore del IV secolo, nella sua Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία e fanno parte di un'apologia indirizzata all'imperatore Marco Aurelio. Il contesto di produzione di tale apologia sembra essere dato dalle persecuzioni contro i Cristiani, che si verificano in Asia proprio durante il regno di Marco Aurelio (sulla veridicità o meno di queste persecuzioni, cfr. J. Zeiller, *A propos d'un passage énigmatique de Méliton de Sardes relatif à la persécution contre les Chrétiens*, in «Revue des Etudes Augustiniennes», 2, 1956, pp. 257-263; S.G. Hall, *Melito of Sardis: On Pascha and Fragments*, Oxford 1979, p. 63, nota 2; R.M. Grant, *Greek Apologists of the Second Century*, Philadelphia 1988, pp. 93-94). Dai passi citati da Eusebio, si evince come Melitone cerchi di persuadere l'imperatore a prendere una posizione in merito a quella che viene descritta come una vera e propria caccia ai Cristiani. L'autore, infatti, mostra sconcerto nell'accettare l'eventualità che quell'iniziativa possa essere nata proprio dall'imperatore e, pertanto, lo supplica di intervenire personalmente a favore dei Cristiani. Il punto centrale dell'argomentazione di Melitone verte proprio sui rapporti benefici tra Cristianesimo e impero romano. Nei passi riportati da Eusebio, si legge quanto segue: «τούτοις αὖθις ἐπιφέρει λέγων: 'ἡ γὰρ καθ' ἡμᾶς φιλοσοφία πρότερον μὲν ἐν βαρβάροις ἤκμασεν, ἐπανθήσασα δὲ τοῖς σοῖς ἔθνέσιν κατὰ τὴν Αὐγούστου τοῦ σοῦ προγόνου μεγάλην ἀρχήν, ἐγενήθη μάλιστα τῇ σῇ βασιλείᾳ αἴσιον ἀγαθόν. ἔκτοτε γὰρ εἰς μέγα καὶ λαμπρὸν τὸ Ῥωμαίων ηὐξήθη κράτος: οὗ σὺ διάδοχος εὐκταῖος γέγονάς τε καὶ ἔσῃ μετὰ τοῦ παιδός, φυλάσσων τῆς βασιλείας τὴν σύντροφον καὶ συναρξαμένην Αὐγούστῳ φιλοσοφίαν, ἣν καὶ οἱ πρόγονοί σου πρὸς ταῖς ἄλλαις θρῃσκείαις ἐτίμησαν, καὶ τοῦτο μέγιστον τεκμήριον τοῦ πρὸς ἀγαθοῦ τὸν καθ' ἡμᾶς λόγον συνακμάσαι τῇ καλῶς ἀρξαμένῃ βασιλείᾳ, ἐκ τοῦ μηδὲν φαῦλον ἀπὸ τῆς Αὐγούστου ἀρχῆς ἀπαντῆσαι, ἀλλὰ τοὐναντίον ἅπαντα λαμπρὰ καὶ ἔνδοξα κατὰ τὰς πάντων εὐχάς» (Eus. *h.e.* 4, 26, 7-8, *GCS* 9, p. 384: «A queste parole aggiunge: "La nostra filosofia si affermò dapprima fra i barbari; e, fiorendo nelle tue nazioni durante il grande regno di Augusto, tuo avo, è divenuta bene propizio soprattutto per il tuo regno. Da quel momento infatti il potere dei Romani è divenuto sempre più grande e illustre; di questo tu sei stato e sarai, insieme con tuo figlio, invocato successore, tutelando la dottrina che ha nutrito l'impero, che ebbe origine sotto Augusto e che anche i tuoi avi venerarono accanto alle altre religioni. Questa è una grandissima prova del fatto che la nostra dottrina fiorì con l'impero ben governato, ed ha avuto un felice inizio con Augusto, che non ordì nessun complotto contro di essa, ma al contrario le concesse un completo periodo di splendore e di fama, come richiedevano le preghiere di tutti», trad. di S. Borzì, in Eusebio di Cesarea, *Storia ecclesiastica* cit., vol. 1, p. 235). Si nota, quindi, come Melitone adoperi una varietà di termini positivi per descrivere e sottolineare la relazione tra il Cristianesimo e l'impero romano: αἴσιος, λαμπρός, εὐκταῖος. Nella versione latina di Rufino, questa stessa varietà linguistica viene ricondotta a un unico termine: *felicitas*. Con questa parola, Rufino riassume i benefici e la *prosperitas* di cui l'Impero romano inizia a godere, nel momento in cui il Cristianesimo da Oriente si espande anche in Occidente, proprio durante il principato augusteo. Questa fortunata condizione in cui versa l'Impero non può che venire da Dio. Orosio, quindi, riprende un concetto caro all'apologetica cristiana, associandolo non solo al nome di Augusto, ma soprattutto all'esito delle guerre combattute da Roma, in nome di una *cupido dominandi* ben attestata durante il periodo della *res publica* e dello stesso Impero.

particolarmente significativo per poter operare una valutazione entusiastica del suo operato. La scena, in realtà, continua a essere dominata da altri personaggi, tra i quali Marco Antonio. Si può discutere sul ruolo che quest'ultimo svolge nella narrazione orosiana e le tinte fosche che tratteggiano la sua immagine, che sono state interpretate come un voler evidenziare la sua cattiva condotta a dispetto di un atteggiamento più virtuoso mostrato da Ottaviano[1081]. Rimane, però, un dato oggettivo: Ottaviano scompare dal racconto che dovrebbe delineare le fasi della sua ascesa al potere, per poi riapparire già *Augustus* negli ultimi capitoli del sesto libro. L'unico merito che gli viene riconosciuto in questa prima parte è quello di godere di una buona sorte: i suoi nemici si uccidono da soli o si fanno uccidere da altri; le guerre le vincono i suoi soldati. Nulla viene detto sulle sue effettive qualità, né, d'altronde, si capisce più di tanto perché Dio abbia scelto proprio lui. Orosio sembra premurarsi di questo aspetto, scrivendo che Ottaviano «his tantis mysteriis praedestinaverat Deus»[1082].

Al di là di questi misteri, l'apoteosi dell'Augusto cristianizzato in cosa consiste, effettivamente? Per poter trovare una risposta a questa domanda, è

[1081] Fabbrini legge ogni riferimento a Antonio e Ottaviano, presente nel sesto libro delle *Historiae*, come una chiara contrapposizione tra i due e segno di un'evidente avversione di Orosio nei confronti del primo. Vd. F. Fabbrini, *Paolo Orosio* cit., pp. 259-261. Così pure Lippold, che richiama l'attenzione del lettore sul fatto che Orosio addebita esclusivamente ad Antonio l'inserimento del nome di Cicerone nelle liste di proscrizione. A tal proposito, lo studioso cita un passo di Agostino, che, invece, incolpa di quanto accaduto Ottaviano e non nasconde un certo biasimo nei suoi confronti. Vd. Aug. *civ*. 3, 30 (*CSEL* 40/1, p. 158); cfr. A. Lippold, in Orosio, *Le Storie* cit., vol. 2, p. 458, commento a 18, 41. Va detto, però, che l'analisi del perché un autore parli di un evento o ne taccia non può essere rivolta solo al caso di Orosio. È corretto affermare che Agostino parla delle proscrizioni del secondo triumvirato evidenziando atteggiamenti di ambiguità e interesse da parte di tutti i coinvolti. È altrettanto vero, però, che la sua attenzione indugia sul caso di Cicerone, autore da lui particolarmente amato e il cui nome è sempre seguito, nel capitolo citato da Lippold, da appellativi risonanti di ammirazione («disertus ille artifex regendae rei publicae», «ipsam libertatem rei publicae, pro qua multum ille clamaverat»). Nonostante Cicerone non abbia nascosto il suo sostegno verso Ottaviano e a danno di Antonio, il suo nome finisce comunque nelle liste di proscrizione, «quasi concordiae pactione», e la morte arriva anche per lui. Quindi, Ottaviano viene nominato da Agostino, per sottolineare il suo tradimento verso una persona tanto virtuosa e sostenitrice della libertà che lo aveva sempre sostenuto sin dal suo arrivo a Roma. Anche le parole del vescovo d'Ippona sono soggette a considerazioni di natura personale. Ciò detto, tornando a Orosio, si evince un'avversione nei confronti di Antonio e del suo *modus operandi*, ma questa sembra essere incentrata sulla sua persona e non necessariamente frutto di un confronto con Ottaviano. Difatti, Orosio si sofferma solo su Antonio, mentre di Ottaviano, in realtà, quasi non si parla. Un confronto tra due personaggi prevede che ci sia un bilanciamento del positivo e negativo di ciascuno, così da poterli concretamente paragonare. Questo passaggio, però, nel sesto libro delle *Historiae* è del tutto assente.

[1082] Vd. Oros. *Hist.* 6, 22, 6.

necessario arrivare alla fine del sesto libro. Nei capitoli venti e ventidue[1083], infatti, si trovano gli elementi che hanno indotto Erik Peterson a parlare di una vera e propria *Augustus-Theologie* tipicamente orosiana[1084]. Il primo elemento chiama in causa il ritorno a Roma di Ottaviano dalla campagna in Oriente, che si era conclusa con la morte di Antonio e Cleopatra. Di questo episodio, Orosio focalizza l'attenzione sua e del suo lettore su tre momenti cardine. I primi due sono tra loro conseguenziali: la conclusione degli eventi in Oriente e il conseguente ritorno a Roma di Ottaviano implicano la fine delle guerre civili e, pertanto, Ottaviano stesso chiude per la prima volta le porte del tempio di Giano[1085]. Ciò avviene il 6 gennaio dell'anno 725 dalla fondazione di Roma[1086]. In quello stesso giorno, Ottaviano

[1083] Il ventunesimo riporta le guerre esterne combattute da Augusto, con particolare attenzione agli scontri contro i Cantabri e gli Asturiani. Non vi sono, quindi, elementi utili all'immagine teologica di Augusto.

[1084] Vd. E. Peterson, *Kaiser Augustus* cit., p. 178; Id., *Der Monotheismus* cit., p. 88.

[1085] Vd. Oros. *Hist.* 6, 20, 1. Il riferimento alla prima volta va inteso come relativo a Ottaviano: è la prima volta, infatti, che egli chiude le porte del tempio di Giano da quando è *imperator*, ma non è certamente la prima volta che quelle porte sono state chiuse nella storia di Roma. In generale, l'abitudine di mantenere aperte le porte del tempio in periodo di guerra e di chiuderle, invece, in tempi di pace, si trova attestata in altri autori antichi. Vd. in partic. Verg. *Aen.* 7, 601-615 (ed. Greenough 1900, p. 19). Riferimenti più specifici a quando le porte erano state chiuse si trovano in Floro, autore di un'*Epitome* e vissuto tra I e II secolo e.v. Egli riporta che le porte di Giano erano già state chiuse prima da Numa Pompilio e successivamente dopo la prima guerra punica, per un totale, quindi, di due volte dalla fondazione di Roma. L'azione di Augusto si collocherebbe, di conseguenza, come "terza". Vd. Flor. 1, 2, 3; 1, 19, 1; 2, 34 [i numeri dei libri e dei capitoli fanno riferimento al testo latino riportato in Florus, *Epitome of Roman History*, translated by E.S. Forster, Loeb Classical Library 231, Cambridge (Mass.) 1929]. Le *Res Gestae Divi Augusti*, invece, parlano più genericamente di due sole volte dalla fondazione di Roma, laddove quella di Augusto è la terza. Nel testo si aggiunge anche che fu il Senato a decretare la chiusura del tempio in tre diverse circostanze. Vd. *R. GEST. div. Aug.* 13. Simile è la narrazione svetoniana. Vd. Suet. *Aug.* 22. Il riferimento più preciso ai due momenti prima di Augusto, citati da Floro, si trova, invece, in Agostino. Vd. Aug. *civ*. 3, 9 (*CSEL* 40/1, p. 118). Per quanto concerne Orosio, egli integra, nella sua narrazione, tanto Floro quanto Svetonio. Da un lato, infatti, richiama i due momenti della chiusura di Giano, individuandoli proprio durante il regno di Numa Pompilio e dopo la prima guerra punica. Vd. Oros. *Hist*. 3, 8, 2 e 4. Dall'altro, richiama la triplice chiusura del tempio da parte di Augusto, così come è riportato sia nelle *Res Gestae* sia in Svetonio. Orosio, però, precisa i momenti effettivi in cui ciascuna chiusura si verifica. Tali momenti corrispondono alla vittoria di Ottaviano su Antonio a Azio, sui Cantabri e sugli Asturiani, sui Parti. Vd. Oros. *Hist*. 6, 20, 1; 6, 21, 11; 6, 22, 1 (sui Parti, vd. anche 1, 1, 6). Da qui la necessità di sottolineare che, dopo Azio, si tratta della prima chiusura verificatasi durante l'impero augusteo.

[1086] Vd. Oros. *Hist*. 6, 20, 1. Vd. anche Dio 51, 20, 4. Molti studiosi hanno evidenziato come Orosio sia cronologicamente poco accurato, condensando in un'unica data alcuni episodi che si sono, in realtà, verificati in momenti diversi. L'intento di Orosio sarebbe, quindi, quello di creare un incastro temporale, a maggior riprova di quanto sta affermando. Cfr. F. Paschoud, *La polemica provvidenzialista* cit., p. 116; A. Marchetta, *Orosio e Ataulfo* cit., p. 288; P. Martinez Cavero, *El pensamiento* cit., pp. 213-216; V. Leonard, *Imperial Authority* cit., pp. 126-127. Difatti, la chiusura del tempio di Giano si verifica l'11 gennaio del 29 a.e.v, mentre il triplice trionfo di ritorno da Azio avviene nell'Agosto dello stesso anno. Il titolo di *Augustus* viene conferito a Ottaviano nel 27, ma sempre nel mese di gennaio. L'unico che, invece, vede un'ingenuità da parte di Orosio nel collocare nello stesso anno eventi di anni diversi è Firpo. Cfr. G. Firpo, *Osservazioni su temi orosiani*, in «Apollinaris», vol. 56, 1983, p. 235.

riceve il titolo di *Augustus*[1087] e quest'atto viene interpretato come il suggello ufficiale del potere imperiale[1088]. Il titolo di *Augustus* e la chiusura del tempio di Giano vengono, quindi, presentati da Orosio come l'uno la conseguenza dell'altro. È, a questo punto, che subentra un terzo momento cardine. Lo storico, infatti, nota – con artefatta meraviglia – che il 6 gennaio è il giorno in cui i Cristiani celebrano l'*Epiphania*. Questa coincidenza non può essere casuale, in quanto è evidente che l'*imperium* di Augusto è stato preparato per la venuta di Gesù[1089]. È importante sottolineare, però, che Orosio sta evidenziando come nella stessa data si siano verificati due eventi così importanti, ma in nessun luogo sostiene che essi avvengano lo stesso giorno, vale a dire, nello stesso momento. Egli non sta stabilendo, pertanto, alcun tipo di sincronia, contemporaneità, o che dir si voglia[1090].

In questa prima parte del ventesimo capitolo, Orosio riprende un tema, anzi, *il* tema, che già ha espresso in principio del sesto libro. Di conseguenza, il piano

[1087] L'importanza del titolo *Augustus* è attestata già in fonti precedenti. Vd. anche *R. GEST. div. Aug.* 34, 2; Dio 53, 16; Svet. *Aug.* 7; Flor. 2, 34, 66. Mentre negli autori gentili *Augustus* richiama l'aspetto sacrale che si lega tanto alla persona di Ottaviano quanto alla costituzione del suo potere, Orosio, invece, ne sottolinea solo l'aspetto di unicità, non essendo stato usato da nessun'altro né prima né dopo di lui.

[1088] Vd. Oros. *Hist*. 6, 20, 2. Quando Orosio sottolinea che il 6 gennaio Ottaviano ottiene la piena *potestas* su Roma, vede in ciò un momento cruciale nell'inizio di una fase della storia romana che prevede la gestione dello stato da parte di un solo uomo. Nel concludere la frase nella quale sta descrivendo questo passaggio, lo storico aggiunge quanto segue: «quod Graeci monarchiam vocant». Taluni deducono da questa frase che per Orosio l'impero di Augusto sia una monarchia. Cfr. in partic. P. Martinez Cavero, *El pensamiento* cit., p. 215, nota 895. Ora, se così fosse stato, Orosio avrebbe dovuto usare sempre la parola *monarchia* in associazione a Augusto e questi avrebbe dovuto essere chiamato *rex* e non *imperator*. Invece, *monarchia* viene utilizzato solo nel passo sopracitato e appare chiaro che si riferisce esclusivamente ai contesti grecofoni. È come se Orosio stesse dicendo "a Roma si chiama *imperium*, mentre in Grecia *monarchia*, ma il principio di base è simile, perché in entrambi i casi si fa riferimento al potere gestito da un'unica persona". Ciò implica che via sia una somiglianza nella tipologia di potere, ma non necessariamente nelle modalità con cui questo viene gestito. Non si dimentichi che *monarchia* nella storia di Roma richiama soprattutto un passato infausto. Nel momento in cui Orosio vuole elogiare l'operato di Augusto, perché mai dovrebbe associarlo al *rex* e, quindi, al tiranno? Sul concetto di *tyrannus* in Orosio, cfr. M.V. Escribano Paño, Tyrannus *en las Historias de Orosio: entre* brevitas *y* adversus paganos, in «Augustinianum», vol. 36, fasc. 1, Iunius 1996, pp. 185-212. A ciò si aggiungano altre due considerazioni. La prima riguarda il fatto che il termine *monarchia* è usato da Girolamo nel *Chronicon* come definizione del potere augusteo. Vd. Hier. *Chron*. c), ed. Helm 1913, p. 163: «quidam ab hoc loco primum annum Augusti monarchiae supputant» (il primo anno corrisponde alla vittoria di Ottaviano su Antonio e Cleopatra). Anche laddove Orosio abbia usato Girolamo come fonte, è comunque interessante che abbia evidenziato una differenza – innanzitutto, linguistica – tra Romani e Greci. Sul fronte grecofono, Eusebio di Cesarea insiste molto sul concetto di μοναρχία unito a quello di monoteismo, sottolineando come la diffusione del Cristianesimo coincida, *de facto*, con la nascita dell'impero romano. Vd. Eus. *l. C*. 3, 6; *DE* 3, 7, 30-35; *DE* 7, 1, 50; *DE* 8, 1, 46. Questa associazione tra *monarchia* e monoteismo è, in verità, assente in Orosio, così come viene formulata da Eusebio. Lo storico ne riprende il presupposto di partenza, basato su un rapporto di 1:1, in cui, però, Augusto non può essere messo sullo stesso piano né di Gesù né tantomeno di Dio.

[1089] Vd. Oros. *Hist.* 6, 20, 3-4.

[1090] Non concordo, in tal senso, con quanto dichiarato da Martinez Cavero, secondo il quale, invece, Orosio proporrebbe un sincronismo tra quegli eventi. Cfr. P. Martinez Cavero, *El pensamiento* cit., p. 215. La lettura sincronica di tutti gli eventi presenti nel sesto libro delle *Historiae* è, in realtà, un *leitmotiv* degli "studi orosiani".

ideologico su cui si poggia l'intero libro è chiaro e viene ripetutamente richiamato nel corso dello stesso, quasi a voler mantenere sempre alta l'attenzione del lettore. Dovendo offrire delle prove concrete in merito all'idea che sia stato Dio e non gli dèi gentili a favorire la prosperità e il benessere di Roma, anche quando nasce l'Impero, nella seconda parte del ventesimo capitolo Orosio adotta un *modus operandi* che è suo proprio e che già ha avuto modo di testare nei libri precedenti. Una volta esposti i fatti da un punto di vista evenemenziale, così come sono riportati dagli storici gentili, è opportuno svelarne il reale significato. Nel caso degli ultimi anni della *res publica* e, in particolare, dell'ascesa al potere di Augusto, la principale fonte gentile di riferimento è Svetonio[1091]. Ciò lo si deduce non solo comparando sinotticamente il testo orosiano con quello svetoniano, ma soprattutto dal fatto che è Orosio stesso a dichiararlo, richiamando in due occasioni il nome del suo collega[1092]. Ebbene, nella seconda parte del capitolo ventesimo, lo storico isola alcuni episodi accaduti ad Augusto[1093], che ha già raccontato nei capitoli precedenti, presentandoli, questa volta, solo nella loro veste premonitrice.

Il primo episodio riguarda l'arrivo di Ottaviano a Roma, dopo la morte di Cesare. Se nel suo svolgimento evenemenziale Orosio si è limitato a notare come da quel momento in poi Ottaviano inizi a dedicarsi pienamente alle guerre civili[1094], nell'opera di svelamento, invece, si parla di un arcobaleno che ha circondato il sole, proprio mentre Ottaviano entra a Roma[1095]. L'arcobaleno appare nonostante il cielo sia limpido e non vi siano state piogge in precedenza. Da qui l'idea di un'azione soprannaturale, volta a simboleggiare che Ottaviano sarebbe divenuto padrone di

[1091] È chiaro che Svetonio non è l'unico autore utilizzato nell'intero libro e che Orosio ha attinto informazioni anche da altre fonti. Ciononostante, si apprezza una particolare presenza svetoniana nel libro in questione. Lippold, in particolare, individua come fonti per il sesto libro il *De Civitate Dei* di Agostino, le *Periochae* di Livio, Floro, Eutropio, oltre ad altri autori ai quali rimanda per dei confronti testuali, ma che Orosio non sembra aver utilizzato direttamente. Vd. A. Lippold in Orosio, *Le Storie* cit., vol. 2, p. 440 e sgg.

[1092] Vd. Oros. *Hist.* 6, 7, 2: «Hanc historiam Suetonius Tranquillus plenissime explicuit, cuius nos conpetentes portiunculas decerpsimus» («Questa vicenda l'ha narrata, con grande abbondanza di particolari, Svetonio Tranquillo, dal quale noi abbiamo stralciato i punti essenziali», trad. di G. Chiarini, ed. Lippold 1998, vol. 2, p. 149 e p. 151); 6, 21, 25: «quod reuera bellum maximum et formidulosissimum quindecim legionibus per triennium gestum est, nec fere ullum maius bellum, sicut Suetonius adtestatur, post Punicum fuit» («questa guerra veramente grande e tremenda fu combattuta per tre anni da quindici legioni, né v'era stata dopo la punica, secondo la testimonianza di Svetonio, nessuna guerra più grande», trad. di G. Chiarini, ed. Lippold 1998, vol. 2, p. 229 e p. 231).

[1093] Cfr. E. Peterson, *Kaiser Augustus* cit., pp. 178-179; P. Martinez Cavero, *El pensamiento* cit., pp. 219-233; V. Leonard, *Imperial Authority* cit., pp. 146-150.

[1094] Vd. Oros. *Hist.* 6, 18, 1.

[1095] Vd. Oros. *Hist*. 6, 20, 5. L'episodio è narrato già da Svetonio. Vd. Suet. *Aug*. 95.

tutta la Terra, cingendola come l'arcobaleno cinge il sole, e che ciò sarebbe avvenuto proprio quando Dio, che quel sole lo aveva creato, sarebbe apparso sulla Terra[1096].

Il secondo episodio riguarda, invece, un altro ingresso di Ottaviano a Roma. Dopo aver ottenuto la resa di Pompeo e Lepido, Ottaviano intraprende una serie di azioni per ristabilire l'ordine: restituisce gli schiavi ai padroni, distribuisce le sue legioni così da poter difendere tutto il territorio sotto il controllo di Roma, condona i debiti contratti dai cittadini romani[1097]. In quel frangente, inizia a sgorgare spontaneamente una fonte d'olio, nei pressi di una locanda vicino al Tevere[1098]. Anche questo secondo episodio viene interpretato come un annuncio della futura nascita di Cristo, il cui nome significa proprio "unto" e si riallaccia, quindi, alla consistenza untuosa dell'olio[1099]. Conseguentemente, la nascita di Cristo porta alla nascita dei Cristiani e di una chiesa cristiana che, come la locanda, accoglie e nutre. Poi, il fatto che l'olio sia sgorgato per un intero giorno significa che il Cristianesimo sarebbe prosperato per tutta la durata dell'Impero romano[1100]. A questo punto, Orosio aggiunge un'ulteriore argomentazione che è alquanto singolare, sebbene essa sia in linea con quanto egli ha dichiarato anche in altre circostanze. Dunque, viene richiamato un altro episodio che vede sempre Ottaviano nelle vesti di protagonista. L'episodio in sé viene raccontato già nel diciottesimo capitolo e riguarda la vittoria di Ottaviano su Pompeo e Lepido, la quale si tinge di sangue, in merito soprattutto a una questione riguardante i soldati[1101]. Nel momento in cui quest'ultimi organizzano una sommossa sperando di ottenere maggiori ricompense dalla vittoria riportata, Ottaviano adotta nei loro confronti questo criterio: se essi, in

[1096] Vd. Oros. *Hist.* 6, 20, 6.

[1097] Vd. Oros. *Hist*. 6, 20, 6. Orosio aggiunge, poi, che in seguito alle vittorie riportate, Ottaviano ottiene dal Senato anche la *tribunicia potestas* ed ecco che si manifestano alcuni prodigi sia in cielo sia in terra. Queste sono ulteriori manifestazioni del favore che Dio mostra nei confronti di Ottaviano e sono evidenti anche a coloro che non credono alle parole dei Profeti. Il riferimento ai Profeti sembra riprendere un concetto già espresso da Eusebio di Cesarea, secondo il quale il luogo in cui doveva nascere Gesù era già stato preannunciato dai Profeti. Vd. Eus. *DE* 7, 2, 1 e sgg. Pertanto, se i Profeti hanno preannunciato quando sarebbe nato Gesù e in quello stesso momento si manifestano una serie di segnali che danno prova di come quelle profezie siano vere, ecco che è tutto talmente chiaro che anche chi non crede in Dio deve accettarlo.
Gli episodi che Orosio riprende in questo paragrafo sono gli stessi già citati in Oros. *Hist*. 6, 18, 33-34.

[1098] Vd. Oros. *Hist.* 6, 20, 6. Lo stesso episodio è già presente in Oros. *Hist.* 6, 18, 34. La fonte d'olio è citata anche da Cassio Dione. Vd. Dio 48, 43, 4. Cfr. *supra,* p. 266, nota 884.

[1099] Vd. Oros. *Hist.* 6, 20, 6.

[1100] Vd. Oros. *Hist*. 6, 20, 7.

[1101] Vd. Oros. *Hist.* 6, 18, 33.

quanto originariamente schiavi, hanno un padrone, gli vengono restituiti immediatamente. Laddove, invece, essi non hanno un padrone (per motivi che non il testo non precisa), Ottaviano pensa bene di farli crocifiggere[1102]. Al di là dell'azione in sé, colpisce la *nonchalance* con cui Orosio racconta l'episodio. Non solo sembra avallarlo, ma gli attribuisce anche un significato precipuamente teologico. Da un lato, lo storico propone un parallelo tra i debiti che Ottaviano condona ai cittadini romani, di ritorno dalla vittoria su Pompeo e Lepido, e i peccati che vengono rimessi ai cristiani che vivono a Roma (l'olio sgorga nell'Urbe e non altrove)[1103]. Dall'altro lato, Orosio ribadisce che gli schiavi sarebbero stati restituiti ai padroni o torturati e uccisi, in mancanza di essi[1104]. Questo passaggio, inserito in un contesto in cui si parla della chiesa cristiana come nutrice, fa riflettere. Se, infatti, l'idea di Orosio è quella di cristianizzare Augusto[1105], ci si aspetterebbe un'immagine realmente clemente, quasi misericordiosa, per quanto la misericordia spetti solo a Dio. Da questo punto di vista, il lettore coglie, di primo acchito, un'evidente dicotomia. Posto che il rapporto tra teologia e sangue è attestato nelle *Historiae* e che, quindi, il problema potrebbe essere legato a quale tipo di Cristianesimo sia soggetta la rilettura dell'impero augusteo, il punto della questione rimane se e come Orosio proponga effettivamente una cristianizzazione di Augusto.

Prima di approfondire questa questione, è necessario analizzare anche gli ultimi episodi che coinvolgono Augusto nel sesto libro. Il ventiduesimo capitolo si apre emblematicamente con la terza chiusura del tempio di Giano ad opera di Augusto[1106]. È solo in quel momento che si assicura la pace su tutti i territori di

[1102] Vd. Oros. *Hist.* 6, 18, 33.
[1103] Vd. Oros. *Hist.* 6, 20, 7.
[1104] *Ibid.*
[1105] Questa idea viene proposta da Peterson negli anni '30 del XX secolo ed è pedissequamente seguita dagli "studi orosiani" (e non solo), ancora oggi.
[1106] Vd. Oros. *Hist.* 6, 22, 1. La prima chiusura, come si è visto poc'anzi, è avvenuta dopo la vittoria ad Azio, mentre la seconda, riportata nel ventunesimo capitolo, si verifica dopo la conclusione della guerra contro Cantabri e Asturiani. Vd. Oros. *Hist.* 6, 20, 1; 6, 21, 11. Il fatto che Orosio si soffermi in maniera più o meno dettagliata sulle tre chiusure di Giano è stato interpretato come un voler ribadire più volte la pace universale che si instaura durante l'impero augusteo. Vd. di recente, V. Leonard, *Imperial Authority* cit., pp. 125-128. In verità, il concetto di pace universale viene dichiarato solo nel caso della terza chiusura e non prima. Inoltre, i tre momenti, più che rappresentare delle cesure o un *leitmotiv* nella narrazione orosiana, sembrano riprendere – ancora una volta – un concetto svetoniano: anche durante l'impero di Augusto ci sono state guerre, è inutile negarlo, tuttavia ciò che conta realmente è il tempo di durata di ciascuna guerra, che è piuttosto breve rispetto a situazioni simili del passato, e Augusto riesce abilmente e rapidamente a riportare sempre la pace. Vd. Suet. *Aug*. 22. Quindi, nella narrazione orosiana, la chiusura delle porte di Giano sembra

Roma, e non prima. La terza chiusura segna, quindi, l'inizio della fase operativa di Augusto, durante la quale egli si occupa della gestione dell'impero, attraverso l'istituzione di leggi[1107]. È in questo frangente che Orosio inserisce il rifiuto augusteo di farsi chiamare *dominus*, attribuendone la causa al fatto che di lì a poco sarebbe nato il vero *dominus*: Gesù. Quindi, anche in quel rifiuto lo storico vede un segno premonitore dell'imminente Incarnazione di Dio[1108]. Come segno ulteriore della volontà divina, si sottolinea come Augusto decida di indire un censimento proprio nell'anno in cui nasce Gesù[1109]. Ne consegue che anche quest'ultimo risulta iscritto in quel censo e ciò significa che egli è diventato *civis Romanus*[1110].

Ora, anche il ventiduesimo e ultimo capitolo del sesto libro mostra

---

avere un valore dimostrativo più che simbolico. È la rapidità con cui le porte di Giano vengono chiuse a essere motivo d'interesse e non la semplice azione del chiuderle. D'altronde, il concetto di *felicitas* che sin dall'inizio del sesto libro Orosio associa al nome di Ottaviano, ha proprio una valenza bellica. Si aggiunga, infine, che anche la terza chiusura non è definitiva. Orosio, infatti, dichiara che le porte di Giano rimangono chiuse per circa dodici anni, per poi essere riaperte nella fase finale dell'impero augusteo, quando Roma si scontra con gli Ateniesi e i Daci. Vd. Oros. *Hist*. 6, 22, 2. Questo concetto viene ribadito anche in Oros. *Hist.* 7, 2, 16: «qui annus quantis, quam nouis quamque inusitatis bonis abundauerit, satis etiam me non proferente compertum haberi arbitror: toto terrarum orbe una pax omnium non cessatione sed abolitione bellorum, clausae Iani gemini portae extirpatis bellorum radicibus non repressis census ille primus et maximus, cum in hoc unum Caesaris nomen uniuersa magnarum gentium creatura iurauit simulque per communionem census unius societatis effecta est» («Di quanti beni e quanto nuovi e inusitati questo anno abbondasse, ritengo che sia stato sufficientemente dimostrato anche con le prove da me addotte: un'unica pace su tutta la terra, non per cessazione, ma per l'abolizione di tutte le guerre; chiuse le porte di Giano bifronte; estirpate, non represse le radici delle guerre; e quel primo e grandissimo censimento, in cui ogni singolo componente delle nazioni del mondo giurò su questo unico nome di Cesare e insieme, per la comunità del censo, divenne parte di un'unica società», trad. di G. Chiarini, ed. Lippold 1998, vol. 2, p. 245 e p. 247). L'anno a cui allude Orosio è l'anno di nascita di Gesù.

[1107] Vd. Oros. *Hist.* 6, 22, 3. Vd. anche Suet. *Aug*. 34.

[1108] Questo passaggio è stato interpretato da Peterson come l'origine della più tarda leggenda dell'*Aracoeli*. Vd. E. Peterson, *Kaiser Augustus* cit., p. 179. Peterson, a sostegno di ciò, cita un articolo di von Frauenholz, che ripercorre l'*Augustus-Überlieferung* altomedievale, individuando proprio in Orosio un importante punto di riferimento per la raffigurazione di Augusto. Vd. E. von Fraeunholz, Imperator Octavianus Augustus cit. Secondo tale leggenda, ad Augusto sarebbe apparsa la Madonna, seduta su un altare con in braccio Gesù. In quella scena viene svelata la vera natura di Gesù. In seguito a questa visione, Augusto avrebbe fatto costruire un altare, che corrisponderebbe all'altare medievale ancora oggi conservato presso la Chiesa di Santa Maria in *Aracoeli* a Roma. Quindi, il fatto che Orosio sottolinei che Augusto non accetta il titolo di *dominus* viene ricondotto proprio alla visione. Il rifiuto, quindi, di Augusto sarebbe stato consapevole, in quanto egli è a conoscenza di chi è il vero *dominus*. Ora, non sarebbe questo il primo caso in cui una considerazione di Orosio viene ripresa nel Medioevo o in periodi storici successivi, per avallare determinate circostanze. Dubbi sul parallelismo tra la frase di Orosio e la leggenda dell'*Aracoeli* sono stati mossi di recente in G. Mandatori, "Hinc [...] Augustus Cristum vidit infantem". *Ottaviano Augusto testimone della Natività. Tradizione e fortuna di una leggenda romana*, in «Civiltà Romana», 2015, p. 86. Si esprime, invece, in favore del parallelismo Sproll, che, però, si rifà al solo episodio della fonte d'olio. Vd. H. Sproll, «A Cubiculo Augustorum». *Die Metapher von der Berufung des Augustus zum Seher der Theophanie im paganen Mythos und zum Diener an der verheißenen Incarnation des Logos im Theologumenon des römischchristlichen Gründungsnarrativs*, in «SZRKG», vol. 113, p. 200. [Ringrazio il Prof. Heinz Sproll per avermi inviato una copia di questo suo articolo].

[1109] Vd. Oros. *Hist.* 6, 22, 6.

[1110] Vd. Oros. *Hist.* 6, 22, 8.

chiaramente quanto sia, tutto sommato, sottile l'argomentazione orosiana. Emergono, in particolare, due aspetti interessanti. Il primo riguarda il fatto che Orosio non stabilisce alcun tipo di sincronia tra la nascita dell'impero augusteo e la nascita di Gesù[1111]. Quest'ultima, infatti, viene collocata ad un'altezza abbastanza

[1111] A tal proposito, va notato che già Melitone di Sardi, autore vissuto nel II secolo, ha evidenziato un aspetto simile. Nei passi della sua *Apologia* citati da Eusebio di Cesarea, un momento chiave dell'argomentazione di Melitone verte proprio su Augusto. Nello specifico, l'autore sostiene che il Cristianesimo sia fiorito (ma non nato!) durante il principato augusteo, giovando non poco al bene comune. La gestione dello stato da parte di Augusto viene ritenuta da Melitone giusta e consona, acché il Cristianesimo possa a sua volta godere di un periodo di prosperità. Vd. Eus. *h.e*. 4, 26, 7 (*GCS* 9, p. 384): «(…) ἡ γὰρ καθ' ἡμᾶς φιλοσοφία πρότερον μὲν ἐν βαρβάροις ἤκμασεν, ἐπανθήσασα δὲ τοῖς σοῖς ἔθνέσιν κατὰ τὴν Αὐγούστου τοῦ σοῦ προγόνου μεγάλην ἀρχήν, ἐγενήθη μάλιστα τῇ σῇ βασιλείᾳ αἴσιον ἀγαθόν. ἔκτοτε γὰρ εἰς μέγα καὶ λαμπρὸν τὸ Ῥωμαίων ηὐξήθη κράτος: οὗ σὺ διάδοχος εὐκταῖος γέγονάς τε καὶ ἔσῃ μετὰ τοῦ παιδός, φυλάσσων τῆς βασιλείας τὴν σύντροφον καὶ συναρξαμένην Αὐγούστῳ φιλοσοφίαν, ἣν καὶ οἱ πρόγονοί σου πρὸς ταῖς ἄλλαις θρησκείαις ἐτίμησαν» («(…) La nostra filosofia si affermò dapprima fra i barbari; e, fiorendo nelle tue nazioni durante il grande regno di Augusto, tuo avo, è divenuta bene propizio soprattutto per il tuo regno. Da quel momento infatti il potere dei Romani è divenuto sempre più grande e illustre; di questo tu sei stato e sarai, insieme con tuo figlio, invocato successore, tutelando la dottrina che ha nutrito l'impero, che ebbe origine sotto Augusto e che anche i tuoi avi venerarono accanto alle altre religioni», trad. di S. Borzì, in Eusebio di Cesarea, *Storia* cit., vol. 1, p. 235). Ora, si insiste spesso sul fatto che Melitone sia stato tra i primi e più efficaci rappresentanti del sincronismo tra Augusto e Cristo, riprendendo, tra l'altro, un tema già affrontato nel *Vangelo* di Luca (cfr. R.M. Grant, *Greek Apologists* cit., p. 93; G. Zecchini, *Ricerche di storiografia* cit., p. 114; P. Martinez Cavero, *El pensamiento* cit., p. 212, nota 884; U. Roberto, Translatio Studii: *La Visione Ecumenica Di Giulio Africano, cittadino romano di Gerusalemme (221 D.C.)*, in «Diritto e Storia», Memorie: Seminari internazionali di studi storici "Da Roma alla terza Roma", Campidoglio 21-22 Aprile 2015, n° 16, 2018, http://www.dirittoestoria.it/16/memorie/romaterzaroma/Roberto-Translatio-studii-visione-ecumenica-Giulio-Africano-cittadino-romano-Gerusalemme-[2015].htm - ultima consultazione 29 Aprile 2021). Tuttavia, leggendo il testo melitoniano con una diversa intenzione, emerge una prospettiva che è, in realtà, sottilmente ma significativamente differente. Nel passo citato da Eusebio, il nome di Cristo non appare mai, né tantomeno si parla esplicitamente di Cristianesimo (i termini 'Cristiani' e 'Cristianesimo' non sono mai usati da Melitone, che adopera, però, alcune espressioni per riferirsi ad essi. Si attesta l'uso di τὸ τῶν θεοσεβῶν γένος in Eus. *h.e.* 4, 26, 5 (*GCS* 9/1, p. 384). Melitone, quindi, vedrebbe i Cristiani come una stirpe a tutti gli effetti, al pari di Greci e Romani. Difatti, la parola γένος, nonostante appartenga nella lingua greca a un campo semantico abbastanza ampio, evoca in questo caso l'idea di una consanguineità – per quanto spirituale – tra coloro che venerano lo stesso Dio. Questo medesimo concetto è ripreso anche nella versione latina di Rufino, il quale traduce τὸ τῶν θεοσεβῶν γένος con *genus piorum*. Da un lato, si ha l'impressione che Rufino abbia colto la sfumatura del discorso di Melitone. Dall'altro, però, egli adopera un termine che anche in latino ha un campo semantico altrettanto ampio e che, quindi, si presta a varie interpretazioni. In un altro passo citato, invece, Melitone utilizza la parola φιλοσοφία, per designare il Cristianesimo. Vd. Eus. *h.e.* 4, 26, 7 (*GCS* 9/1, p. 384). Si deduce, quindi, che il Cristianesimo venga visto come una dottrina e i Cristiani siano identificati come appartenenti alla medesima famiglia spirituale. Vd. anche Eus. *l. C*. 16, 4 (*GCS* 7/1, p. 249), dove Eusebio adopera il termine διδασκαλία per riferirsi al Cristianesimo). Il Cristianesimo viene identificato da Melitone come una φιλοσοφία che nasce presso i βάρβαροι e che, da Augusto in poi, diviene una delle varie θρησκείες che gli imperatori romani rispettano. Vd. Eus. *h.e*. 4, 26, 7 (*GCS* 9/1, p. 384).. Sebbene il termine greco βάρβαροι venga reso in latino da Rufino con *barbari,* l'editore Schwartz segnala che in uno dei codici che conserva la versione latina, la parola *barbaros* (seguendo, in questo caso, la declinazione del termine presente nel testo) è sostituita da *haebreos*. Vd. Eusebius Werke. *Die Kirchengeschichte*, herausgegeben von Eduard Schwartz – Theodor Mommsen, Band I, *GCS* 9, Leipzig 1903, p. 385, v. 19. In fin dei conti, questa variante è in linea con il senso del discorso di Melitone, dal momento che Gesù è ebreo e la sua filosofia, così come viene definita, inizia a diffondersi proprio tra gli Ebrei che vivono in Palestina. Altrettanto interessante, ma non più di tanto sconvolgente, è il fatto che in contesti grecofoni gli Ebrei vengano definiti barbari, sebbene chi ha ricopiato la versione latina di Rufino abbia sentito l'esigenza di sostituire quella parola con la sua accezione originaria. Ciò detto, tornando al discorso di Melitone, si evince che questa φιλοσοφία che proviene da Oriente si palesa anche nella parte occidentale dell'Impero romano,

alta dell'impero in questione e, soprattutto, è chiaro che essa si verifica quando l'Impero stesso già esiste. La consacrazione ufficiale di Augusto come uomo solo al potere avviene, infatti, subito dopo la battaglia di Azio del 31 a.e.v. L'unica sincronia che si può ricavare coinvolge la terza chiusura del tempio di Giano, che garantisce un periodo di pace più lungo rispetto a quelli a cui Roma era abituata in passato. Questo passaggio è importante, in quanto Orosio non parla di una pace universale, intendendo che essa duri in eterno, bensì che riguarda i popoli che da Nord a Sud, da Est a Ovest, Augusto ha assoggettato al potere di Roma (e, di conseguenza, al suo). Vi è, quindi, un concetto di pace territoriale, che comunque è destinata a finire nell'arco di una dozzina di anni[1112]. Gesù, pertanto, nasce in quel lasso di tempo che corrisponde ai dodici anni di pace garantita[1113].

Il secondo aspetto interessante riguarda proprio la narrazione della stessa nascita di Gesù. Nel ventiduesimo capitolo, infatti, il racconto orosiano ricalca la *Geburtsgeschichte* di Gesù presente nel *Vangelo di Luca*[1114]. L'autore di

---

che corrisponde storicamente al principato augusteo, ma in nessun punto si afferma che la nascita dell'uno corrisponda a quella dell'altro. L'idea che suggerisce il testo di Melitone è, al contrario, che il Cristianesimo presenti già delle caratteristiche peculiari che lo differenziano da altre dottrine. Il cardine dell'argomentazione melitoniana, di conseguenza, sembra vertere sulla tolleranza religiosa degli imperatori romani più che su un ricercato sincronismo tra la nascita di Gesù e la nascita dell'Impero. Melitone legge questa "tolleranza" come una dimostrazione tangibile del fatto che quegli stessi imperatori, a partire proprio da Augusto, hanno visto prosperare l'Impero in seguito alla diffusione del Cristianesimo. Al contempo, il Cristianesimo ha potuto a sua volta prosperare grazie a una pratica di buon governo, garantita da Augusto e ripresa con successo dai suoi successori. Pertanto, la *prosperitas* che la realtà politica e quella teologica riescono reciprocamente a garantirsi rappresenta per Melitone il modello di riferimento al quale anche Marco Aurelio deve affidarsi. Che questo modello sia stato inaugurato (inconsapevolmente) da Augusto, non deve indurre a pensare che per il vescovo di Sardi il *princeps* diventi un *instrumentum Dei* (cosa che avviene, invece, in Orosio) e che la sua ascesa al potere debba essere letta come un importante tassello nel progetto di Dio, inerente alla sua immanenza nella Storia. In altre parole, non vi sono sufficienti elementi per asserire che Melitone abbia creato un vero e proprio discorso teologico intorno alla figura di Augusto. Né tantomeno è possibile dedurne in assoluto che Melitone stia teorizzando una coincidenza provvidenziale della Chiesa con l'Impero romano. Cfr. E. Gabba, *L'Apologia di Melitone di Sardi*, in «Critica storica», vol. 1, Messina – Firenze 1962, pp. 475-476. Di opinione contraria è J. Lieu, They Speak to us Across the Centuries: Melito of Sardis, in «Expository Times», vol. 110, n°2, 1998, p. 43. La provvidenzialità dell'Impero romano è, invece, esplicita in Tert. *apol*. 30-40.

[1112] Vd. anche Oros. *Hist.* 7, 3, 4. In questo paragrafo, Orosio cita Tacito come fonte in merito al fatto che le porte di Giano erano rimaste aperte dalla vecchiaia di Augusto sino ai tempi di Vespasiano. Questo passo di Tacito, tratto dalle sue *Historiae* e citato testualmente da Orosio, è andato perduto nella sua versione originale ed è sopravvissuto, quindi, proprio grazie a Orosio.

[1113] Questo concetto viene ribadito in Oros. *Hist.* 7, 3, 4. L'idea che la pace instaurata da Augusto abbia reso i popoli più ricettivi verso il messaggio di Gesù è già espressa in Orig. *C. Cels.* 2, 30 e ribadita in Eus. *DE* 9, 13 e sgg.

[1114] Vd. *Lc.* 2, 1 e 14; Oros. *Hist*. 6, 22, 5 e 6. In particolare, Orosio riporta la versione latina della preghiera che gli angeli rivolgono a Dio, dopo la nascita di Gesù: «Gloria in excelsis Deo, et in terra pax hominibus bonae voluntatis». Nel testo greco di *Lc*, si legge: «Δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη ἐν ἀνθρώποις ⸀εὐδοκίας». La *bona voluntatis* e la εὐδοκία non sono esattamente sinonimi, ma Orosio sembra

quest'ultimo è l'unico tra gli evangelisti a collocare la nascita di Gesù nell'impero augusteo[1115] e, nello specifico, a menzionare un primo censimento indetto da Augusto[1116], che coinvolge tutti i territori imperiali e nel quale devono essere registrati anche Giuseppe e Maria, i genitori di Gesù, che vivono in Galilea[1117].

---

allinearsi alla versione di Girolamo («Gloria in altissimis Deo, et in terra pax hominibus bonae voluntatis», in *S. Eusebii Hieronymi Stridonensis Presbyteri Opera Omnia, PL* 29, 1846, p. 613).

[1115] Vd. *Lc.* 2, 1-5: «Ἐγένετο δὲ ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἐξῆλθεν δόγμα παρὰ Καίσαρος Αὐγούστου ἀπογράφεσθαι πᾶσαν τὴν οἰκουμένην· αὕτη ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου. καὶ ἐπορεύοντο πάντες ἀπογράφεσθαι, ἕκαστος εἰς τὴν ἑαυτοῦ πόλιν. Ἀνέβη δὲ καὶ Ἰωσὴφ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας ἐκ πόλεως Ναζαρὲθ εἰς τὴν Ἰουδαίαν εἰς πόλιν Δαυὶδ ἥτις καλεῖται Βηθλέεμ, διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν ἐξ οἴκου καὶ πατριᾶς Δαυίδ, ἀπογράψασθαι σὺν Μαριὰμ τῇ ἐμνηστευμένῃ αὐτῷ, οὔσῃ ἐγκύῳ (...)» («In questi giorni un decreto di Cesare Augusto ordinò che si facesse il censimento di tutta la terra. Questo primo censimento fu fatto quando era governatore della Siria Quirino. Andavano tutti a farsi registrare, ciascuno nella sua città. Anche Giuseppe, che era della casa e della famiglia di Davide, dalla città di Nazareth e dalla Galilea salì in Giudea alla città di Davide, chiamata Betlemme, per farsi registrare insieme con Maria sua sposa, che era incinta (…)», trad. it. *La Bibbia di Gerusalemme*, Bologna 1985, p. 2098; per il testo greco, si utilizza l'edizione Nestle – Aland, *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart 2012[28]). Ora, che Gesù fosse nato a Betlemme, se ne trova notizia anche nel *Vangelo di Matteo* (vd. *Mt*. 2, 1). In entrambi i *Vangeli*, la scelta di Betlemme viene interpretata come l'attuazione di una profezia di Michea, ricollegando, quindi, l'evento a quella che era l'attività profetica ben attestata nell'Antico Testamento. Da un lato, il *Vangelo di Matteo* lo dichiara esplicitamente e quell'evento viene direttamente collegato con quanto già riportato nell'Antico Testamento (vd. *Mt*. 2, 5-6. Cfr. *Mic*. 5, 1). Dall'altro lato, invece, il *Vangelo di Luca* preferisce porre l'accento sulla parte finale della profezia, racchiusa nell'espressione «πᾶσαν τὴν οἰκουμένην», che sin da subito dà l'idea della portata universale della nascita di Gesù. Vd. G. Rossé*, Il Vangelo di Luca: commento esegetico e teologico*, Roma 2006, p. 85.

[1116] Sul valore apologetico del riferimento al censo in Luca, vd. in partic. H.R. Moehring, *The Census in Luke as an Apologetic Device*, in «Studies in New Testament and Early Christian Literature», vol. 33, 1972, pp. 144-160. Sulla lettura teologico-politica di Luca, vd. E. Peterson, *Kaiser Augustus* cit., pp. 174-175.

[1117] Vd. *Lc.* 2, 1. Sui censimenti indetti da Augusto, vd. *R. GEST. div. Aug*. 8: «(…) Senatum ter legi, et in consulatu sexto censum populi conlega M. Agrippa egi. Lustrum post annum alterum et quadragensimum feci, quo lustro civium Romanorum censa sunt capita quadragiens centum millia et sexaginta tria millia. Tum iterum consulari cum imperio lustrum solus feci C. Censonno et C. Asinio cos., quo lustro censa sunt civium Romanorum capita quadragiens centum millia et ducenta triginta tria millia. Et tertium consulari cum imperio lustrum conlega Tib. Caesare filio meo feci Sex. Pompeio et Sex. Appuleio cos., quo lustro censa sunt civium Romanorum capitum quadragiens centum millia et nongenta triginta et septem millia (…)» («(…) Epurai tre volte il senato, e nel mio sesto consolato, avendo come collega Marco Agrippa, feci il censimento della popolazione. Celebrai la cerimonia lustrale dopo quarantadue anni, e in questa occasione furono registrati quattro milioni e sessantatremila cittadini romani. Di nuovo compii da solo la celebrazione, investito del potere consolare, sotto il consolato di Gaio Censorino e di Gaio Asinio; e in questa occasione furono registrati quattro milioni e duecentotrentamila cittadini romani. E per la terza volta, investito del potere consolare, avendo come collega mio figlio Tiberio Cesare, celebrai la cerimonia lustrale, sotto il consolato di Sesto Pompeo e di Sesto Apuleio, e in questa occasione furono registrati quattro milioni e novecento trentasettemila cittadini romani (…)», trad. di L. Canali in Ottaviano Augusto, *Res Gestae*, a cura di L. Canali, Milano 2019, p. 21). Anche in considerazione di quanto si trova espresso nelle *Res Gestae,* la natura di questo censimento citato nel *Vangelo di Luca* non è stata esente da analisi e contestazioni. Secondo alcuni studiosi, infatti, l'autore di Luca avrebbe confuso il nome del governatore della Siria di quel periodo (Quirino starebbe, quindi, per Saturnino). Secondo altri, invece, l'autore avrebbe anticipato di anni il ruolo da governatore ricoperto da Quirino. Vd. in partic. G. Rossé, *Il Vangelo di Luca* cit., p. 85, nota 4; L. Sabourin S.J., *Il vangelo di Luca. Introduzione e commento*, trad. it. di C. Giachino – P. Sabia – S. Sancio, Casale Monferrato 1989, pp. 86-87 (in partic. p. 87, nota 40). A queste considerazioni, si aggiungono le più recenti valutazioni di Tiziana Faitini. L'autrice, infatti, propone un breve *excursus* storico sull'istituzione del *census* già nella Roma monarchica, sottolineando l'intersecarsi di fattori politici, militari e giuridici, col fine di valorizzare la lettura teologico-esegetica del censo menzionato da Luca. Pur nella sua utilità, tale *excursus* non solo dà per scontata la storicità del riferimento al censo nel *Vangelo di Luca*, ma soprattutto non offre

Sebbene dalle parole dell'autore del *Vangelo* non sia chiaro se la nascita di Gesù avvenga a registrazione effettuata oppure no, quel riferimento è sempre stato letto dagli autori cristiani antichi in senso attuativo, vale a dire, Gesù risulta iscritto in quel censimento[1118]. Orosio, quindi, non fa altro che riprendere un tema già attestato

---

alcun dettaglio su quella che è la situazione politica della Palestina romana del I secolo e.v. e sul valore che quello stesso censo avrebbe avuto non solo in relazione alla nascita di Gesù, ma soprattutto all'interno del Vangelo stesso. Vd. T. Faitini, *Towards a Spiritual Empire: Christian Exegesis of the Universal Census at the Time of Jesus's Birth*, in «Studies in Church History», vol. 54, 2018, pp. 16-19.

[1118] Agli inizi del III secolo, un testo cristiano, il *Commento a Daniele*, attribuito a Ippolito di Roma, richiama la figura di Augusto in relazione al censimento citato in Luca. In questo *Commento*, l'autore colloca la nascita di Gesù nel quarantaduesimo anno dell'impero di Augusto. Viene, quindi, menzionato il censimento augusteo, con il quale si stabilisce l'esistenza di un popolo romano, in contrapposizione a un censimento di Dio, che, invece, decreta la nascita di un popolo cristiano. Quest'ultimo non è costretto a confini linguistici o geografici come il primo. Vd. *Comm. Dan.* 4, 9 (ed. Bardy-Lèfevre 1947, p. 278); cfr. N. Bonwetsch, *Die datierung der Geburt Christi in dem Danielkommentar Hippolyts*, Göttingen 1895; G. Ogg, *Hippolytus and the Introduction of the Christian Era*, in «Vigiliae Christianae», vol. 16, no. 1, 1962, pp. 2–18; M. Simonetti, *Studi di cristologia postnicena*, Roma 2006, p. 28 e sgg; H. Inglebert, *Christian Reflections on Roman Citizenship (200-430),* in C. Ando (ed*), Citizenship and Empire in Europe 200-1900: The Antonine Constitution after 1800 Years*, Stuttgart 2016, p. 101. Se, quindi, l'autore del *Commento a Daniele* sottolinea una dicotomia tra il censo di Augusto e quello di Dio, diversa è l'interpretazione che viene data nelle *Omelie al Vangelo di Luca* di Origene. Al di là delle questioni inerenti alla storia di quest'opera e, soprattutto, al fatto che di essa si è conservata solo una versione latina composta da Girolamo (vd. in partic. G. Lomiento, *Esegesi origeniana del Vangelo di Luca (studio filologico),* Bari 1966; M. Maritano – E. dal Covolo (a cura di), *Omelie sul Vangelo di Luca. Lettura origeniana*, Roma 2011), è significativo che già Origene abbia posto l'accento sul valore del censimento augusteo. Nel riportare il passo di *Lc*. 2,1, Origene assume la prospettiva di un fedele che si domanda perché mai sia importante sapere che Gesù fu iscritto in quel censimento che aveva riguardato tutta la Terra. La risposta dell'Alessandrino è emblematica: Gesù si iscrive insieme a tutti gli altri uomini, santificandoli. In questo modo, coloro che credono in lui vengono iscritti anche nei cieli. Vd. Orig. *hom. in Lc*. 11, 6. Nel proporre questa lettura, Origene sembra creare una continuità tra *Lc*. 2,1 (in cui si parla del censimento terreno) e *Lc*. 10, 20 (in cui si parla di una sorta di censimento celeste). Quindi, già l'Alessandrino pone l'accento sull'importanza di quel censimento augusteo in una prospettiva cristiana, vedendo in esso un parallelo di quanto accade nei cieli. L'antiocheno Giovanni Crisostomo, vissuto tra IV e V secolo, ripropone un'argomentazione simile a quella origeniana, sempre in un'*Omelia* (*In diem natalem*). Questa volta, però, l'*Omelia* non è specificatamente incentrata sul *Vangelo di Luca*, bensì si propone come dissertazione su quando festeggiare il Natale. In Antiochia, infatti, l'introduzione del 25 dicembre come celebrazione della Natività di Gesù era ancora recente, creando confusione nei Cristiani del luogo. Cfr. in partic. S.K. Roll, *Towards the Origins* cit., p. 100 e sgg.; F. Cocchini, *Giovanni Crisostomo e la festa di Natale: Antiochia 25 dicembre 386*, in L. Padovese (a cura di), *Paolo tra Tarso e Antiochia: archeologia/storia/religione*, Parma 2008, pp. 167-175. Dopo aver riportato testualmente *Lc*. 2, 1, Crisostomo ne commenta i vari passaggi, sottolineando come la decisione di Augusto di indire un censimento non nasca da una sua volontà, bensì da quella di Dio. Vd. Chrys. *Hom*. 2 (*PG* 49, col. 353). Lo stesso concetto si trova espresso anche in Chrys. *Hom.* 8, 4 (*PG* 57, col. 87), dove, commentando il *Vangelo di Matteo*, Crisostomo aggiunge che Augusto ha contribuito a sottolineare l'importanza della nascita di Gesù, istituendo il censimento. Sempre rimanendo in tema di lettura esegetica del *Vangelo* di Luca, agli autori sopracitati se ne aggiunge un altro, Cromazio di Aquileia (vissuto tra IV e V secolo). In uno dei suoi *Sermones*, dedicato proprio a *De Natale Domini*, Cromazio inizia il suo discorso riportando i primi versetti di Luca (*Lc*. 2, 1-3), nei quali, per l'appunto, si parla del censimento. Cromazio, a differenza dei suoi colleghi grecofoni, non ritiene che quel censimento abbia una particolare importanza, perché il vero e proprio Augusto è colui che è nato da una vergine, vale a dire, Gesù. Pertanto, (Cesare) Augusto non è che un uomo come tanti altri e l'unico vero re e Signore è Dio. Vd. Crom. *Serm*. 32, 1 (in Chromace d'Aquilée, *Sermons*, tome II [*Sermons* 18-41], texte critique, notes et index par Joseph Lamarié, traduction par Henri Tardif, Paris 1971, pp. 159-160). Se, quindi, si nota una posizione conciliante tra Augusto e Cristo negli autori grecofoni, in quelli latinofoni, invece, questo parallelismo appare antitetico. Cromazio, d'altronde, recupera quest'immagine antitetica dall'*Expositio Evangelii secundum Lucam* di Ambrogio di Milano. Vd. Ambr. *In Luc.* 2, 36-37 (in Ambroise de Milan, *Traité sur l'Évangile de S. Luc,* tome 1, text latin, introduction,

nella letteratura a lui precedente. Dal momento, però, che lo storico non si limita a riportare passivamente quanto scritto prima di lui, aggiunge una sua interpretazione. Se Gesù risulta iscritto in un censimento dell'impero romano e i censimenti riguardano i *cives Romani*, ciò significa che anche Gesù è un *civis Romanus*. Quest'assioma non è, ovviamente, esente dal contesto ideologico in cui viene inserito, ma, tutto sommato, esso è la conseguenza, almeno in prima istanza, di un discorso abbastanza logico, che sembra essere avallato anche da autori cristiani precedenti. Sembra, quindi, che Orosio sveli un tipo di ragionamento che implicitamente è già presente in una tradizione letteraria cristiana. Che ciò non avvenga per scolastica ingenuità, è lapalissiano. Difatti, l'iscrizione al censo di Gesù non fa altro che rafforzare l'idea che Dio abbia fondato l'*imperium* e l'impero di Roma, prediligendola evidentemente ad altre realtà sia geografiche che politiche[1119]. Con questo concetto si conclude, *de facto*, il sesto libro. Orosio esprime un concetto ben preciso al suo principio e cerca di tessere una trama tra i vari capitoli, di cui quello stesso concetto rappresenta il filo principale e che coerentemente viene richiamato e puntualizzato alla sua conclusione. Il sesto libro, quindi, presenta una struttura circolare, pur non essendo isolato dal resto dei libri, ma rappresentandone comunque una continuità tanto cronologica quanto ideologica.

Qual è, dunque, il ruolo che Augusto svolge in questa narrazione? Ciò che

---

traduction et notes par Dom Gabriel Tissot, Paris 1956, p. 88). Discorso a sé è la presenza di Augusto nelle opere di Eusebio di Cesarea (autore vissuto tra III e IV secolo). Se, infatti, i casi sopracitati menzionano Augusto solo perché il suo nome viene citato nel *Vangelo* di Luca in relazione alla nascita di Gesù e l'interpretazione di questo riferimento è inserita in contesti letterari omiletici, la riflessione eusebiana su Augusto assume, invece, una dimensione più ampia. È, in particolare, nella *Demonstratio Evangelica* che il nome di Augusto appare con una certa frequenza. In quest'opera, si notano due tipi di associazioni: Augusto-Erode e Augusto-Cristo. Nel primo caso, Eusebio evidenzia come Augusto sia l'unico sovrano dei Romani e Erode l'unico sovrano dei Giudei (sebbene egli sia straniero) e ciò significa che il tempo della pluralità di potere è giunto al termine e che si può attendere l'imminente venuta di Dio. Vd. Eus. *DE* 3, 2, 37-38; 3, 7, 31-32; 8, 1, 16; 8, 2, 17; 8, 2, 80; 8, 2, 85 e 88. Nel secondo caso, invece, Eusebio si sofferma maggiormente sulla venuta di Gesù proprio durante l'impero augusteo, riprendendo anche il consueto riferimento al censimento presente in Luca. L'idea cardine che muove la riflessione eusebiana si basa sul fatto che l'impero augusteo, che annulla qualsiasi tipo di rivalità tra i popoli della Terra, pacificandoli, e annulla anche la confusione creata da una pluralità di poteri, corrisponda non tanto ideologicamente, quanto proprio matematicamente, ai calcoli fatti dai Profeti dell'Antico Testamento. Eusebio si basa, in particolare, sui calcoli di Daniele. Quindi, vi è letteralmente una dimostrazione del fatto che Gesù deve nascere durante l'impero augusteo e che gli stessi *Vangeli* che parlano della sua nascita non fanno altro che confermare le antiche Profezie. Vd. Eus. *DE* 7, 2, 5; 7, 2, 22; 8, 1, 16; 8, 2, 80; 9, 17, 13 e 18. Per una valutazione generale della *Demonstratio* eusebiana, cfr. in partic. Eusebio di Cesarea, *Dimostrazione Evangelica*, introduzione, traduzione e note di Paolo Carrara, Milano 2000, pp. 9-106; S. Morlet, *La Démonstration évangélique d'Eusèbe de Césarée. Étude sur l'apologétique chrétienne à l'époque de Constantin*, Paris 2009.

[1119] Vd. Oros. *Hist.* 6, 22, 7.

appare chiaro è che lo storico adotta, nei suoi confronti, lo stesso procedimento che si apprezza già in circostanze precedenti. Emblematici sono i casi di Giuseppe e Mosè, le cui storie sono raccontate anche dagli storici gentili, ma con un significato assai diverso da quello che esse assumono per i Cristiani e che Orosio prontamente si presta a svelare. In questi due casi, si tratta di personaggi biblici che vengono traslati in contesti di storia evenemenziale, profana, o che dir si voglia. Pertanto, Orosio ha la tradizione biblica dalla sua parte, che gli offre manforte per svelare la malizia e gli artefatti prodotti a danno di quelle storie in contesti gentili. Il caso di Augusto sembra, invece, presentarsi come il rovescio della medaglia: dinanzi a una storia profana, è necessario svelarne il significato teologico (cristiano). La storia di Ottaviano, poi Augusto, viene raccontata partendo prevalentemente dalla narrazione svetoniana e solo dopo che la narrazione si conclude, inizia la parte dello svelamento. Quest'ultimo, però, non coinvolge tutto l'*iter* politico-militare di Ottaviano, ma esclusivamente quegli episodi che maggiormente si prestano a essere interpretati in chiave cristiana[1120]. Posto che Orosio non inventa *ex novo* questi episodi, ma li attinge da una letteratura precedente, la loro interpretazione cristiana non può basarsi *in toto* sulle Sacre Scritture. Pertanto, lo storico riprende temi della tradizione cristiana a lui precedente, mescolandoli con le sue stesse riflessioni. Il tutto sempre con il solo scopo di dimostrare come l'impero di Roma sia stato scelto da Dio come contesto ideale per potersi manifestare. Al tempo stesso, però, è sempre Dio che fonda quell'impero e che, quindi, crea i presupposti acché possa sceglierlo. Si crea, quindi, una sorta di gioco di ruoli, nel quale Ottaviano è niente di più, niente di meno che un *instrumentum Dei*. A maggior riprova di ciò, c'è l'episodio del censimento, riportato nel *Vangelo* di Luca, che apre un importante spiraglio per convalidare ulteriormente le argomentazioni orosiane[1121]. La storia di Augusto non è narrata nelle Sacre Scritture, ma il suo nome è comunque in esse menzionato. Nonostante la sua presenza sia fugace, essa corrobora l'idea che egli

[1120] Solo in uno di questi episodi Ottaviano svolge un ruolo attivo (quando rifiuta il termine *dominus*), mentre negli altri si tratta sempre di episodi che riguardano circostanze esterne e che lo vedono – ancora una volta – nelle vesti del κωφόν πρόσωπον, che non si rende conto di quanto accade attorno a lui, né tantomeno viene rappresentato nell'atto di meravigliarsi di questi eventi prodigiosi.

[1121] Nel sottolineare l'importanza del censo, Orosio sembra ripercorrere un filone interpretativo già attestato nella letteratura cristiana greca. Vd. *supra*, pp. 330-331, nota 1118.

faccia parte di un piano divino. Anche in questo caso, quindi, Orosio riesce a trovare la quadratura del cerchio.

Alla luce di queste considerazioni, si ricava una lettura che si spera possa essere utile a rivalutare la portata, a volte un po' troppo enfatica, che viene riconosciuta all'*Augustus-Theologie* petersoniana, più che orosiana. Peterson, infatti, si limita a riportare alcuni episodi tratti dal sesto libro delle *Historiae* di Orosio, notando come lo storico enfatizzi una lettura dell'impero augusteo che è già presente nella letteratura cristiana antica. Ne deduce, poi, che Augusto ne esca pienamente cristianizzato e Gesù pienamente romanizzato, in una perfetta simmetria[1122]. Il problema, però, è che nel cosiddetto "libro di Augusto" il vero protagonista non è il *princeps*, bensì sempre e solo Dio. Le *Historiae* nella loro interezza mirano a ripercorrere le tappe dell'azione divina nella storia dell'umanità e il caso di Augusto non fa eccezione. Augusto è, difatti, una presenza a intermittenza nel sesto libro, quasi un'ombra oscurata dal *verus Deus*, e finisce coll'essere una delle varie prove tangibili – forse tra le più rilevanti – a sostegno di quel concetto che Orosio abilmente esprime in apertura dello stesso libro. L'obiettivo dello storico è dimostrare che Dio ha fatto nascere l'impero e non che l'impero ha fatto nascere Gesù. In tal senso, è importante sottolineare che l'abilità argomentativa di Orosio si manifesta anche nell'uso di determinati concetti legati al Cristianesimo. *Christiani* e *Christiana fides* sono adoperati in pochissime occasioni nel sesto libro e sempre in relazione a situazioni che si verificano nella fase post-augustea e post-gesuana[1123]. In altre parole, Orosio non associa mai, in maniera esplicita, il concetto di Cristianesimo a Augusto. Ciò avviene per un motivo molto semplice, che potrà sembrare addirittura banale: quando regna Augusto, il Cristianesimo non esiste e, in verità, non esiste neanche con Gesù. Il processo formativo e fondativo del Cristianesimo viene individuato da Orosio nell'attività degli apostoli, che iniziano a diffondere il messaggio gesuano dopo la sua morte e, quindi, sotto altri imperatori. Quindi, il piano di Dio prevede che Augusto riesca a creare una situazione di stabilità politico-militare durevole quanto basta a far

[1122] Vd. E. Peterson, *Kaiser Augustus* cit., p. 179.
[1123] Vd. Oros. *Hist.* 6, 1, 23 e 24; 6, 15, 12; 6, 20, 7; 6, 22, 10 e 11.

nascere Gesù. Nel mentre, l'impalcatura creata da Augusto ha modo di rafforzarsi e definirsi e questo processo torna utile agli stessi apostoli che possono muoversi all'interno di un territorio unico e potenzialmente protetto.

Ne consegue, *in primis*, che il nome di Augusto non può essere associato a un qualcosa che ancora non esiste, né che il suo operato possa essere cristianizzato[1124]. Orosio, da questo punto di vista, cerca di non cadere mai nell'anacronismo[1125]. È agli eventi – e neanche tutti, ma solo alcuni – che costellano la sua vita politica che viene data un'interpretazione cristiana. Augusto, inoltre, è scelto da Dio per portare avanti il suo progetto, ma non diventa in alcun modo un suo rappresentante sulla Terra. Risulta difficile, pertanto, vedere una sincronia basata sul binomio Augusto-Gesù[1126], come se questi personaggi si pongano sullo stesso piano. *De facto*, non è così. L'attenzione è maggiormente focalizzata sul rapporto di Gesù con l'Impero romano. È Gesù che diventa *civis Romanus*, che porta *prosperitas* e benefici all'impero romano, ed è sempre Gesù che non viene crocifisso per volere dell'imperatore romano, bensì dei Giudei[1127]. Tutto ciò avviene, ancora una volta, in coerenza con quanto Orosio dichiara in apertura del sesto libro

---

[1124] A riprova di ciò, vi è un episodio che Orosio racconta nel settimo libro. Vd. Oros. *Hist*. 7, 3, 4-5: «(…) Gaium nepotem suum Caesar Augustus ad ordinandas Aegypti Syriaeque prouincias misit. qui praeteriens ab Aegypto fines Palaestinae, apud Hierosolymam in templo Dei tunc sancto et celebri adorare contempsit, sicut Suetonius Tranquillus refert. quod Augustus ubi per eum conperit, prauo usus iudicio prudenter fecisse laudauit» («(…) Cesare Augusto inviò suo nipote Gaio a riordinare le province dell'Egitto e della Siria. Questi, passando dall'Egitto attraverso il territorio palestinese, trascurò sprezzantemente, come riferisce Svetonio Tranquillo, di pregare a Gerusalemme nel tempio di Dio, a quel tempo santo e molto frequentato. Quando Augusto ne ebbe da lui notizia, con insano giudizio lo lodò per essersi comportato saggiamente», trad. di G. Chiarini, ed. Lippold 1998, vol. 2, p. 247 e p. 249). Al di là dell'ennesimo riferimento esplicito a Svetonio (vd. Suet. *Aug*. 93; *Tib*. 12), è lecito domandarsi: se Augusto è stato cristianizzato da Orosio, perché mai riportare un episodio che dimostra tutt'altro? Lippold sostiene che «Orosio intende mostrare con chiarezza che anche se Augusto era stato tanto prediletto da Dio, restava pur sempre un uomo e quindi un peccatore». Vd. A. Lippold in Orosio, *Le Storie* cit., vol. 2, pp. 469-470, commento a 3, 33-35. Questa spiegazione appare, francamente, un po' forzata. Orosio avrebbe potuto tranquillamente modificare il passo svetoniano oppure ometterlo dalla sua narrazione, ma ciò non accade perché il suo intento non è presentare un Augusto né cristiano né cristianizzato.

[1125] È interessante notare come Orosio non parli mai dei Giudei in relazione a Augusto. Una spiegazione più che plausibile può essere che il rapporto dicotomico tra Giudei e imperatori romani si fonda sulla morte di Gesù e sulla conseguente affermazione del Cristianesimo. Pertanto, da un punto di vista argomentativo, non è utile evidenziare eventuali rapporti di Augusto con il popolo giudaico, perché il suo operato non può essere letto come la mano armata dei Cristiani (cosa che, invece, si applica agli imperatori a lui successivi). In generale, sul rapporto di Augusto con i Giudei, cfr. in partic. E. Tagliaferro, *Augusto e gli Ebrei*, in «Quaderni di Vicino Oriente», vol. 10, 2015, pp. 125-128.

[1126] Come, invece, ritengono molti studiosi. Vd. E. Peterson, *Kaiser Augustus* cit., p. 179; E. Corsini, *Introduzione alle Storie* cit., p. 173; F. Fabbrini, *Paolo Orosio* cit., p. 171, nota 31, p. 336, p. 365; H.-W. Goetz, *Die Geschichtstheologie* cit., p. 82 e sgg.; A. Marchetta, *Orosio e Ataulfo* cit., p. 289; P. Martinez Cavero, *El pensamiento* cit., p. 213 e sgg.; V. Leonard, *Imperial Authority* cit., p. 123 e sgg.

[1127] Vd. Oros. *Hist*. 7, 4, 13.

e, *a posteriori*, sono i Cristiani che devono farsi accettare dall'Impero e non il contrario. Questo concetto è particolarmente evidente nel settimo libro e nella *Kaiser-Theologie* orosiana, come vedremo a breve.

4.2 Da Cesare (Augusto) ai Cesare. Sulla *Kaiser-Theologie*[*] di Orosio

Una volta chiarito il ruolo di Augusto all'interno delle *Historiae* orosiane, è possibile ora valutare la cosiddetta *Kaiser-Theologie*. Quest'ultimo concetto chiama in causa non tanto i singoli imperatori presenti nell'opera orosiana, quanto il potere imperiale nella sua più ampia accezione e manifestazione, sebbene questa sia comunque personificata e gestita dagli stessi imperatori. Al settimo e ultimo libro delle *Historiae* è affidato, quindi, l'onere di argomentare questo ulteriore concetto e, soprattutto, di dimostrare come gli elementi sino a quel momento proposti non siano fini a se stessi, ma facciano parte di una visione della storia ben più ampia e articolata.

L'*incipit* del settimo libro rappresenta, infatti, una lodevole *summa* dei precedenti, sebbene Orosio sia ormai convinto che il contenuto delle sue argomentazioni sia chiaro a tutti[1128]. Da un lato, egli richiama il tema della

[*] Nella letteratura secondaria, è attestato il termine *Kaisergeschichte,* il quale viene adoperato per riferirsi a un'opera specifica. Quest'ultima conterrebbe delle brevi biografie di imperatori corrispondenti a un arco cronologico dal 337 al 361 e.v. e la sua esistenza è stata ipotizzata dallo studioso tedesco Alexander Enmann (1856-1903). Vd. A. Enmann, *Eine verlorene geschichte der römischen Kaiser und das buch* de viris illustribus urbis Romae, in «Philologus», Supplement-Band 4, 1883, pp. 335-501. Al contrario, sembra che il termine *Kaiser-Theologie* non venga mai utilizzato dagli studiosi (o per lo meno, non mi sono mai imbattuta in esso durante le mie ricerche). Eppure, le *Historiae* di Orosio mostrano chiaramente come la *Kaiser-Theologie* sia non solo la diretta conseguenza della più circoscritta *Augustus-Theologie,* ma che possa anche esserle preferita. Ciò avviene perché le riflessioni di Orosio sul potere imperiale romano e, per riflesso, sui singoli imperatori romani vengono ampiamente sviluppate nel corso del settimo libro, alla luce della più generale (ma complessa) teoria che costituisce il fondamento delle *Historiae*, secondo la quale il potere di Roma sia stato creato e voluto da Dio. Pertanto, gli imperatori non solo fanno parte di un progetto divino più grande, che concede loro la gestione del potere, ma, proprio in virtù di ciò, essi sono costantemente messi alla prova e chiamati a render conto dell'uso e spesso dell'abuso che fanno di quel potere. Di conseguenza, il discorso teologico orosiano non può essere relegato al singolo caso di Augusto, per quanto eccezionale esso sia, ma deve essere necessariamente ampliato a tutto il contesto imperiale.

[1128] Vd. Oros. *Hist*. 7, 1, 1: «Sufficientia ut arbitror documenta collecta sunt, quibus absque ullo arcano, quod paucorum fidelium est, probari de medio queat, unum illum et uerum Deum, quem Christiana fides praedicat, et condidisse mundum creaturamque eius, cum uoluit, et disposuisse per multa, cum per multa ignoraretur, et confirmasse ad unum, cum per unicum declaratus est, simulque potentiam patientiamque eius multimodis argumentis eluxisse» («Si sono raccolte prove, a mio avviso, sufficienti,

Creazione, di cui parla nel primo libro[1129], ribadendo che è il *verus Deus*, venerato dai Cristiani, ad aver creato il mondo e le creature che lo abitano. Dall'altro, riprende il tema più specifico dell'*imperium* romano[1130], espresso nel sesto libro, sottolineando come la molteplicità di poteri si sia accorpata in un unico potere[1131] e che così Dio si sia manifestato in un unico uomo, dopo essere rimasto nascosto nella molteplicità di eventi che hanno caratterizzato la storia dell'umanità. A questo punto, Orosio indugia nel sottolineare una qualità di Dio che, fino a quel momento, non è mai stata menzionata: la *patientia*[1132]. Quest'ultima è strettamente legata alla

---

perché tutti possano riconoscere senz'ombra di mistero che quell'unico e vero Dio predicato dalla fede cristiana, creò il mondo e le sue creature quando volle, e lo ordinò nel molteplice, nel molteplice restando ignorato, e lo ricondusse ad unità quando nell'uno si è rivelato; e che la sua potenza e pazienza si sono, in modi diversi, chiaramente manifestate», trad. di G. Chiarini, ed. Lippold 1998, vol. 2, p. 237). In relazione al periodo «absque ullo arcano, quod paucorum fidelium est», Corsini vede un parallelo con Aug. *Ep.* 184/A. Cfr. E. Corsini, *Introduzione alle Storie* cit., p. 89. Arnaud-Lindet, invece, pone l'accento sull'accostamento tra *religio* e *arcana,* che è presente anche in Agostino. Cfr. Orose, *Histoires* cit., vol. 3, p. 133; vd. Aug. *civ.* 2, 6 (*PL* 41): «(…) Nec nobis nescio quos susurros paucissimorum auribus anhelatos et arcana velut religione traditos iactent (…)» («[…] Ma non ci parlino di qualche sussurro grazie a cui si inculca la rettitudine e la castità della vita, bisbigliato alle orecchie di pochi eletti e comunicato in un insegnamento religioso arcano», trad. di D. Marafioti in Agostino, *La città di Dio* cit., vol. 1, pp. 65-66). Agostino ribadisce questo concetto anche in *civ.* 2, 26, 1. L'accostamento è, a sua volta, presente nel *De errore profanarum religionum* di Firmico Materno, autore del IV secolo. Vd. Firm. *De err.* 19-23.

[1129] Vd. Oros. *Hist*. 1, 3, 1.

[1130] Vd. Oros. *Hist*. 6, 1.

[1131] Altro tema ripreso nella primissima parte del settimo libro è quello dei quattro imperi, già presentato nel secondo libro (vd. Oros. *Hist.* 2, 1, 5-6). In questo caso, serve per sottolineare come Dio, tra i vari *regna*, abbia scelto di incarnarsi solo durante l'impero romano. Vd. Oros. *Hist.* 7, 2. Sembra, però, che Orosio si limiti a ripercorrere le tappe essenziali dei quattro *regna* (Babilonia, macedonico, africano, romano), senza aggiungere particolari riflessioni teologiche a quanto già detto in precedenza. In particolare, lo storico ribadisce che il *regnum africanum* corrisponde a Cartagine.

[1132] Vd. Oros. *Hist*. 7, 1, 1-4. Il tema della *patientia* e, in particolare, quella di Dio appare nella letteratura cristiana nordafricana tramite Tertulliano, Cipriano e Agostino, pur recuperando un tema già caro alla filosofia antica. Ciascuno di essi dedica, infatti, un'intera opera a questo tema: il *De patientia* (tra il 197 e il 206 e.v.) di Tertulliano, il *De bono patientiae* (255-256 e.v.) di Cipriano e il *De patienta librus unus* (417-418 e.v.) di Agostino. Quest'ultimo, a sua volta, allude esplicitamente al *De bono patientiae* di Cipriano nel suo trattato *De Baptismo contra Donatistas Libri Septem*, dove riporta testualmente un passo di una sua epistola. Vd. Aug. *bapt*. 5, 17, 22 (*CSEL* 51, p. 280); Cypr. *Ep.* 73, 26 (*CSEL* 3/2, p. 798). Ai tre autori sopracitati, si può aggiungere anche il nome di Lattanzio, anch'egli di origine africana, che nelle *Divinae Institutionae* (304-313 e.v.) richiama il concetto di *patientia* in più occasioni. Vd. in partic. Lact. *inst.* 2, 16 (*CSEL* 19, p. 172); 3, 27 (*CSEL* 19, p. 263); 5, 19 (*CSEL* 19, p. 465); 5, 22 (*CSEL* 19, p. 473). Ebbene, al di là degli specifici casi di applicabilità del concetto di *patientia*, ciò che unisce questi autori è il riutilizzo di quel concetto in senso teologico, in quanto collegato a Dio e a Cristo. Della *patientia* di Dio si sottolinea, in particolare, il suo patire sulla croce, con richiamo esplicito alla passione di Cristo. La *patientia* di Dio viene, però, riconosciuta anche come *virtus* degli uomini, i quali, proprio seguendo il comportamento di Cristo, devono sopportare i mali che li affliggono, nella speranza di una vita ultraterrena. Cfr. I. Dionigi, *La* patientia*: Seneca contro i cristiani*, in A.P. Martina (a cura di), *Seneca e i Cristiani*, Milano 2001, pp. 413-430; per un'analisi comparativa dei tre trattati di Tertulliano, Cipriano e Agostino, cfr. K.A. Ayedze, *Tertullian, Cyprian and Augustine on Patience: A Comparative and Critical Study of Three Treatises on a Stoic-Christian Virtue in Early North African Christianity*, PhD thesis, Princeton Theological Seminary, 2000. Ora, sebbene Orosio utilizzi chiaramente il concetto di *patientia* in senso teologico, ricollegandosi ai suoi colleghi del passato e, nello specifico, allo stesso Agostino, la sua applicazione di quel concetto sembra, però, divergere. *In primis*, la *patientia* di cui parla lo storico è legata al concetto di "attesa", che riguarda, però, solo e esclusivamente Dio. Non vi è, quindi, l'accezione del *patire,* legato alla passione di Cristo, né si tratta

potentia. Infatti, Dio è *patiens*, nel momento in cui colui al quale ha deciso di elargire la sua misericordia lo disprezza, e onnipotente, in quanto mette a dura prova proprio quella stessa persona, in un arco di tempo che ritiene necessario. Quindi, nonostante vi sia qualcuno che disprezza Dio, a questi viene data l'occasione di pentirsi del suo disprezzo e Dio lo ricompensa restituendogli la sua grazia[1133]. Questo duplice aspetto dell'azione divina, che viene in principio espresso nella sua forma teologica, viene poi riproposto nel corso del libro con esempi concreti. Se, quindi, il sesto libro deve dimostrare l'azione creatrice e fondatrice di Dio, il settimo, invece, dimostra come la sua *patientia* e la sua *potentia* operino nel mondo.

Questo principio non può che applicarsi alla fase post-augustea e, concretamente, ai cinque secoli di storia imperiale romana che occupano l'ultimo libro delle *Historiae*. Posto che il governo di ciascun imperatore romano è caratterizzato da carestia, epidemie o terremoti, si analizzano, di seguito, alcuni casi ritenuti particolarmente significativi.

La prima delle varie prove tangibili che Orosio intende offrire al suo lettore si incontra già nel capitolo terzo e ha come protagonisti Augusto e Tiberio. Dopo che è avvenuta la nascita di Gesù e la sua iscrizione nel censimento augusteo, Tiberio viene inviato da Augusto nelle provincie d'Egitto e di Siria, per controllarle. Lungo il tragitto, Tiberio attraversa la Palestina, ma non si ferma a pregare il *verus Deus* presso il tempio di Gerusalemme e Augusto plaude a questo gesto[1134]. Quest'episodio è di per sé interessante, in quanto rafforza l'idea che fino all'attività

---

di un'attesa che coinvolge gli uomini che hanno fede. Per Orosio, solo Dio può essere *patiens*. Inoltre, la sua *patientia* è in stretta connessione con la sua *potentia*. Lo storico, infatti, sottolinea come il fulcro di qualsiasi discorso sulla divinità, che riguardi, nel caso specifico, la storia di Roma, non può basarsi su «artificem scientiam», bensì su «auctorem rerum potentiam» (entrambe le citazioni sono in Oros. *Hist*. 7, 1, 9). Dio, quindi, rappresenta una forza creatrice. Questa forza si manifesta sia nella Creazione del mondo e degli uomini, sia nella fondazione dell'*imperium* di Roma, che è oggetto concreto del contenuto del sesto e settimo libro delle *Historiae* orosiane. Nel momento in cui il primo uomo creato da Dio viene meno a quel patto di obbedienza che aveva stipulato, ecco che subentra la *patientia* di Dio. Tale *patientia* è giusta proprio perché, nonostante i mali commessi, Dio non distrugge chi gli ha disobbedito (il concetto è esteso a l'intera umanità, su cui ricadono i peccati del primo uomo e che è, quindi, incline a commetterne di suoi), pur facendogli sopportare una serie di prove, acché egli possa pentirsi della sua disobbedienza. La *patientia* di Dio finisce, pertanto, coll'accompagnare gli uomini nel corso della loro storia, anche quando, nonostante si sia a essi rivelato, quelli continuano a non credere nella sua esistenza.

[1133] Vd. Oros. *Hist.* 7, 1, 4. Il tema della grazia divina è un chiaro richiamo al contenuto dell'*Apologeticus* e al contesto dottrinale nel quale si inserisce. Vd. in partic. Oros. *apol*. 18, 5. Anche nelle *Historiae*, Orosio ribadisce che è Dio a decidere a chi concedere la sua grazia, indipendentemente dai "meriti" del singolo uomo.

[1134] Vd. Oros. *Hist.* 7, 3, 5.

di evangelizzazione degli apostoli, Orosio non parli di Cristianesimo né di chiese cristiane[1135]. A quell'altezza cronologica il *verus Deus* è ancora rappresentato materialmente dal tempio di Gerusalemme e, implicitamente, dal Giudaismo stesso. Da questo punto di vista, le *Historiae* orosiane rendono chiaramente l'idea di come, anche da un punto di vista storico, il passaggio teologico dal Giudaismo al Cristianesimo non avvenga *ex abrupto*, ma sia frutto di un *iter*. È altrettanto chiaro che, dovendo condensare in una quarantina di capitoli cinque secoli di storia, Orosio tenda a "velocizzare" un po' la narrazione e ciò può rendere l'idea che vi sia una sorta di appiattimento cronologico e un conseguente salto ideologico da una religione all'altra. In realtà, un'attenta analisi del settimo libro mostra che, comunque, tutto è stato il frutto di un processo graduale, come emerge anche dall'episodio sopracitato.

Tornando al rifiuto di Tiberio, questo viene presentato da Orosio come un'offesa, che è prontamente punita da Dio. La punizione consiste in una carestia devastante che si abbatte sui Romani, tanto da costringere Augusto ad allontanare i proprietari di scuole di gladiatori[1136], gli schiavi e gli stranieri dalla città, permettendo solo ai medici e ai precettori di rimanervi[1137]. Quindi, la fame a cui sono sottoposti i cittadini di Roma rappresenta per lo storico un chiaro segnale della *potentia* di Dio. Né Tiberio né Augusto vengono, però, puniti con la morte o con eventi che colpiscano direttamente le loro persone, semmai sono i cittadini romani a

[1135] Cfr. *supra*, p. 155 e sgg.

[1136] Orosio utilizza l'espressione «lanistarum familias» (*Hist*. 7, 3, 6). *Lanista,* in latino, indica il proprietario o maestro di scuole di gladiatori, ma può anche significare "aizzatore". È probabile che lo storico stia alludendo a gruppi di gladiatori che approfittavano del disordine per ribellarsi e chiedere la libertà, essendo nella maggior parte dei casi degli schiavi. È interessante, a questo punto, confrontare le traduzioni moderne. Chiarini traduce «le masnade dei gladiatori» (in Orosio, *Le Storie* cit., vol. 2, p. 249). Fear e Arnaud-Lindet, invece, rispettivamente «troupes of gladiators» e «les troupes de gladiateurs». Vd. Orosius, *Seven Books* cit., p. 324; Orose, *Histoires* cit, vol. 3, p. 21. A ciò si aggiunga la traduzione italiana di Svetonio. Infatti, il passo orosiano riprende quasi alla lettera Suet. *Aug*. 42. Anche Svetonio, quindi, utilizza l'espressione *lanistarum familias*, che il traduttore Dessì rende con «le torme dei lanisti». Vd. Caio Svetonio Tranquillo, *Vite dei Cesari* cit., vol. 1, p. 219. È difficile stabilire con certezza cosa effettivamente intendano sia Svetonio che Orosio con il termine *lanista*, sebbene il resoconto svetoniano offra una chiave di lettura più chiara: infatti, l'episodio della carestia è inserito in un contesto più generale relativo alla gestione degli approvvigionamenti da parte di Augusto. Il fatto che alcune tipologie vengano cacciate può, quindi, significare che, in un momento di bisogno dato da una carestia, venga data la priorità a coloro che sono *cives Romani*.

[1137] Vd. Oros. *Hist*. 7, 3, 6. Torna, ancora una volta, la figura del medico, al quale è riconosciuto un ruolo risolutorio. Vd. *supra*, p. 317.

essere morti per la fame[1138]. Qui si manifesta la *patientia* divina.

Un episodio simile, ma forse più drammatico, si verifica con Caligola. Quest'ultimo viene identificato, sin da subito, come castigatore dei bestemmiatori romani e dei peccatori giudei[1139]. Difatti, quando Caligola regna, la manifestazione del Dio incarnato è già avvenuta, così come la sua uccisione da parte dei Giudei. In tal senso, la figura di Caligola non segue appieno una categorizzazione "classica" presente in altri autori antichi. Egli diventa, *de facto*, la prima mano armata di Dio contro i Giudei. Nonostante ciò, l'imperatore perfetto non esiste e Caligola non fa eccezione. Ecco che un inquietante scenario si apre subito dopo la sua morte. Se nel caso di Augusto e Tiberio si è verificata una carestia (che comunque ha decimato il popolo di Roma), ora si assiste a una vera e propria strage. Alla morte di Caligola, vengono controllati i suoi affetti personali e vengono trovate delle carte contenenti nomi di senatori e di equestri che egli avrebbero voluto far uccidere[1140]. Le reali intenzioni di Caligola vengono acclarate al ritrovamento di quantità piuttosto allarmanti di veleno, stipate in alcuni armadi. Claudio, il suo successore sul trono, pensa bene di gettare quei veleni in mare, provocando la morte di migliaia di pesci, i cui corpi vengono ritrovati esanimi sulle spiagge vicine[1141]. La strage, quindi, è compiuta, oltre a un evidente danno ambientale. Il punto della questione, però, è un altro. Anche nella strage dei pesci, Orosio vede manifestarsi la *potentia* di Dio [1142]. Infatti, dal momento che Dio deve punire sempre e comunque gli uomini per i loro peccati, fa sì che Claudio (o chi per lui) trovi le carte e i veleni, disfacendosi subito di quest'ultimi e andando a colpire i pesci. Questa punizione non si attua mentre Caligola è in vita, in quanto, nonostante la sua dissolutezza, egli è stato il primo vendicatore dei Cristiani e, dunque, il persecutore dei Giudei. Dio, però, è anche *patiens*. La platealità della punizione consiste nel fatto che i corpi senza vita dei pesci sono sotto gli occhi di tutti e servono da monito per i Romani. Si tratta, quindi, di un avvertimento che viene dato per ricordare la sua presenza, pur sapendo che di

[1138] Vd. Oros. *Hist.* 7, 3, 6.

[1139] Sulla figura di Caligola nelle *Historiae* orosiane, vd. *supra*, p. 275 e sgg.

[1140] Vd. Oros. *Hist.* 7, 5, 10. L'episodio è citato pressoché identico in Suet. *Calig*. 49. Già Svetonio riporta che si tratta degli effetti di un «dicunt».

[1141] Vd. Oros. *Hist.* 7, 5, 10.

[1142] Vd. Oros. *Hist*. 7, 5, 11.

lì a poco molti Romani si sarebbero convertiti al Cristianesimo[1143].

Prima di valutare i cosiddetti "imperatori cristiani"[1144], è opportuno riportare un altro esempio importante. Se, da un lato, Tiberio rappresenta la fase imperiale che è ancora legata alla parabola esistenziale di Gesù e Caligola incarna il potere imperiale di cui Dio si serve per castigare i Giudei, Traiano identifica quegli imperatori che utilizzano la spada tanto contro i Giudei, quanto contro i Cristiani. In particolare, Orosio riporta un episodio, che chiama in causa anche Nerone. I due imperatori presentano, agli occhi dello storico, alcune somiglianze. Oltre alla più banale coincidenza di essere entrambi imperatori romani, essi si mostrano attivi sul fronte delle persecuzioni cristiane. Nerone, durante il suo impero, già ha avuto modo di sperimentare alcune sciagure che si sono abbattute sui territori imperiali, subito dopo che ha iniziato a perseguitare i Cristiani. Egli, inoltre, ha la "sfortuna" che in quegli stessi anni si attestano le attività di evangelizzazione degli apostoli e questo aspetto rende ancora più esecrabili le sue azioni[1145]. È interessante notare, a tal proposito, come la prima persecuzione avvenga proprio contro i Cristiani, che iniziano, quindi, già a presentare delle caratteristiche peculiari, in seguito alla presenza degli apostoli. Quindi, si rafforza, ancora una volta, l'idea che il Cristianesimo inizi ad affermarsi con gli apostoli stessi. Le conseguenze, comunque di questa prima ondata persecutoria non tardano ad arrivare[1146].

Qualcosa di simile avviene anche con Traiano. Pur non essendo l'iniziatore di una pratica tanto violenta, spettando questo ruolo proprio a Nerone, Traiano si presenta come un suo continuatore e perpetuatore. Infatti, egli attua per la terza volta atteggiamenti persecutori nei confronti dei Cristiani[1147]. Mentre, però, il caso di Nerone sembra concentrarsi sulla città di Roma, quello di Traiano sembra, invece, avere un raggio d'azione più ampio. A differenza del suo predecessore, però, Traiano a un certo punto sembra ravvedersi e attenua le disposizioni anti-cristiane [1148] . A questo punto, la *domus aurea* di Nerone prende fuoco

[1143] Vd. Oros. *Hist.* 7, 5, 11.
[1144] Questa espressione è usata da Orosio in *Hist*. 7, 28, 1; 7, 29, 2.
[1145] Vd. Oros. *Hist*. 7, 7, 10. In particolare, Orosio cita Pietro e Paolo tra i Cristiani vittime delle persecuzioni di Nerone. Vd. *supra*, p. 155 e sgg.
[1146] Vd. Oros. *Hist.* 7, 7, 11-12.
[1147] Vd. Oros. *Hist.* 7, 12, 3.
[1148] *Ibid.*

all'improvviso e di essa non rimane che cenere[1149]. Nonostante il successivo ravvedimento, Traiano ha portato avanti una pratica esecrabile iniziata da Nerone. È per questo motivo che il Dio *potens* deve manifestarsi, punendo il colpevole per il torto subito. Al tempo stesso, però, la distruzione integrale della *domus* si presenta come un avvenimento che è sotto gli occhi di tutti a Roma, sempre per il principio che a essere colpito è un singolo, sebbene la punizione sia un monito per tutti. Quindi, con un unico gesto, Dio ribadisce il suo disappunto nei confronti del defunto Nerone, punisce Traiano che è ancora in vita e che, quindi, può valutare nell'immediato la sua punizione e lascia un segno perenne che possa valere per chiunque osi perseguitare i Cristiani e, quindi, Dio stesso.

In questo caso, la presenza del Dio *patiens* è più difficile da scorgere o, per lo meno, non è così immediata come nei casi precedenti. Non ve n'è traccia con Nerone, mentre con Traiano la questione sembra più sottile. Difatti, va detto che Traiano è anche colui che seda una violenta ribellione giudaica[1150]. Questa si colloca in una serie di rappresaglie che seguono la morte di Gesù, che Orosio imputa proprio ai Giudei. Mentre nel caso dei Cristiani la punizione di Traiano è immediata e d'impatto, nel caso dei Giudei, invece, Orosio non riporta alcuna punizione divina e l'operato dell'imperatore viene, anzi, quasi elogiato. Ora, considerando che il principio alla base del Dio *patiens* è l'attesa misericordiosa di ravvedimento, si può supporre che, nonostante Traiano abbia perseguitato i Cristiani e ne sia stato punito, si voglia concedergli una seconda possibilità, presentandogli un'occasione pratica. Anche in questo terzo esempio, quindi, la relazione tra *patientia* e *potentia* sembra rispettata.

Giunti a questo punto, è lecito domandarsi cosa accada con i cosiddetti "imperatori cristiani", il cui principale rappresentante è Costantino[1151]. La risposta

---

[1149] Vd. Oros. *Hist.* 7, 12, 4.

[1150] Vd. Oros. *Hist.* 7, 12, 6-7. Vd. *supra*, p. 298 e sgg.

[1151] Vd. Oros. *Hist*. 7, 28, 1. In realtà, per Orosio il primo vero e proprio imperatore cristiano è Filippo. Durante il suo impero, infatti, si è celebrato il millesimo anno dalla fondazione di Roma e il fatto ch'egli sia cristiano, seppur per pochi anni, viene interpretato come un segno divino: quel millesimo anno viene consacrato a Cristo. Vd. Oros. *Hist.* 7, 20, 1-3. Per quanto concerne, invece, il Costantino orosiano, egli finisce coll'essere molto simile all'Augusto orosiano: due uomini che Dio sceglie come suoi strumenti prediletti per portare avanti due fasi dello stesso piano. Da un lato, con Augusto si creano i presupposti acché Gesù possa nascere; dall'altro, con Costantino prende vita l'idea di una corrispondenza effettiva tra *Romanitas* e *Christianitas* che si affermi, innanzitutto, nelle gerarchie più alte del potere. Concretamente, si

immediata a questa domanda è che non cambia nulla rispetto a quanto si prospetta nella fase pre-costantiniana. Ciò può sembrare, in prima analisi, sconcertante. Se, infatti, Orosio effettivamente sottolineasse in tutta la sua opera l'anelito che finalmente si compiano i *tempora Christianorum*, perché mai, una volta che questi sembrano concretizzarsi, dovrebbe far finta di nulla? In realtà, da un punto di vista teologico, Orosio intende dimostrare che il fatto di essere cristiani non rende

---

nota un evidente parallelo tra la pace che Augusto garantisce sia rispetto alle guerre civili, sia rispetto a quelle esterne, e la pace che Costantino garantisce alle chiese cristiane, dopo anni di persecuzioni. Vd. Oros. *Hist*. 6, 22, 1; 7, 28, 15. L'elemento di positività che li accomuna si coniuga, al contempo, con un elemento di negatività. Da un lato, Augusto plaude al rifiuto di Tiberio di pregare nel tempio di Gerusalemme, che rappresenta il *verus Deus*; dall'altro, Costantino non solo si macchia di crimini contro la sua stessa famiglia, ma soprattutto il seme della discordia portato dall'Arianesimo s'impianta proprio durante il suo Impero, rafforzandosi con i suoi successori. Vd. Oros. *Hist*. 7, 3, 5 (su Augusto); 7, 28, 23 (su Costantino); 7, 29, 4 (su Costanzo). Complessivamente, si nota, quindi, non solo un certo distacco di Orosio nei confronti di Costantino, che viene, invece, da altri autori cristiani elogiato ed esaltato in quanto "primo imperatore cristiano". Cfr. F. Fabbrini, *Paolo Orosio* cit., pp. 275-279. Di conseguenza, è difficile asserire che Orosio possa aver seguito la cosiddetta "teologia politica imperiale" di Eusebio di Cesarea, che presenta ben altri presupposti e immediate conseguenze. *De facto*, la cosiddetta *Konstantin-Theologie* eusebiana presenta un'articolazione teologica ben più profonda di quanto si possa trovare in Orosio e, soprattutto, essa funge da riferimento per la rappresentazione del potere imperiale *in toto*. Ciò, ovviamente, non significa che Orosio fallisca nell'intento, ma che i presupposti di partenza suoi e di Eusebio sono profondamente diversi. Ragion per cui, il modo in cui Orosio rappresenta gli imperatori romani è in coerenza con quanto intende dimostrare nelle sue opere e non in quelle di Eusebio, per ovvi motivi. Sul rapporto tra Orosio e Eusebio, cfr. Tanz, S., *Orosius im Spannungsfeld zwischen Eusebius von Caesarea und Augustin,* in «Klio», vol. 65, n° 2, 1983, pp. 337-346; Chestnut, G. F., *Eusebius, Augustine, Orosius and the Later Patristic and Medieval Christian Historians*, in H. W. Attridge – G. Hata (eds.), *Eusebius, Christianity and Judaism*, Detroit, MI 1992, pp. 687-713; P. Van Nuffelen, *Orosius* cit., pp. 205-206. Sulla teologia politica di Eusebio, cfr. in partic. R. Farina, *L'impero e l'imperatore* cit.; S. Calderone, *Teologia politica, successione dinastica* e consecratio *in età costantiniana*, in *Le culte des souverains dans l'Empire romain. Sept exposés suivis de discussions par Elias Bickerman... [e.a.], 28 août – 2 septembre 1972, entretiens préparés et présidés par Willem den Boer*, Vandoeuvres – Geneve 1973, pp. 213-269; Eusebio di Cesarea, *Elogio di Costantino. Discorso per il Trentennale. Discorso regale*, introduzione, traduzione e note di M. Amerise, Milano 2005, pp. 33-67; E. Prinzivalli, *La teologia politica di Ippolito e di Eusebio di Cesarea*, in Ead., *Questioni di storia del Cristianesimo antico I-IV sec. L'organizzazione ecclesiale, il rapporto con l'Impero romano, la teologia della storia e la visione dell'uomo,* con un saggio di M. G. Crepaldi, Roma 2009, pp. 47.69. Cfr. di recente, D. Singh, *Eusebius as Political Theologian: The Legend Continues*, in «Harvard Theological Review», vol. 108, n° 1, 2015, pp. 129-154. Al contempo, si evidenzia come Orosio non segua neanche la narrazione entusiastica di Agostino. Quest'ultimo, nel suo *De Civitate Dei*, dedica un intero capitolo a Costantino, sottolineando come Dio l'abbia colmato di doni preziosi, proprio in virtù della sua fede nell'unico e vero Dio. Inoltre, è interessante notare come Agostino associ il concetto di *felicitas* proprio a Costantino, cosa che, invece, non accade in Orosio. Vd. Aug, *civ.* 5, 25 (*PL* 41): «(…) Sed rursus ne imperator quisquam ideo Christianus esset, ut felicitatem Constantini mereretur, cum propter vitam aeternam quisque debeat esse Christianus: Iovianum multo citius quam Iulianum abstulit (…)» («(…) Tuttavia, di nuovo, perché nessun imperatore si facesse cristiano per ottenere la felicità di Costantino, dato che ognuno deve essere cristiano in vista della vita eterna, tolse da questo mondo Gioviano più presto di Giuliano (…)», trad. di D. Marafioti, in Sant'Agostino, *La città di Dio* cit., vol. 1, p. 263). La *felicitas* di Costantino appare come un dono a lui riservato in esclusiva e che, pertanto, sembra destare qualche gelosia o che, comunque, può rappresentare un richiamo per conversioni opportunistiche. Infine, un'ulteriore rappresentazione di Costantino si trova nel *Chronicon* di Girolamo. Quest'ultimo minimizza le vittorie costantiniane, evidenzia gli omicidi commessi da Costantino contro la sua stessa famiglia e, soprattutto, riporta la notizia che egli si è convertito all'Arianesimo negli ultimi anni della sua vita. Vd. Hier. *Chron. k),* ed. Helm 1913, p. 229; *d),* ed. Helm 1913, p. 231; *a),* ed. Helm 1913, p. 234. Sulla presenza di Costantino nella Patristica latina, cfr. in partic. G. Lettieri, *Costantino nella patristica latina tra IV e V secolo*, in *Costantino I. Enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto Editto di Milano, 313-2013*, vol. 2, Roma 2013, pp. 163-175.

aprioristicamente immuni dal peccato e dalle conseguenti punizioni divine e questo perché Dio punisce gli uomini in quanto tali[1152]. Pertanto, in relazione a questo concetto, non può esserci una differenza nella postura di Dio nei confronti dell'umanità e, nello specifico, dell'Impero romano. Ovviamente, Dio si mostra più benevolo nei confronti di quegli imperatori che non lo disprezzano o rinnegano. Tutto sommato, però, la relazione tra *Dio potens* e *Dio patiens* rimane immutata e i peccatori continuano a essere puniti, così come i Cristiani continuano ad avere salda la convinzione nella vita che li aspetta nel regno dei cieli.

Ciò che sembra cambiare è, invece, il modo in cui i Cristiani vivono la loro fede all'interno dell'Impero e, soprattutto, i modi con cui iniziano ad articolare e diversificare la loro visione di Dio. È vero che i Cristiani non sono più perseguitati da Costantino in poi, ma parallelamente essi intraprendono un altro tipo di scontro, che ha, questa volta, contorni eminentemente dottrinali. La dialettica, pertanto, da esterna diventa interna. La fase costantiniana e post-costantiniana è, infatti, caratterizzata da quelle che saranno poi definite vere e proprie eresie, vale a dire, l'Arianesimo e il Donatismo[1153]. Il fulcro ideologico delle argomentazioni che seguono nella seconda parte del settimo libro delle *Historiae* si basa sostanzialmente sull'umanità degli imperatori romani. La loro natura umana li rende, infatti, fragili, insicuri e, soprattutto, lascia spazio acché entità diaboliche si insinuino in essi, condizionandone negativamente l'operato[1154]. Da qui nascono le eresie, che mirano a inquinare l'unica vera fede, quella dell'*ecclesia Catholica*, e a sfidare l'unico *verus Deus*. Viene, quindi, a delinearsi un piano generale tanto storico, quanto teologico, articolato nelle seguenti fasi: Dio nasconde la sua vera natura agli uomini, ma mostra, comunque, il suo intervento attraverso una serie di segni; Dio si manifesta agli uomini attraverso la nascita di Gesù; da Gesù in poi, inizia una fase di ulteriore svelamento, che serve a far nascere, concretamente, il Cristianesimo; una volta che il Cristianesimo stesso inizia a presentare

[1152] Questo concetto è esplicitato già in Oros. *Hist*. 6, 22, 11 e viene poi dimostrato nel settimo libro nella sua attualità storica.

[1153] Per un'analisi di questi due concetti in Orosio, vd. *supra,* p. 166 e sgg. Sul rapporto tra Arianesimo e teologia politica cristiana, cfr. A.A. López, *Teología política y polémica antiarriana. La influencia de las doctrinas cristianas en la ideología política del siglo IV*, Salamanca 2011.

[1154] Vd. Oros. *Hist.* 7, 29, 2.

un'impalcatura teologica più definita, sebbene non ancora definitiva, ecco che al suo stesso interno nascono delle controversie. In altre parole, ciò che il diavolo non riesce a fare tramite gli dèi gentili, tenta di farlo con il Cristianesimo, mettendo Cristiani contro Cristiani. Di conseguenza, il Dio *potens* non scompare dopo l'affermarsi di imperatori cristiani, ma continua il suo operato. In questo quadro generale, gli imperatori romani, siano essi cristiani o gentili, svolgono l'unico ruolo che è loro concesso: quello di essere degli esseri umani. Pertanto, la loro natura li porta a diventare strumenti di Dio. Questo è, *de facto*, il loro ruolo all'interno dell'impalcatura teologica delle *Historiae* orosiane.

Alla luce dell'analisi proposta, è possibile ora trarre qualche considerazione sulla *Kaiser-Theologie* orosiana. *In primis*, emerge è che il rapporto *patientia* /*potentia* di Dio venga presentato secondo un principio che è specifico per ciascuno degli imperatori summenzionati. Dio, infatti, sembra mostrarsi *patiens* o *potens* a seconda del tipo di *instrumentum* che ciascuno incarna nel suo piano. L'epilogo finale non cambia, in quanto che si tratti di epidemie, carestie, edifici che crollano, etc., l'azione punitrice di Dio sembra essere sempre destinata a produrre dei morti. In tal senso, si ribadisce ulteriormente un elemento della teologia cristiana di Orosio, che è stato richiamato anche in precedenza: esistono morti "giuste" e vi è uno stretto legame tra religione, teologia e sangue.

Ora, al di là di quest'assunto di base, si apprezzano, comunque, delle differenze nelle motivazioni che vengono prodotte da Orosio per spiegare contestualmente il perché di quelle punizioni. Da un lato, vi sono gli imperatori che bestemmiano, denigrano o, semplicemente, non accettano Dio. In questo caso, le punizioni si manifestano quando essi sono ancora in vita, così che possano rendersi conto concretamente e platealmente della *potentia* divina. Dall'altro lato, vi sono gli imperatori che rappresentano la "mano armata" di Dio contro i Giudei. In questo secondo caso, Orosio non segue una linea di coerenza. Vi sono, infatti, casi in cui la punizione avviene *post-mortem*, come con Caligola; altri, invece, in cui non si verificano punizioni tali da meritare di essere riportate, come con Adriano[1155];

[1155] Vd. Oros. *Hist.* 7, 13.

ancora, vi sono casi in cui, pur avendo l'imperatore oppresso i Giudei, egli si è macchiato di colpe anche contro Cristiani, tali da meritare comunque una punizione (come con Traiano). Tuttavia, per un Dio *potens* c'è sempre un Dio *patiens*. Le punizioni inflitte agli imperatori e, indirettamente, ai loro sudditi mantengono per Orosio una dimensione di moderazione. Dio avrebbe potuto fare di peggio, ma si sarebbe, in qualche modo, "trattenuto". Ciò avviene perché vi è comunque un margine di moderazione, che rende la sua *patientia* giusta. A ciò si aggiunga il fatto che, parallelamente alle punizioni, Dio riesce anche a mostrare il suo lato misericordioso e benevolo, che, ancora una volta, si manifesta concretamente nelle vittorie belliche degli imperatori.

Nonostante ciò, però, anche la *Kaiser-Theologie* sembra mostrare almeno due elementi in comune con l'*Augustus-Theologie*. Il primo riguarda il ruolo e il conseguente valore che viene riconosciuto sia al singolo imperatore, sia alla figura dell'imperatore nella sua accezione più ampia. Sia nell'*Augustus*- che nella *Kaiser-Theologie*, l'imperatore svolge un ruolo secondario. È solo ed esclusivamente Dio a essere protagonista degli ultimi due libri delle *Historiae* orosiane e, più in generale, di tutta l'opera. Non vi è passo che l'imperatore compia senza che dietro non ci sia una volontà più alta. Questo vale anche per i peccati commessi dai singoli imperatori, i quali, in quanto uomini, rientrano nelle logiche di quella cosiddetta "dottrina della Creazione" tanto cara a Orosio. Se ne ricava, pertanto, che pur essendo riconosciuta a ciascuno la sua dimensione umana, terrena e mortale, l'operato degli imperatori finisce col seguire la logica dell'*instrumentum Dei*. Si crea, di conseguenza, un rapporto dialettico che porta inevitabilmente a uno scontro violento, il quale si perpetua anche con i cosiddetti "imperatori cristiani". Quest'ultimi, infatti, scelgono – per devozione o per convenienza – di abbracciare la *Christiana fides*, ma ciò non corrisponde automaticamente a una cristianizzazione totale dell'Impero. Continuano a esserci persone che non accettano il Cristianesimo e ciò implica che l'azione del Dio *potens/patiens de facto* non si esaurisca.

Infine, è necessario valutare un elemento al quale si tende a dare poca importanza, ma che invece sembra averne. A differenza di altri autori cristiani, Orosio non si interfaccia mai con il suo imperatore, che è Onorio. Può

eventualmente parlarne bene, riportare alcuni episodi che lo riguardano[1156], ma il suo operato è ancora *in fieri* e, pertanto, è difficile valutarlo *a posteriori*. Al di là del caso specifico di Onorio, però, il fatto che Orosio non scriva le sue opere per una necessità di natura politica è significativo. L'*opera omnia* orosiana nasce in e per contesti cristiani, in cui l'aspetto teologico-dottrinale è ciò che realmente conta o, comunque, si palesa come determinante. Ciò non significa che Orosio viva fuori dal mondo o che scriva per mero trastullo letterario, bensì che la sua capacità di spiegare il mondo tanto del proprio presente, quanto del passato, passa inevitabilmente attraverso il filtro delle Sacre Scritture, delle dispute teologiche, delle carte che i suoi predecessori hanno prodotto. Lo scopo che egli si prefigge è quello di poter concretizzare le parole contenute in quelle carte, proponendo una visione del mondo e della Storia che possa dare un senso a quanto accade intorno a sé. Però, la mancanza di un contatto diretto con gli organi di potere, con gli agoni politici, con la necessità di doversi rivolgere direttamente al proprio imperatore per poterlo persuadere a fargli ottenere qualcosa di utile o di indispensabile, dà l'idea di come la sua teologia politica funzioni molto bene nella sua veste teorica, ma all'atto pratico sembra venire meno quell'aspetto concreto e funzionale in grado di avere un effettivo impatto sul suo tempo. Non si dimentichi, d'altronde, che la teologia politica nasce sempre da una necessità pratica e, dunque, politica *lato sensu*[1157].

[1156] Vd. in partic. Oros. *Hist*. 7, 42, 15: «Hunc omnem catalogum, ut dixi, uel manifestorum tyrannorum uel inoboedientium ducum optima Honorius imperator religione et felicitate meruit, magna Constantius comes industria et celeritate confecit» («Su tutta questa serie, come dissi, di tiranni manifesti o capitani dosobbedienti, l'imperatore Onorio meritò di avere la meglio con la sua integra religiosità e la sua buona fortuna, e il generale Costanzo riuscì a estinguerla con grande destrezza e celerità», trad. di Gioachino Chiarini, ed. Lippold 1998, vol. 2, p. 397). Anche a Onorio è associato il concetto di *felicitas*, di cui si sottolinea, *in primis*, la valenza militare. Tuttavia, nel caso di Onorio, alla *felicitas* si unisce la *religio*. Pertanto, non solo egli esce vittorioso dai campi di battaglia, ma ha anche un ruolo nelle dispute teologiche. Orosio, infatti, gli attribuisce il merito di aver posto fine al Donatismo nell'Africa del Nord. Vd. Oros. *Hist*. 7, 42, 16.

[1157] Vd. E. Peterson, *Kaiser Augustus* cit., p. 174.

Conclusioni

Giungere a delle conclusioni univoche non è mai semplice, soprattutto se il percorso delineato è accidentato e multiforme. Per quanto il riannodare le fila possa essere definito, questo non sarà mai realmente definitivo e il ragionevole dubbio si porrà con molta probabilità ogni volta dietro l'angolo. Pertanto, credo possa essere utile richiamare i vari elementi emersi in ciascuno dei capitoli di questo lavoro.

Ciò che si è cercato di proporre è, innanzitutto, un viaggio che prende forma tra le pieghe del tempo, attraverso le parole *di* e *su* Orosio. Il primo aspetto che emerge è che la comparazione delle une con le altre produce in taluni casi un'evidente e fors'anche inevitabile dicotomia. Quest'ultima si manifesta, d'altronde, sin dalla tradizione manoscritta delle *Historiae* orosiane, che finisce con il condizionare non solo la lettura dell'opera stessa nella sua interezza o in alcune sue parti. Come si è visto nel primo capitolo di questo lavoro, la storia dei manoscritti finisce coll'orientare il lettore verso un'unica e sola interpretazione, quella dell'*adversus paganos*. La storiografia moderno-contemporanea ne risulta, infatti, fortemente condizionata e, al di là delle specificità legate ai singoli studiosi e al loro contesto storico-culturale di appartenenza, quello del "paganesimo" sembra rappresentare un vero e proprio *fil rouge* che li tiene uniti. Tuttavia, la riflessione orosiana si presenta all'occhio del lettore non solo come tutto sommato estranea a quelle dinamiche di affermazione e definizione del "paganesimo" che gli studiosi gli vogliono attribuire, ma soprattutto è tesa verso questioni che appaiono, al suo autore, ben più dirimenti.

Nel corso del secondo capitolo è emerso, infatti, come l'aspetto teologico sia costantemente richiamato e ricercato da Orosio non solo all'interno delle *Historiae adversus paganos*, ma nella sua *opera omnia*. La teologia orosiana si plasma a partire dalla cosiddetta "dottrina della Creazione", vale a dire, dal momento in cui Dio, secondo le Sacre Scritture, crea il primo uomo. È nel comportamento che quest'ultimo assume nei confronti del suo stesso creatore che Orosio vede non solo l'inizio, banalmente, della storia dell'umanità, ma l'inizio soprattutto di quella storia

fatta di *miseriae*. Da questo punto di vista, si nota una maggiore continuità e coerenza con il titolo *De miseria hominum* che fino al 1882 continuava a essere associato alle *Historiae* orosiane. Al di là di ciò, tutta la storia raccontata da Orosio si basa fortemente, se non esclusivamente, sul rapporto tra Dio e gli uomini. Se Orosio non è vissuto fuori dal mondo, ma ha interagito con gli ambienti che, di volta in volta, lo hanno visto muoversi e ospitato, appare chiaro come questa sua visione storico-teologica possa essersi scontrata con quella di altri autori suoi contemporanei e come, al contempo, possa esserne uscita in vario modo arricchita. In tal senso, si ritrovano nelle *Historiae* orosiane e, più in generale, nelle sue opere, tematiche che sono proprie del suo tempo o che, comunque, appaiono innescate da quegli strumenti che la teologia cristiana gli ha offerto per argomentare le sue particolari visuali e posizioni. Fondamentale è, pertanto, il rapporto di Orosio con le Scritture, che diventano un prezioso scrigno di informazioni sulla storia in prospettiva interamente teologica. Da questo rapporto emerge anche come lo storico si relazioni con il Giudaismo.

Sebbene il modo in cui Orosio parla dei Giudei nelle *Historiae* non sia totalmente nuovo nel panorama storiografico, il terzo capitolo ha cercato, comunque, di evidenziare degli aspetti che meritano di essere presi in considerazione non solo per proporre una diversa lettura della sua opera, ma anche per poter includere Orosio all'interno dei dibattiti a lui contemporanei che si sono interrogati su quelle stesse tematiche. Da un lato, emerge come l'analisi di Nirenberg sull'antigiudaismo nel mondo antico trovi una sua conferma anche nell'opera di Orosio, il quale, al pari di altri autori cristiani, fa "fruttare" quegli strumenti argomentativi che la stessa teologia cristiana sembra offrirgli. Dall'altro, anche dall'opera orosiana emerge una dicotomia di fondo tra l'Impero e i Giudei, che non paiono essersi quasi mai definitivamente integrati, almeno a livello sistemico, all'interno dell'Impero, né, più in generale, nella storia stessa di Roma. Questa mancata integrazione di massima ha dato vita a una serie di scontri e di ribellioni da parte dei Giudei e a conseguenti repressioni, molto violente, da parte dei Romani. Emerge, soprattutto, come il Cristianesimo abbia giocato un ruolo dirimente nel corrodere ulteriormente questo rapporto dicotomico, nonostante la sua "componente ebraica" abbia continuato ad

agire come uno dei motori principali della sua stessa costruzione identitaria ancora nel corso del V secolo. Questo aspetto è, difatti, ben presente sia nelle *Historiae*, sia, soprattutto, nell'*Apologeticus*. La stretta connessione tra "teologico" e "politico" sembra plasmarsi, in Orosio, attraverso un intreccio di Impero, Giudaismo e Cristianesimo e in cui, ancora una volta, il "paganesimo" sembra non giocare alcun tipo di ruolo centrale. L'aspetto realmente interessante è, però, un altro. Orosio non usa mai né il termine né il concetto di Giudaismo, parlando, invece, soprattutto di "Giudei". Da questo punto di vista, sembra, quindi, che la sua testimonianza avvalori le conclusioni a cui è giunto Boyarin nelle sue analisi sulla storia del concetto di "Giudaismo" come costruzione prettamente cristiana e mossa da intenti essenzialmente teologici e apolgetici.

Questo intreccio appare evidente anche nel quarto e ultimo capitolo di questo lavoro, in relazione alla *Augustus*- e alla *Kaiser-Theologie*. Mentre nel caso del Giudaismo si è resa necessaria una sorta di *pars construens*, sottolineando e analizzando quegli aspetti che possano dare un'idea di continuità e coerenza nel modo in cui Orosio parla dei Giudei, nel caso delle due teologie soprammenzionate, invece, è sembrato più utile proporre una *pars destruens*, sebbene non nel suo senso prettamente negativo, ma soprattutto secondo un'accezione positiva. L'analisi proposta da Peterson, oltre a essere legata a motivazioni biografico-culturali, più che presentare una soluzione, finisce col mettere in evidenza un problema. Questo problema è rimasto, ad oggi, tale. *De facto*, l'*Augustus-Theologie* è più un prodotto petersoniano che orosiano. Alla luce di ciò, la stessa *Kaiser-Theologie* appare più che come una nuova categoria di analisi, una prova del fatto che il modo in cui Orosio parla degli imperatori romani è strettamente funzionale al modo in cui egli discute di Dio e del suo modo di agire *nella* storia.

Ciò che si ricava, in ultima analisi, è che l'idea cardine alla base dell'attività letteraria di Orosio sia fortemente teologica, tanto che egli stesso esprime la convinzione di essere stato investito da una missione divina[1158]. Questa missione lo porta a muoversi sia fisicamente, tra le coste del Mediterraneo per giungere nella stessa Palestina, sia intellettualmente tra le varie controversie teologiche che hanno

[1158] Vd. in partic. Oros. *Comm*. 1.

animato il suo tempo. Il prodotto concreto di questa sua missione è rappresentato proprio dalle sue stesse opere che, soprattutto nel caso dell'*Apologeticus* e delle *Historiae*, si presentano come veri e propri strumenti di svelamento di una verità ritenuta salda e incontrovertibile.

Conclusiones

Llegar a conclusiones unívocas nunca es fácil, sobre todo si el camino trazado es accidentado y multifacético. Por mucho que se pueda reanudar el hilo del discurso, este nunca será realmente definitivo y la duda razonable se planteará con toda probabilidad a la vuelta de la esquina. Por lo tanto, creo que puede ser útil recordar los diferentes elementos que han surgido en cada uno de los capítulos de este trabajo.

Lo que se ha intentado proponer es, en primer lugar, un viaje que toma forma entre los pliegues del tiempo, a través de las palabras *de* y *sobre* Orosio. El primer aspecto que surge es que la comparación de las unas con las otras produce en algunos casos una dicotomía evidente y, tal vez, inevitable. Esta última se manifiesta, por otra parte, desde la tradición manuscrita de las *Historiae* de Orosio, la cual termina por condicionar no sólo la lectura de la obra misma en su totalidad o en algunas partes. Como se ha visto en el primer capítulo de este trabajo, la historia de los manuscritos termina orientando al lector hacia una única interpretación, la del "adversus paganos". La historiografía moderna y contemporánea resulta, en efecto, fuertemente condicionada y, más allá de las especificidades ligadas a los investigadores individuales y a su contexto histórico-cultural de pertenencia, el del "paganismo" parece representar un verdadero hilo rojo que los mantiene unidos. Sin embargo, la reflexión orosiana se presenta al ojo del lector no sólo como ajena a las dinámicas de afirmación y definición del "paganismo" que los investigadores quieren atribuirle, sino que sobre todo está orientada hacia cuestiones que parecen, para su autor, mucho más importantes.

En el curso del segundo capítulo se ha puesto de manifiesto, en efecto, cómo el aspecto teológico es constantemente recordado y buscado por Orosio no sólo dentro de las *Historiae adversus paganos*, sino en su *opera omnia*. La teología orosiana se plasma a partir de la llamada "doctrina de la Creación", es decir, desde el momento en que Dios, según las Sagradas Escrituras, crea al primer hombre. Es en el comportamiento que este último asume con respecto a su propio creador que Orosio ve no sólo el comienzo, banalmente, de la historia de la humanidad, sino sobre todo el comienzo de esa historia hecha de *miseriae*. Desde este punto de vista, se nota una mayor continuidad y coherencia con el título *De miseria hominum* que hasta 1882 seguía asociado a las *Historiae* de Orosio. Más allá de esto, toda la historia narrada por Orosio se basa fuertemente, si no exclusivamente, en la relación entre Dios y los hombres. Si Orosio no ha vivido fuera del mundo, sino que ha interactuado con los ambientes que, de vez en cuando, lo han visto moverse y alojarse, es evidente cómo esta visión histórico-teológica suya puede haber chocado con la de otros autores contemporáneos y cómo, al mismo tiempo, puede haber salido enriquecida de diversas maneras. En este sentido, se encuentran en las *Historiae* de Orosio y, más en general, en sus obras, temas propios de su tiempo o que, en cualquier caso, parecen desencadenados por los instrumentos que la teología cristiana le ha ofrecido para argumentar sus particulares visuales y posiciones. Por lo tanto, es fundamental la relación de Orosio con las Escrituras, que se convierten en un valioso cofre de información sobre la historia desde una perspectiva enteramente teológica. De esta relación se desprende también cómo el historiador se relaciona con el judaísmo.

Aunque un análisis de como Orosio habla de los judíos en las *Historiae* no es totalmente nuevo en el panorama historiográfico, el tercer capítulo ha tratado, sin embargo, de poner de relieve aspectos que merecen ser considerados no sólo para proponer una lectura diferente de su obra, sino también para poder incluir a Orosio dentro de los debates contemporáneos que se han preguntado sobre los mismos temas. Por un lado, emerge como el análisis de Nirenberg sobre el antijudaísmo en el mundo antiguo encuentra su confirmación también en la obra de Orosio, quien, como otros autores cristianos, "aprovecha" aquellos instrumentos argumentativos

que la misma teología cristiana parece ofrecerle. Por otro lado, también de la obra orosiana emerge una dicotomía de fondo entre el Imperio y los judíos, que casi nunca parecen haberse integrado definitivamente, al menos a nivel sistémico, dentro del Imperio, ni, más en general, en la historia misma de Roma. Esta falta de integración general dio lugar a una serie de enfrentamientos y rebeliones de los judíos y a su consiguiente represión, muy violenta, por parte de los romanos. Surge, sobre todo, cómo el cristianismo ha jugado un papel dirimente en la erosión de esta relación dicotómica, a pesar de que su "componente judío" siguió actuando como uno de los motores principales de su propia construcción identitaria durante el siglo V. Este aspecto está, de hecho, bien presente tanto en las *Historiae* como, sobre todo, en el *Apologeticus*. La estrecha conexión entre "teológico" y "político" parece plasmarse, en Orosio, a través de un entrelazamiento de Imperio, judaísmo y cristianismo y donde, una vez más, el "paganismo" parece no jugar ningún tipo de papel central. Pero el aspecto realmente interesante es otro. Orosio nunca usa ni el término ni el concepto de judaísmo, en cambio, habla sobre todo de "judíos".

Este entrelazamiento aparece evidente también en el cuarto y último capítulo del presente trabajo, en relación con la *Augustus*- y la *Kaiser-Theologie*. Mientras que en el caso del Judaísmo se ha hecho necesaria una especie de *pars construens*, subrayando y analizando aquellos aspectos que pueden dar una idea de continuidad y coherencia en el modo en que Orosio habla de los judíos, en el caso de las dos teologías mencionadas, en cambio, ha parecido más útil proponer una *pars destruens*, aunque no en su sentido netamente negativo, sino sobre todo de una manera positiva. El análisis propuesto por Peterson, además de estar ligado a motivaciones biográficas-culturales, en lugar de presentar una solución, acaba poniendo de relieve un problema. Actualmente, esto problema sigue siendo así. De hecho, la *Augustus-Theologie* es más un producto petersoniano que orosiano. A la luz de esto, la misma *Kaiser-Theologie* aparece más que como una nueva categoría de análisis, una prueba del hecho de que la forma en que Orosio habla de los emperadores romanos es estrictamente funcional a la forma en que habla de Dios y de su manera de actuar en la *historia*.

El resultado final es que la idea central de la actividad literaria de Orosio es

fuertemente teológica, de tal manera que él mismo expresa la convicción de haber sido investido de una misión divina[1159]. Esta misión le lleva a moverse tanto físicamente, entre las costas del Mediterráneo para llegar a la misma Palestina, como intelectualmente entre las diversas controversias teológicas que animaron su tiempo. El producto concreto de esta misión suya está representado precisamente por sus propias obras que, sobre todo en el caso del *Apologeticus* y de las *Historiae*, se presentan como los instrumentos de la revelación de una verdad considerada firme e incontrovertible.

[1159] Véase en particular, Oros. *Comm.* 1.

Bibliografia orosiana

1. Opere di Orosio

1.1 *Consultatio sive Commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum*

1.1.1 Edizioni critiche:

- *Pauli Orosii Opera omnia*, *PL* 31, Parisiis 1846, pp. 1212-1216;
- *Priscilliani quae supersunt*, recensuit G. Schepss, *CSEL* 18, Vindobonae 1889, pp. 151-157.

1.1.2 Traduzioni nelle lingue moderne:

- Testo latino, traduzione in spagnolo, introduzione e note:
  C. Torres Rodríguez*, Paulo Orosio, su vida y sus obras,* La Coruña 1985, pp. 729-743;
  R. González Fernández – D. Beltrán Corbalán – P. Martínez Cavero, *El* Commonitorium *de Orosio: traducción y comentario*, in «Faventia», n. 21, Fasc. 1, 1999, pp. 76-83.

- Traduzione in inglese, introduzione e note:
  The Works of Saint Augustine. A Translation for the 21st century, Arianism and Other Heresies, Introduction, Translation and Notes by R.J. Teske, vol. 18, New York 1995, pp. 81-118;
  The Fathers of the Church, Iberian Fathers: Pacian of Barcelona and Orosius of Braga, Trans. by C. L. Hanson, vol. 3, Washington, D.C. 1999, pp. 168-174.

- Traduzione in italiano, introduzione e note:
  Sant'Agostino, *Opere antieretiche (Sulle eresie; A Orosio contro i Priscillianisti e gli Origenisti; Replica a un avversario della Legge e dei profeti; Trattato contro i Giudei),* introduzioni particolari, traduzione e note di M. Falcioni, Roma 2003, pp. 170-195.

- Traduzione in portoghese:
  L. Craveiro da Silva – B. Fernandes, *Consulta de Orósio a S. Agostinho Acerca do Erro dos Priscilianistas e Origenistas,* in «Revista Portuguesa de Filosofia», vol. 55, n°4, 1999, pp. 551-557.

- Traduzione in francese:
  Orose, *Histoires (contre les païens),* texte établi et traduit par M.-P. Arnaud-Lindet, vol. 1, Paris 2003 (1ª ed. 1991), pp. 236-238.

1.2 *Liber Apologeticus contra Pelagium de arbitrii libertate*

1.2.1 Edizioni critiche:

- *F.L. Dextri Pauli Orosii hispanorum chronologorum Opera Omnia, PL* 31, Parisiis 1846, pp. 1173-1212;
- *Pauli Orosii Historiarum adversum paganos Libri VII accedit eiusdem Liber apologeticus*, recensuit et commentario critico instruxit C. Zangemeister, *CSEL* 5, Vindobonae 1882, pp. 603-664.

1.2.2 Traduzioni nelle lingue moderne:

- Testo latino, traduzione in spagnolo, introduzione e note:
  C. Torres Rodríguez, *Paulo Orosio, su vida y sus obras*, La Coruña 1985, pp. 747-880.

- Traduzione in inglese, introduzione e note:
  The Fathers of the Curch, Iberian Fathers: Pacian of Barcelona and Orosius of Braga, Trans. by C. L. Hanson, vol. 3, Washington, D.C. 1999, pp. 115-167.

- Testo latino, traduzione in francese (solo dei passi 3, 2; 6, 1; 7, 1):

Orose, *Histoires (contre les païens),* texte établi et traduit par M.-P. Arnaud-Lindet, vol. 1, Paris 2003 (1 ed. 1991), pp. 239-241.

1.3 *Historiae adversus paganos*

1.3.1 Edizioni delle versioni medievali:

- Versione anglo-sassone:
  The Old English Orosius, edited by J. Bately, London 1980;
  The Old English Orosius History of the World. An Anglo-Saxon Rewriting of Orosius, edited and translated by M. R. Godden, Cambridge (Mass.) - London 2016.

- Versione araba:
  Kitab Hurusiyus (*Traducción árabe de* las Historiae adversus paganos *de Orosio)*, edición y estudio de M. Penelas, Madrid 2001.

- Versione "italiana":
  Delle Storie contra i Pagani di Paolo Orosio Libri VII, volgarizzamento di Bono Giamboni, pubblicato ed illustrato con note dal Dott. F. Tassi, Firenze 1849.

- Versione aragonese:
  Paulo Orosio, *Historias contra los Paganos, Versión aragonesa patrocinada por Juan Fernández de Heredia*, edición de Á. Romero Cambrón en colaboración con I. J. García Pinilla, Zaragoza 2008.

1.3.2 Edizioni critiche:

- *Pauli Orosii presbyteri hispani Adversus paganos historiarum Libri septem, ut et Apologeticum contra Pelagium De arbitrii libertate. Ad fidem MSS. et*

praesertim Cod. Long. Antiquiss. Bibliothecae Florentinae Mediceae S. Laurentii, adjectis integris notis Franc. Fabricii Marcodurani et Lud. Lautii, recensuit suisque animadversionibus nummisque antiquis plurimis illustravit Sigebertus Havercampus, Lugduni Batavorum 1767;

- *F.L. Dextri Pauli Orosii hispanorum chronologorum Opera Omnia, PL* 31, Parisiis 1846;
- *Pauli Orosii Historiarum adversum paganos Libri VII accedit eiusdem Liber apologeticus*, recensuit et commentario critico instruxit C. Zangemeister, *CSEL* 5, Vindobonae 1882.

1.3.3 Traduzioni nelle lingue moderne:

- Traduzioni in inglese, introduzione e note:

  Seven Books of History against the Pagans. The Apology of Paulus Orosius, Translated with Introduction and Notes by I. W. Raymond, New York 1936.

  Paulus Orosius, *The Seven books of History against the Pagans,* Translated by R. J. Deferrari, Washington 1964.

  Orosius, *Seven Books of History Against the Pagans*, translated with an Introduction and Notes by A. T. Fear, Liverpool 2010.

- Testo latino, traduzione in spagnolo, introduzione e note:

  C. Torres Rodríguez, *Paulo Orosio, su vida y sus obras*, La Coruña 1985, pp. 15-728.

- Traduzioni in spagnolo, introduzione e note:

  Orosio, *Historias*, introducción, traducción y notas de E. Sánchez Salor, 2 voll., Madrid 1982;

  Paulo Orosio, *Historia contra los paganos* – Historiarum adversum paganos libri septem, estudio preliminar, versión y notas de E. Gallego-Blanco, Barcelona 1983.

- Testo latino, traduzione in italiano, introduzione, commento e note:
  Orosio, *Le storie contro i pagani*, a cura di A. Lippold, trad. it. di A. Bartalucci – G. Chiarini, 2 voll., Torino 1998 (1ª ed. 1976).

- Traduzione in tedesco, introduzione, commento e note:
  Orosius, *Die Antike Weltgeschichte in christlicher Sicht*, übersetzt und erläutert von A. Lippold, eingeleitet von C. Andresen, 2 voll., Zurich-München 1985.

- Traduzione in portoghese, introduzione e note:
  Paulo Orósio, *História Contra os Pagãos*, versão portuguesa e anotações de J. Cardoso, Braga 1986.

- Testo latino, traduzione in francese, introduzione, commento e note:
  Orose, *Histoires (contre les païens),* texte établi et traduit par M.-P. Arnaud-Lindet, 3 voll., Paris 2003 (1 ed. 1991).

2. Letteratura secondaria su Orosio

In questa sezione bibliografica sono menzionate le pubblicazioni su Orosio, includendo anche quelle comparative, quelle relative alla tradizione manoscritta delle sue opere e alle varie versioni medievali delle *Historiae adversus paganos*.

A

Aiello, V., *Aspetti della fortuna di Orosio. Il caso della* 'Pars Prior' *degli* 'Excerpta Valesiana", in Ad Contemplandam Sapientiam. *Studi di filologia letteratura storia in memoria di Sandro Leanza*, Soveria Mannelli 2004, pp. 5-29.

Alonso-Nuñez, J. M., *La metodología histórica de Paulo Orosio*, in «Helmantica: Revista de filología clásica y hebrea», t. 45, nº 136-138, 1994, pp. 373-379.

—, *Die Auslegung der Geschichte bei Paulus Orosius: Die Abfolge der Weltreiche,*

die Idee der Roma Aeterna und die Goten, in «Wiener Stud.», n°106, 1993, pp. 197-213.

Amengual i Batle, J., *Judíos, Católicos y Herejes: el microcosmos balear y tarraconense de Seuerus de Menorca, Consentius y Orosius (413-421),* Granada 2008, (su Orosio, pp. 387-397).

Ampio, R., *La concezione orosiana della storia, attraverso le metafore del fuoco e del sangue*, in «Civiltà Classica e Cristiana», vol. 9, 1988, pp. 217-236.

Arnaud-Lindet, M.-P., *L'Orose de Wroclaw (Rehdigeranus 107): sa composition et sa place dans la tradition manuscrite des Histories d'Orose*, Wroclaw 1997.

B

Balmaceda, C., *Orosio: tradición y revolución en la historiografía latina*, in «Onomázein», n° 33, Junio 2016, pp. 156-173.

Bartalucci, A., *Lingua e stile in Paolo Orosio*, in «Studi Classici e Orientali», vol. 25, 1976, pp. 213-253.

Bately, J., *King Alfred and the Latin MSS of Orosius's History*, in «Classica et Mediaevalia», vol. 22, 1961, pp. 69-105.

Bately, J., – D.J.A. Ross, *A Check List of Manuscripts of Orosius* "Historiarum adversum paganos libri septem", in «Scriptorium», vol. 15, 1961, pp. 329-334.

Beck, G. F. H., *Dissertatio de Orosii historici fontibus et auctoritate, et altera de Antonii Raudensis aliquo opere inedito, cum Hilarii carmine in natalem Machabaeorum Matris*, Gothae 1834;
—, *Dissertatio Inauguralis de Orosii historici fontibus et auctoritate, et altera De Antonii Raudensis aliquo opere inedito, cum Hilarii carmine in natalem Machabaeorum Matris*, Marburgi Hassorum 1832.

Beltrán Corbalán, D. – P. Martínez Cavero, *Aproximación al concepto de tiempo Orosio*, in «Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía», n. 12, 1995, pp. 255-260.

Berardi, C. C., Barbari exsecrati gladios suos ad aratra conversi sunt *(Oros.,* adv. pag. *7, 41, 7). Il tema della pacificazione dei barbari tra IV e V sec. d.C*., in «Auctores Nostri», vol. 5, 2007, pp. 17-37.

Blázquez, J. M., *El legado de los escritores hispanos del Bajo Imperio: Orosio y Prudencio*, in G. Bravo Castañeda – R. González Salinero (eds.), *La aportación romana a la formación de Europa: naciones, lenguas y culturas*, Madrid 2005, pp. 13-24.

Bodelón, S., *Orosio: una Filosofía de la Historia*, in «Memorias de historia antigua», nº 18, 1997, pp. 59-80.

Bonamente, G., *Teodosio il Grande nelle Storie di Orosio*, in S. Acerbi – G. Vespignani (a cura di), *Dinamiche politico-ecclesiastiche nel Mediterraneo cristiano tardoantico: studi per Ramón Teja*, Roma 2017, pp. 47-70.

Brandt, H., Historia magistra vitae? *Orosius und die spätantike Historiographie*, in A. Goltz *et alii* (hrsg. von), *Jenseits der Grenzen. Beiträge zur spätantiken und frühmittelalterlichen Geschichtsschreibung*, Berlin 2009, pp. 121-134.

Breeze, A., *Orosius's Ormesta and John Capgrave*, in «SELIM», vol. 18, 2011, pp. 165-168.

Brilli, E., *L'entente entre Orose et saint Augustin. Contribution à l'étude de la réception médiévale des* Historiae, in «Sacris Erudiri», vol. 51, 2012, pp. 363-389.

C

Cacho Blecua, J. M., *Las traducciones aragonesas de Orosio patrocinadas por Fernández de Heredia: un folio recuperado,* in «Aragón en la Edad Media XIV-XV. Homenaje a la profesora Carmen Orcástegui Gros», Zaragoza 1999, pp. 243-261.

Canella, T., *Il filobarbarismo di Orosio*, in Ead., *Il peso della tolleranza. Cristianesimo antico e alterità*, Bologna 2017, pp. 191-197.

Cesa, M., *Le* historiae adversus paganos *di Orosio nel contesto della storiografia tardoantica*, in F. E. Consolino (ed.), *Forme letterarie nella produzione latina di IV-V secolo*, Roma 2003, pp. 19-31.

Chestnut, G. F., *Eusebius, Augustine, Orosius and the Later Patristic and Medieval Christian Historians*, in H. W. Attridge – G. Hata (eds.), *Eusebius, Christianity and Judaism*, Detroit, MI 1992, pp. 687-713 (su Orosio, pp. 697-698).

Christys, A., *The Arabic Translation of Orosius*, in Ead., *Christians in Al-Andalus 711-1000*, London-New York 2002, pp. 135-157.

Cobet, J., *Orosius's Weltgeschichte: Tradition und Konstruktion*, in «Hermes», bd. 137, h. 1, 2009, pp. 60-92.

Coffin, H. C., *Vergil and Orosius*, in «The Classical Journal», vol. 31, n° 4, Jan. 1936, pp. 235-241.

Corsini, E., *Orosio e altri storici cristiani*, in I. Lana – E. V. Maltese (a cura di), *Storia della civiltà letteraria greca e latina*, vol. 3, Torino 1998, pp. 654-668.
—, *Introduzione alle "Storie" di Orosio*, Torino 1968.

Coz, Y., *Quelques interprétations des "Historiae aduersus paganos" d'Orose au IX ème siècle*, in «The Journal of Medieval Latin», vol. 17, fasc. 1, 2007, *Proceedings of the Fifth International Congress for Medieval Latin Studies (Toronto 2006)*, pp. 286-299.

Craveiro da Silva, L. – B. Fernandes, *Consulta de Orósio a S. Agostinho Acerca do Erro dos Priscilianistas e Origenistas*, in «Revista Portuguesa de Filosofia», vol. 55, n° 4, Oct. – Dec. 1999, pp. 543-557.

Cuesta Fernández, J., *La imagen del emperador malo y del perseguidor en las* Historiae Adversus Paganos *de Paulo Orosio. Un estudio comparativo*, in «Antesteria», vol. 4, 2015, pp. 279-296.
—, *Conquistadores y conquistados en la retrospectiva cristiana tardoantigua. Génesis y decadencia de Roma según Paulo Orosio (siglo V)*, in G. Bravo – R.

González Salinero (eds.), *Conquistadores y conquistados. Relaciones de dominio en el mundo romano. Actas del XI Coloquio de la Asociación Interdisciplinar de Estudios Romanos,* Madrid 2014, p. 593-612.

—, *La divinidad del emperador romano y la sacralización del poder imperial en las* Historiae adversus paganos *de Paulo Orosio. Sobre Domiciano* (Oros. *Hist*. VII, 10, 5) *y Augusto* (Oros. *Hist*. VI, 20), in «ARYS», vol. 12, 2014, pp. 367-394.

D

Davids, J. A., *De Orosio et Sancto Augustino Priscillianistarum adversariis. Commentatio historica et philologica*, Den Haag 1930.

De Castro, M., *El hispanismo en la obra de Orosio*, in «Cuadernos de Estudios Gallegos», vol. 9, 1954, pp. 193-250.

De Coninck, L., *Orosius on the* virtutes *of His Narrative*, in «Ancient Society», vol. 21, 1990, pp. 45-57.

de Lasala, F. J., *Aportaciones al contexto histórico de la Iglesia Católica de comienzos del siglo V. Las Historias de Orosio, la intervención de Inocencio I en la crisis priscilianista y el primer Concilio de Toledo (401)*, in «Archivum Historiae Pontificiae», vol. 46, 2008, pp. 7-30.

De Vivo, A., *Orosio e le monografie sallustiane*, in «KOINONIA», n° 41, 2017, pp. 11-26.

Deen Schildgen, B., *Divine Providence: A History. The Bible, Vergil, Orosius, Augustine, and Dante*, London-New York 2012 (su Orosio, pp. 51-72).

Di Branco, M., *Tradurre Orosio in Al-Andalus. Storie di libri e ambascerie*, in A. Rigo – A. Babuin – M. Trizio (a cura di), *Vie per Bisanzio: VII Congesso Nazionale dell'Associazione Italiana di Studi Bizantini, Venezia 25-28 Novembre 2009*, Bari 2013, pp. 49-60.

Diesner, R. J., *Orosius und Augustinus*, in «Acta Antiqua Academiae Hungaricae», vol. 11, 1963, pp. 89-102.

Di Giannatale, G., *Nota al provvidenzialismo dantesco: Orosio*, in «Aevum», 1979, vol. 53, n° 2, pp. 353-355.

Dissertatiuncula, qua Paulo Orosio nomen tertium Hormisdae restituitur a C.A.H., in *Actorum Eruditorum*, *quae Lipsiæ publicantur*, Supplementa, Tomus X, Sect. VI, Lipsiae 1734, pp. 263-268.

E

Edison, E., *Maps In Context: Isidore, Orosius, And The Medieval Image Of The World*, in R. J. A. Talbert – R. Unger (eds), *Cartography in Antiquity and the Middle Ages*, Leiden 2008, pp. 219-236.

Escribano Paño, M. V., Fortis fide ac uiribus Hispania: laus Hispaniae *y distorsión historiográfica en Orosio*, in «Latomus», vol. 66, n° 3, Juillet – Septembre 2007, pp. 690-709.

—, Tyrannus *en las Historias de Orosio*: *entre* brevitas *y* adversus paganos, in «Augustinianum», vol. 36, fasc. 1, Iunius 1996, pp. 185-212.

F

Fabbrini, F., *Paolo Orosio, uno storico*, Roma 1979.

Fainck, G., *Paul Orose et sa conception de l'histoire: thèse pour l'obtention du titre de docteur de l'Université présentée et soutenue le 10 mars 1951*, Aix-en-Provence 1951.

Fear, A., *Orosius and Escaping from the Dance of Doom*, in P. Liddel – A. Fear (eds.), Historiae Mundi: *Studies in Universal History*, London 2010, pp. 176-188.

—, *The Christian optimism of Paulus Orosius*, in D. Hook (ed.), *From Orosius to the Historia Silence*, Bristol 2005, pp. 1-16.

Ferrari, M., Mira Brevitate: *Orosio e il* Decretum Gelasianum, in J. Hamesse (éd.), Roma magistra mundi. Itineraria Culturae Medievalis. *Mélanges offerts au Père L.E. Boyle à l'occasion de son 75e anniversaire*, Louvain-La-Neuve 1998, pp. 225-231.

Fink, G., *Recherches bibliographiques sur Paul Orose,* in «RABM», vol. 58, 1952, pp. 271-322;
—, *San Agustin y Orosio. Esquema para un estudio de las fuentes del* De civitate Dei, in «Ciudad de Dios: Revista Agustiniana», vol. 167, 1954, pp. 455-549.

Firpo, G., *Osservazioni su temi orosiani*, in «Apollinaris», vol. 56, 1983, pp. 233-263.

Formisano, M., *Grand Finale. Orosius's* Historiae adversus paganos *Or the Subversion of History*, in H. Harich-Schwarzbauer – K. Pollmann (hrsgg.), *Der Fall Roms und seine Wiederauferstehungen in Antike und Mittelalter*, Berlin 2013, pp. 153-176.

Frend, W. H. C., *Augustine and Orosius: On the end of the Ancient World*, in Id., *Orthodoxy, Paganism and Dissent in the Early Christian Centuries: Variorum Collected Studies*, Aldershot 2002, pp. 1-38.

Frighetto, R., *A imagem de Teodósio nas Historiae Adversus Paganos VII, 34-35 de Paulo Orósio*, in «Stylos», vol. 14, 2005, pp. 25-37.

G

Gallego Franco, H., *Mujer e historiografía cristiana en la Hispania tardoantigua: las* "Historias contra los paganos" *de Orosio*, in «HABIS», vol. 36, 2005, pp. 459-479;
—, *Modelos femeninos en la historiografía hispana tardoantigua: de Orosio a Isidoro de Sevilla*, in «HAnt», vol. XXVIII, 2004, pp. 197-222.

García Fernández, F. J., *La imagen de Hispania y los Hispanos a finales de la Antigüedad*: *las* Historiae adversum paganos *de Paulo Orosio*, in «Conimbriga», vol. XLIV, 2005, pp. 281-299.

Goetz, H.- W., *Orosius und die Barbaren. Zu den umstrittenen Vorstellungen eines spätantiken Geschichtstheologen*, in «Historia», bd. 29, n°3, 1980, pp. 356-376;
—, *Die Geschichtstheologie des Orosius*, Darmstadt 1980.

Gómez de Aso, G., *Paulo Orosio: una interpretación de la historiografía providencialista cristiana ante la caída de Roma en el 410*, in «De Rebus Antiquis», vol. 1, 2011, pp. 99-114.

González Fernández, R. – D. Beltrán Corbalán – P. Martínez Cavero, *El* Commonitorium *de Orosio: traducción y comentario*, in «Faventia», n. 21, Fasc. 1, 1999, pp. 65-83.

Guerras, M. S., *Paulo Orósio e o Providencialismo no marco do Império Romano,* in «Classica», vol. 2, 1989, pp. 123-133.

H

Hamman, A.-G., *Orosius de Braga et le pélagianisme*, in Id., *Études patristiques. Méthodologie-Liturgie, Histoire-Théologie*, Paris 1991, pp. 299-308.

Herzog, R., *Orosius oder die Formulierung eines Fortschrittskonzepts aus der Erfahrung des Niedergangs*, in Id., *Spätantike. Studien zur römischen und lateinisch-christlichen Literatur,* hrsg. von P. Habermehl, Göttingen 2002, pp. 293-320 (= Id., in R. Koselleck – P. Widmer [hrsgg.], *Niedergang. Studien zu einem geschichtlichen Thema*, Stuttgart 1980, pp. 79-102).

Hillgarth, J. N., *The "Historiae" of Orosius in the early Middle Ages*, in L. Holtz – J.-C. Fredouille (éds), *De Tertullien aux Mozarabes, II: Antiquité tardive et Christianisme ancien (VIe - IXe siècles). Mélanges offerts à Jacques Fontaine*, Paris 1992, pp. 157-170.

Hirschberg, T., *Zum Gallischen Krieg des Orosius*, in «Hermes», bd. 119, h. 1, pp. 84-93.

I

I dottori del Sole, studio del Dott. Prompt, in «L'Alighieri. Rivista di cose dantesche», vol. 4, 1893, pp. 121-137 (su Orosio, pp. 124 e 135).

J

Janvier, J., *La géographie d'Orose*, Paris 1982.

K

Kaczmarczyz, H., *De Orosii Codice Rehdigerano 107*, Dissertatio Inauguralis Philologica, Vratislaviae 1909.

Koch-Peters, D., *Ansichten des Orosius zur Geschichte seiner Zeit*, Berlin 1984.

L

Lacroix, B., *Orose et ses idées*, Montréal 1965.

Lagarrigue, G., *Orose, Histoires (contre les païens). Considérations sur la valeur rhétorique de l'ouvrage*, in «Pallas», vol. 48, 1998, pp. 157-171.

Lamas Noya, F. J., *Orosio y las herejías hispanas: el Priscilianismo y el Origenismo,* in «Anuario Brigantino», n° 36, 2013, pp. 79-107.

Lefebvre, L., *Réécrire l'histoire: l'utilisation du matériau suétonien par un historien chrétien, Orose*, in «Latomus», t. 72, fasc. 2, Juin 2013, pp. 492-501.

Leonard, V., *The Origin of Zealous Intolerance: Paulus Orosius and Violent Religious Conflict in the Early Fifth Century*, in «Vigiliae Christianae», vol. 71, n° 3, 2017, pp. 261-284.

—, *Imperial Authority and the Providence of Monotheism in Orosius's* Historiae adversus paganos, PhD Thesis, School of History, Archaeology, and Religion, Cardiff University, 2014.

—, *Nefarious Acts and Sacrilegious Sacrifices: Live Burial in the* Historia adversus paganos, in A.J. Quiroga Puertas (ed.), *ἱερὰ καὶ λόγοι. Estudios de literatura y de religión en la Antigüedad Tardía*, Zaragoza 2011, pp. 395-410.

Leonard, V. – J. Wood, *History-Writing and Education in Late antique and Early Medieval Iberia*, in G. Heydemann – H. Reimitz (eds.), *Historiography and Identity II. Post-Roman Multiplicity and New Political Identities*, Turnhout 2020, pp. 237-268 (su Orosio, pp. 240-250).

Levi Della Vida, G., *La traduzione araba delle Storie di Orosio*, in *Miscellanea Giovanni Galbiati*, vol. 3, 1951, pp. 185-203.

Lieberg, G., *Grammatica e stile in Orosio,* Hist. *4, 21, 4*, in «Rivista di filologia e di istruzione classica», 1990, vol. 118, pp. 454-457.

Lippold, A., *Orosius, christlicher Apologet und römischer Bürger*, in «Philologus», 1969, vol. 113, n°1, pp. 92-105.

Löwith, K., *Orosius*, in Id., *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago 1949, pp. 174-181.

M

Magaz Fernández, J. M., *Víctimas y mártires en la historia a la luz de la fe, según Orosio*, in Id. (ed.), *Mártires, la victoria sobre los ídolos*, Madrid 2017, pp. 25-64.

Malavasi, G., *Orosio discepolo di Agostino? L'influenza di Girolamo nel* Liber Apologeticus, in «Augustinianum», vol. 55, fasc. 1, 2015, pp. 113-136.

Marchetta, A., *Aspetti della concezione orosiana della storia*, in G. Urso (ed.), Hispania terris omnibus felicior: *premesse ed esiti di un processo di integrazione. Atti del Convegno Internazionale, Cividale del Friuli 27-29 Settembre 2001*, Pisa 2002, pp. 323-343.
—, *Orosio e Ataulfo nell'ideologia dei rapporti romano-barbarici*, Roma 1987.

Marcotullio, G., *Le migrazioni dei popoli all'inizio del V secolo. Teologie politiche in Agostino, Orosio e Salviano*, Roma 2020 (su Orosio, pp. 79-139).

Marone, P., *L'universalismo di Orosio alla luce della precedente storiografia classica*, in L. Martínez Ferrer (a cura di), *Venti secoli di storiografia ecclesiastica. Bilancio e prospettive. Atti del XII Convegno Internazionale della Facoltà di Teologia "La storia della Chiesa nella storia", Roma 13-14 Marzo 1008*, Roma 2010, pp. 257-264.

Martelli, F., *Reazione antiagostiniana nelle* Historiae *di Orosio?,* in «Rivista storica dell'Antichità», vol. 12, n° 1-2, Gennaio-Dicembre 1983, pp. 217-239.

Martinez Cavero, P., *El pensamiento histórico y antropológico de Orosio,* in «Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía», nº 19, 2002, pp. 15-341;

—, *Signos y prodigios. Continuidad e inflexión en el pensamiento de Orosio*, in «Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía», n. 14, 1997, pp. 83-96;

—, *Virgilio y la historia apologética de Orosio*, in *Actas del VIII Congreso Español de Estudios Clásicos*, vol. 2, Madrid 1994, pp. 745-751;

—, *Los argumentos de Orosio en la polémica pagano-cristiana*, in «Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía», n. 7, 1990, pp. 319-332.

Martinez Cavero, P. – D. Beltrán Corbalán, *La desaparición de Orosio en Menorca*, in «Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía», n. 23, 2006, pp. 591-600.

Martinovitch, N., *Crusius or Orosius*, in «Journal of the American Oriental Society», vol. 51, n° 2, Jun. 1931, pp. 171-172.

Mastrorosa, I. G., *Calamità e prodigi nella storia di Roma repubblicana: la rilettura tardoantica di Orosio*, in «Rursus», n° 8, 2012, pp. 1-26.

Mayumi Saijo, B. – R. Alves Baptista Pinheiro, *Providência divina e o saque de Roma segundo o livro VII da* História Apologética *de Paulo Orósio*, in «Revista Outras Fronteiras», vol. 2, n° 2, Jul. – Dez. 2015, pp. 38-51.

Mejean, E., *Paul Orose et son Apologétique contre les Païens*, Strasbourg 1861.

McLynn, N., *Orosius, Jerome and the Goths*, in J. Lipps – C. Machado – P. von Rummel (eds.), *The Sack of Rome in 410 AD. The Event, its Context and its Impact. Proceedings of the Conference Held at the German Archaeological Institute at Rome, 04-06 November 2010*, Wiesbaden 2013, pp. 323-334.

Mehl, A., *Orosius: Universal History through the Lens of Theology*, in Id., *Roman Historiography. An Introduction to its Basic Aspects and Development*, Engl. Trans.

by H.F. Mueller, Chichester 2011, pp. 229-236;
—, *Orosius über die Amnestie des Kaisers Claudius: ein Quellenproblem*, in «Rheinisches Museum für Philologie», vol. 121, n° 2, 1978, pp. 185–194.

Meier, M., *Alarico – Le tragedie di Roma e del conquistatore. Riflessioni sulle* Historiae *di Orosio*, in J. Lipps – C. Machado – P. von Rummel (eds.), *The Sack of Rome in 410 AD. The Event, its Context and its Impact. Proceedings of the conference held at the German Archaeological Institute at Rome, 04-06 November 2010*, Wiesbaden 2013, pp. 311-322.

Merrills, A. H., *Orosius*, in Id., *History and Geography in Late Antiquity*, Cambridge 2005, pp. 35-99.

Meseguer Gil, A. J., *La obra histórica de Paulo Orosio y sus diferencias con Agustín de Hipona: transmisíon de conceptos historiográficos en la Antigüedad Tardía,* in «Revista Onoba», n°5, 2017, pp. 89-101.
—, *Juicios para una nueva era. Las valoraciones de Orosio sobre los emperadores perseguidores de los cristianos*, in J.J. Martínez García *et alii* (eds.), *Construyendo la Antigüedad: actas del III Congreso Internacional de Jóvenes Investigadores del Mundo Antiguo (CIJIMA III)*, Murcia 2017, pp. 509-520.

Mierow, C. C., *Some Later Latin Writers of Spain (Isidorus of Seville, Iuvencus, Orosius, Priscillianus, Prudentius)*, in «The Classical Weekly», 1930, vol. 24, pp. 157-160.

Mörner (von), Th., *De Orosii vita eiusque historiarum libris septem adversus paganos*, Berolini 1844.

Mommsen, Th. E., *Aponius and Orosius on the Significance of the Epiphany*, in Id., *Medieval and Renaissance Studies*, Edited by E. F. Rice Jr., Ithaca-New York 1959, pp. 299-324;
—, *Orosius and Agustine*, in Id., *Medieval and Renaissance Studies*, Edited by E. F. Rice Jr., Ithaca-New York 1959, pp. 325-348.

Mortensen, L. B., *The Diffusion of Roman Histories in the Middle Ages. A List of Orosius, Eutropius, Paulus Diaconus, and Landolfus Sagax Manuscripts*, in «Filologia mediolatina», voll. 6-7, 1999-2000, pp. 101-200.
—, *Orosius and Justin in One Volume. Post-Conquest Books Across the Channel*, in «Cahiers de l'Institut du Moyen-Age Grec et Latin», vol. 60, 1990, pp. 389-399.

N

Nelson, L. H., *Orosius' Commentary on the Fall of Roman Spain*, in «Classical Folia», vol. 31, 1977, pp. 85-104.

Nicklas, T., *From Historical Apocalypses to Apocalyptic History: Late Antique Historians and Apocalyptic Writings*, in J. Schröter – T. Nicklas – A. Puig i Tàrrech (eds.), *Dreams, Visions, Imaginations. Jewish, Christian and Gnostic Views of the World to Come*, Berlin-Boston 2021, pp. 433-460 (su Orosio, pp. 438-440).

O

Orosio, Paolo, a cura di A. Martina, in «Enciclopedia Dantesca», vol. 3, 1970, pp. 673-677.

P

Paschoud, F., *La polemica provvidenzialistica di Orosio*, in S. Calderone (a cura di), *La storiografia ecclesiastica nella tarda antichità: Atti del convegno tenuto in Erice (3-8 XII 1978)*, Messina 1980, pp. 113-134.
—, *Paul Orose*, in Id., Roma aeterna. *Études sur le patriotisme romain dans l'Occident latin à l'époque des grandes invasions*, Neuchâtel 1967, pp. 276-292.

Passamonti, L., *Le traduzioni aragonesi delle* Historiae adversus paganos *di Paolo Orosio*, in «Medioevo Romanzo», vol. 15, n° 1, 1990, pp. 93-114.

Paucker, C., *Die Latinität des Orosius*, in *Vorarbeiten zu lateinischer Sprachgeschichte, Kleine Studien*, vol. 3, Berlin 1883.

Pavan, M., *Cristiani, ebrei e imperatori romani nella storia provvidenzialistica di Orosio*, in *Chiesa e società dal secolo IV ai nostri giorni. Studi in onore del P.*

Ilarino da Milano, a cura dell'Istituto di Storia della Facoltà di Magistero dell'Università di Perugia, vol. 1, Roma 1979, pp. 23-82.

Penelas, M., *¿Hubo dos traducciones árabes independientes de las "Historias contra los paganos" de Orosio?*, in «Collectanea christiana orientalia», n° 6, 2009, pp. 223-251.

—, *A possible author of the Arabic translation of Orosius'* Historiae, in «Al-Masaq. Islam and the Medieval Mediterranean», vol. 13, 2001, pp. 113-135.

Polichetti, A., *Le* Historiae *di Orosio e la tradizione imperiale nella "storiografia ecclesiastica" occidentale (311-417 d.C.)*, Napoli 2000.

—, *Rassegna di studi orosiani 2*, in «Koinonia», vol. 19, 1995, pp. 33-36;

—, *Rassegna di studi orosiani*, in «Koinonia», vol. 18, 1994, pp. 179-197.

R

Rábade Navarro, M. A., *Los dioses y la religión romana en las Historias de Paulo Orosio,* in «HABIS», vol. 27, 1996, pp. 225-234.

—, *Historiadores y poetas citados en las Historias de Orosio: Livio y Tácito, Virgilio y Lucano*, in «Fortunatae: Revista canaria de Filología, Cultura y Humanidades Clásicas», nº 2, 1991, pp. 277-286.

Ratti, S., *La lecture chrétienne du "Bréviaire" d'Eutrope (9, 2-5) par Jérôme et Orose*, in «Latomus», t. 56, fasc. 2, AVRIL-JUIN 1997, pp. 264-278.

Rivera de Ventosa, E., *A los orígenes del pensamiento medieval español sobre la historia: Prudecio, Orosio e Isidoro de Sevilla*, in «Revista española de Filosofía Medieval», vol. 4, 1997, pp. 7-22.

Rodrigues Russo, R. I., *Os Bárbaros: a diferença em Orósio e Hidácio de Chaves*, in A. I. Alves Lopes *et alii* (eds.), Omni Tempore. *Atas dos encontros da Primavera 2017*, Porto 2018, pp. 151-175.

Ross, D. J. A., *Illustrated Manuscripts of Orosius*, in «Scriptorium», vol. 9, n° 1, 1955, pp. 35-56.

Rostan, C., *Due concezioni di storia universale: Orosio e Bossuet*, in «Nuova Rivista Storica», vol. 9, 1925, pp. 217-237; pp. 305-315 (continuazione).

S

Sahner, C. C., *From Augustine to Islam: Translation and History in the Arabic Orosius*, in «Speculum», vol. 88, fasc. 4, October 2013, pp. 905-931.

Sánchez, S. J. G., *El priscilianismo, según Orosio*, in «Augustinus», vol. 57, n° 224/225, Enero – Junio 2012, pp. 177-192.

Santini, C., *L'*Adversum paganos *di Orosio e la tradizione manoscritta del* Breviarium *di Eutropio*, in «Giornale italiano di filologia», vol. 9, 1978, pp. 79-91.

Sardella, T., Prodigia *prima e dopo Cristo: le Storie contro i pagani di Orosio*, in C. Giuffrida – M. Cassia (a cura di), *I disegni del potere, il potere dei segni. Atti dell'Incontro di Studio, Catania, 20-21 Ottobre 2016*, Ragusa 2017, pp. 103-122.

Schöndorf, K. A., *Die Geschichtstheologie des Orosius*, Diss., München 1952.

Sihler, E. G., *The Tradition of Caesar's Gallic Wars from Cicero to Orosius*, in «Transactions of the American Philological Association (1869-1896) », vol. 18, 1887, pp. 19-29 (su Orosio, pp. 28-29).

Simonetti, M., *Orosio*, in Id., *Romani e barbari. Le lettere latine alle origini dell'Europa (secoli V-VIII)*, ed. a cura di G. M. Vian, Roma 2018, pp. 44-48.

Siniscalco, P., *Le sacré et l'expérience de l'histoire: Ammien Marcellin et Paul Orose*, in «Bulletin de l'Association Guillaume Budé: lettres d'humanité», n° 48, Décembre 1989, pp. 355-366.

Skibiński, T., *The thunderbolt as a sign of God in Orosius' Seven Books of History Against the Pagans*, in «Saeculum Christianum», vol. 24, 2017, pp. 17-27.

Slingerland, D., *Suetonius Claudius 25.4*, *Acts 18*, *and Paulus Orosius'* Historiarum Adversum Paganos Libri VII: *Dating the Claudian Expulsion(s) of Roman Jews*, in «The Jewish Quarterly Review», vol. 83, n° 1/2, Jul. – Oct. 1992, pp. 127-144.

Sordi, M., *Alessandro e Roma nella concezione storiografica di Orosio*, in Ead., *Scritti di storia romana*, Milano 2002, pp. 423-432.

Späť, E., *The* Commonitorium *of Orosius on the teachings of the Priscillianists*, in «Acta Ant. Hung.», n° 38, 1998, pp. 357-379.

Spedicato, E., *Homer and Orosius: a key to explain the Deucalion flood, Exodus and other tales*, Report DMSIA 5/06, Università di Bergamo 2006, pp. 1-7 [ripubblicato in S. A. Paipetis (ed), *Science and Technology in the Homeric Epics*, Cassino 2008, pp. 369-374];
—, *The Deucalion catastrophe, Moses route in Sinai and the passage of Red Sea, explained in terms of the Phaethon explosion, following a key in Paulus Orosius*, vd. *Sitografia*.

Sproll, H., *Die Inkarnation des Logos in der* Pax Augusta *als eschatologische* "Fülle der Zeit" *(Gal 4,4): Jesus Christus als* Civis Romanus *im heilsgeschichtlischen Diskurs des Orosius*, in «SZRKG», Bd. 111, 2017, pp. 247-265;
—, Jesus Christus – ciuis Romanus. *Die Christianisierung des Augustus und die Romanisierung Christi bei Orosius, – ein Paradigma politischer Theologie?*, in «Augustinianum», vol. 56, n°2, December 2016, pp. 367-390.

Squires, S., *The Pelagian Controversy: An Introduction to the Enemies of Grace and the Conspiracy of Lost Souls*, Eugene, OR 2019, (su Orosio: pp. 97-101; 232-237).

Sweet, H., *King Alfred's Orosius. Part I: Old English Text and Latin Original*, London 1883.

Szerwiniack, O., *Un commentaire hiberno-latin des deux premiers livres d'Orose, Histoires contre les païens*, in «Archivum Latinitatis Medii Aevi: Bulletin du Cange», vol. 65, 2007, pp. 165-207.

T

Tanz, S., *Orosius im Spannungsfeld zwischen Eusebius von Caesarea und Augustin*, in «Klio», vol. 65, n° 2, 1983, pp. 337-346.

Toynbee, P., *Dante's obligations to Orosius*, in «Romania», vol. 24, n° 95, 1895, pp. 385-398.

Torres Rodríguez, C., *Paulo Orosio, su vida y sus obras*, La Coruña 1985.
—, *Notas preliminares en torno a la historiografia de Orosio*, in «Cuadernos de Estudios Gallegos», vol. 26, n° 80, 1971, pp. 329-336.
—, *Los siete libros de la Historia contra los paganos, de Paulo Orosio*, in «Cuadernos de Estudios Gallegos», vol. 3, n° 9, 1948, pp. 23-48.

Turner, A., *"She Acted with Arrogance": Orosius on Women*, in «Studies in Late Antiquity», vol. 4, n° 2, June 2020, pp. 203–227.

V

Van Nuffelen, P., *Orosius and the Rhetoric of History*, Oxford 2012.

Vilella Masana, J., *Biografía crítica de Orosio*, in «Jahrbuch für Antike und Christentum», vol. 43, 2000, pp. 94-121.

W

Waldherr, G., *Orosius und die Katastrophe von 426/25 v. Chr.*: neque illa [tempora] nisi irrato atque adversato Deo posse tam feliciter perturbari ac permisceri *(2, 8, 5)*, in «AnTard», vol. 3, 1995, pp. 303-306.

Walker, V. E. H., *The Old English Orosius. Writing an Anglo-Saxon History of the World*, PhD Thesis, King's College London, 2016.

Walter, A., *Early Christian literature: Prudentius and Orosius*, in Ead., *Time in Ancient Stories of Origin*, Oxford 2020, pp. 193-225 (su Orosio, pp. 209-224).

Ward, G., *Exegesis, Empire and Eschatology: Reading Orosius' Histories Against the Pagans in the Carolingian World*, in V. Wieser – V. Eltschinger – J. Heiss (eds.), *Cultures of Eschatology*, 2 vol., Berlin - Boston 2020, pp. 674-697.

—, *All Roads Lead to Rome? Frechulf of Lisieux, Augustine and Orosius*, in «Early Medieval Europe», vol. 22, n° 4, 2014, pp. 492-505.

Williams, J., *Isidore, Orosius and the Beatus Map*, in «Imago Mundi», vol. 49, 1997, pp. 7-32.

Z

Zama, E., *Orosio e Dante*, in «La cultura», 1892, vol. 11, pp. 429-435.

Zecchini, G., *Sulpicius Severus, Rufin, Orosius. Drei Formen apologetischer Geschichtsschr*, in M. Wallraff (hrsg.), *Geschichte als Argument? Historiographie und Apologetik*, Leuven 2015, pp. 79-100.

—, *Latin Historiography: Jerome, Orosius and the Western Chronicles*, in G. Marasco (ed.), *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity*, Leiden 2003, pp. 317-345.

—, *Dalle 'Storie' di Orosio alla 'Storia' di Isidoro: l'evoluzione dei generi storiografici nella Spagna tardoantica*, in Id., *Ricerche di storiografia latina tardoantica*, Roma 1993, pp. 229-240.

—, *La storiografia cristiana latina del IV secolo (da Lattanzio a Orosio)*, in G. Bonamente – A. Nestori (a cura di), *I Cristiani e l'Impero nel IV secolo. Colloquio sul Cristianesimo nel mondo antico. Atti del convegno, Macerata 17-18 Dicembre 1987*, Macerata 1988, pp. 169-194.

Bibliografia generale

1. Fonti primarie: edizioni e traduzioni

1.1 Autori classici:

- Cassio Dione:
  Ῥωμαϊκὴ Ἱστορία, in *Cassii Dionis Cocceiani Historiarum Romanarum quae supersunt*, ed. U. P. Boissevain, voll. 4, Berolini 1895-1931.

- Diodoro Siculo:
  Βιβλιοθήκη ἱστορική, in *Diodori Bibliotheca historica*, ex recensione et cum annotationibus Ludovici Dindorfii, 5 voll., Leipzig 1866-1868.

- Eutropio:
  Breviarium ab urbe condita, ed. C. Santini, Lipsiae 1979.

- Floro:
  Florus, *Epitome of Roman History*, translated by E. S. Forster, Loeb Classical Library 231, Cambridge (Mass.) 1929.

- *Historia Augusta*:
  Scriptores Historiae Augustae, edidit E. Hohl, editio stereotypa correctior addenda et corrigenda adiecerunt Ch. Samberger et W. Seyfarth, vol. 1, Leipzig 1971.

- Marziale:
  Epigrammata, in *M. Val. Martialis Epigrammata*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. M. Lindsay, editio altera, Oxonii 1929 (1903^2).

- Plinio il Giovane:

C. Plini Caecili Secundi epistolarum libri decem, recognouit brevique adnotatione critica instruxit R.A.B. Mynors, Oxford 1963.

- Pompeo Trogo/Giustino:
  M. Iuniani Iustini Epitoma historiarum Philippicarum Pompei Trogi, accedunt Prologi in Pompeium Trogum, edidit Otto Seel, Stutgardiae 1972;
  Giustino, *Storie Filippiche. Florilegio da Pompeo Trogo*, premessa di G. Traina, saggio introduttivo, nuova traduzione a cura di A. Borgna, Brezzo di Bedero (VA) 2019.

- *Res Gestae Divi Augusti*:
  Imperatoris Caesaris Augusti Operum Fragmenta, a cura di E. Malcovati, Torino 1962, pp. 106-146.
  Ottaviano Augusto, Res Gestae, a cura di L. Canali, Milano 2019.

- Svetonio:
  De vita duodecim Caesarum libri VIII, in Gaius Suetonius Tranquillus, *Vies des douze Césars*, texte établi et traduit par H. Ailloud, Paris 1931-1933;
  Caio Svetonio Tranquillo, *Vite dei Cesari*, introduzione e premessa al testo di S. Lanciotti, traduzione di F. Dessì, 2 voll., Milano 2004.

- Tacito:
  Libri ab excessu Divi Augusti (o Annales):
  P. Cornelii Taciti libri qui supersunt, Tom. I*, Ab excessu divi Augusti,* ed. H. Heubner, ed. correctior, Stutgardiae et Lipsiae 1994[2] (1978-1983).

  Historiae:
  Cornelii Taciti libri qui supersunt, Tom. II, Pars Prima: Historiarum libri, ed. K. Wellesley, Leipzig 1989.

- Virgilio:

Virgil, *Bucolics, Aeneid, and Georgics*, ed. J. B. Greenough, Boston 1900.

- Zosimo:
  Ἱστορία Νέα, in Zosime, *Histoire Nouvelle*, texte établi et traduit par F. Paschoud, voll. 1-3^{2}, Paris 1971-1989.

1.2 Testi biblici:

- *Evangelium secundum Lucam* (versione latina di Girolamo), in *S. Eusebii Hieronymi Stridonensis Presbyteri Opera Omnia, PL* 29, 1846.
- *Veteres latinae*, ed. B. Fisher, Freiburg 1951.
- E. Nestle – B. Aland, *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart 2012^{28}.

1.3 Autori giudaici:

- Filone di Alessandria:
  Philonis Alexandrini Opera quae supersunt, Vol. 4: Vol. 4: *De Abrahamo, De Iosepho, De Vita Mosis Lib. I, De Vita Mosis Lib. II*, *De Decalogo*, ed. L. Cohn, Berlin 1902.

  Philonis Alexandrini Opera quae supersunt, Vol. 6: *Quod omnis probus liber sit. De vita contemplativa. De aeternitate mundi. In Flaccum. Legatio ad Gaium*, ed. L. Cohn – S. Reiter, Berlin 1915.

- Flavio Giuseppe:
  Ἰουδαϊκὴ ἀρχαιολογία (*Antiquitates Judaicae*), in *Flavii Iosephi opera*, ed. B. Niese, voll. 1-4, Berlin 1892.

  Ἱστορία Ἰουδαϊκοῦ πολέμου πρὸς Ῥωμαίους (*Bellum Judaicum*), in *Flavii Iosephi opera*, ed. B. Niese, vol. 6, Berlin 1894.

1.4 Autori cristiani:

- *Acta Archelai*:
  Hegemonius, *Acta Archelai*, hrsg. C. H. Beeson, *GCS* 16, Leipzig 1906.

- Agostino d'Ippona:
  Ad Orosium Contra Priscillianistas et Origenistas, PL 42, coll. 669-678*;*
  Sant'Agostino, *Opere antieretiche (Sulle eresie; A Orosio contro i Priscillianisti e gli Origenisti; Replica a un avversario della Legge e dei profeti; Trattato contro i Giudei),* introduzioni particolari, traduzione e note di M. Falcioni, Roma 2003, pp. 194-217.

  De baptismo libri septem, in *Sancti Aureli Augustini Scripta contra Donatistas. Pars I*, ed. M. Petschenig, *CSEL* 51, Pragae-Vindobonae-Lipsiae 1908, pp. 143-375. *PL* 43: 107-244.

  De haeresibus ad Quodvultdeum liber unus, *PL* 42, coll. 21-50.

  De immortalitate animae liber unus, in *PL* 32, coll. 1021-1034.
  De opere monachorum liber unus, in *PL* 40, coll. 547-582.

  Sancti Aureli Augustini ad Consentium contra mendacium, in *Sancti Aureli Augustini De fide et symbolo, De fide et operibus, De agone christiano, etc.*, ed. I. Zycha, *CSEL* 41, Pragae-Vindobonae-Lipsiae 1900, pp. 467-528.

  Sancti Aureli Augustini Confessionum Libri XIII, ed. P. Knöll, *CSEL* 33, Pragae-Vindobonae-Lipsiae 1896.

  Sancti Aureli Augustini de Genesi ad litteram libri XII, in Sancti Aureli Augustini De Genesi ad litteram libri XII, eiusdem libri capitula De Genesi ad litteram Inperfectus Liber Locutionum in Heptateuchum libri VII, ed. I. Zycha, CSEL 28, Pragae-Vindobonae-Lipsiae 1894, pp. 1-435.

Sancti Aureli Augustini de patientia, in Sancti Aureli Augustini De fide et symbolo, De fide et operibus, De agone christiano, etc., ed. I. Zycha, CSEL 41, Pragae-Vindobonae-Lipsiae 1900, pp. 661-691.

Sancti Aureli Augustini de perfectione iustitiae hominis, in *Sancti Aureli Augustini De perfectione iustitiae hominis, De gestis Pelagii, De gratia Christi etc.*, ed. C. F. Urba, I. Zycha, *CSEL* 42, Pragae-Vindobonae-Lipsiae 1902 pp. 1-48.

Sancti Aureli Augustini Episcopi De Civitate Dei Libri XXII, ed. E. Hoffmann, *CSEL* 40/1-2, Pragae-Vindobonae-Lipsiae 1899-1900.

Sancti Aureli Augustini Hipponiensis Episcopi Epistolae, ed. Al. Goldbacher, *CSEL* 34/1-2, Pragae-Vindobonae-Lipsiae 1895-1897.

Sancti Aureli Augustini Retractationum libri duo, ed. P. Knöll, *CSEL* 36, Pragae-Vindobonae-Lipsiae 1902.

Sant'Agostino, *De vera religione/La vera religione*, a cura di L. Alici, G. Ceriotti, A. Pieretti, 2 voll., Roma 1995 (Opere di Sant'Agostino, Parte I, Opere filosofiche-dommatiche, 6/1-2).

Sant'Agostino, *Enarrationes in Psalmos/Esposizioni sui Salmi*, a cura di A. Corticelli, R. Minuti, V. Tarulli, T. Mariucci, F. Monteverde, 4 voll., Roma 1967-1977 (Opere di Sant'Agostino, Parte III, Discorsi, 25-28).

Sant'Agostino, *La città di Dio*, a cura di D. Marafioti, 2 voll., Milano 2015.

Sant'Agostino, *Sermones/Discorsi*, a cura di P. Bellini, L. Carrozzi, F. Cruciani, F. Dolbeau, V. Paronetto, M. Pellegrino, A. Quacquarelli, A. M.

Quartiroli, M. Recchia, V. Tarulli, 11 voll., Roma 1979-2002 (Opere di Sant'Agostino, Parte III, Discorsi, 29-35).

- Ambrogio di Milano:
  De Benedictionibus Patriarcharum Liber Unus, PL 14, coll. 673-694.

  De Fide Ad Gratianum Augustum Libri Quinque, PL 16, coll. 527-698.

  De Joseph Patriarcha Liber Unus, PL 14, coll. 641-672.

  Enarrationes In Xii Psalmos Davidicos, PL 14, coll. 921-1180.

  Expositio Evangelii secundum Lucam, in Ambroise de Milan, *Traité sur l'Évangile de S. Luc*, tome 1, text latin, introduction, traduction et notes par Dom Gabriel Tissot, Paris 1956.

- Aponio:
  In Canticum Canticorum expositio, ed. B. de Vregille – L. Neyrand, *CPL* 194, Turnhout 1986.

- Aristide:
  Gli Apologeti Greci, introduzione, traduzione e note a cura di C. Burini, Roma 2000, pp. 35-60.

- Cipriano:
  Cyprianus, *Opera omnia (pars 2): Epistulae*, ed. W. Hartel, *CSEL* 3/2, Vindobonae 1871.

- *Commento a Daniele*, Ippolito:
  Hippolyte de Rome, *Commentaire sur Daniel*, Introduction de G. Bardy, Texte établi et traduit par M. Lefèvre, Paris 1947.

- Cromazio di Aquileia:
  Sermones, in Chromace d'Aquilée, *Sermons*, tome II [Sermons 18-41], texte critique, notes et index par Joseph Lamarié, traduction par Henri Tardif, Paris 1971.

- *Decretum Gelasianum:*
  Decretum Gelasianum, ed. E. Dobschütz in *Das Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis*, (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 38.4), Leipzig 1912.

- Draconzio:
  Carmen de Deo, PL 60.

- *Epistola di Barnaba*:
  Epître de Barnabé, par P. Prigent – R. A. Kraft, *Souces Chrétiennes,* 172, Paris 1971.

- (Prima) *Epistola di Clemente ai Corinzi:*
  F. Xaver Funk (hrsg.), *Patres Apostolici*, vol. 1, Tübingen 1901, pp. 98-184.

- Eusebio di Cesarea:
  Commentaria in Psalmos, *PG* 23, coll. 65-1396.

  Demonstratio Evangelica, in *Die Demonstratio Evangelica*, hrsg. I. A. Heikel, *Eusebius Werke,* Band 6, *GCS* 23, Leipzig 1913;
  Eusebio di Cesarea, *Dimostrazione Evangelica*, introduzione, traduzione e note di Paolo Carrara, Milano 2000.

  Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία (o *Historia ecclesiastica*), in *Eusebius Werke. Die Kirchengeschichte*, hrsgg. E. Schwartz – Th. Mommsen, Band 2, *GCS* 9,

Leipzig 1903;
Eusebio di Cesarea, *Storia Ecclesiastica*, 2 voll., a cura di F. Migliore, Roma 2005.

Praeparatio Evangelica, in *Die Praeparatio Evangelica*, hrsg. K. Mras, in *Eusebius Werke,* Band 8, Leipzig 1954.

Τριακονταετηρικός Λόγος (o *de laudibus Constantini*), in *Eusebius Werke. Tricennatsrede an Constantin*, hrsg. I. A. Heikel, Band I, *GCS* 7, Leipzig 1902, pp. 193-259;
Eusebio di Cesarea, *Elogio di Costantino*, Introduzione, traduzione e note di M. Amerise, Milano 2005.

- Filastrio di Brescia:
  Sancti Filastri Episcopi Brixiensis, *Diversarum Hereseon Liber*, recensuit Fridericus Marx, *CSEL* 38, Vindobonae 1898.

- Gaudenzio di Brescia:
  Sermones, PL 20, coll. 827-1002b.

- Gennadio di Marsiglia:
  De viris inlustribus (= *De Scriptoribus Ecclesiasticis liber*), *PL* 58, coll. 1059-1120.

- Giorgio Sincello:
  Georgii Syncelli Ecloga chronographica, ed. by A. A. Mosshammer, Leipzig 1984.
  The Chronography of George Synkellos. A Byzantine Chronicle of Universal History from the Creation, translated with introduction and notes by W. Adler and P. Tuffin, Oxford 2002.

- Giovanni Crisostomo:
  Homiliae XC in Matthaeum, *PG* 57, coll. 21-472.

  In diem natalem D.N. Jesu Christi, *PG* 49, coll. 351-362.

- Giovanni di Antiochia:
  Iohannis Antiocheni Fragmenta, in *Fragmenta Historicorum Graecorum*, ed. K. Müller, vol. 4, Paris 1851, pp. 535-622;
  Ioannis Antiocheni Fragmenta Ex Historia Chronica, introduzione, edizione critica e traduzione a cura di U. Roberto, Berlin 2005.

- Girolamo:
  Chronicon, in Eusebius Werke, *Die Chronik des Hieronymus*, ed. R. Helm, Band 7, Leipzig 1913.

  De viris inlustribus, PL 23, coll. 597-720.

  Evangelium secundum Lucam, in *S. Eusebii Hieronymi Stridonensis Presbyteri Opera Omnia, PL* 29, coll. 607-652.

  Hieronymus*, Commentarii in Isaiam libri I-XI,* ed. M. Adrien, *CSEL* 73, 1963.
  Hieronymus, *Commentarii in Isaiam libri XII-XVIII*, ed. M. Adrien, *CSEL* 73A, 1963.

  Hieronymus, *Epistulae 121-154*, ed. I. Hilberg, *CSEL* 56, 1918.

- Giustino:
  Dialogus cum Tryphone Iudaeo, PG 6: 471-800.

- Ignazio di Antiochia:

Ignace d'Antioche, *Lettres*, texte grec, introduction, traduction et notes de P. -Th. Camelot, O. P., *SC* 10, Paris 1951[2].

- Lattanzio:
  De mortibus persecutorum, ed. S. Brandt, G. Laubmann, *CSEL* 27/2, PragaeVindobonae-Lipsiae 1893, pp. 171-238.

  Divinae institutiones et Epitome divinarum institutionum, ed. S. Brandt, *CSEL* 19, 1890.

- Melitone di Sardi:
  Περί Πάσχα, in Melito of Sardis, *On Pascha and Fragments*, ed. S.G. Hall, Oxford 1979.

- *Oracula Sybillina*:
  Oracoli sibillini, Introduzione, traduzione e note a cura di M. Monaca, Roma 2008.

- Orienzio:
  Orienzio, *Carmen esortativo* (Commonitorium), testo con introduzione e traduzione di C. A. Rapisarda, Catania 1960.

- Origene:
  Contra Celsum, in *Origenes Werke,* Band 1-2, ed. P. Koetschau, *GCS* 2-3, Leipzig 1899.

  Homiliae in Ezechiel, in *Origenes Werke,* Band 8*,* ed. W. A. Baehrens, *GCS* 33, Leipzig 1925, pp. 319-454.

Homiliae in Lucam, in Origenes Werke, Band 9, ed. M. Rauer, *GCS* 49, Leipzig 1959.

- Paciano:
  Epistola I Ad Sympronianum, in *Pacianus Barcinonensis, Opera quae extant*, ed. A. Anglada-Anfruns, *CCSL* 69B, Turnhout 2012, pp. 55-93. *PL* 13, coll. 1051- 1057.

- Papia di Hierapolis:
  Papia di Hierapolis, *Esposizione degli oracoli del Signore: I frammenti,* a cura di E. Norelli, Milano 2005.

- Priscilliano:
  Priscilliani Tractatus Undecim, in *Priscilliani quae supersunt*, recensuit G. Schepss, *CSEL* 18, Vindobonae 1889, pp. 3-106.

- Prudenzio:
  Hamartigenia, *CPL* 1440.

- Pseudo-Metodio:
  Apocalypse Pseudo-Methodius. An Alexandrian World Chronicle, edited and translated by B. Garstad, Cambridge (Mass.) – London 2012.

- Quodvultdeus:
  Epistulae II ad Augustinum, ed. R. Braun, *CCSL* 60, Turnhout 1976, pp. 489-492.

  Liber promissionum et praedictorum Dei, ed. R. Braun, *CCSL* 60, Turnhout 1976, pp. 1-223.
  Quodvultdeus, *Promesse e predizioni di Dio*, traduzione, introduzione e note a cura di A.V. Nazzaro, Roma 1989.

- Sedulio:
  Opus Paschale, in *Sedulii opera omnia,* ed. J. Huemer, *CSEL* 10, Wien 1885, pp. 175-303.

- Sulpicio Severo:
  Sulpicii Severi Chronica, ed. C. Halm, *CSEL* 1, Wien 1866, pp. 1-105.

- Tertulliano:
  Apologeticum, in ed. E. Dekkers, *CCL* 1, 1954, pp. 85-171.

  Adversus Iudaeos, PL 2: 595-642.

  Adversus Marcionem, in ed. E. Kroymann, *CSEL* 47, 1906, pp. 209-650.

  Ad Scapulam, in *Tertulliani opera*, ed. E. Dekkers*, CCL* 1, 1954, pp. 1127-1132.

  De praescriptionibus adversus haereses omnes, ed. A. Kroymann, *CSEL* 70, 1942, pp. 1-58.

  Scorpiace, in ed. A. Reifferscheid – G. Wissowa, *CSEL* 20, 1890, pp. 1069-1097.

- Venanzio Fortunato:
  Hymnus in Honore Sanctae Crucis, *PL* 88: 95c.

- Vincenzo di Lérins:
  The Commonitorium of Vincentius of Lerins, ed. R. Stewart Moxon, Cambridge 1915;
  Vincenzo di Lérins, *Commonitorio: estratti*, introduzione, traduzione e nota

di C. Simonelli, Milano 2008.

1.5 Autori medievali

- Beda il Venerabile:
  Historia ecclesiastica gentis Anglorum, ed. C. Plummer, *Baedae opera historica*, 2 voll., Oxford 1896.

- Cassiodoro:
  Variae, *PL* 69.

- Freculfo di Lisieux:
  Chronicon, PL 106: 915-1258.

- Isidoro di Siviglia:
  Isidori hispalensis episcopi Etymologiarum sive Originum Libri XX, ed. W. M. Lindsay, 2 voll., Oxford 1911.

- Rabano Mauro:
  Commentaria in Ezechielem, PL 110: 493-1084.

- Roger Bacon:
  The 'Opus Majus' of Roger Bacon, edited with introduction and analytical table by J. H, Bridges, vol. 1, Oxford 1897.

1.6 Opere anonime

- *Chronographus anni CCCLIIII*:
  Chronographus anni CCCLIIII, in *Monumenta Germaniae Historica, auctorum antiquissimorum tomus IX, Chronicorum minorum saec. IV, V, VI, VII*, vol. 1, ed. Th. Mommsen, Berolini 1892, pp 39-76.

2. Letteratura secondaria

A

A General Biographical Dictionary, comprising a summary account of the most distinguished persons of all ages, nations and professions, including more than one thousand articles of American Biography, edited by J.L. Blake, Boston 1853.

A New and General Biographical Dictionary: containing an historical, critical and impartial account of the lives and writings of the most eminent persons in every nation of the World, particularly the British and Irish, from the Earliest Accounts to the present Period…, edited by G. W. Johnson, voll. 8, London 1795.

Adam, T., Clementia Principis: *Der Einfluß hellenisticher Fürstenspiegel auf den Versuch einer rechtlichen Fundierung des Principats durch Seneca*, Stuttgart 1971.

Ahern, E., *The Sin of Sodom in Late Antiquity*, in «Journal of the History of Sexuality», vol. 27, n°2, May 2018, pp. 209-233.

Alciati, R., *Monaci d'Occidente. Secoli IV-IX*, Roma 2018.

Altaner, B., Paganus: *eine bedeutungsgeschichtliche Untersuchung*, in «ZKG», vol. 58, 1939, pp. 130-141.

Amato, E., Traiani Praeceptor. *Studi su biografia, cronologia e fortuna di Dione Crisostomo*, Besançon 2014.

Andrei, O., Series Persecutorum. *Le liste delle persecuzioni tra patti di memoria e damnatio memoriae*, in «ASE», vol. 37, n° 2, 2020, pp. 397-428.

Applebaum, S., *Domitian's assassination: the Jewish aspect*, in «Scripta Classica Israelica», vol. 1, 1974, pp. 116-123.

Arcari, L., *Discussion of Judaism: The Genealogy of a Modern Notion, by Daniel Boyarin,* Quest. Issues in Contemporary Jewish History, Journal of the Fondazione CDEC, n.17, September 2020, vd. *Sitografia*;

—, *Vedere Dio. Le apocalissi giudaiche e protocristiane (sec. IV a.C.-sec. II d.C.)*,

Roma 2020.

—, *Reinventing the Pythagorean Tradition in Pseudo-Justin's* Cohortatio ad Graecos, in A. B. Renger *et alii* (eds.), *Pythagorean Knowledge from the Ancient to the Modern World: Askesis, Religion*, *Science,* Wiesbaden 2016, pp. 185-198.

— (con C. Pisano), *Linee guida per un corpus della storiografia greca frammentaria sul mondo ebraico. Artapano,* FGrHist 726 F3A, 1-9 *e la figura di Mosè/Mouso*, in «Rationes Rerum», vol. 1, Gennaio-Giugno 2013, pp. 85-114.

—, *Are Women the aition for the Evil in the World? George Syncellus' Version of 1 Enoch 8:1 in Light of Hesiod's Theogony and Works and Days*, in «Henoch», vol. 34, 2012, pp. 5-20.

—, *Memorie monoteistiche 'pagane' nella* Cohortatio ad Graecos *pseudo-giustinea. L'unicità divina come strumento di auto-definizione e/o di attacco*, in «Auctores Nostri», vol. 9, 2011, pp. 283-315.

—, *'Discorsi monoteistici' nell'antichità. L'unicità divina come strumento di auto-definizione*, in «Mediterraneo antico», vol. 13, n°1-2, 2010, pp. 311-352.

—, *"Una donna avvolta nel sole …" (Apoc 12,1). Le raffigurazioni femminili nell'Apocalisse di Giovanni alla luce della letteratura apocalittica giudaica*, Padova 2008.

Assmann, J., Id., *Exodus and Memory*, in T.E. Levy – T. Schneider – W.H.C. Propp (eds), *Israel's Exodus in transdisciplinary perspective. Text, archaeology, culture and geoscience*, New York 2015, pp. 3-15;

—, *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Harvard 1998.

Athanassiadi, P., – M. Frede (eds), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford 1999.

Auwers, J.-M., *Judéophobie païenne, antijudaïsme chrétien*, in J.-M. Auwers – R. Burnet – D. Luciani (éds.), *L'antijudaïsme des Pères. Mythe et/ou réalité? Actes du colloque de Louvain-la-Neuve, 20-22 mai 2015*, Paris 2017, pp. 13-27.

Ayedze, K. A., *Tertullian, Cyprian and Augustine on Patience: A Comparative and Critical Study of Three Treatises on a Stoic-Christian Virtue in Early North African Christianity*, PhD thesis, Princeton Theological Seminary, 2000.

Ayuso Marazuela, T., (ed), *La Vetus Latina hispana. Origen, dependencia, derivaciones, valor e influjo universal*, vol. 1, Madrid 1953.

B

Barbu, D., *Discussion of Judaism: The Genealogy of a Modern Notion, by Daniel Boyarin*, Quest. Issues in Contemporary Jewish History, Journal of the Fondazione CDEC, n.17, September 2020, vd. *Sitografia*;
—, *Moïse, l'Égypte et les Juifs: l'Exode selon Artapan*, in S. H. Aufrère (éd.), *Alexandrie la Divine. Sagesses barbares. Échanges et réappropriation dans l'espace culturel gréco-romain, Actes du colloque scientifique international, Fondation Martin Bodmer, Cologny – Genève, 27-30 août 2014*, Gèneve 2016, pp. 291-312.

Barrington, D., (ed), *The Anglo-Saxon Version from the Historian Orosius by Ælfred the Great, together with an English translation from the Anglo-Saxon*, London 1773.

Barnes, T. D., *Legislation against the Christians*, in «The Journal of Roman Studies», vol. 58, 1968, pp. 32-50.

Barron, C., *The (lost) Arch of Titus: the visibility and prominence of victory in Flavian Rome*, in K. Berthelot (ed.), *Reconsidering the Roman power: Roman, Greek, Jewish and Christian perceptions and reactions*, Roma 2020, pp. 138-155.

Barth, K., *L'Epistola ai Romani*, trad. it. di G. Miegge, Milano 2002;
—, *Dogmatica Ecclesiale*, antologia a cura di H. Gollwitzer, Bologna 2000.

Bayle, P., *Dizionario storico-critico*, a cura di G. Cantelli, Bari 1976;
—, *Dictionnaire historique et critique*, voll. 4, Paris 1697.

Bazzana, G. B., *The Bar Kokhba Revolt and Hadrian's Religious Policy*, in M. Rizzi (ed), *Hadrian and the Christians*, Berlin – New York 2010, pp. 85-110.

Bellemore, J., *Josephus, Pompey and the Jews*, in «Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte», Bd. 48, H. 1, 1999, pp. 94-118.

Berzon, T. S., *Classifying Christians: Ethnography, Heresiology, and the Limits of Knowledge in Late Antiquity*, Oakland, California 2016.

Biblioteca e Storia di quei scrittori così della città come del territorio di Vicenza che pervennero fin' ad ora a notizia del P.F. Angiolgabriello da Santa Maria Carmelitano scalzo Vicentino, vol. II, part. I*, dall'anno MCCCCX di Cristo al MCCCCLXX*, Vicenza 1772.

Bibliotheca Spenceriana, or A Descriptive Catalogue of the books printed in the fifteenth century, and of many valuable first editions, in the library of George John Earl Spencer, K.G., by the reverend T. Frognall Dibdin, vol. 2, London 1814.

Bickerman, E. J., *Pliny, Trajan, Hadrian and the Christians*, in Id., *Studies in Jewish and Christian History. A New Edition in English including 'The God of the Maccabees'*, Introduced by M. Hengel, Edited by A. Tropper, Leiden 2007, pp. 808-831.

Billanovich, G., *La biblioteca papale salvò le Storie di Livio*, in Id., Itinera. *Vicende di libri e di testi*, vol. 1, Roma 2004, pp. 201-304.

Binder, S. E. – B. Bar-Kochva, *A Problematic Sentence in Justin-Pompeius Trogus'* Historiae Philippicae, in D. M. Schaps – U. Yiftach – D. Dueck (eds.), *When West Met East. The Encounter of Greece and Rome with the Jews, Egyptians, and Others. Studies Presented to Ranon Katzoff in Honor of his 75th Birthday,* Trieste 2016, pp. 225-231.

Bisconti, F., *La* memoria apostolorum, in A. Donati, *Pietro e Paolo: la storia, il culto, la memoria nei primi secoli*, Milano 2000, pp. 63-66.

Bischoff, B., *Paleografia latina: antichità e medioevo*, ed. it. a cura di G.P. Mantovani – S. Zamponi, Roma 1992.

Bloch, H., *La rinascita pagana in Occidente alla fine del secolo IV*, in A. Momigliano (a cura di), *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*, Torino 1968, pp. 201-224.

Boissier, G., *La fin du paganisme. Étude sur les dernières luttes religieuses en Occident au quatrième siècle*, 2 voll., Paris 1891.

Bonghi, R., *La fine del paganesimo*, in «La Cultura», vol. 2, n° 13, 1892, pp. 297-300.

Bonner, A., *The Myth of Pelagianism*, Oxford 2018.

Bonwetsch, N., *Die datierung der Geburt Christi in dem Danielkommentar Hippolyts*, Göttingen 1895.

Borgeaud, Ph. – T. Römer – Y. Volokhine (éds.), *Interprétations de Moïse. Égypte, Judée, Grèce et Rome*, Leiden – Boston 2010.

Borgna, A., *Ripensare la storia universale. Giustino e l'Epitome delle* Storie Filippiche *di Pompeo Trogo*, Hildesheim-Zürich-New York 2018.

Boyarin, D., *Judaism. The Genealogy of a Modern Notion*, New Brunswick (New Jersey) 2019;

—, *No ancient Judaism*, in M. Satlow (ed), *Strenght to strenght. Essays in appreciation of Shaye J.D. Cohen*, Providence 2018, pp. 75-102;

—, *The Christian Invention of "Judaism",* Lecture at the Fall 2016 session of Christian seminar, Westar Institute, vd. *Sitografia*;

—, *Relating First Century Judaism and Christianity: A Hermeneutic of Commonality or Opposition?,* in «Journal of Beliefs & Values», vol. 36, n°3, 2015, pp. 359-363;

—, *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphia 2004;

—, *The Christian Invention of Judaism: The Theodosian Empire and the rabbinic*

Refusal of Religion, in «Representations», vol. 85, Winter 2004, pp. 21-57;
—, *Semantic Differences; or, "Judaism"/"Christianity",* in A. H. Becker – A. Yoshiko Reed (eds), *The Ways that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Heidelberg 2003, pp. 65-85;
—, *Justin Martyr Invents Judaism*, in «Church History», vol. 70, n°3, 2001, pp. 427-461;
—, *Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, in «Journal of Early Christian Studies», vol. 6, n°4, 1998, pp. 577-627;
—, *The Subversion of the Jews: Moses's Veil and the Hermeneutics of Supersession*, in «Diacritics», vol. 23, n° 2, 1993, pp. 16–3.

Bøe, S., *Gog and Magog: Ezekiel 38-39 as Pre-text for Revelation 19,17-21 and 20,7,10*, Tübingen 2001.

Brandes, W., *Gog, Magog und die Hunnen: Anmerkungen zur eschatologischen „Ethnographie" der Völkerwanderungszeit*, in W. Pohl – C. Gantner – R. Payne (eds.), *Visions of Community in the Post-Roman World. The West, Byzantium and the Islamic World, 300-1100*, London – New York 2016, pp. 477-498.

Brizzi, G., *70 d.C. La conquista di Gerusalemme*, Bari – Roma 2017.

Brown, P., – R. Lizzi Testa (eds), *Pagans and Christians in the Roman Empire: The Breaking of a Dialogue (IVth – VIth century AD). Proceedings of the International Conference at the Monastery of Bose (October 2008),* Münster 2011.

Brown Tkacz, C., *Susanna as a Type of Christ*, in «Studies in Iconography», vol. 20, 1999, pp. 101-153.

Buongiovanni, C., *La storia scritta (e riscritta) dal vincitore: lessico latino e greco a confronto nell'esordio delle* Res Gestae Divi Augusti, in «Paideia», vol. 68, 2013, pp. 25-55.

Burgess, R. W., *The Chronograph of 354: Its Manuscripts, Contents, and History*, in «Journal of Late Antiquity», vol. 5, n° 2, Fall 2012, pp. 345-396;

—, *Jerome and the "Kaisergeschichte",* in «Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte», Bd. 44, H. 3, 3rd Qtr., 1995, pp. 349-369.

Burrus, V., *The Making of a Heretic. Gender, Authority, and the Priscillianist Controversy*, Berkeley 1995.

C

Cameron, A., *The last pagans of Rome*, Oxford 2011.

Cameron, Av., *How to Read Heresiology*, in «Journal of Medieval and Early Modern Studies», vol. 33, n° 3, Fall 2003, pp. 471-492.

Canella, T. (a cura di), *L'impero costantiniano e i luoghi sacri*, Bologna 2016.

Caruso, G., *L'uso dell'epistolario paolino nel* De Gratia Christi *di Agostino d'Ippona*, in L. Padovese (a cura di), *Paolo di Tarso: Archeologia - Storia - Ricezione*, vol. 1, Roma 2009, pp. 585-611.

Cavallo, G., *Iniziali, scritture distintive, fregi: morfologie e funzioni*, in C. Scalon (a cura di), *Libri e documenti d'Italia: dai Longobardi alla rinascita delle città: atti del Convegno nazionale dell'Associazione Italiana Paleografi e Diplomatisti: Cividale, 5-7 ottobre 1994*, Udine 1996, p. 15-33.

Chadwick, H., *Priscillian of Avila: The Occult and the Charismatic in the Early Church*, Oxford 1976.

Cherubini, P. – A. Pratesi, *Paleografia latina. L'avventura grafica del mondo occidentale*, Città del Vaticano 2010.

Chuvin, P., *A Chronicle of the Last Pagans*, trans. in engl. by B. A. Archer, Cambridge (Mass.) 1990.

Ciardi Dupré Dal Poggetto, M. G., *Miniatura*, in A.M. Romanini (a cura di), *Enciclopedia dell'arte medievale*, vol. 8, Roma 1997, p. 413-452.

Clark, E. A., *The origenist controversy. The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton 2014.

Clark, G., *Augustine's Varro and Pagan Monotheism*, in S. Mitchell – P. Van Nuffelen (eds), *Monotheism Between Pagans and Christians in Late Antiquity*, Leuven 2010, pp. 181-202.

Ciccotti, E., *Profilo di Augusto*, Torino 1938.

Cocchini, F., *Giovanni Crisostomo e la festa di Natale: Antiochia 25 dicembre 386*, in L. Padovese (a cura di), *Paolo tra Tarso e Antiochia: archeologia/storia/ religione*, Parma 2008, pp. 167-175.

Cohick, L., *Melito of Sardis's 'PERI PASCHA' and Its 'Israel',* in «The Harvard Theological Review», vol. 91, n° 4, 1998, pp. 351–372.

Cohn, N., *Licenza per un genocidio. I Protocolli dei savi Anziani di Sion e il mito della cospirazione ebraica*, trad. it. di L. Felici, Roma 2013.

Colla, A., *Tipografi, editori e libri a Padova, Treviso, Vicenza, Verona, Trento*, in N. Pozza (a cura di), *La stampa degli incunaboli nel Veneto*, Vicenza 1984, pp. 37-80.

Collins, C. J., *Noah, Deucalion, and the New Testament*, in «Biblica», vol. 93, n° 3, 2012, pp. 403-426.

Condello, E., *Una scrittura e un territorio: l'onciale dei secoli V-VIII nell'Italia meridionale*, Spoleto 1994.

Coppola, G., *Augusto*, Torino 1941.

Corke-Webster, J., *Trouble in Pontus: The Pliny–Trajan Correspondence on the Christians Reconsidered*, in «TAPA», vol. 147, n° 2, 2017, pp. 371-411.

Corsini, E., *Apocalisse prima e dopo*, Torino 1980.

Coyle, J. K., *Good tree/bad tree: the Matthean/Lukan paradigm in Manichaeism and its opponents*, in Id., *Manichaeism and Its Legacy*, Leiden – Boston 2009, pp. 65-88.

Cracco Ruggini, L., *Pagani, Ebrei e Cristiani: odio sociologico e odio teologico nel mondo antico*, in *Gli Ebrei nell'Alto Medioevo. XXVI Settimana Internazionale di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 30 marzo – 5 aprile 1978*, vol. 1, Spoleto 1980, pp. 15-101 [ripubblicato in L. Cracco Ruggini*, Gli Ebrei in età tardoantica. Presenze, intolleranze, incontri,* Roma 2011, dove la numerazione originale del saggio viene mantenuta].

Croce, B., *Teoria e storia della storiografia*, Bari 1922[e];
—, *La Spagna nella vita italiana durante la Rinascenza*, Bari 1917;
—, *Zur Theorie und Geschichte der Historiographie*, Tübingen 1915.

D

D'Incà, A., *«Priscillianus Avila episcopus ordinatur» (Hyd. Chron. II, 13B). La disputa priscillianista e la ridefinizione degli assetti ecclesiastici nell'Occidente tardoantico,* in *Costellazioni geo-ecclesiali da Costantino a Giustiniano: dalle Chiese 'principali' alle Chiese patriarcali. XLIII Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana, Roma 7-9 Maggio 2015,* Roma 2017, pp. 329-336.

Das Kalenderhandbuch von 354. Der Chronograph des Filocalus, hrsgg. J. Divjak – W. Wischmeyer, Teil II. *Der Textteil – Listen der Verwaltung*, Wien 2014.

Damgaard, F., *Propaganda Against Propaganda. Revisiting Eusebius' Use of the Figure of Moses in the Life of Constantine*, in A. Johnson – J. Schott (eds), *Eusebius of Caesarea: tradition and innovations*, Cambridge – London 2013, pp. 115-132.

De Giovanni, L., *Istituzioni, scienza giuridica, codici nel mondo tardoantico. Alle radici di una nuova storia*, Roma 2007.

de Plinval, G., *Pèlage: ses écrits, sa vie et sa rèforme*, Lausanne 1943.

Del Furia, F., *Antonmaria Biscioni*, in E. De Tipaldo (a cura di), *Biografia degli Italiani illustri*, T. III, Venezia 1836, pp. 448-56.

Della Corte, F., *Svetonio* eques romanus, Milano 1958.

DePalma Digeser, E., *Breaking the apocalyptic frame. Persecution and the rise of Costantine*, in E. Fournier – W. Mayer (eds), *Heirs of Roman Persecution. Studies on a Christian and Para-Christian Discourse in Late Antiquity*, New York 2020, pp. 25-39.

Dessau, H., *Über Zeit und Persönlichkeit der* Scriptores Historiae Augustae, in «Hermes», vol. 24, 1889, pp. 337-392.

Destro, A. – M. Pesce, *Forme culturali del cristianesimo nascente*, Brescia 2008.

Dionigi, I., *La* patientia: *Seneca contro i cristiani*, in A.P. Martina (a cura di), *Seneca e i Cristiani*, Milano 2001, pp. 413-430.

Dizionario biografico universale: contente le notizie più importanti sulla vita e sulle opere degli uomini celebri; i nomi di regie e di illustri famiglie; di scismi religiosi; di parti civili; di sette filosofiche dall'origine del mondo fino a' di nostri. Prima versione dal francese con molte aggiunte e correzioni e con una raccolta di tavole comparate, vol. 4, Firenze 1845-1846.

Donovan Ginsberg, L., – D.A. Krasne (eds.), *After 69 CE – Writing Civil War in Flavian Rome,* Berlin – Boston 2018.

du Fresne du Cange, C., *Glossarium ad Scriptores Mediae et Infimae Latinitatis*, vol. 3, Lutetiae Parisiorum 1678, p. 67 (voce *Ormesta*).

Duguid, I. M., *Ezekiel & the Leaders of Israel*, Leiden – New York – Köln 1994.

Duval, Y. M., *Reviewed work:* Introduzione alle «Storie» di Orosio by Eugenio Corsini, in «Latomus», vol. 28, n. 1, 1969, p. 227.

E

Eastman, D. L., *The Ancient Martyrdom Accounts of Peter and Paul*, Atlanta 2015.

Elm, S., *The Polemical Use of Genealogies: Jerome's Classification of Pelagius and Evagrius Ponticus*, in «Studia Patristica», vol. 33, 1997, pp. 311-318.

Encrevé, A., *Les Protestants à Paris à La Fin Du XIX^e^*, in «Bulletin De La Société De L'Histoire Du Protestantisme Français (1903-2015)», vol. 154, 2008, pp. 351–382.

Enmann, A., *Eine verlorene geschichte der römischen Kaiser und das buch de viris illustribus urbis Romae*, in «Philologus», Supplement-Band 4, 1883, pp. 335-501.

Erbetta, M., *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, vol. 1/1, Torino 1966, pp. 157-158.

Esposito, R., *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Torino 2013.

F

Fabricius, J. A., *Bibliotheca Latina Mediae et Infimae Aetatis cum supplemento Christiani Schoettgenii*, vol. 5, Florentiae 1858;
—, *Bibliotheca Latina*, vol. 3, Hamburgi 1697.

Faitini, T., *Towards a Spiritual Empire: Christian Exegesis of the Universal Census at the Time of Jesus's Birth*, in «Studies in Church History», vol. 54, 2018, pp. 16-30.

Farina, R., *L'impero e l'imperatore in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del Cristianesimo*, Zürich 1966.

Fatti, F., Pontifex tantus. *Giovanni, Epifanio e le origini della prima controversia origeniana*, in «Adamantius», vol. 19, 2013, pp. 30-49;
—, *Tra Peterson e Schmitt. Gregorio Nazianzeno e la «liquidazione di ogni teologia politica»*, in G. Filoramo (a cura di), *Teologie politiche: modelli a confronto*, Brescia 2005, pp. 61-101.

Fear, A. T., – J. Wood (eds), *A Companion to Isidore of Seville*, Leiden 2019.

Feldman, L. H., *Josephus' portrait of Joseph*, in «Revue Biblique», vol. 99, n° 2, Avril 1992, pp. 379-417;
—, *Josephus' portrait of Joseph (continuation)*, in «Revue Biblique», vol. 99, n° 3, Juillet 1992, pp. 504-528.

Ferguson, J., *Pelagius: A Historical and Theological Study*, Cambridge 1956.

Ferrabino, A., *L'imperatore Cesare Augusto*, in Aa. Vv., Augustus. *Studi in occasione del bimillenario augusteo*, R. Accademia Naz. dei Lincei, Roma 1938, pp. 1-59.

Ferreiro, A., *Simon Magus and Priscillian in the "Commonitorium" of Vincent of Lérins*, in «Vigiliae Christianae», vol. 49, n° 2, May 1995, pp. 180-188.

Fine, S., *Caligula and the Jews: Some Historiographic Reflections Occasioned by Gaius in Polychrome*, in P.J.M. Schertz – B. Frischer (eds.), *New Studies on the Portrait of Caligula in the Virginia Museum of Fine Arts*, Leiden – Boston 2020, pp. 100-104.

Fioretti, P., Litterae notabiliores *e scritture distintive in manoscritti 'bobbiesi' dei secoli VII e VIII*, in «Segno e Testo», 3, 2005, p. 157-248.

Firpo, G., *Il terremoto di Antiochia del 115 d.C.: echi di un'interpretazione apocalittica in Cassio Dione 68, 24, 2?,* in A. Lewin (ed.), *Gli Ebrei nell'Impero Romano. Saggi Vari*, Firenze 2001, pp. 233-246;
—, *Le rivolte giudaiche*, Bari 1999.

Flemming, R., *Galen and the Plague*, in C. Petit (ed), *Galen's Treatise Περὶ Ἀλυπίας (De indolentia) in Context. A Tale of Resilience*, Leiden – Boston 2019, pp. 219-244.

Foa, A., *Antisemitismo e Antigiudaismo*, in *Enciclopedia Italiana* - VII Appendice, 2006, vd. *Sitografia*.

Fontaine, J., *Isidore De Séville et la Culture Classique dans L'Espagne Wisigothique*, Paris 1959.

Frilingos, C. A., *More than Meets the Eye: Incongruity and Observation in Josephus's Account of the Triumph of Vespasian and Titus*, in «History of Religions», vol. 57, n° 1, August 2017, pp. 50-67.

Furstenberg, Y. (ed), *Jewish and Christian Communal Identities in the Roman World*, Leiden 2016.

G

Gabba, E., *L'Apologia di Melitone di Sardi*, in «Critica Storica», vol. 1, 1962, pp. 469-482.

Gager, J. G., *Moses in Greco-Roman Paganism*, Atlanta 1989.

Galassi, F. M., *et alii*, *The sudden death of Alaric I (c. 370-410 AD), the vanquisher of Rome: A tale of malaria and lacking immunity*, in «European Journal of Internal Medicine», vol. 31, 2016, pp. 84-87.

Galli, C., *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Bologna 2010.

Gassman, M. P., *Worshippers of the Gods. Debating Paganism in the Fourth-Century Roman West*, Oxford-New York 2020.

Gasti, F., *Profilo storico della letteratura tardolatina*, Pavia 2013.

Gemeinhardt, P. – J. Leemans (eds.), *Christian Martyrdom in Late Antiquity (300-450 AD). History and Discourse, Tradition and Religious Identity*, Berlin 2012.

Geréby, G., *Political Theology versus Theological Politics: Erik Peterson and Carl Schmitt*, in «New German Critique», n° 105, 2008, pp. 7–33.

Gernentz, W., Laudes Romae. Dissertatio Inauguralis quam ad summos in philosophia honores ab amplissimo philosophorum ordine rostochiensi rite impretandos, Rostochii 1918.

Giardina, A., *Esplosione Di Tardoantico*, in «Studi Storici», vol. 40, no. 1, 1999, pp. 157–180.

Gilliam, J. F., *The Plague under Marcus Aurelius*, in «The American Journal of Philology», vol. 82, n° 3, July 1961, pp. 225-251.

Ginzburg, C., *La conversione degli Ebrei di Minorca (417-418),* in Id., *Il filo e le tracce: vero, finto, falso*, Milano 2006, pp. 39-51.

González Gutiérrez, P., *La mujer en el Cristianismo primitivo*, in J. M. Aldea Celada *et alii* (eds), *Historia, Identidad y Alteridad. Actas del III Congreso Interdisciplinar de Jóvenes Historiadores*, Salamanca 2012, pp. 999-1019.

González Salinero, R., *El antijudaísmo cristiano occidental (siglos IV y V)*, Madrid 2000.

Goodman, M., *Trajan and the Origins of Roman Hostility to the Jews*, in «Past & Present», n° 182, February 2004, pp. 3-29;
—, *Mission and Conversion: Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*, Oxford 1994.

Gow, A. C, *The Red Jews: Antisemitism in an Apocalyptic Age 1200-1600*, Leiden – New York – Köln 1995.

Graf, A., *Appendice sulla leggenda di Gog e Magog*, in Id., *Roma nella memoria e nell'immaginazione del Medio Evo*, vol. 2, Torino 1883, pp. 507-563.

Grant, R.M., *Greek Apologists of the Second Century*, Philadelphia 1988.

Grey, C., *Review:* Rhetoric and the Writing of History, 400–1500, by Matthew Kempshall, *and* Orosius and the Rhetoric of History, by Peter Van Nuffelen, in «Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric», vol. 34, n° 2, Spring 2016, pp. 216-218.

Grossi, V., *Il* Decretum Gelasianum: *Nota in margine all'autorità della Chiesa di Roma alla fine del sec. V*, in «Augustinianum», vol. 41, 2001, pp. 231-255;
—, *La polemica pelagiana*, in A. Di Berardino (a cura di), *Patrologia*, vol. 3, Roma 1981, pp. 437-476.

Gruen, E. R., *Tacitus and the Defamation of the Jews*, in J. Geiger – H. Cotton – G. Stiebel (eds), *Israel's Land. Papers Presented to Israel Shatzman on his Jubilee*, Jerusalem 2009, pp. 77–96 [ripubblicato in E.S. Gruen, *The Construct of Identity in*

Hellenistic Judaism. Essays on Early Jewish Literature and History, Berlin-Boston 2016, pp. 265-281];

—, *The Use and Abuse of Exodus Story*, in «Jewish History», vol. 12, 1998, pp. 93-122 [ripubblicato in Id., *The Construct of Identity in Hellenistic Judaism. Essays on Early Jewish Literature and History*, Berlin 2016, pp. 197-228].

H

Hall, S. G., *Melito of Sardis: On Pascha and Fragments*, Oxford 1979.

Hannan, S., *Review of* Orosius & the Rhetoric of History, by Peter Van Nuffelen, in «The Journal of Religion», vol. 94, n° 1, January 2014, pp. 111-112.

Harkins, F. J., *Nuancing Augustine's Hermeneutical Jew: Allegory and Actual Jews in the Bishop's Sermons*, in «Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period», vol. 36, n° 1, 2005, pp. 41-64.

Harrison, C. – C. Humfress – I. Sandwell (eds), *Being Christian in Late Antiquity. A Festschrift for Gillian Clark*, Oxford 2014 (in partic. pp. 109-119).

Heal, K. S., *Joseph as a Type of Christ in Syriac Literature*, in «Brigham Young University Studies», vol. 41, n° 1, 2002, pp. 29-49.

Heidel, W. A., *Why were the Jews banished from Italy in 19 AD?*, in «American Journal of Philology», vol. 41, 1920, pp. 38-47.

Heinzelmann, M., *Gregory of Tours: History and Society in the Sixth Century*, Oxford 2001.

Heiss, J., *The Multiple Uses of an Enemy: Gog, Magog and the "Two-Horned One"*, in V. Wieser – V. Eltschinger – J. Heiss (eds.), *Cultures of Eschatology*, vol. 2: *Time, Death and Afterlife in Medieval Christian, Islamic and Buddhist Communities*, Berlin 2020, pp. 631-641.

Helgeland, J., *Christians and the Roman Army from Marcus Aurelius to Constantin*e, in «ANRW», vol. 23, n°1, 1979, pp. 724-834.

Hen, Y., - T. F. X. Noble (eds.), *Barbarians and Jews. Jews and Judaism in the Early Medieval West*, Turnhout 2018.

Hepburn Baynes, N., *The* Historia Augusta: *Its Date and Purpose*, Oxford 1926.

Herrero, M., *Acclamations: a theological-political topic in the crossed dialogue between Erik Peterson, Ernst H. Kantorowicz and Carl Schmitt*, in «History of European Ideas», vol. 45, n° 7, 2019, pp. 1045-1057.

Hillgarth, J. N., *Historiography in Visigothic Spain*, in «Settimane di Studio del Centro Italiano sugli Studi dell'Alto Medioevo», vol. 17, Spoleto 1970, pp. 261-311.

Historiae Augustae Colloquium Genevense III in honorem F. Paschoud septuagenari. Atti dei Convegni sulla Historia Augusta XI, a cura di L. Galli Milić – N. Hecquet-Noti, Bari 2010.

Hollander, H. W., *The Portrayal of Joseph in Hellenistic Jewish and Early Christian Literature*, in M.E. Stone – Th.A. Bergren (eds), *Biblical Figures Outside the Bible*, Harrisburg, Pennsylvania 1998, pp. 237-263;
—, *Joseph as an Ethical Model in the Testaments of the Twelve Patriarchs*, Leiden 1981.

Humphries, M., *Romulus and Peter: Remembering and Reconfiguring Rome's Foundation in Late Antiquity*, in R. Dijkstra (ed), *The Early Reception and Appropriation of the Apostle Peter (60-800 CE)*, Leiden-Boston 2020, pp. 172-187.

Hunter, D. G., *The Paradise of Patriarchy: Ambrosiaster on Woman as (not) God's Image*, in «Journal of Theological Studies», vol. 32, n° 2, October 1992, pp. 447-469.

Huttunen, N., *Brothers in Army: Soldiers in Early Christianity*, in Id., *Early Christians Adapting to the Roman Empire*, Leiden – Boston 2020, pp. 138-228.

I

Inglebert, H., *Christian Reflections on Roman Citizenship (200-430),* in C. Ando (ed), *Citizenship and Empire in Europe 200-1900: The Antonine Constitution after*

1800 Years, Stuttgart 2016, pp. 99-112;
—, Interpretatio christiana: *les mutations des savoirs (comographie, géographie, ethnographie, histoire) dans l'Antiquité chrétienne (30-630 après J.C.),* Paris 2001;
—, *Les romains chrétiens face à l'histoire de Rome*, Paris 1996.

Inowlocki, S., *Eusebius's appropriation of Moses in an Apologetic Context*, in A. Graupner – M. Wolter (eds), *Moses in Biblical and Extra-Biblical Traditions*, Berlin 2007, pp. 241-255;
—, *Eusebius and the Jewish Authors. His Citation Technique in an Apologetic Context*, Leiden – Boston 2006.

Ireland, J., D.D., dean of Westminster, *Paganism and Christianity compared: in a course of lectures to the King's scholars, at Westminster, in the years 1806-7-8*, London 1809.

J

Jeanjean, B., – B. Lançon, *Introduction*, in Iīd., *Saint Jérôme, Chronique: Continuation de la Chronique d'Eusèbe, années 326-378. Suivie de quatre études sur Les Chroniques et chronographies dans l'Antiquité tardive (IVe-VIe siècles)*, Rennes 2004, pp. 1-44.

Jones, C. P., *Between Pagan and Christian*, Cambridge (Mass.) 2014.

Judge, E. A., *The First Christians in the Roman World. Augustan and New Testament Essays*, edited by James E. Harrison, Tübingen 2008.

Juster, J., *Les Juifs Dans L'empire Romain. Leur Condition Juridique, Économique et Sociale*, vol. 1, Paris 1914.

K

Kahlos, M., *Seizing History: Christianising the Past in Late antique Historiography*, in M. Isoaho (ed), *Past and Present in Medieval Chronicles*, Helsinki 2015, pp. 11-33;
—, *Refuting and Reclaiming Monotheism: Monotheism in the Debate Between*

"Pagans" and Christians in 380-430, in S. Mitchell – P. Van Nuffelen (eds), *Monotheism Between Pagans and Christians in Late Antiquity*, Leuven 2010, pp. 167-180.

Kempshall, M., *Review:* P. Van Nuffelen, Orosius and the rhetoric of history, in «The Journal of Roman Studies», vol. 104, 2014, pp. 362-363.

Keresztes, P., *The Jews, the Christians, and Emperor Domitian*, in «Vigiliae Christianae», vol. 27, n° 1, 1973, pp. 1-28.

Klausner, J., *The Messianic Idea in Israel: From Its Beginning to the Completion of the Mishnah*, London 1955.

Kraus Reggiani, C., *I rapporti tra l'impero romano e il mondo ebraico al tempo di Caligola secondo la 'Legatio ad Gaium' di Filone*, in «ANRW», vol. 21, n° 1, Berlin - New York 1984, pp. 554-586.

Krautheimer, R., *Sulla Fondazione di San Paolo fuori le mura*, in Id., *Architettura sacra paleocristiana e medieval e altri saggi su Rinascimento e Barocco*, trad. it. di G. Scattone, Torino 2008, pp. 50-65.

L

Laes, C., (ed), *Disability in Antiquity*, New York 2017.

Lafferty, M. K., *Translating Faith from Greek to Latin:* Romanitas *and* Christianitas *in Late Fourth-Century Rome and Milan*, in «Journal of Early Christian Studies», vol. 11, n° 1, 2003, pp. 21–62.

Lagouanère, J., *Uses and meanings of 'paganus' in the works of Saint Augustine*, in M. Sághy – E.M. Schoolman (eds), *Pagans and Christians in the late Roman Empire: new evidence, new approaches (4th-8th centuries)*, Budapest 2017, pp. 105-118.

Laham Cohen, R., *Judíos hermenéuticos y judíos históricos en tiempos de Gregorio Magno*, Tesis doctoral, Facultad de Filosofía y Letra, Universidad de Buenos Aires, 2013.

Lamberigts, M., *Recent Research into Pelagianism with Particular Emphasis on the Role of Julian of Aeclanum*, in «Augustiniana», vol. 52, n°2/4, pp. 175-198.

Lampe, P., *Caesar, Moses and Jesus as "God", "Godlike" or "God's son": Constructions of Divinity in Paganism, Philo and Christianity in the Greco-Roman World*, in D.F. Tolmie – R. Venter (eds.), *Making Sense of Jesus: Experiences, Interpretations and Identities*, Bloemfontein 2017, pp. 1-27.

Lavan, L., – M. Mulryan (eds), *The Archaeology of Late Antique 'Paganism'*, Leiden 2011.

Lavan, M., *Slaves to Rome: The Rhetoric of Mastery in Titus' Speech to the Jews* (Bellum Judaicum 6.328-50), in «Ramus», vol. 36, n°1, 2007, pp. 25-38.

Lenormant, F., *Magog. Fragments d'une étude sur l'ethnographie du chapitre X de la Genèse*, in «Le Muséon», vol. 1, 1882, pp. 9-48.

Leonard, V., *Galla Placidia as 'Human Gold': Consent and Autonomy in the Sack of Rome, CE 410*, in «Gender & History», vol. 31, n° 2, July 2019, pp. 334–352;
—, *Review of* Andrew T. Fear (ed.), Orosius: Seven Books of History against the Pagans, Translated Texts for Historians; Liverpool: Liverpool University Press, 2010, in «JLARC», n° 4, 2010, pp. 81-83.

Leone, A., *The end of the pagan city. Religion, Economy and Urbanism in Late antique North Africa*, Oxford 2013.

Lettieri, G., *Teologia politica ed escatologia politica nel* de Civitate dei*. Il dispositivo apocalittico-paolino matrice decostruttiva del pensiero e del politico occidentali*, in Ch. Müller (hrsg), *Kampf oder Dialog? Begegnung von Kulturen im Horizont von Augustinus <De ciuitate dei>. Internationales Symposion, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 25-29 September 2012*, Würzburg 2015, pp. 387-463;
—, *Costantino nella patristica latina tra IV e V secolo*, in *Costantino I. Enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto Editto di Milano, 313-2013*, vol. 2, Roma 2013, pp. 163-175.

Liberti, A. M., *Bimillenario della nascita di Augusto. Rappresentazione delle province augustee della Hispania Romana nella Mostra Augustea della Romanità del 1937-1938*, in J. López-Vilar (ed), *Tarraco Biennal. 2on Congrés Internacional d'Arqueologia I Món Antic. August I les províncies occidentals. 2000 anniversari de la mort d'August*, vol. 1, Tarragona 2015, pp. 179-184.

Lierman, J., *The New Testament Moses. Christian Perspectives of Moses and Israel in the Setting of Jewish Religion*, Tübingen 2004.

Lieu, J., *They Speak to us Across the Centuries: Melito of Sardis*, in «Expository Times», vol. 110, n°2, 1998, pp. 43-46.

Lippold, A., *Die* Historia Augusta. *Eine Sammlung römischer Kaiserbiographien aus der Zeit Konstantins*, hrsg. von G.H. Waldherr, Stuttgart 1998.

Littman, R. J., – M. L. Littman, *Galen and the Antonine Plague*, in «The American Journal of Philology», vol. 94, n° 3, Autumn 1973, pp. 243-255.

Lizzi Testa, R., *Un'epistola particolare:* il commonitorium, in F.E. Consolino (a cura di), *Forme letterarie nella produzione latina di IV-V secolo*, Roma 2003, pp. 53-89.

Lo Cascio, E., *L'impatto della "peste antonina",* Bari 2012.

Lodi, T., *Un bibliotecario faceto: Antonmaria Biscioni, nel secondo centenario della morte, 1756-1956*, in «L'Almanacco dei bibliotecari italiani», Roma 1956, pp. 109-118.

Lomiento, G., *Esegesi origeniana del Vangelo di Luca (studio filologico),* Bari 1966.

López, A. A., *Teología política y polémica antiarriana. La influencia de las doctrinas cristianas en la ideología política del siglo IV*, Salamanca 2011.

Luke, T. S., *A Healing Touch for Empire: Vespasian's Wonders in Domitianic Rome*, in «Greece & Rome», Second Series, vol. 57, n° 1, April 2010, pp. 77-106.

Lunn-Rockliffe, S., *Ambrosiaster's Political Theology*, Oxford 2007.

M

Maddalo, S., *Iniziale*, in A.M. Romanini (a cura di), *Enciclopedia dell'arte medievale*, vol. 7, Roma 1996, p. 375-386.

Malavasi, G., *La controversia pelagiana in Oriente*, Tesi di Dottorato, Dottorato in Studi storici, geografici, antropologici, Università degli Studi di Padova 2017.

Mancini, A., *Chi è «l'avvocato dei tempi cristiani?»,* in «Giornale Dantesco», vol. 2, 1893, pp. 338-342.

Mandatori, G., "Hinc [...] Augustus Cristum vidit infantem". *Ottaviano Augusto testimone della Natività. Tradizione e fortuna di una leggenda romana*, in «Civiltà Romana», 2015, pp. 73-100.

Marcone, A., *La peste Antonina: testimonianze e interpretazioni*, in «Rivista Storica Italiana», vol. 114, fasc. 3, 2002, pp. 803-819.

Marcos, M., *Papal Authority, Local Autonomy and Imperial Control: Pope Zosimus and the Western Churches (417-418),* in A. Fear – J. Fernández Ubiña – M. Marcos Sánchez (eds), *The Role of the Bishop in Late Antiquity. Conflict and Compromise*, London 2013, pp. 145-166;
—, *Anti-pelagian Legislation in Context*, in Lex et religio. *XL Incontro di Studiosi sull'Antichità Cristiana, Roma 10-12 Maggio 2012*, Roma 2013, pp. 317-344.

Marini, G., *I papiri diplomatici raccolti e illustrati dall'abate Gaetano Marini, primo custode della Biblioteca Vaticana e prefetto degli archivi segreti della Santa Sed*e, Roma 1805.

Maritano, M., – E. dal Covolo (a cura di), *Omelie sul Vangelo di Luca. Lettura origeniana*, Roma 2011.

Mary Smallwood, E., *Some notes on the Jews under Tiberius*, in «Latomus», vol. 15, fasc. 3, Juillet-Septembre 1956, pp. 314-329.

Mason, S., *Vespasian's Rise from Civil War in Josephus's* Bellum Judaicum, in L. Donovan Ginsberg – D.A. Krasne (eds), *After 69 CE – Writing Civil War in Flavian Rome*, Berlin – Boston 2018, pp. 199-226;
—, *A History of the Jewish War A.D. 66-74,* Cambridge 2016.

Massa, F., *Nommer et classer les religions aux IIe-IVe siècles: la taxinomie «paganisme, judaïsme, christianisme»*, in «Revue de l'histoire des religions», vol. 234, n°4, 2017, pp. 689-715.

Mathews, D., *Royal Motifs in the Pentateuchal Portrayal of Moses*, New York 2012.

May, G., Creatio ex nihilo. *The Doctrine of 'Creation out of Nothing' in Early Christian Thought*, engl. trans. by A. S. Worrall, London – New York 2004.

Mayor, A., *The Amazons. Lives and Legends of Warrior Women across the Ancient World*, Princeton 2014.

Mazza, M., *Augusto in camicia nera. Storiografia e ideologia nell'era fascista*, in «Revista de historiografía», n. 27, 2017, pp. 107-125.

McKitterick, R., *et alii* (eds), *Old Saint Peters's, Rome*, Cambridge 2013.

McLynn, N., *The Conference of Carthage reconsidered*, in R. Miles (ed), *The Donatist Schism. Controversy and Contexts*, Liverpool 2016, pp. 220-248.

Menéndez y Pelayo, M., *La ciencia española*, vol. 1, Madrid 1887.

Merrill, E. T., *The expulsion of the Jews from Rome under Tiberius*, in «Classical Philology», vol. 14, October 1919, pp. 365-372;
—, *Tertullian on Pliny's Persecution of Christians*, in «The American Journal of Theology», vol. 22, n° 1, January, 1918, pp. 124-135.

Miles, R., *Textual Communities and the Donatist Controversy*, in Id. (ed), *The Donatist Schism. Controversy and Contexts*, Liverpool 2010, pp. 249-283.

Mitchell, S., – P. Van Nuffelen (eds), *One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire*, Cambridge 2010.

Moehring, H. R., *The Census in Luke as an Apologetic Device*, in «Studies in New Testament and Early Christian Literature», vol. 33, 1972, pp. 144-160.

Mohrmann, C., *Encore Une Fois:* Paganus, in «Vigiliae Christianae», vol. 6, n° 2, 1952, pp. 109–121.

Moiseeva, E., *Genesis as a Hidden Source of Manichaeism*, in «Scrinium», vol. 13, 2017, pp. 199-212.

Moltmann, J., *Dio nella creazione. Dottrina ecologica della creazione*, trad. it. di D. Pezzetta, Bologna 2007.

Momigliano, A., *An Unsolved Problem of Historial Forgery*: *The* Scriptores Historiae Augustae, in «JWCI», vol. 17, 1954, pp. 22-46.

Mommsen, Th., *Die* Scriptores Historiae Augustae, in «Hermes», vol. 25, 1890, pp. 228-292.

Monaci Castagno, *I Commenti di Ecumenio e di Andrea di Cesarea: due letture divergenti dell'Apocalisse*, in *Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino*, serie 5, vol. 5, 1981, pp. 394-426.

Mor, M., *The Second Jewish Revolt. The Bar Kokhba War*, 132-136 CE, Leiden – Boston 2016.

Moréri, L., *Le Grand Dictionnaire historique, ou le mélange curieux de l'histoire sacrée et profane*, Lyon 1674.

Mori, R., *Il personaggio di Mosè nell'opera parafrastica di Sedulio*, in F. Gasti – M. Cutino (a cura di), *Poesia e teologia nella produzione latina dei secoli IV-V. Atti della X Giornata Ghisleriana di Filologia classica, Pavia, 16 maggio 2013*, Pavia 2015, pp. 59-72.

Moro, C., *I sandali di Mosè. Storia di una tradizione ebraica*, Brescia 2011.

Morr, J., *Die Landeskunde von Palästina bei Strabon und Josephus*, in «Philologus», vol. 81, 1925, pp. 256-279.

Most, G. W., *The Rise and Fall of Quellenforschung*, in A. Blair – A.S. Goeing (eds), *For the Sake of Learning. Essays in honor of Anthony Grafton*, Leiden 2016, pp. 933-954;
—, *Quellenforschung*, in R. Bod – J. Maat – T. Weststejin (eds), *The Making of the Humanities: Volume III: The Modern Humanities*, Amsterdam 2014, pp. 207-218.

N

Natale, A. R., *Studi paleografici. Arte e imitazione della scrittura insulare in Codici Bibbiesi*, Milano 1950.

Nazzaro, A. V., *Le locuste nella Bibbia e nella letteratura patristica latina*, in A. M. Barbàra (a cura di), *Il simbolismo degli elementi della natura nell'immaginario cristiano*, Napoli 2010, pp. 85-112.
—, *Riscrittura esametrica del sogno di Giuseppe* (Mt 1, 19-25) *e del censimento e nascita di Gesù (Lc 2, 1-7) nella poesia cristiana antica e umanistica*, in *La poesia tardoantica e medievale. IV Convegno internazionale di studi, Perugia, 15-17 novembre 2007. Atti in onore di Antonio Isola per il suo 70° genetliaco*, a cura di C. Burini De Lorenzi – M. De Gaetano, Alessandria 2010, pp. 1-20.

Neil, B., *Addressing Conflict in the Fifth Century: Rome and the Wider Church*, in «Scrinium», vol. 14, 2018, pp. 92-114.

New Testament Apocrypha, Volume One: Gospels and Related Writings, edited by W. Schneelmecher, engl. trans. by R. Mcl. Wilson, Louisville - London 2003, pp. 376-378.

Nichtweiss, B., *«Straniero nel mondo»: la ricezione dell'opera di Erik Peterson nella cultura contemporanea*, trad. it. di S. Costagli, in *L'archivio «Erik Peterson» all'Università di Torino. Saggi critici e Inventario*, a cura di A. Monaci Castagno, Torino 2010, pp. 24-27.

Nirenberg, D., *Antigiudaismo. La tradizione occidentale*, trad. it. di G. Adamo e P. Cherchi, Roma 2016;

—, *"Judaism" as a political concept: Towards a Critique of Political Theology*, in «Representations», vol. 128, n°1, Fall 2014, pp. 1-29.

Noce, E., Gentilitas *y* paganismus *en los sermones de Máximo de Turín: reconsideración de una sinonimia infundada*, in «ASE», vol. 36, n°1, 2019, pp. 175-203;
—, *Cristianismo y* gentilitas *en los Sermones de Máximo de Turín: consideraciones críticas sobre el estado de la cuestión*, «Vetera Christianorum», vol. 54, 2017, pp. 173-204.

Norelli, E., *La presenza di Gesù nella letteratura gentile dei primi due secoli*, in A. Pitta (a cura di), *Il Gesù storico nelle fonti del I-II secolo. Atti del X Convegno di Studi Neotestamentari (Foligno, 11-13 Settembre 2003)*, Bologna 2005, pp. 175-215.

Noy, D., *"A Sight Unfit to See": Jewish Reactions to the Roman Imperial Cult*, in «Classics Ireland», vol. 8, 2001, pp. 68-83.

O

O' Donnell, J., *The Demise of Paganism*, in «Traditio», vol. 35, 1979, pp. 45-88;
—, Paganus": *Evolution and Use*, in «Classica Folia», n. 31, 1977, pp. 163-169.

Ogg, G., *Hippolytus and the Introduction of the Christian Era*, in «Vigiliae Christianae», vol. 16, no. 1, 1962, pp. 2–18.

Opelt, I., *Augustustheologie und Augustustypologie*, in «JbAC», n. 4, 1961, pp. 44-57.

Ophir, A., – I. Rosen-Zvi, *Goy: Israel's Multiple Others and the Birth of the Gentile*, Oxford 2018.

Orofino, G., *I codici decorati dell'Archivio di Montecassino*, vol. I: I secoli 8.-10, Roma 1994.

P

Panagopoulos, S. P., *P. Van Nuffelen, Orosius and the Rhetoric of History*, in «Augustinianum», vol. 53, n° 2, 2013, pp. 581-583.

Paschoud, F., *Symmaque, Jérôme et l'Histoire Auguste*, in «Museum Helveticum», Bd. 57, 2000, pp. 173-182;
—, Roma aeterna. *Études sur le patriotisme romain dans l'Occident latin à l'époque des grandes invasions*, Neuchâtel 1967.

Paul, G. M., *The Presentation of Titus in the "Jewish War" of Josephus: Two Aspects*, in «Phoenix», vol. 47, n° 1, Spring 1993, pp. 56-66.

Pesce, M. (a cura di), *Le parole dimenticate di Gesù*, Milano 2004.

Peterson, E., *Theologische Traktate*, München 1951;
—, *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Leipzig 1935.
—, *Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie*, in «Hochland», n° 30, 1932/33, pp. 289-299 [ripubblicato in J. Taubes (hrsg.), *Religionstheorie und Politische Theologie*, vol. 1, München 1983, pp. 174-180];
—, *Göttliche Monarchie*, in «Theologische Quartalschrift», 112, 1931, pp. 537-564.

Petoletti, M., *La storia del testo di Giustino: punti di arrivo, prospettive di ricerca*, in C. Bearzot – F. Landucci (a cura di), *Studi sull'Epitome di Giustino*, vol. 1, Milano 2014, pp. 3-25.

Petrucci, A., *Un altro codice della bottega di Viliaric*, in B. Maracchi Biagiarelli – D.E. Rhodes (a cura di), *Studi offerti a Roberto Ridolfi direttore di La bibliofilia*, Firenze 1973, pp. 399-406.

Piazza, E., *La lebbra tra malattia e peccato nell'Alto Medioevo*, in «Annali della facoltà di Scienze della formazione - Università degli studi di Catania», vol. 6, 2007, pp. 5-20.

Pietri, Ch., *Concordia apostolorum et renovatio urbis (culte des martyrs et propagande pontificale*), in «Mélanges d'archéologie et d'histoire», vol. 73, 1961, pp. 275-322;
—, Roma christiana. *Recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440),* Roma 1976.

Ployd, A., *Augustine, Martyrdom, and the Exemplary Rhetoric of History*, in «Journal of Early Christian Studies», vol. 28, n° 3, Fall 2020, pp. 423-441.

Potestà, G.L. – G. Vian, *Storia del Cristianesimo*, Bologna 2010.

Potter, D. S., *Literary Texts and the Roman Historian*, London 2005.

Prinzivalli, E., *Genere storico. La storiografia di Eusebio di Cesarea*, in *Costantino I. Enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto Editto di Milano 313- 2013*, Roma 2013, vol. 2, pp. 59-76;
—, *La teologia politica di Ippolito e di Eusebio di Cesarea*, in Ead., *Questioni di storia del Cristianesimo antico I-IV sec. L'organizzazione ecclesiale, il rapporto con l'Impero romano, la teologia della storia e la visione dell'uomo*, con un saggio di M. G. Crepaldi, Roma 2009, pp. 47-69.

R

Radiciotti, P., *Un codice latino annotato da un goto ed il problema delle influenze straniere in Italia*, in «BBGG», n° 56-57, 2002-03, pp. 29-37;
—, *Un codice ravennate testimone di un modello di integrazione fallito*, in «Scrittura e civiltà», n° 16, 1992, pp. 305-311.

Ramelli, I., Protector Christianorum (Tert. *Apol*. V 4): *il 'miracolo della pioggia' e la lettera di Marco Aurelio al Senato*, in «Aevum», vol. 76, fasc. 1, Gennaio-Aprile 2002, pp. 101-112.

Rapp, C., *Holy Bishops in Late Antiquity. The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, Berkeley 2005.

Ratti, S., *Signes divins et histoire politique dans la Chronique de Jérôme,* in B. Jeanjean – B. Lançon (éds), *Saint Jérôme, Chronique: Continuation de la Chronique d'Eusèbe, années 326-378. Suivie de quatre études sur Le Chroniques et chronographies dans l'Antiquité tardive (Ive-Vie siècles)*, Rennes 2004, pp. 179-194.

Raybould, M. E., *A study of inscribed material from Roman Britain: an inquiry into some aspects of literacy in Romano-British society*, PhD Thesis, SCARAB Research Centre, UWCN, Caerleon 1999, 2 voll.

Rebillard, É., *Christians and their many identities*, Ithaca 2012.

Rebillard, É. – J. Rüpke (eds), *Group Identity and Religious Individuality in Late Antiquity*, Washington 2015.

Redford, D. B., *The Egyptian Background of the Joseph Story*, in Id., *A Study of the Biblical Story of Joseph (Genesis 37-50)*, Leiden 1970, pp. 187-243.

Reichert, A., *La Société De L'Histoire Du Protestantisme Français Et Son Bulletin: Un Regard Protestant Sur L'histoire Du Protestantisme Français*, in «Bulletin De La Société De L'Histoire Du Protestantisme Français (1903-2015)», vol. 143, 1997, pp. 63–97.

Reynolds, L. D., *Texts and Transmission*, Oxford, 1983.

Rizzi, M., *Jews and Christians under Trajan and the Date of Ignatius' Martyrdom*, in J.J. Schwartz – P.J. Tomson (eds), *Jews and Christians in the First and Second Centuries: The Interbellum 70–132 CE*, Leiden 2017, pp. 119-126;
—, (ed.), *Hadrian and the Christians*, Berlin – New York 2010;
—, *Cesare e Dio. Potere spirituale e potere secolare in Occidente*, Bologna 2009.

Roberto, U., Translatio Studii: *La Visione Ecumenica Di Giulio Africano, cittadino romano di Gerusalemme (221 D.C.)*, in «Diritto e Storia», *Memorie: Seminari internazionali di studi storici "Da Roma alla terza Roma", Campidoglio 21-22 Aprile 2015*, n° 16, 2018, vd. *Sitografia*;

—, *La memoria inquietante del tiranno: la mancanza di castità/sophrosyne di Ottaviano Augusto nel dibattito politico tardoantico*, in «Antichità Altoadriatiche LXXXI (2015). Il Bimillenario Augusteo», Trieste 2015, pp. 123-140;
—, *Le* Chronographiae *di Sesto Giulio Africano. Storiografia, politica e cristianesimo nell'età dei Severi*, Soveria Mannelli 2011.

Rocca, S., *Josephus, Suetonius, and Tacitus on the Military Service of the Jews of Rome: Discrimination or Norm?,* in «Italia», vol. 20, 2010, pp. 7-30.

Rohrbacher, D., *Reviewed Work*: Orosius and the Rhetoric of History by Peter Van Nuffelen, in «The Classical Journal», vol. 108, n° 4, 2013, pp. 476–478.

Roll, S. K., *Towaards the Origins of Christmas*, Kampen 1995.

Römer, Th., *Joseph, inventeur du capitalisme (Gn 47, 13, 26): enjeux économiques et politiques dans un ajout à l'histoire de Joseph*, in S. Ramond – P. J. Titus (éds), *Bible et Politique. Hommage au Professeur Olivier Artus pour son 65ème anniversaire*, Bangalore 2013, pp. 17-34.

Rossé, G., *Il Vangelo di Luca: commento esegetico e teologico*, Roma 2006.

Royalty, R. M., jr, *The Origin of Heresy. A History of Discourse in Second Temple Judaism and Early Christianity*, New York 2013.

Rutgers, L. V., *Roman Policy Towards the Jews: Expulsions from the City of Rome during the First Century C.E.*, in «Classical Antiquity», vol. 13, n° 1, April 1994, pp. 56-74.

S

Sabourin S.J., L., *Il vangelo di Luca. Introduzione e commento*, trad. it. di C. Giachino – P. Sabia – S. Sancio, Casale Monferrato 1989.

Saggioro, A., *La religione e lo stato. Cristianesimo e alterità religiose nelle leggi di Roma imperiale*, Roma 2011.

Sánchez, S. J. G., *Priscillien, un chrétien non conformiste: doctrine et pratique du priscillianisme du IVe au VIe siècle*, Paris 2009.

Satlow, M. L., *E il Signore parlò a Mosè. Come la Bibbia divenne sacra*, trad. it. di M. Scorsone, Torino 2017.

Satran, D., *Anti-Jewish Polemic in the Peri Pascha of Melito of Sardis: The Problem of Social Context*, in O. Limor – G.G. Stroumsa (eds.), Contra Iudaeos. *Ancient and Medieval Polemics between Christans and Jews*, Tübingen 1996, pp. 49-58.

Savino, E., *Ricerche sull'*Historia Augusta, Pozzuoli 2017.

Scarvelis Constantinou, E., *Guiding to a Blessed End: Andrew of Caesarea and his Apocalypse Commentary in the Ancient Church*, Washington 2013.

Scattola, M., *Teologia politica*, Bologna 2007.

Schäfer, P., (ed), *The Bar Kokhba War Reconsidered. New Perspectives on the Second Jewish Revolt against Rome*, Tübingen 2003;
—, *Judeophobia. Attitudes toward the Jews in the Ancient World*, Cambridge (Mass.) 1998 [pubblicato in italiano come P. Schäfer, *Giudeofobia. L'antisemitismo nel mondo antico*, trad. di E. Tagliaferro – M. Lupi, Roma 2004].

Schmitt, C., Imperium. *Conversazioni con Klaus Figge e Dieter Groh 1971*, trascrizione integrale e note di commento a cura di F. Hertweck e D. Kisoudis in collaborazione con G. Giesler, postilla di D. Groh, traduzione italiana a cura di C. Badocco, Roma 2020;
—, *Teología política*, traducciones de F.J. Conde – J. Navarro Pérez, epilogo de J.L. Villacañas, Madrid 2009;
—, *Politische Theologie II: die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Berlin 1970;
—, *Politische Theologie. Vier kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München 1922 [tradotto in italiano come C. Schmitt, *Teologia politica: quattro capitoli sulla*

dottrina della sovranità, in Id., *Le categorie del 'politico'. Saggi di teoria politica*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Bologna 2013, pp. 29-86].

Schoenfeld, A. J., *Sons of Israel in Caesar's Service: Jewish Soldiers in the Roman Military*, in «Shofar», vol. 24, n° 3, Spring 2006, pp. 115-126.

Schürer, E., *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, vol. 3, Leipzig 1909.

Schwartz, J. J., – P. J. Tomson (eds), *Jews and Christians in the First and Second Centuries: The Interbellum 70–132 CE*, Leiden 2017.

Seston, W., – M. Euzennat, *Un dossier de la chancellerie romaine: la* Tabula Banasitana. *Ètude de diplomatique*, in «Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», vol. 115, n° 3, 1971, pp. 468-490;
—, *La citoyenneté romaine au temps de Marc Aurèle et de Commode d'après la* Tabula Banasitana, in «Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», vol. 105, n° 21, 1961, pp. 317-323.

Setién García, C., *La transformación de la cultura clásica en el s. IV: el caso de Filastrio de Brescia*, in «Studia Philologica Valentina», vol. 20, n° 17, 2018, pp. 195-216.

Settis, S., *La Colonna Traiana*, vol. 1, Torino 1988.

Sfameni Gasparro, G., *Origene e la tradizione origeniana in Occidente: letture storico-religiose*, Roma 1998.

Sharon, N., *The Conquests of Jerusalem by Pompey and Herod: On Sabbath or "Sabbath of Sabbaths"?*, in «Jewish Studies Quarterly», vol. 21, n° 3, 2014, pp. 193-220.

Shean, J. F., *Soldiering for God. Christianity and the Roman Army*, Leiden 2010.

Sierra, E. R., *Vitiliginous (Sk)Inscriptions: Historical Religious Interpretations of Involuntarily Whitening Skin*, in D. Schumm – M. Stoltzfus (eds), *Disability in Judaism, Christianity, and Islam*, New York 2011, pp. 63-75.

Silverio, E., *Il Bimillenario della nascita di Augusto tra celebrazione nazionale ed omaggio mondiale: il caso del Convegno Augusteo del 23-27 settembre 1938*, in «Civiltà Romana», vol. 1, 2014, pp. 159-229.

Simon, M., Verus Israel. *Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire romain (135-425),* Paris 1964.

Simonetti, M., *Origene in Occidente prima della controversia*, in «Augustinianum», vol. 46, 2006, pp. 25-34;
—, *Studi di cristologia postnicena*, Roma 2006;
—, *Il millenarismo Cristiano tra I e V secolo*, in «ASE», vol. 15, fasc. 1, 1998, pp. 7-20;
—, *Biblical Interpretation in the Early Church: An Historical Introduction to Patristic Exegesis*, Edinburgh 1994.

Singh, D., *Eusebius as Political Theologian: The Legend Continues*, in «Harvard Theological Review», vol. 108, n° 1, 2015, pp. 129-154.

Slingerland, D., *Suetonius "Claudius" 25.4 and the Account in Cassius Dio*, in «The Jewish Quarterly Review», vol. 79, n° 4, April 1989, pp. 305-322.

Sloan, M. C., M.C. Sloan, Review of A.T. Fear *Orosius*, in «The Classical Review», vol. 61, n°2, 2011, pp. 490-491.

Sordi, M., *I Cristiani e l'Impero Romano*, Milano 2004;
—, *Plinio, Traiano e i Cristiani*, in Luigi Castagna *et alii* (hrsgg.), *Plinius der Jüngere und seine Zeit*, Berlin 2003, pp. 267-278.

Springer, C. P. E., *The Gospel as Epic in Late Antiquity. The* Paschale Carmen *of Sedulius*, Leiden 1988.

Sproll, H., «A Cubiculo Augustorum». *Die Metapher von der Berufung des Augustus zum Seher der Theophanie im paganen Mythos und zum Diener an der verheißenen Incarnation des Logos im Theologumenon des römischchristlichen Gründungsnarrativs*, in «SZRKG», vol. 113, pp. 187-207.

Squires, S., *The Pelagian Controversy: An Introduction to the Enemies of Grace and the Conspiracy of Lost Souls*, Eugene, OR 2019;
—, Review: *Orosius and the Rhetoric of History*. By Peter Van Nuffelen. Pp. 272, Oxford, Oxford University Press, 2012, in «The Heythrop Journal», vol. 57, n° 1, January 2016, pp. 247-248.

Stephan, H., – M. Schmidt, *Geschichte der deutschen evangelischen Theologie in Deutschland seit dem deutschen Idealismus*, Berlin 1973.

Storne-Sengel, C., *Les Études De Charles Wagner à Strasbourg*, in «Bulletin De La Société De L'Histoire Du Protestantisme Français (1903-2015)», vol. 154, 2008, pp. 409–420.

Supino Martini, P., *Aspetti della cultura grafica a Roma fra Gregorio Magno e Gregorio VII*, in Ead., *Scritti "romani": scrittura, libri e cultura a Roma in età medievale*, a cura di G. Ancidei *et alii*, Roma 2012, pp. 213-250.

Syme, R., *The Composition of the* Historia Augusta: *Recent Theories*, in «Journal of Roman Studies», vol. 62, 1972, pp. 123-133;
—, *Emperors and Biography. Studies in the* 'Historia Augusta', Oxford 1971.

T

Tagliaferro, E., *Augusto e gli Ebrei*, in «Quaderni di Vicino Oriente», vol. 10, 2015, pp. 125-128.

Taubes, J., *La teologia politica di San Paolo*, trad. it. di P. Dal Santo, Milano 1997;
—, *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt,* trad. it. di G. Scotto, E. Stimilli, Macerata 1996.

The General Biographical Dictionary: containing an historical and critical account of the lives and writings of the most eminent persons in every nation; particularly the British and Irish; from the earliest accounts to the present time. A new edition revised and enlarged by Alexander Chalmers, F.S.A., voll. 31, London 1812-1817.

Thompson, L. A., *Domitian and the Jewish Tax*, in «Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte», Bd. 31, H. 3, 1982, pp. 329-342.

Tjäder, J. O., *Der Codex Argenteus und der Buchmeister Viliaric in Ravenna*, in U.E. Hagberg (hrsg), Studia gotica. *Die eisenzeitlichen Verbindungen zwischen Schweden und Südosteuropa. Vorträge beim Gotensymposium im Statens Historiska Museum*, Stockholm 1972, pp. 144-164.

Toczko, R., *Rome as the Basis of Argument in the So-Called Pelagian Controversy (415-418)*, in «Studia Patristica», vol. 70, 2013, pp. 649-660.

Tooman, W. A., *Gog and Magog: Reuse of Scripture and Compositional Technique in Ezekiel 38-39*, Tübingen 2011.

Torres, J., *Las disputas "contra paganos" en la Antigüedad tardía: entre el "diálogos" y la "disputatio"*, in «Studia Philologica Valentina», vol. 20, n° 17, 2018, pp. 217-242.

Traina, G., *Materiali per un commento a Movsēs Xorenac'i, Patmowt'iwn Hayoc'*, in «Muséon», t. 108, fasc. 3-4, 1995, pp. 279-333.

Trompf, G. W., *Review of* Seven Books of History against the Pagans, in «The Catholic Historical Review», vol. 98, n° 4, 2012, pp. 773-774.

Troncarelli, F., *I codici di Cassiodoro: le testimonianze più antiche*, in «Scrittura e civiltà», 12, 1988, p. 47-99.

U

Ubric Rabaneda, P., *Bishops, Heresy and Power: Conflict and Compromise in Epistula 11 of Consentius to Augustine*, in A. Fear – J. Fernandez Ubiña – M. Marcos (eds), *The Role of the Bishop in Late Antiquity. Conflict and Compromise*, London 2013, pp. 127-144.

Upson-Saia, K., (ed), *Rethinking Medical Metaphors in Late Ancient Christianity: Special issue for Studies in Late Antiquity*, in «Studies in Late Antiquity», vol. 2, n°4, 2018, pp. 437-566.

Urbaincyzk, T., *Reviewed Work*: OROSIUS: Seven Books of History against the Pagans by A. T. Fear, in «Classics Ireland», vol. 18, 2011, pp. 91–94.

Urciuoli, E. R., *Un'ordinaria eccezione. Erik Peterson interprete di Carl Schmitt*, in «RSCr» 13, 1/2006, pp. 107-130.

V

van Donzel, E. J., - A. B. Schmidt, *Gog and Magog in Early Christian and Islamic Souces. Sallam's Quest for Alexander's Wall*, Leiden-Boston 2009.

van der Lans, B., *The Politics of Expulsion. Expulsions of Jews and Others from Rome*, in M. Labahn – O. Lehtipuu (eds), *People under Power: Early Jewish and Christian Responses to the Roman Empire*, Amsterdam 2015, pp. 33-78.

Van Nuffelen, P., - Van Hoof, L., Clavis Historicorum Antiquitatis Posterioris. *An Inventory of Late Antique Historiography (A.D. 300-800)*, Turnhout 2020;
— (eds), *The Fragmentary Latin Histories of Late Antiquity (AD 300–620): Edition, Translation and Commentary*, Cambridge 2020.

Van Nuffelen, P., *Eusebius of Caesarea and the concept of paganism*, in L. Lavan – M. Mulryan (eds), *The Archaeology of Late Antique 'Paganism'*, Leiden 2011, pp. 89-109;
—, Review of *A.T. Fear, Orosius. Seven Books of History against the Pagans. Translated Texts for Historians 54. Liverpool: Liverpool University Press, 2010*, in «Bryn Mawr Classical Review», vd. *Sitografia*.

Varon, P., *Testimonianze del servizio prestato dagli Ebrei nell'esercito romano*, in A. Lewin (ed.), *Gli Ebrei nell'impero Romano. Saggi vari*, Firenze 2001, pp. 271-278.

Vázquez-Buján, M. E., *Quelques remarques sur le vocabulaire médical de l'Antiquité tardive: encore sur la dénomination de la maladie*, in «ALMA», vol. 66, 2008, pp. 29-45.

Veronese, M., *Agostino contro i priscillianisti* Manichaeorum simillimi, in «Auctores Nostri», 2011, pp. 543-572;
—, *Il digiuno di Giosuè: errore di citazione o corruzione priscillanista?,* in «Auctores Nostri», 2004, pp. 201-214.

Vogt, J., *Die Zaehlung der Christenverfolgungen im roemischen Reich*, in «La parola del passato», vol. 9, 1954, pp. 5-15.

Vollmann, B., *Priscillianus*, in *Paulys Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaften,* Suppl. 14, Munich 1974, cc. 485-559.

von Frauenholz, E., Imperator Octavianus Augustus *in der Geschichte und Sage des Mittelalters*, in «Historisches Jahrbuch», vol. 46, 1926, pp. 86-122.

von Harnack, A., *Das Wesen des Christentums*, München-Hamburg 1950.

von Rad, G., *Genesi, traduzione e commento*, ed. it. a cura delle Benedettine di Civitella San Paolo, Brescia 1978.

W

Ward-Perkins, B., *The End of the Temples: an Archaeological Problem*, in J. Hahn (hrsg), *Spätantiker Staat und religiöser Konflikt: Imperiale und lokale Verwaltung und die Gewalt gegen Heiligtümer*, Berlin 2011, pp. 187-200.

Wardle, T., *The Jerusalem Temple and Early Christian Identity*, Tübingen 2010.

Watts, E. J., *The Final Pagan Generation*, Oakland, California 2015.

Weinstock, S., Divus Julius, Oxford 1971.

Williams, M. H., *Domitian, the Jews and the 'Judaizers': A Simple Matter of* Cupiditas *and* Maiestas?, in «Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte», Bd. 39, H. 2, 1990, pp. 196-211.

Wilson, S. G., *Melito and Israel*, in Id. (ed.), *Anti-Judaism in Early Christianity. Separation and polemic*, vol. 2, Waterloo (Ontario) 1986, pp. 81-102.

Winn, A., *The Purpose of Mark's Gospel: An Early Christian Response to Roman Imperial Propaganda*, Tübingen 2008.

Wood, J., *The Politics of Identity in Visigothic Spain: religion and power in the Histories of Isidore of Seville*, Leiden 2012;
—, *Review of* (P.) Van Nuffelen, Orosius and the Rhetoric of History. Pp. viii 252. Oxford: Oxford University Press, 2012, in «The Classical Review», vol. 64, n°1, 2014, pp. 168-169.

Woods, C. J., *A Guide to Irish Biographical Dictionaries*, in «The Maynooth Review/ Revieú Mhá Nuad», vol. 6, n. 1, May, 1980, pp. 16-34.

Woods, D., *Tiberius, Tacfarinas, and the Jews*, in «Arctos», vol. 42, 2008, pp. 267-284.

Z

Zacher, S., (ed), *Imagining the Jew in Anglo-Saxon Literature and Culture*, Toronto 2016.

Zamagni, G., *Portare Aldilà? Erik Peterson e la critica della teologia politica di C. Schmitt*, in «Montesquieu.It», vol. 5, n° 1, 2013, pp. 1-19.

Zecchini, G., *Fine dell'Impero romano ed escatologia*, in «Erga Logoi», vol. 2, n° 1, 2014, pp. 7-19;
—, *Ricerche di storiografia latina tardoantica*, Roma 1993.

Zeiller, J., *A propos d'un passage énigmatique de Méliton de Sardes relatif à la persécution contre les Chrétiens*, in «Revue des Études Augustiniennes», vol. 2, 1956, pp. 257-263;
—, Paganus. *Étude de terminologie historique*, Thése pour le Doctorat ès-lettres, Paris 1917.

Zielinski, T., *L'empereur Claude et l'idée de la domination mondiale des Juifs*, in «Revue de l'Université de Bruxelles», vol. 32, 1927, pp. 128-148.

Zocca, E., *Pietro e Paolo «nova sidera». Costruzione della memoria e fondazione apostolica a Roma tra I e IV secolo*, in «SMSR», vol. 75, n°1, 2009, pp. 227-249.

Zwierlein, O., *St Peter in Rome: Die litterarischen Zeugnisse. Mit einer kritischen Edition der Martyrien des Petrus und Paulus auf neuer handschriftlicher Grundlage*, Berlin 2010.

3. Sitografia

3.1. Manoscritti digitalizzati

Cod. Bodmer 121, Cologny, Fondation Martin Bodmer, https://www.e-codices.unifr.ch/it/list/one/fmb/cb-0121 (Ultima consultazione 29 Aprile 2021).

Cod. Laurentianus, Plut. 65. 1, Biblioteca Medicea Laurentiana, http://mss.bmlonline.it/s.aspx?Id=AWOIt49YI1A4r7GxMMXB&c=Paulli%20Orosii%20Hist#/book (Ultima consultazione 29 Aprile 2021).

Old English Orosius (o *The Tollemache Orosius*), The British Library, https://www.bl.uk/collection-items/old-english-orosius#
(Ultima consultazione 29 Aprile 2021).

3.2. Letteratura secondaria

Acta Eruditorum, Supplementa, Tomus X, Sect. VI, Lipsiae 1734, https://bibdig.museogalileo.it/Teca/Viewer;jsessionid=44773415F44C7CEB2932FE4A9DDF6CEE?an=343137_10 (ultima consultazione 29 Aprile 2021).

Arcari, L., *Discussion of Judaism: The Genealogy of a Modern Notion, by Daniel Boyarin*, Quest. Issues in Contemporary Jewish History, Journal of the Fondazione CDEC, n.17, September 2020, https://www.quest-cdecjournal.it/discussion-by-luca-arcari/ (Ultima consultazione 29 Aprile 2021).

Barbu, D., *Discussion of Judaism: The Genealogy of a Modern Notion, by Daniel Boyarin*, Quest. Issues in Contemporary Jewish History, Journal of the Fondazione CDEC, n.17, September 2020, https://www.quest-cdecjournal.it/discussion-by-daniel-barbu/ (Ultima consultazione 29 Aprile 2021).

Boyarin, D., *The Christian Invention of "Judaism",* Lecture at the Fall 2016 session of Christian seminar, Westar Institute, https://www.westarinstitute.org/wp-content/uploads/2016/11/Boyarin-Christian-Invention.pdf. (Ultima consultazione 29 Aprile 2021).

Foa, A., *Antisemitismo e Antigiudaismo*, in *Enciclopedia Italiana* - VII Appendice, 2006,https://www.treccani.it/enciclopedia/antisemitismo-e-antigiudaismo_%28Enciclopedia-Italiana%29/ (Ultima consultazione 29 Aprile 2021).

Roberto, U., Translatio Studii: *La Visione Ecumenica Di Giulio Africano, cittadino romano di Gerusalemme (221 D.C.)*, in «Diritto e Storia», *Memorie: Seminari internazionali di studi storici "Da Roma alla terza Roma"*, *Campidoglio 21-22 Aprile 2015*, n° 16, 2018, http://www.dirittoestoria.it/16/memorie/romaterzaroma/Roberto-Translatio studii-visione-ecumenica-Giulio-Africano-cittadino-romano-Gerusalemme-[2015].htm (Ultima consultazione 29 Aprile 2021).

Spedicato, E., *The Deucalion catastrophe, Moses route in Sinai and the passage of Red Sea, explained in terms of the Phaethon explosion, following a key in Paulus Orosius*, pubblicato sul sito internet di Christine Pellech https://www.migration-diffusion.info/ (Ultima consultazione 29 Aprile 2021).

Van Nuffelen, P., Review of A.T. Fear, *Orosius. Seven Books of History against the Pagans.* Translated Texts for Historians 54. Liverpool: Liverpool University Press, 2010, in «Bryn Mawr Classical Review», http://bmcr.brynmawr.edu/2011/2011-05-36.html (Ultima consultazione: 29 Aprile 2021).