



WARBURG
LIBRARY
COMMONS

SCHOOL OF
ADVANCED STUDY
UNIVERSITY
OF LONDON

[<https://commons.warburg.sas.ac.uk/downloads/4x51hj023>]

Roberto, Umberto. *Teosofia pagana e cronaca universale cristiana: Giovanni Malala e Giovanni di Antiochia: Offprint from: L'historiographie tardo-antique et la transmission des savoirs.*

2015

Published Work

To cite this version:

Roberto, U. (2015). *Teosofia pagana e cronaca universale cristiana: Giovanni Malala e Giovanni di Antiochia* (pp. 209–225). <https://doi.org/10.1515/9783110409239>

License: Creative Commons CC0 1.0 Universal

Available at: https://commons.warburg.sas.ac.uk/concern/published_works/dz010q04x

Publisher's URL: <https://www.degruyter.com/>

DOI: 10.1515/9783110409239

Date submitted: 2020-03-30

Umberto Roberto

Teosofia pagana e cronaca universale cristiana: Giovanni Malala e Giovanni di Antiochia

Sesto Giulio Africano, autore della prima cronaca universale cristiana (*Chronographiae*) nel 221, offre un'interpretazione della storia che si fonda sull'intreccio tra la *historia* dei Greci e dei Romani e quella del popolo ebraico, narrata dalla Bibbia, che egli presenta come Ἑβραϊκαὶ ἱστορίαι. Rispetto alle voci dei popoli che hanno lasciato memoria storica, queste sole tradizioni, quella greco-romana e quella ebraica, hanno a suo giudizio tramandato storia scritta «senza superbia e secondo moderazione» (ἀτυφότερόν τε καὶ ἀνθρωπίνως)¹. Per dimostrare la sintonia tra queste due tradizioni, Africano scelse la cronografia. L'impresa era impegnativa, come lo stesso Africano ben sapeva. Il frammento 34 delle *Chronographiae* rappresenta probabilmente una sezione del proemio al libro III, che andava dall'esodo di Mosé alla prima Olimpiade. Vi si presenta lo strumento destinato a realizzare la mediazione tra storia degli Ebrei (e dei cristiani, dalla epifania del Messia) e storia dei Greci e dei Romani: il sincronismo. A garanzia dell'affidabilità di questa operazione v'è dunque la scienza cronografica. Tuttavia, Africano si preoccupa di sottolineare che le storie dei Greci non sono tutte ugualmente verificabili secondo la misura scientifica del calcolo cronologico:

Fino dunque alle Olimpiadi nulla è stato descritto dai Greci con accuratezza nelle loro narrazioni di storia, dal momento che ogni racconto appare confuso, e non v'è alcuna armonia tra loro prima di esse. Le Olimpiadi invece sono state riportate accuratamente da molti, dal momento che i Greci registrano queste non a grande distanza di tempo, ma ogni quattro anni. Ecco perché, selezionando le più celebri, tratterò pure le storie mitiche dei Greci fino alla prima Olimpiade. Per quanto riguarda le narrazioni posteriori alla prima Olimpiade, combinando insieme ciascuna secondo l'ordine cronologico (almeno nel caso delle più celebri), le vicende degli Ebrei con quelle dei Greci, esporrò nella mia narrazione storica le vicende degli Ebrei facendo degli accenni a quelle dei Greci, e cercherò di unirle in armonia nel modo seguente. Nel

¹ Cf. F 15, 9–14: Τὰ γὰρ Φοινίκων τρισμύρια ἔτη ἢ τὸν τῶν Χαλδαίων λῆρον, τὸ τῶν μὴ μυριάδων, τί δεῖ καὶ λέγειν; ἐκ τούτων γὰρ Ἰουδαῖοι τὸ ἀνέκαθεν γεγονότες ἀπὸ Ἀβραὰμ ἀρξάμενοι ἀτυφότερόν τε καὶ ἀνθρωπίνως μετὰ τοῦ ἀληθοῦς διὰ τοῦ Μωυσέως πνεύματος διδασκόμενοι, ἔκ τε τῶν λοιπῶν Ἑβραϊκῶν ἱστοριῶν, ἀριθμὸν ἐτῶν πεντακισχιλίων πεντακοσίων εἰς τὴν ἐπιφάνειαν τοῦ Σωτηρίου Λόγου τὴν ἐπὶ τῆς μοναρχίας τῶν Καισάρων κηρυττομένην παραδεδώκασι («E cosa dire dei trentamila anni dei Fenici, o delle sciocchezze dei Caldei, con i loro 480.000 anni? Gli Ebrei, che traggono origine dai Caldei attraverso Abramo, istruiti senza superbia, secondo l'umana misura e con verità dallo spirito di Mosè, e dalle altre storie ebraiche, hanno tramandato un numero di 5500 anni fino alla Epifania del *Logos* salvatore, annunciata sotto la monarchia dei Cesari»). Per i frammenti delle *Chronographiae* cf. Wallraff/Roberto 2007. Sul valore del testo cf. Adler 2010, 520–521; per la trasmissione dei saperi dalla cultura ellenistica alla storiografia cristiana operata da Africano: Roberto 2011, 67–106. Più in generale cf. pure Andrei 2005.

prendere in considerazione una singola vicenda della storia ebraica sincronica a una vicenda narrata dai Greci, attenendomi a tale vicenda toglierò e aggiungerò; e ancora, segnalerò chi, vuoi Greco o Persiano o di qualsivoglia altra stirpe, sia vissuto in sincronia con la vicenda degli Ebrei, e probabilmente raggiungerò il mio scopo².

Quando divide le storie raccontate dai Greci in μυθώδεις ιστορίαι e ιστορίαι, secondo l'elemento discriminante della precedenza o meno rispetto alla prima Olimpiade, Africano non inventa nulla; e sicuramente, non si può spiegare il suo metodo di interpretazione con il solo presupposto apologetico. Come sua abitudine nelle *Chronographiae*, egli tende piuttosto ad allinearsi su una posizione storiografica da tempo condivisa nella cultura ellenistico-romana; e anzi ribadita poco tempo dopo il 221, anno di pubblicazione delle *Chronographiae*, da uno studioso pagano, Censorino, autore di un trattato *De die natali* nel 238. Censorino, che scrive a Roma, ricorda infatti un passo di Varrone sul problema del rapporto tra storia e cronologia (21, 1–2):

Et si origo mundi in hominum notitiam venisset, inde exordium sumeremus. Nunc vero id intervallum temporis tractabo, quod ιστορικόν Varro appellat. Hic enim tria discrimina temporum esse tradit: primum ab hominum principio ad cataclysmum priorem, quod propter ignorantiam vocatur ἄδηλον, secundum a cataclysmo priore ad olympiadem primam, quod, quia multa in eo fabulosa referuntur, μυθικόν nominatur, tertium a prima olympiade ad nos, quod dicitur ιστορικόν, quia res in eo gestae veris historiis continentur.

Nel *De gente populi Romani* Varrone affermava che la storiografia ellenistico-romana non era in grado di estendere il concetto di ιστορικόν oltre la prima Olimpiade. Quello era lo spazio del μυθικόν e, per gli anni più lontani, dell'ἄδηλον. Nel 238 Censorino ribadisce ancora questo limite; e, naturalmente, lo condivide Giulio Africano che, tuttavia, nella sua nuova prospettiva cristiana della storia universale non rinuncia ad inserire le μυθώδεις ιστορίαι all'interno della sua narrazione. Si tratta dunque di personaggi e fatti che Africano non considera falsi; al contrario, ritiene che siano da interpretare e da spiegare; anche in questo caso, egli utilizza i metodi già sperimentati in età ellenistica: ad esempio la critica al mito secondo le dottrine di Evemero o l'approccio razionalistico di Palefato. In questo modo, entrano nelle *Chronographiae* i racconti mitici, le leggende arcaiche, gli stessi dèi, ma ridotti

² Cf. F34, 1–11: Μέχρι μὲν τῶν Ὀλυμπιάδων οὐδὲν ἀκριβὲς ἰστόρηται τοῖς Ἑλλεσι, πάντων συγκεχυμένων καὶ κατὰ μηδὲν αὐτοῖς τῶν πρὸ τοῦ συμφωνούντων. αἱ δὲ ἡκρίβωνται πολλοῖς, τῷ μὴ ἐκ πλείστου διαστήματος, διὰ τετραετίας δὲ τὰς ἀναγραφὰς αὐτῶν ποιεῖσθαι τοὺς Ἑλληνας. οὗ δὲ χάριν τὰς ἐνδοξοτάτας καὶ μυθώδεις ἐπιλεξάμενος ἱστορίας μέχρι τῆς πρώτης Ὀλυμπιάδος ἐπιδραμοῦμαι. τὰς δὲ μετὰ ταῦτα, συζεύξας κατὰ χρόνον ἐκάστας, εἴ τινες ἐπίσημοι, ταῖς Ἑλληνικαῖς τὰς Ἑβραϊκὰς, ἐξιστορῶν μὲν τὰ Ἑβραίων, ἐφαπτόμενος δὲ τῶν Ἑλληνικῶν, ἐφαρμόσω τόνδε τὸν τρόπον. λαβόμενος μῖς πράξεως Ἑβραϊκῆς ὁμοχρόνου πράξει ὑφ' Ἑλλήνων ἱστορηθείση, καὶ ταύτης ἐχόμενος, ἀφαιρῶν τε καὶ προστιθεὶς τίς τε Ἑλλήνῃ ἢ Πέρσῃ ἢ καὶ ὅστισοῦν τῇ Ἑβραίων συνεχρόνισεν ἐπισημειούμενος, ἴσως ἂν τοῦ σκοποῦ τύχοιμι.

appunto a grandi personalità mortali, che solo l'idolatria dei pagani aveva trasformato in false divinità³.

È bene ribadire che Africano parte evidentemente da presupposti apologetici, ma non si limita a questa unica prospettiva. Al contrario: le *Chronographiae* sono un'opera scritta non solo per i cristiani; tra il suo pubblico v'erano anche lettori non cristiani; in particolare, Africano la destinò alle *élites* di cultura greca dell'Oriente romano, che nell'età tra Caracalla e Severo Alessandro, avvertivano il fascino del messaggio cristiano e intendevano approfondirlo. Non bisogna dimenticare che tra questi personaggi v'erano pure esponenti della famiglia imperiale. Da qui un motivo del continuo riferimento alla cultura ellenistico-pagana nell'opera; e la scelta del sincronismo, della *synchronia*, come strumento di mediazione tra cristiani e pagani. Nella visione di Africano, è appunto la *synchronia* tra i fatti storici che indica come tutti gli eventi narrati da cristiani e pagani siano avvenuti secondo il piano della provvidenza divina e siano da essa prestabiliti.

2. Gli immediati successori di Giulio Africano – Ippolito, Eusebio e, per quanto ne sappiamo, Panodoro e Anniano – seguirono il modello delle *Chronographiae*, ne svilupparono il contenuto, ne migliorarono la struttura. Una svolta nell'evoluzione della cronaca universale cristiana si presenta a partire dal VI secolo, con la *Chronographia* di Giovanni Malala, pubblicata in due edizioni tra il 527–528 e il 565. L'opera tratta della storia universale dalla creazione di Adamo al 563. Malala utilizza Africano, tanto per la concezione generale della storia, quanto per la sua personale elaborazione della struttura cronologica. Questo dato è evidenziato dallo stesso *proemio* di Malala, ove le *Chronographiae* di Africano sono indicate come fonte dell'opera subito dopo la menzione delle Sacre Scritture, e prima del *Chronicon* di Eusebio (Io. Mal., *proemium* = Iul. Afr. T10)⁴. Pur rifacendosi ad Africano come fonte, la *Chronographia* di Malala presenta significative innovazioni nella rappresentazione della storia universale cristiana. Mi limito a ricordare brevemente alcuni caratteri importanti per la nostra riflessione:

³ Sul passo e sulla tradizione varroniana in Censorino cf. Rocca 1997; Freyburger 2004, 126. In generale su Censorino cf. Sallmann 1983. La storiografia pagana non riuscirà a risolvere il problema della narrazione storica dei tempi più antichi. Le origini dell'umanità non potevano essere infatti descritte secondo i criteri scientifici dello *ιστορικόν*. Nonostante gli sforzi degli intellettuali impegnati nella scrittura di cronache universali pagane, l'aporia portò in età tardoantica alla fine del genere in ambito pagano. Se ne trova significativa testimonianza in un passo del proemio dell'opera storica di Eunapio che descrivendo la *Χρονική Ἱστορία* di Dexippo, appunto una cronaca universale, sottolinea la necessità di rinunciare a un impegno di questo genere per la mancanza di notizie certe – cioè storiche – sull'età delle origini. Cf. al riguardo Eunapio, fr. 1 Müller (= Dexippo, fr. 10 Martin). Per il frammento si vd. Paschoud 1989; più in generale sulla contrapposizione tra cristiani e pagani nell'ambito della storiografia universale in età tardoantica: Mecella 2010. Su Palefato e il suo metodo di analisi del mito cf. Santoni 2000; sull'evemerismo cf. in generale Wyniarczik 2002, 168–176.

⁴ Su Malala cf. Croke 1990 e Jeffreys 2004; e l'introduzione a cura di Meier 2009, 1–28; su Africano come sua fonte: Jeffreys 1990a, 172–173.

a) Cambia, in primo luogo, l'atteggiamento verso l'esatta ricostruzione cronologica della storia universale. È abbastanza significativo, infatti, che l'esattezza di Africano nell'elaborazione dei calcoli cronologici e dei sincronismi sia fortemente ridimensionata in Malala. A distanza di secoli dalle paure millenaristiche dell'epoca di angoscia in cui visse Africano, Malala conserva i sincronismi fondamentali della storia universale; ma senza l'accuratezza quasi maniacale del calcolo cronologico, che in Africano era garanzia di attendibilità scientifica. Per comprendere questo aspetto basti riflettere sul fatto che Malala, a differenza dei suoi predecessori, non utilizza la datazione olimpionica, fondamentale per garantire esattezza alla sincronizzazione degli eventi. Il sincronismo, dunque, non è più l'unico strumento di accordo tra sapienza pagana e rivelazione cristiana; e non è più un presupposto fondamentale della cronaca universale cristiana⁵.

b) Malala supera anche un'altra premessa fondamentale del racconto storico di Africano ed Eusebio. Nella sua *Chronographia*, infatti, la sincronia tra storia ebraica e storia delle altre culture del Mediterraneo – in particolare quella greca – è limitata ai primi libri della *Archaologia*. Secondo il suo sistema cronologico, la guerra di Troia fu un evento contemporaneo alla monarchia di Davide, re di Israele. Attraverso questo sincronismo, la vicenda diventa un punto di snodo all'interno della cronaca. Dopo la guerra di Troia, infatti, l'interesse alla storia del popolo ebraico sparisce. Tutta l'attenzione di Malala si sposta invece su Roma, a partire dalle sue mitiche origini spiegate appunto con Enea e la sua fuga verso Occidente. La *Chronographia* prosegue poi con un impianto romanocentrico, dove la storia dell'antica Roma si salda senza interruzioni a quella della nuova Roma, Costantinopoli. Malala conferma dunque la visione di Africano (F15, 12–14) che indica con precisione la coincidenza tra egemonia mondiale dell'impero di Roma, sotto Augusto, e Epifania del Cristo sulla terra. Come già in Africano, anche in Malala la *translatio imperii* dai Macedoni ai Romani è conferma del ruolo provvidenziale di Roma nella storia. Ma questa interpretazione domina la *Chronographia*, che accentua significativamente il carattere politico della riflessione sulla storia universale. Sotto questo aspetto Malala esprime la visione del suo tempo. Tra V e VI secolo, dopo il trionfo del Cristianesimo, e la rielaborazione del suo rapporto con l'impero romano, si assiste ad una nuova fase di recupero e riflessione sul mondo antico. Si tratta di una svolta significativa

⁵ Sullo scarso interesse di Malala alla cronologia cf. Jeffreys 2003, 513–515. Una minore cura per l'esattezza cronologica caratterizzava anche la cronaca di uno dei successori di Eusebio, l'egiziano Panodoro, come ricorda Sincello (396, 12–397, 10 Mosshammer). Sotto questo punto di vista, in realtà, Malala non rappresenta un modello per i suoi successori. Al suo atteggiamento si contrappongono, infatti, storici che ancora percepiscono l'importanza dell'esattezza cronologica e del sincronismo. Così, l'anonimo autore del *Chronicon Paschale*, composto a Costantinopoli intorno al 630, nella cerchia del patriarca Sergio; come pure, all'inizio dell'VIII secolo, Giorgio Sincello autore dell'*Ecloga Chronographica*, e Teofane. È interessante evidenziare che questi autori non solo conoscono Giulio Africano, ma lo citano e lo lodano, apprezzandone perfino la maggiore acribia rispetto allo stesso Eusebio (cf. Sync. 65, 18–20 Mosshammer = Iul. Afr., T46a).

nella trasmissione dei saperi, particolarmente evidente sul versante greco tardoantico durante il VI secolo. In questa prospettiva, centrale è il ruolo di Roma come impero della Provvidenza; e su questo aspetto si concentra la riflessione degli storici, tanto di quelli cristiani come Malala o Giovanni di Antiochia; quanto di quelli classicheggianti⁶.

c) Evidentemente collegato alla rielaborazione dei saperi antichi è un altro aspetto su cui intendo soffermarmi: il forte interesse di Malala per la sapienza dei pagani, le loro capacità teurgiche, l'interpretazione razionale del mito. Lo abbiamo visto: questo interesse è già nella cronaca di Africano. A partire da fondamentali sincronismi, come quello tra il diluvio di Ogigo in Attica e l'Esodo di Mosé – spiegato con la significativa teoria che per *sympatheia* gli Ateniesi dovevano soffrire calamità in sincronia con l'Egitto, perché in realtà Atene era una colonia egizia –, passando per numerose citazioni e riferimenti ad autori pagani, Africano inserì nelle sue *Chronographiae* molte corrispondenze tra cultura pagana e rivelazione cristiana. Malala condivide questa inclinazione di Africano, ma procede oltre. Per quanto riguarda la mitologia greco-ellenistica, prendendo a modello le *Chronographiae*, Malala presenta spesso l'interpretazione razionalistica delle divinità pagane basandosi sulle stesse fonti impiegate da Africano: in particolare, Palefato e Diodoro (che a sua volta dipende da Evemero). Ma la caratteristica più originale della cronaca universale di Malala è la presenza di una quantità di oracoli, profezie, riferimenti al sapere orfico-ermetico, alla teurgia pagana, al misticismo gnostico, ai poteri prodigiosi di alcuni sapienti dell'antichità. Si tratta di una nuova modalità di trasmissione della sapienza pagana che distingue Malala dall'approccio culturale e scientifico di Africano⁷.

La scelta di Malala è una tappa importante nella storia della storiografia cristiana, e si inserisce all'interno di un processo culturale più antico. Nell'apologetica a partire dal II secolo, emergono i primi evidenti segni di un reimpiego cristiano di

⁶ Sulla questione cf. in particolare Jeffreys 1979; più in generale, ma di grande utilità: Fishman-Duker 1977 e Beaucamp 2006.

⁷ Cf. al riguardo: I 8–10, con la chiara ripresa della lettura evemeristica di Africano in merito agli dèi pagani, presente in F24; I 13, con il diretto riferimento a Diodoro come fonte sulla tomba di Zeus, presente anche in Africano; II 1 con la menzione dell'interpretazione del mito di Efesto da parte di Palefato. Per gli interessi di Malala alla magia si vd. ad es. Pico Zeus che utilizza la magia (I 13); il rito di Orfeo sulla testa della Medusa (II 11); l'interesse alla metempsicosi (VII 16): cf. Jeffreys 1990, 63–64; e particolarmente Bernardi 2004, 57–61. In generale sulla questione cf. Jeffreys 2004, 506; sulle fonti di Malala: Jeffreys 1990a. Un caso significativo, dove vengono citati come fonti Palefato, Euripide e Africano, è rappresentato dal racconto del mito di Edipo: cf. II 17 e Pernet 2007. Sull'interesse di Malala al mito cf. Hörling 1980, 73–77; per il suo interesse all'opera di Euripide: cf. D'Alfonso 2006. Per il caso emblematico della spiegazione razionale del mitico diluvio di Ogigo in connessione con l'esodo degli Ebrei dall'Egitto in Africano (F34, 96–105) cf. Roberto 2010. In verità, anche Africano mostra grandissima attrazione per la sapienza pagana e le pratiche magiche. Tuttavia, esprime questi suoi interessi non nelle *Chronographiae*, ma nei *Cesti*, composti a Roma tra il 227 e il 232: cf. Wallraff *et alii* 2012 e in particolare Wallraff 2009.

oracoli e profezie pagane con un duplice scopo: difendere il cristianesimo, mostrando i punti di contatto antichissimi tra sapienza pagana e rivelazione cristiana; favorire su questa base il processo di conversione dei non cristiani. Non sorprende, dunque, osservare la conoscenza delle profezie di Istaspe e della Sibilla già in Giustino, *Apologia* I 44, 12, intorno al 155 d.C.; e lo sviluppo di questi interessi in Clemente di Alessandria⁸. Tra IV e VI secolo, in risposta a opere come il *Contro i Cristiani* di Porfirio, si diffusero nella cultura cristiana collezioni di testi e oracoli pagani che dovevano dimostrare come già in epoche remotissime i più dotti tra i pagani avessero profetizzato l'incarnazione, la *Parousia* del Cristo, la grandezza della Trinità. Già Lattanzio, attivo alla corte di Costantino, mostra di conoscere questa sapienza pagana che si esprime in armonia con la rivelazione cristiana: *Quare cum haec omnia vera et certa sint prophetarum omnium consona adnuntiatione praedicta, cum eadem Trismegistus, eadem Hystaspes, eadem Sibyllae cecinerint, dubitari non potest quin spes omnis vitae ac salutis in sola dei religione sit posita* (Lact., *Epitome* 68, 1). Lattanzio è anche il primo autore cristiano che attribuisce a un oracolo di Apollo l'intuizione della rivelazione cristiana⁹.

La più famosa di queste raccolte cristiane di testi pagani a noi pervenute, la *Teosofia di Tubinga*, riedita da H. Erbse (1995) e più recentemente da P. Beatrice (2001), venne probabilmente composta tra l'età di Zenone e quella di Anastasio, forse tra il 491 e il 503. La *Teosofia* è, in realtà, parte di un'opera più vasta in undici libri. I primi sette libri dell'opera, ormai perduti, costituivano un trattato *Sulla vera fede*. I successivi quattro libri della *Teosofia* erano aggiunti come appendice giustificatoria delle affermazioni contenute nel trattato. Chiudeva l'opera un *Chronicon* da Adamo a Zenone. I quattro libri della *Teosofia* intendevano mostrare: «come gli oracoli degli dei pagani e le cosiddette *Theologiai* dei sapienti greci e di quelli egiziani, e delle Sibille famose, concordavano con gli scopi della divina scrittura ed esprimevano sia la causa principale di tutte le cose, sia la Santa Trinità contenuta in un solo Dio» (*Epitome* I, 3). I quattro libri erano articolati in una raccolta di oracoli delle divinità greche (libro primo, che corrisponde al libro ottavo dell'opera originaria); una raccolta di oracoli di sapienti greci ed egiziani (libro secondo/nono); una raccolta di oracoli della Sibilla (libro terzo/decimo); e infine in una raccolta di estratti dal libro di Istaspe (libro quarto/undicesimo). La presenza di oracoli egizi nell'opera giunta anonima ha fatto pensare che ne fosse autore un cristiano forse originario di Alessandria e probabilmente non di fede calcedoniana. Pier Franco Beatrice ha attribuito la *Teosofia* a Severo di Antiochia, un teologo monofisita, o a qualcuno attivo nella sua cerchia. Le due opere, il trattato *Sulla vera Fede* e la *Teosofia*, sono perdute.

⁸ Cf. al riguardo Beatrice 2001, XX-XXII.

⁹ Cf. pure Lattanzio, *Divinae Institutiones* I 7; Beatrice 2001, XXI. Più in generale su cristianesimo e sapienza pagana cf. pure Pépin 1986.

Esiste tuttavia una epitome della *Teosofia* conservata in un manoscritto del XVI secolo della Biblioteca universitaria di Tubinga; donde il nome *Teosofia di Tubinga*¹⁰.

Lo scopo delle raccolte di teosofia e dei testi che riportavano intuizioni pagane della rivelazione era evidentemente di natura apologetica. Fu a questa abbondante letteratura che Malala attinse. E tuttavia, in Malala, e nei suoi successori, l'introduzione di elementi teosofici nella ricostruzione della storia prima di Cristo risponde a nuove esigenze di armonizzazione della sapienza antica con la visione universale cristiana della storia. Ancora una volta, è la trasmissione dei saperi dal mondo antico alla cultura cristiana che cambia i suoi percorsi e le sue forme di propagazione.

3. L'introduzione di elementi di teosofia pagana nella struttura della cronaca universale cristiana è sicuramente una caratteristica che distingue la *Chronographia* di Malala. Tali riferimenti sono assenti nelle cronache di Africano ed Eusebio. Abbiamo tuttavia menzione di opere storiche che già prima di Malala accolsero testi di questa natura. Nel *Chronicon* di ambito alessandrino, composto nel V secolo, tramandato in traduzione latina dai cosiddetti *Excerpta Barbari* si rileva almeno un importante passo dove sapienza pagana e rivelazione cristiana si intrecciano. È il significativo riferimento alla visita di Alessandro il Grande al Tempio di Gerusalemme dopo la conquista dell'Egitto. Secondo l'autore del *Chronicon*, Alessandro, entrato nel tempio, rese omaggio al Dio di Israele, unico signore dell'universo¹¹. Inoltre, nella tradizione attribuita alla Χριστιανική Ἱστορία di Filippo di Side si ricorda una perdita raccolta di Χρησμοφῆται Ἑλληνικάι, dunque oracoli pagani, in parte inventati dai cristiani, raccolti a scopo apologetico. Anche nelle opere di Sozomeno e Filostorgio è possibile scorgere traccia di questi interessi. Si tratta di testi che sono collocabili già nella prima metà del V secolo. D'altra parte, Malala cita come sue fonti per la conoscenza della teosofia pagana Teofilo e Timoteo, due χρονογράφοι cristiani. Di questi autori non conosciamo neppure la datazione, ma senza dubbio scrissero nel corso del V secolo. È possibile dunque concludere che l'interesse per la teosofia pagana presso gli storici e i cronachisti cristiani sembra particolarmente spiccata già a partire dai primi decenni del secolo quinto¹².

¹⁰ Per il testo cf. Erbse 1995; si veda ora la nuova edizione critica a cura di Beatrice 2001, partic. XIV-XIX. Sul libro di Istaspe cf. Bidez/Cumont 1938; sulla temperie culturale dell'epoca di composizione, la Mesopotamia sotto il dominio di Traiano, cf. Beatrice 1999; sulla teosofia e il suo forte carattere apologetico, cf. Beatrice 1995 e Beatrice 2001, XXV-L.

¹¹ Sui cosiddetti *Excerpta Barbari* cf. Jacoby 1909. Sull'omaggio di Alessandro cf. Frick 1892, 270. È interessante segnalare che Beatrice 2001, XIX, considera la cronaca degli *Excerpta Barbari* molto vicina (forse perfino coincidente) al breve *Chronicon* posto in appendice alla *Teosofia di Tubinga*. In ogni caso, siamo in un milieu culturale di pieno quinto secolo che già conosce la *symphonia* tra rivelazione cristiana e sapienza pagana.

¹² Sulle Χρησμοφῆται Ἑλληνικάι cf. Bratke 1899; Sull'opera storica di Filippo di Side, composta tra 426 e 439, e l'interesse per la teosofia cf. Heyden 2006, 216–224. Per Sozomeno si vd. per esempio I 1, 6–8, con la memoria degli oracoli capaci di preannunciare la venuta del Cristo. Anche Filostorgio (VII 1c) inserisce all'interno della sua *Storia ecclesiastica* un oracolo pagano. Su Teofilo e Timoteo,

Con Malala questa sapienza viene rielaborata e armonicamente inserita nella struttura di una cronaca universale cristiana. I riferimenti di Malala alle conoscenze teosofiche dei pagani si dividono in almeno tre gruppi. Il primo gruppo è composto da passi nei quali si mostra la capacità di intellettuali e sapienti pagani di intuire alcuni aspetti della rivelazione cristiana, pur ignorando l'Antico Testamento. Così, ad esempio, Malala loda la capacità di Hermes Trismegistos, un egiziano φοβερὸς ἐν σοφίᾳ che, all'epoca del faraone Sesostri, descrive precisamente le forme della Trinità divina nei suoi libri dedicati ad Asclepio (II 4); del resto, come nota Malala, le sue capacità erano già note a Cirillo di Alessandria. Nello stesso libro (II 14) lo storico celebra Sofocle, che parla del dominio di un unico dio, signore e creatore, sul cosmo; e per le stesse capacità intuitive vengono lodati Plutarco (II 18) e Democrito (IV 15); ancora attraverso la menzione di Cirillo di Alessandria come fonte, viene elogiato anche Platone, poiché comprese la Trinità attraverso la sua speculazione filosofica (VII 15). Queste capacità di intuizione giustificano la più generale ammirazione di Malala per gli uomini sapienti dell'antichità, che agiscono da precursori della rivelazione cristiana¹³.

Un secondo gruppo è costituito dalla menzione di oracoli pagani che annunziarono e profetizzarono a diversi personaggi della storia antica la *Parousia* del Cristo e la sua potenza di Signore della storia. Tra questi passi significativo l'oracolo dato al faraone Thoulis sulla potenza della Trinità (II 2 = Erbse 111–113, 207); la risposta dell'oracolo di Menfi alla domanda del faraone Petissonios sul dio di Israele (III 13); il passo sulla sapienza di Orfeo (IV 7); l'oracolo dato ad Augusto sulla sua successione (X 5)¹⁴.

Di grande interesse, è pure l'innesto di elementi cristiani nella descrizione di grandi miti della cultura ellenistico-romana. Si veda, ad esempio, il caso della tradizione degli Argonauti. Si tratta di una tradizione che appare diffusa nella cultura cristiana tardoantica già a partire da Teodoto di Ancyra e che trova collocazione storiografica nella *Chronographia* di Malala. Dopo la conquista di Cizico, gli Argonauti fondarono un tempio; in seguito alla loro richiesta, l'oracolo annunciò loro che il tempio era in onore di Maria. Gli eroi pagani non compresero il messaggio e pensarono a Rea, madre degli dei; ma sotto il regno di Zenone l'antico luogo di culto venne finalmente dedicato a Maria, madre di Dio (IV 8). Un altro episodio ricorda la lotta degli Argonauti contro il terribile re Amico. Dopo una prima sconfitta, essi ebbero visione di un essere dalle forme umane ma dotato di ali che annunciò loro la vittoria su Amico (IV 9). Dopo il trionfo, gli Argonauti edificarono un luogo di culto

fonti di Malala, cf. Jeffreys 1990a, 194–195. Per l'invenzione a scopo apologetico di testi oracolari pagani da parte dei cristiani cf. Beatrice 1997.

¹³ In particolare Hermes Trismegistos, Eracle e Orfeo attirano l'interesse di Malala, che li considera uomini mortali, ma dotati di poteri straordinari, *mystikoi*; d'altra parte, l'uso sovente negativo dei loro poteri suscita la sua condanna: cf. Bernardi 2004. Sugli stessi personaggi si veda già Cirillo di Alessandria, *Contro Giuliano* I 45–50.

¹⁴ Su Orfeo cf. Beaucamp 2006a, 22.

tracciando su una pietra l'immagine che era loro apparsa. Al tempo di Costantino, il luogo fu consacrato all'arcangelo Michele. Questi due episodi sembrano derivare da una raccolta di testi che univano l'interesse per il toponimo all'interpretazione religiosa dei fatti. Malala coglie per i suoi lettori la continuità di culto protratta per secoli in luoghi che assumono pari sacralità per pagani e cristiani¹⁵.

L'inserimento di questi testi da parte di Malala implica l'adozione di un diverso criterio di relazione della storiografia cristiana con la cultura pagana rispetto a quello della *synchronia*. Secondo Africano, e i suoi immediati seguaci, il sincronismo era il più affidabile terreno di incontro tra sapienza pagana e verità cristiana. Per Malala la *synchronia* cede la sua importanza a un altro strumento di indagine. Parafrasando un suggestivo concetto diffuso in questi testi, Malala appare interessato piuttosto alla *symphonia* tra pagani e cristiani. Ed è *συμφωνία* nel significato più esatto del termine: corallità di voci che si esprime attraverso le parole dei filosofi, gli oracoli, le apparizioni ai pagani. In particolare, l'apertura al mondo pagano e al suo sapere avviene in Malala con la volontà di cogliere la coincidenza delle voci relative alla venuta del Cristo e alla potenza della Trinità. In poche parole, l'evento cosmico della incarnazione ebbe tanta importanza nella storia umana che perfino i più sapienti tra i pagani ne ebbero profetica intuizione. Significativo al riguardo un passo che segnala la sincronia tra la profetessa di ambito giudaico Debora e la Pizia, di ambito pagano. Entrambe hanno per Malala reale capacità di predire il futuro; questa intuizione, ovviamente, avviene per volontà divina¹⁶.

Su questo punto, il giudizio di Malala appare una significativa evoluzione del pensiero storico cristiano. All'inizio del IV secolo, Lattanzio, che rappresenta una tappa importante nella trasmissione del sapere pagano alla cultura cristiana, ha infatti un'opinione diversa (*Div. Inst.* VII 8, 1–4): *Haec ita futura esse cum prophetae omnes ex dei spiritu tum etiam vates ex instinctu daemonum cecinerunt. Hystaspes enim, quem superius nominavi, descripta iniquitate saeculi huius extremi pios ac fideles a nocentibus segregatos ait cum fletu et gemitu extensuros esse ad caelum manus et inploraturos fidem Iovis: Iovem respecturum ad terram et auditurum voces hominum atque inpios extincturum. Quae omnia vera sunt praeter unum, quod Iovem dixit illa facturum quae deus faciet*. I pagani intuirono *ex instinctu daemonum*: l'atteggiamento di Lattanzio appare pienamente improntato all'ispirazione apologetica. A distanza di

¹⁵ Il passo su Cizico è di grande interesse. Se ne trova una prima versione in Teodoto di Ancyra (prima metà del V secolo) nella *Oratio in Sanctam Mariam Dei genitricem*, in Jugie 1925, 333, con riferimento tuttavia agli Ateniesi e non agli Argonauti come destinatari dell'oracolo; passa poi nella *Theosophia* di Tubinga, n. 53–54, privo tuttavia del riferimento agli Argonauti; e nello scritto ps.-atanasiano *Commentarius De templo Athenarum* (PG XXVIII 1428–1429); infine a Giovanni Malala, che ne è tramite per Giovanni Antiocheno, fr. 26.2, e, forse, Giovanni di Nikiu 41 (32–33 Charles). Sul passo cf. pure Mango 1995 e Agosti 2007–2008, con riferimento anche all'importante iscrizione IG XII 6, 2. 1265. Importante anche sul passo relativo ad Amico: Beaucamp 2006.

¹⁶ Cf. Io. Mal. IV 4–5; e l'accostamento tra il profeta Daniele e la Pizia nel libro VI, 8–10. Cf. Beaucamp 2006a, 21–23.

oltre due secoli, quando Malala scrive sotto Giustiniano, lo spirito apologetico contro il paganesimo, che aveva stimolato le prime raccolte di questi testi, si era ormai attenuato. Nella ricostruzione di Malala gli antichi oracoli sull'avvento del cristianesimo rivelati ai pagani esprimono messaggi veri e affidabili; e sono rappresentati come fatti storici. È evidente che questi oracoli confermano ormai la definitiva vittoria del cristianesimo; ma non c'è solo questo aspetto: il desiderio di Malala è quello di amplificare i punti di contatto con la cultura pagana e la sua sapienza in un contesto che, da una parte, era profondamente cristianizzato; d'altra, si volgeva alla sapienza antica con spirito di recupero, emulazione e conservazione. L'inserimento di questi testi nella cronaca universale di Malala, e dei suoi emuli, indica che parte della storiografia cristiana intendeva sistemare adeguatamente la sapienza pagana in una visione cristiana della storia¹⁷.

Ancora un punto. L'operazione di Malala è indicativa anche degli interessi del suo pubblico. Evidentemente la rivalutazione di una parte del sapere pagano come anticipazione della rivelazione cristiana era un tema apprezzato dai lettori di Malala. E del resto, brani di carattere teosofico sono presenti perfino in opere agiografiche di ambito siriano. Di particolare interesse è, ad esempio, la presenza degli stessi oracoli pagani tanto nella *Chronographia* di Malala, quanto nella *Passio S. Luciae* e nella *Passio S. Ecaterinae*. Gli studiosi, dal Bidez al Costanza, hanno giustamente escluso contaminazioni tra questi testi; infatti, mentre nei due testi agiografici l'impiego degli oracoli è di carattere strettamente apologetico, in Malala, come abbiamo visto, altri scopi giustificano l'impiego. Si potrebbe piuttosto supporre che Malala e gli agiografi dipendano da una stessa tipologia di fonte, cioè raccolte di χρησμοί, sul tipo della *Teosofia di Tubinga*. Nel considerare la questione, non bisogna inoltre trascurare che queste raccolte di carattere teosofico ebbero una particolare fioritura proprio in ambienti di lingua siriana, dunque nell'ambito culturale e religioso nel quale Malala era attivo¹⁸.

4. Di suggestiva profondità appare lo sviluppo dell'innovazione di Malala in uno dei suoi successori più vicini, Giovanni di Antiochia. Questi fu autore di una Ἱστορία χρονική, una cronaca universale cristiana, nei primi anni del regno di Eraclio. Si tratta di una storia universale da Adamo alla cacciata di Foca che, per i primi libri (*archaiologia*, dalla creazione alla guerra di Troia), segue la *Chronographia* di Malala. Molti passi relativi ad argomenti di teosofia confluiscono da Malala in Giovanni di Antiochia. E senza dubbio, Malala è modello per l'intera struttura della *Historia Chronica*. Anche l'Antiocheno, infatti, utilizza la guerra di Troia per abbandonare la narrazione dei fatti biblici e passare agli eventi della *Urgeschichte* di Roma. Anzi, in

¹⁷ Per gli episodi degli Argonauti cf. Beaucamp 2006a, 21; Agosti 2007–2008, 28. Sull'importanza della tradizione di Malala per la ricostruzione del primo libro della *Teosofia di Tubinga*, cf. Beatrice 2001, XVII.

¹⁸ Cf. Bidez 1902; Costanza 1959. Sulla diffusione delle raccolte teosofiche in ambito siriano: Brock 1983.

Giovanni il sincronismo appare ancora più esplicito, a motivo di un suggestivo frammento (fr. 42) che ricorda l'attività diplomatica del re di Troia Priamo. Tra i destinatari delle sue richieste di aiuto vi fu, secondo l'Antiocheno, anche Davide, re d'Israele che – ed è significativo – rifiutò il suo aiuto ai Troiani.

L'impianto della *Ἱστορία χρονική* è dunque evidentemente romanocentrico. Ma anche Giovanni di Antiochia introduce una significativa variante nello schema della cronaca universale. Nella sua ricostruzione Malala segue il modello di Giulio Africano e immagina la storia di Roma come storia della sua *basileia*. Tanto in Africano, quanto in Malala vi è menzione della monarchia arcaica; ma è soprattutto la rifondazione della *basileia* che inizia con Cesare a polarizzare l'attenzione di entrambi. Ne consegue che uno dei sincronismi fondamentali delle *Chronographiae* è rappresentato dal verificarsi dell'incarnazione del Cristo in coincidenza con l'egemonia universale di Roma sotto la monarchia di Augusto. Il meccanismo della *translatio imperii*, che Africano ha seguito nella sua ricostruzione, agisce come strumento della provvidenza divina; e al piano della provvidenza è pienamente subordinato il ruolo dell'impero romano. È questo uno dei temi fondamentali per Africano, cristiano e cittadino romano: la compenetrazione profonda tra la missione di Cristo e il ruolo della *μοναρχία* dei Cesari nella storia. Di uguale importanza, per lo storico, come per il cristiano, è la conseguenza enorme di questo sincronismo: Cristo e l'impero romano non sono realtà incompatibili e ostili. Le *Chronographiae* intendono invece dimostrare che sull'incontro tra i due universalismi, quello romano e quello cristiano, si fonda l'interpretazione della storia umana e del ruolo carismatico dell'impero romano: l'egemonia politica di Roma è lo spazio scelto dalla provvidenza divina per la diffusione del messaggio cristiano¹⁹.

All'importanza della *basileia* nella storia romana corrisponde in generale scarso interesse per l'età repubblicana nelle cronache universali cristiane. La grande innovazione di Giovanni di Antiochia è appunto il grande spazio che egli dedica alla Repubblica. Conosciamo, infatti, cinque *libri dei Consoli* della *Ἱστορία χρονική*, da cui provengono un totale di oltre 70 frammenti (alcuni molto lunghi) sui 321 attualmente a noi noti. Tra questi frammenti si trova un brano di grande importanza per la storia culturale dell'epoca post-giustiniana e, più in generale, della storiografia tardoantica.

L'interesse profondo dell'Antiocheno per Roma repubblicana è legato al suo giudizio complessivo sulla storia romana. Secondo Giovanni, la suprema grandezza di Roma fu raggiunta in età repubblicana; dunque, attraverso le grandi guerre di conquista, nelle quali il popolo romano e i suoi comandanti mostrarono al massimo grado le loro qualità e le loro virtù. Si tratta di una visione evidentemente contrapposta a quella di Africano, che fa invece coincidere l'egemonia di Roma con

¹⁹ Con il suo servizio a Severo Alessandro, Africano esprime la sua convinzione anche sul piano dell'esperienza personale. Sul giudizio positivo della missione di Roma in Giulio Africano cf. Roberto 2011, 107–135.

l'ascesa al potere di Augusto, la rifondazione della monarchia e la conquista dell'Egitto tolemaico; e a quella di Malala, che segue Africano. Al contrario, in Giovanni di Antiochia la monarchia augustea è considerata come esito drammatico delle guerre civili. Questa stagione di lotte tra Romani rappresentò a suo giudizio una catastrofe nella storia di Roma, e l'inizio di una lunga degenerazione che segna poi tutta la storia dell'impero²⁰. Introducendo nel *IV libro dei Consoli* i segni che preannunciarono l'imminente catastrofe, Giovanni di Antiochia – che, conviene ribadire, è autore cristiano – attinge ad un brano a noi noto nella versione di Plutarco, *Vita di Silla* 7, 6–11. Giovanni afferma di ricavarlo da Livio e da Diodoro Siculo. Il testo è di grande interesse:

Quindi divampò la guerra civile, nell'anno 662 dalla fondazione di Roma, in cui iniziò l'ostilità dei Romani contro Mitridate. Livio e Diodoro raccontano come, oltre ai molti altri segni, che annunciarono l'inizio delle imminenti sciagure, pure si udì dal cielo senza nubi e completamente sereno lo squillo di una tromba che fece echeggiare un suono acuto e lugubre. Tutti coloro che udirono rimasero attoniti per l'angoscia; gli indovini etruschi, invece, spiegarono che il prodigio indicava un cambiamento e un rinnovamento dell'umana stirpe. Ci sono infatti otto stirpi di uomini, differenti tra loro per condotta di vita e per costumi; a ciascuna stirpe è stato assegnato dalla divinità un tempo, che si conclude con il ciclo di un grande anno. Quando un primo ciclo termina e un altro ne comincia, si manifesta dalla terra o dal cielo un segno prodigioso, attraverso il quale è subito chiaro a coloro che hanno conoscenza di queste cose che sono venuti al mondo uomini diversi per comportamento e condotta di vita, che stanno a cuore agli dèi meno di quelli che li hanno preceduti.

Non è questo il luogo per affrontare gli aspetti filologici e storiografici della diversa tradizione di questo testo in Plutarco, Diodoro e Giovanni di Antiochia. Avviandosi verso la conclusione, è invece opportuno concentrarsi sul giudizio relativo all'interpretazione etrusca della storia²¹. L'affermazione di Giovanni, storico universale cristiano, è infatti sorprendente. Dopo aver presentato la dottrina degli Etruschi sulla storia, egli prosegue:

Tralascio, invero, di indagare se le cose stiano così, o in altro modo, sebbene tale interpretazione riceva una certa credibilità dagli eventi che seguirono. A considerare infatti la storia romana da questo momento in poi, da una parte lo Stato nel suo complesso degenerò in una condizione peggiore, dall'altra fiorirono uomini che erano di malvagia condotta²².

Come spiegare che l'Antiocheno, autore di una cronaca universale cristiana, recuperi un'interpretazione etrusca della storia, esprimendo piena sintonia con essa? E come

²⁰ Sull'interesse di Giovanni di Antiochia alla Repubblica romana cf. Roberto 2003–2005; più in generale sulla questione: Beaucamp 2006b.

²¹ Sul frammento 145.2, 61–72, cf. Walton 1965 e Roberto 2005. Più in generale sul *IV logos dei consoli*: Zusi 1989.

²² Fr. 145.2, 73–77: ταῦτα μὲν οὖν εἴτε οὕτως εἴτε ἄλλως ἔχει, σκοπεῖν παρήμι, καίτοι λαβόντος ἐκ τῶν ἐπιγενομένων πιθανότητά τινα τοῦ λόγου. τῷ γὰρ ὄντι ἐκ τοῦδε τὰ Ῥωμαίων λογιζομένων ἢ τε πολιτεία πρὸς τὸ χεῖρον ἅπασα μεταπέπτωκε καὶ ἄνθρωποι φαύλοις χρησάμενοι τρόποις ἦνθησαν.

spiegare che arrivi ad affermare l'attendibilità della visione storico-religiosa degli Etruschi? Per il contesto narrativo e l'importanza del tema, è evidente che il passo non deriva da curiosità erudita o antiquaria; è invece possibile suggerire una causa storiografica e politica della scelta²³. Come si è indicato, Giovanni ha una visione della storia romana del tutto diversa dagli autori di cronache cristiane suoi predecessori. A suo giudizio la monarchia augustea è la degenerazione di un modello storico e politico insuperato nella storia antica, la libera repubblica romana. Esaltando la *eleutheria* repubblicana rispetto alla monarchia augustea, l'Antiocheno rifiuta lo schema della *translatio imperii* – cioè la successione di monarchie universali, retta dalla divina provvidenza nella sua variante cristiana. Infatti, al contrario di Africano, Giovanni considera assai negativamente l'ascesa di Augusto, che chiude definitivamente il regime repubblicano. Se le guerre civili sono dunque l'inizio di un dramma, allora ben si comprende la profonda sintonia della sua visione con quella dei sacerdoti etruschi sui prodigi che annunciarono i disastri del I sec. a.C. Numerosi documenti attestano che durante tutto il secolo la cultura etrusca avvertì il periodo di passaggio dalla Repubblica alla monarchia imperiale come una terribile degenerazione della storia umana, non solo dal punto di vista politico, a causa della perdita di libertà e dello stravolgimento della *politeia*; ma perfino dal punto di vista escatologico. Censorino (*De die natali* 17, 5–6) ricorda che Varrone ben conosceva la dottrina dei *saecula* etruschi. Risale infatti al I sec. a.C. la traduzione in latino dei libri sacri etruschi ad opera di personaggi come Tarquizio Prisco e Cecina. Erano questi sapienti conoscitori dei segni che, secondo la visione etrusca, indicavano il passaggio dei *saecula* e l'avvicinarsi delle sorti umane alla fine. Anche nella narrazione del *logos* IV Giovanni presenta gli aruspici etruschi come pienamente consapevoli della gravità dei tempi. La malvagità di uomini come Mario e Silla, impegnati in un conflitto sanguinoso, provoca non solo la distruzione della *politeia*, ma anche l'indifferenza della divinità alle sorti dell'umanità. E da questa radice maligna si innesca la catena dei disastri e delle rovine, culminata, appunto, nella fine della *eleutheria* repubblicana e nella fondazione dell'impero. Con questa sintonia sul carattere luttuoso delle guerre civili e della conquista del potere da parte di Cesare e Augusto, è possibile in parte spiegare la sorprendente affermazione di Giovanni sulla dottrina etrusca, che sembra perfino sancirne l'attendibilità²⁴.

²³ In realtà, l'affermazione di veridicità delle dottrine pagane che anticipano la rivelazione cristiana è presente anche in altri autori. Significativo il caso di Lattanzio, *Div. Inst.* VII 18, 1–3, per cui vd. *supra*, che tuttavia giustifica l'intuizione dei pagani *ex instinctu daemonum*; e ricorda che la profezia della venuta della divinità tra gli uomini è stata emendata per malignità dei demoni: *sed et illud non sine daemonum fraude subtractum, missuri a patre tunc filium dei, qui deletis omnibus malis pios liberet*. Sull'atteggiamento dell'anonimo autore della *Teosofia di Tubinga* cf. Beatrice 2001, XXIX.

²⁴ Sulla dottrina etrusca dei *saecula* cf. Briquel 1990 e Sordi 2002; più in generale sulla concezione etrusca della storia e la sua trasmissione nella cultura ellenistico-romana, fino a età tarda: Sordi 1972; Mazzarino 1957.

Oltre a questa interpretazione, v'è un'altra possibilità di giudizio. L'interesse alle dottrine etrusche sulla storia, e alla loro visione storico-religiosa, appare emblematica del livello culturale del pubblico di Giovanni. Sulla linea di altri intellettuali prima di lui, in particolare di Giovanni Lido, Giovanni di Antiochia mostra di comprendere il peso della cultura e della religione degli Etruschi nella storia romana, soprattutto per l'età repubblicana. In particolare, dalla lettura delle fonti l'Antiocheno ha colto l'importanza delle pratiche divinatorie e dell'interpretazione dei presagi nella vita politica romana. Si tratta di un interesse che evidentemente il nostro storico condivideva con gli ambienti culturali da lui frequentati nella Costantinopoli a cavaliere tra VI e VII secolo.

Ma non si tratta solo di interessi storico-politici. La trasmissione della sapienza etrusca si spiega anche con altre ragioni. Poiché la dottrina etrusca, prima ancora di essere politica, è religiosa ed escatologica, è evidente che il suo inserimento in una cronaca cristiana rappresenta un ulteriore sviluppo rispetto agli interessi teosofici di Malala. L'interesse per la sapienza dei dotti pagani, in questo caso etruschi, andava oltre la capacità di preannunciare l'avvento del Cristo. Giovanni di Antiochia era interessato alla loro percezione globale della storia umana; percezione evidentemente improntata a profondo pessimismo a causa della malvagità umana.

In conclusione, è opportuno richiamare alla memoria il sincronismo di Giulio Africano tra Epifania del Cristo e monarchia dei Cesari come svolta epocale della storia umana. Giovanni di Antiochia recepisce questo sincronismo, ma in forma rovesciata. Secondo Africano – e Malala, che ne segue il pensiero – l'incarnazione avviene quando Roma ha conquistato l'egemonia mondiale e raggiunto il massimo splendore. Giovanni, al contrario, ha una visione negativa del sincronismo. Secondo Giovanni, la nascita di Cristo avviene in un momento di grave degenerazione della storia umana, quando la libertà della Repubblica è venuta meno e, sotto Cesare e Augusto, i Romani – dopo aver scontato immani disastri – sono condannati a un crudele dispotismo. In questa prospettiva è possibile spiegare il sorprendente giudizio sull'attendibilità della dottrina etrusca. Con la loro profonda capacità di cogliere la degenerazione della storia umana, gli Etruschi avevano intuito il vero significato dell'inizio delle guerre civili, come principio di un drammatico rivolgimento cosmico. Era una percezione tutta umana; ma Giovanni coglie la suggestiva intuizione politico-religiosa degli Etruschi, e la riformula in una cornice storica cristiana. Secondo questa prospettiva, in un mondo che sprofonda nel male, con il passaggio da libertà a dispotismo monarchico, l'unica risposta al pessimismo sulle sorti dell'umanità è la redenzione di Cristo, che assume un valore di speranza e consolazione ancora più forte. Gli Etruschi, con il loro sapere, sono i dolorosi testimoni di un mondo in rovina, che solo la *Parousia* divina può salvare: in questo modo, l'intuizione storica degli Etruschi si salda al piano della salvezza voluto dalla provvidenza divina attraverso l'incarnazione. La vera natura del sincronismo Cristo-Augusto in Giovanni è di drammatica dialettica tra bene e male. Gli Etruschi avevano

intuito la malvagità dei tempi nuovi; e per questo Giovanni ne ammira a distanza di secoli la profonda sapienza e ne salva la trasmissione in ambito cristiano²⁵.

Bibliografia

- Adler, William (2010), „The Chronographiae of Julius Africanus and its Jewish Antecedents”, in: *Zeitschrift für Antike und Christentum* 24, 496–524.
- Agosti, Gianfranco (2007–2008), „Reliquie argonautiche a Cizico. Un’ipotesi sulle *Argonautiche Orfiche*”, in: *Incontri triestini di filologia classica* 7, 17–36.
- Andrei, Osvalda (2005), „L’emergere di una cronografia cristiana come fattore di costruzione identitaria”, in: *Annali di storia dell’esegesi* 22, 57–97.
- Beatrice, Pier Franco (1995), „Pagan Wisdom and Christian Theology According to the *Tübingen Theosophy*”, in: *International Journal of the Classical Tradition* 3, 403–418.
- Beatrice, Pier Franco (1997), „Hellénisme et christianisme aux premiers siècles de notre ère. Parcours méthodologiques et bibliographiques”, in: *Kernos* 10, 39–56.
- Beatrice, Pier Franco (1997a), „Monophysite Christology in an Oracle of Apollo”, in: *International Journal of the Classical Tradition* 4, 3–22.
- Beatrice, Pier Franco (1999), „Le Livre d’Hystaspe aux mains des Chrétiens”, in: Bonnet, Corinne / Motte André (éd. par), *Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique*, Bruxelles-Rome, 357–382.
- Beatrice, Pier Franco (a cura di) (2001), *Anonymi Monophysitae Theosophia. An Attempt at Reconstruction*, Leiden-Boston-Köln.
- Beaucamp, Joëlle (2006), „Le passé biblique et l’histoire juive: la version de Jean Malalas”, in: Agusta-Boularot, Sandrine / Beaucamp, Joëlle / Bernardi, Anne-Marie / Caire, Emmanuelle (eds.), *Recherches sur la Chronique de Jean Malalas*, II, Paris, 19–31.
- Beaucamp, Joëlle (2006a), „Saint-Michel de Sôsthénion ou les Argonautes et l’Archange”, in: Caseau, Béatrice / Cheynet, Jean-Claude / Déroche, Vincent (éd. par), *Pèlerinages et lieux saints dans l’Antiquité et le Moyen Âge. Mélanges offerts à Pierre Maraval*, Paris, 13–23.
- Beaucamp, Joëlle (2006b), „La Rome républicaine vue de Byzance : héritage culturel ou passé de l’Empire”, in: Caire, Emmanuelle / Pittia, Sylvie (éd. par), *Guerre et diplomatie romaines (IV^e-III^e siècles)*, Aix-en-Provence, 79–92.
- Bernardi, Anne-Marie (2004), „Les *mystikoi* dans la chronique de Jean Malalas”, in: Beaucamp, Joëlle (éd. par), *Recherches sur la Chronique de Jean Malalas*, I, Paris, 53–64.
- Bidez, Jean (1902), „Sur diverses citations, et notamment sur trois passages de Malalas retrouvés dans un texte hagiographique”, in: *Byzantinische Zeitschrift* 11, 388–392.
- Bidez, Jean / Cumont, Franz (eds.) (1938), *Les Mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d’après la tradition grecque*, Paris.

²⁵ Giovanni di Antiochia trasferisce sul piano della storia universale cristiana il giudizio che una parte della cultura tardoantica, tra Occidente e Oriente, offriva della sapienza religiosa etrusca. È una linea di interpretazione degli Etruschi che si ricollega, ad esempio, all’interesse di Costantino per la quarta ecloga di Virgilio (secondo Eusebio di Cesarea), alle affermazioni di Lattanzio e Agostino sulla sapienza etrusca, fino all’immagine di Virgilio mago diffusa nel medioevo latino. In generale sull’interesse della cultura cristiana alla sapienza etrusca cf. Briquel 1997; sulla vitalità della cultura etrusca in età tardoantica: Briquel 1999: in particolare il lemma del *Lessico Suda* T 1195, Τυππηρία (IV 609 Adler) indica contaminazioni reciproche tra cultura etrusca e cristianesimo: cf. pure Valvo 1988, 5–14.

- Bratke, Eduard (1899), *Das sogennante Religionsgespräch am Hof der Sasaniden*, Leipzig, 129–217.
- Briquel, Dominique (1990), „Les changements de siècle en Étrurie”, in: Citti, Pierre (éd.), *Fins de siècles*, Bordeaux, 60–76.
- Briquel, Dominique (1997), *Chrétiens et haruspices. La religion étrusque, dernier Rempart du Paganisme romain*, Paris.
- Briquel, Dominique (1999), „De l’Occident à l’Orient: l’évolution de la religion étrusque dans l’Antiquité tardive”, in: Bonnet, Corinne / Motte, André (eds.), *Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique*, Bruxelles-Rome, 337–356.
- Brock, Sebastian (1983), „A Syriac collection of Prophecies of the Pagan Philosophies”, in: *Orientalia Lovaniensia Periodica* 14, 203–246.
- Costanza, Salvatore (1959), „Sull’utilizzazione di alcune citazioni teologiche nella cronografia di Giovanni Malala e in due testi agiografici”, in: *Byzantinische Zeitschrift* 52, 247–252.
- Croke, Brian (1990), „Malalas, the Man and his Work”, in: Jeffreys, Elizabeth / Croke, Brian / Scott, Roger (eds.), *Studies in John Malalas*, Sydney, 1–25.
- D’Alfonso, Francesca (2006), *Euripide in Giovanni Malala*, Alessandria.
- Erbse, Hartmut (1995), *Theosoporum Graecorum Fragmenta, iterum recensuit Hartmut Erbse*, Stuttgart-Leipzig.
- Fishman-Duker, Rivkah (1977), „The Second Temple Period in Byzantine Chronicles”, in: *Byzantion* 47, 126–156.
- Freyburger, Gérard (2004), „I riferimenti a Varrone in Censorino”, in: Abbamonte, Giancarlo / Conti Bizzarro, Ferruccio / Spina, Luigi, *L’ultima parola*, Napoli, 123–132.
- Frick, Carolus (1892), *Excerpta Latina Barbari* in: *Chronica Minora*, collegit et emendavit Carolus Frick, Leipzig, 184–371.
- Heyden, Katharina (2006), „Die Christliche Geschichte des Philippos von Side. Mit einem kommentierten Katalog der Fragmente”, in: Wallraff, Martin (hrsg. v.), *Julius Africanus und die christliche Weltchronistik*, Berlin, 209–243.
- Hörling, Elsa (1980), *Mythos und Pistis. Zur Deutung heidnischer Mythen in der christlichen Weltchronik des Johannes Malalas*, Lund.
- Jacoby, Friedrich (1909), „Excerpta Barbari”, in: *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* VI 2, Stuttgart, 1566–1576.
- Jeffreys, Elizabeth (1979), „The Attitudes of Byzantine Chroniclers towards Ancient History”, in: *Byzantion* 49, 199–238.
- Jeffreys, Elizabeth (1990), „Malalas’ world view”, in: Jeffreys, Elizabeth / Croke, Brian / Scott, Roger (eds.), *Studies in John Malalas*, Sydney, 55–66.
- Jeffreys, Elizabeth (1990a), „Malalas’ Sources”, in: Jeffreys, Elizabeth / Croke, Brian / Scott, Roger (eds.), *Studies in John Malalas*, Sydney, 167–216.
- E. Jeffreys (2003), „The Beginning of Byzantine Chronography: John Malalas”, in: G. Marasco (ed.), *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity. Fourth to Sixth Century*, Brill, Leiden, 497–527.
- Jugie, Martin (1925), *Homélies mariales byzantines. Textes grecs édités et traduits en latin* par M. Jugie, PO 19, 3, 93, Paris (repr. Turnhout 1974).
- Mango, Cyril (1995), *The Conversion of the Parthenon into a Church: The Tübingen Theosophy*, Δελτίον τῆς Χριστιανικῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας 18, 201–203.
- Mazzarino, Santo (1957), „Sociologia del mondo etrusco e problemi della tarda etruscità”, in: *Historia* VI, 98–157 (= Id., *Il basso impero. Antico, tardoantico ed èra costantiniana*, Il Bari 1980, 258–294).
- Mecella, Laura (2010), „La Χρονική Ἱστορία di Dexippo e la fine della cronografia pagana”, in: Roberto, Umberto / Mecella, Laura (a cura di), *Dalla storiografia ellenistica alla storiografia tardoantica: aspetti, problemi, prospettive*, Soveria Mannelli, 147–178.

- Meier, Mischa / Thurn, Johannes (2009), *Joannes Malalas, Weltchronik*, übersetzt von Mischa Meier / Johannes Thurn, Stuttgart.
- Paschoud, François (1989), „La préface de l'ouvrage historique d'Eunape”, in: *Historia* 38, 198–223.
- Pépin, Jean (1986), „Christianisme et mythologie. Jugements chrétiens sur les analogies du paganisme et du christianisme” (1981), in: Id., *De la philosophie ancienne à la théologie patristique*, London, VIII, 17–44.
- Pernet, Christian (2007), „Le récit de l'Œdipodie chez Jean Malalas”, in: *Byzantion* 77, 349–393.
- Roberto, Umberto (2003–2005), „L'immagine di Roma repubblicana nella Historia Chroniké di Giovanni Antiocheno”, in: Mazzini, Innocenzo (a cura di), *La cultura dell'età romanobarbarica nella ricerca scientifica degli ultimi 20 anni. Bilancio e Prospettive*, *Romanobarbarica* 18, 351–370.
- Roberto, Umberto (2005), „Giovanni di Antiochia e un'interpretazione etrusca della storia”, in: Amata, Biagio / Marasco, Gabriele (a cura di), *Storiografia e agiografia nella tarda antichità. Alla ricerca delle radici cristiane dell'Europa*, *Salesianum* 67, 949–975.
- Roberto, Umberto (2011), *Le Chronographiae di Sesto Giulio Africano. Storiografia, politica e cristianesimo nell'età dei Severi*, Soveria Mannelli.
- Rocca, Silvana (1997), „Nisi qua ratio vestigia monstrat. Osservazioni sull'idea di tempo preistorico negli autori latini”, in: *Maia* 49, 219–229.
- Sallmann, Klaus (1983), „Censorinus' 'De Die Natali'. Zwischen Rhetorik und Wissenschaft”, in: *Hermes* 111, 233–248.
- Santoni, Anna (2000), *Palefato. Storie incredibili*, Pisa.
- Sordi, Marta (1972), „L'idea di crisi e di rinnovamento nella concezione romano-etrusca della storia”, in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, Berlin-New York, 781–793.
- Sordi, Marta (2002), „I saecula degli Etruschi e gli Ostenta”, in: *Rivista storica italiana* 114, 715–725.
- Valvo, Alfredo (1988), *La profezia di "Vegoia", proprietà fondiaria e auspicina in Etruria nel I secolo a.C.*, Roma.
- Wallraff, Martin / Roberto, Umberto (eds.) (2007), *Iulius Africanus, Chronographiae*, ed. by Wallraff, M. / Roberto, U., with a translation by William Adler, Berlin-New York.
- Wallraff, Martin (2009), „Magie und Religion in den Kestoi des Julius Africanus”, in: Wallraff, Martin / Mecella, Laura (eds.), *Die Kestoi des Julius Africanus und ihre Überlieferung*, Berlin.
- Wallraff, Martin et alii (2012), *Iulius Africanus, Cesti. The extant fragments*, ed. by Wallraff, Martin / Scardino, Carlo / Mecella, Laura / Guignard, Christophe, translated by William Adler, Berlin-Boston.
- Walton, Francis R. (1965), „A neglected Historical Text”, in: *Historia* 14, 236–251.
- Winiarczik, Marek (2002), *Euhemeros von Messene. Leben, Werk und Nachwirkung*, München-Leipzig.
- Zusi, Luigi (1989), *L'età mariano-sillana in Giovanni Antiocheno*, Roma.