

# MISTICA IMPERIALE ED ESCATOLOGICA MEDIEVALE CON PARTICOLARE RIGUARDO AL REGNO D'ARMENIA

---

## L'IDEA DELL'IMPERO

Una delle idee cardini, che domina la storia umana ed in parte ne condiziona gli eventi, in parte ne è condizionata, è quella dell'Impero<sup>1</sup>.

1. La mistica imperiale non è stata molto studiata tra noi. In generale abbondano gli studi tedeschi, derivanti specialmente dalla intenzione di trovare dei precedenti storici dell'assolutismo e proprio nel momento in cui coll'ideale bismarkiano esso sembrava trovare la sua piena realizzazione storica, ma continuati anche dopo. Cf. VOIGT, *Die deutsche Kaisersage*, in «Historische Zeitschrift», 26 (1871), pp. 131 ss; RIEZLER, *Zur deutschen Kaisersage*, ibd., 32 (1874), pp. 63 ss. Questi precedenti storici si ravvisano o in quelli italiani di Federico II [BROSH, *Die Friedrichsage der Italiener*, ibd., 35 (1876) pp. 17 ss] o in quelli della concezione religiosa del Medio Evo (G. ZEJSCHWITZ, *Der Kaisertraum des Mittelalters in seinen rel. Motiven*, Leipzig 1877) e del profetismo cristiano (DÖLLINGER, *Der Weissagungsglaube und das Prophetenthum in der christlichen Zeit*, in «Historisches Taschenbuch», 5 (1871) pp. 257 ss) e di tutto il mondo romano-bizantino (ZEJSCHWITZ, *Vom römischen Kaisertum deutscher Nation*, Leipzig 1877), nella letteratura apocrifia, sibillina e nei miti orientali. Così il GUTSCHMID [recensione dell'opera dello Zejschwitz, in «Historische Zeitschrift», N.F., 5 (1879), pp. 145 ss]. Particolarmente importanti le opere del BOUSSET, *Der Antichrist*, Göttingen 1895, di E. SACKUR, *Sibyllinische Texte und Forschungen*, Halle a. S. 1898, ristampato a Torino nel 1963, ed i lavori di F. KAMPERS, da *Kaiserprophetien und Kaisersagen in Mittelalter*, München 1895, in «Historische Abhandlungen», 8, e *Die deutsche Kaiseridee in Prophetie und Sage*, München 1896, a *Die Geburtskunde der abendländischen Kaiseridee*, in «Historisches Jahrbuch», 36 (1915), *Aus der Genesis der abendländischen Kaiseridee*, in «Mitteilungen der schles. Gesellsch. für Volkskunde», 17 (1915), pp. 137 ss, e *Vom Werdegange der abendländischen Kaisermystik*, Leipzig-Berlin 1924. Altri lavori sono dovuti a: F. SCHNEIDER, *Rom und Romgedanke des Mittelalters*, München 1926; PFISTER, *Die deutsche Kaisersage in ihren antiken Wurzeln*, Würzburg 1928; P. E.

La parola è romana ed il concetto pure. L'Impero non è un regno. Non rientra neppure tra le tre forme di governo, monarchia, aristocrazia, democrazia, teorizzate dalla speculazione greca, da Platone ad Aristotele a Polibio<sup>2</sup> e neanche nelle forme miste, che lo stesso Polibio (6, 11 ss)

- SCHRAMM, *Kaiser, Rom und Renovatio*, Berlin 1929; C. ERDMANN, *Endkaiser-glaube und Kreuzzugsgedanke*, in «Zeitschrift für Kirchengeschichte», 51, N.F., 2 (1932); ADAMEK, *Vom römischen Endreich der mittelalterlichen Bibelerklärung*, München 1938; R. HOLZMANN, *Der Weltherrschaftsgedanke des mittelalterlichen Kaisertums und die Souveränität der europäischen Staaten*, in «Historische Zeitschrift», 159 (1939); P. E. SCHRAMM, *Sacerdotium und Regnum im Austausch ihrer Vorrechte*, in «Studi gregoriani», Roma 1947; C. ERDMANN, *Forschungen zur politischen Ideenwelt des Frühmittelalters*, Berlin 1951; PODSKALSKI, *Byzantinische Reicheschatologie*, München 1972. Recentemente l'interesse si è spostato anche all'ambito culturale di lingua inglese: cf. J. W. SWAIN, *The Theory of the four Monarchies. Opposition History under Romain Empire*, in «Classical Philology», 35 (1940), pp. 1 ss; VASILIEV, *Medieval Ideas of the End of the World*, in «Byzantion», 16, 2 (1942-43), p. 462 ss; P. J. ALEXANDER, *The Orakel of Baalbek*, Washington 1967; ID., *Byzantium and the Migration of Literary Works and Motifs. The Legend of the last Roman Emperor*, in «Medievalia et Humanistica», N. S., 2, Cleveland-London 1971. Da aggiungere alcuni studi francesi ed italiani: L. BRÉHIER, *La conception du pouvoir impérial en Orient pendant les trois premiers siècles de l'ère chrétienne*, in «Revue historique», XCV (1907); E. JORDAN, *Dante et la théorie romaine de l'Empire*, in «Nouvelle Revue historique du Droit français», t. 45 (1921), pp. 353 ss e 4<sup>e</sup> sér., 1 (1922), pp. 333 ss; R. FOLZ, *L'idée d'empire en Occident de V<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle*, Paris 1953; ID., *L'empire romain germanique de 1024 aux environs de 1500*, Recueil de la Soc. Jean Bodin, XIV<sup>e</sup> Sess. Sect. D (Europe médiévale), Rapp. 28, Toulouse 1960; ID., *Le couronnement impérial de Charlemagne*, Paris 1966 («Trente journées qui ont fait la France», 3); H. JAEGER, *Les doctrines bibliques et patristiques sur la royauté face aux institutions monarchiques hellénistiques et romaines*, Recueil de la Soc. Jean Bodin, t. XX<sup>e</sup> (La monarchie, I), Bruxelles 1970; G. TABACCO, *La relazione tra i concetti di potere temporale e di tradizione cristiana fino al sec. XIV*, Torino 1950; E. DUPRÉ-THÉSEIDER, *L'idea imperiale di Roma nella tradizione del medioevo*, Milano 1950; P. BREZZI, *L'idea dell'impero nel IV secolo*, in «Studi romani», XI (1963); G. TABACCO, *La storia politica e sociale. Dal tramonto dell'Impero alla prima formazione degli Stati regionali*, «Storia d'Italia Einaudi» (cit. SIE), II, 1, Torino 1974; AA. VV., *Storia delle idee politiche economiche e sociali dir.* da L. Firpo, II, 1-2, Torino 1983 (cit. SIP).

2. La tripartizione (regno, aristocrazia, democrazia, colle corrispondenti forme negative, tirannide, oligarchia, demagogia) si trova molto chiaramente sviluppata in Polibio (6, 3 ss), il quale deriva da Aristotele [Pol. 3, 5, 1 (7, 1279 a 27 ss); 12, 1 (18, 1288 a 32 ss); 4, 2, 1 (2, 1259 a 26 ss)]. Platone ritiene che lo stato etico fondato sulla giustizia sia uno solo, monarchico o aristocratico (cf. Rsp. 4, 445d), mentre quello ingiusto ha quattro forme, timocrazia, oligarchia, democrazia, tirannide (ibid. 5, 449a e 8, 544c; a tutte le trasformazioni delle forme di governo è dedicato tutto il lib. VIII), però nello stato tre sono le classi, magistrati e buleuti (βουλευτικὸν γένος), guerrieri e ausiliari (ἐπικουρητικὸν γένος), commercianti e trafficanti (χρηματιστικὸν γένος), come nell'animo umano tre sono le facoltà, la razionale, la irascibile e la concupiscibile (ibid. 4, 439d - 441a). Successivamente però Platone (Leg. 680a ss) rivede i tipi di stati a tre, patriarcale, monarchico-

esaltava e di cui andava orgoglioso Cicerone (de rep. 2, 39, 65 s), ravvisando nel modello romano la costituzione dello stato ideale. Di fatto Roma ha attuato la più completa forma di impero che la storia abbia conosciuto.

Ma l'idea è antica, molto più antica. Ed il pensiero ricorre alla speculazione greca, all'ellenismo, ad Alessandro Magno, alla Persia ed, ancor prima, a Babilonia.

Dice la Genesi (10, 8): «Chus (il primogenito di Cham) genuit Nemrod: ipse coepit esse potens in terra» e «principium regni eius Babylon ... et aedificavit Niniven». Questo, della Genesi, è il più antico ed il più completo documento che abbiamo sui popoli dell'antichità<sup>3</sup>. Nemrod vi appare il primo imperatore, il dominatore di Babilonia e, passato in Assiria, il fondatore di Ninive. Ora Nemrod<sup>4</sup> è spesso

aristocratico, misto, e, poiché i primi due appartengono alla preistoria, ne viene di conseguenza che il tipo misto è diventato il tipo normale. Del resto sui tre tipi di governo si parla già in Erodoto (3, 82), il quale descrive una disputa tra Otane, Megabizo e Dario sulla miglior forma di governo da adottare.

3. È la cosiddetta «tavola etnografica», ripetuta, riassuntivamente, in I Chr 1, 4 ss. Per essa cf. HAAG, *Dizionario biblico* (trad. ital.), Torino 1960, s.v. e TESTA, *Genesi*, in «La sacra Bibbia», a cura di S. Garofalo - G. Rinaldi, Torino 1968, pp. 188 ss e a. l.; inoltre excur. 14, pp. 430 ss.
4. Nemrod è uno degli eroi postdiluviani (*haggibhōrīm* o *giganti* nel testo biblico), che la tradizione babilonese aveva idealizzato (cf. TESTA, *o. c.*, p. 412, n. 12). Il nome ebraico è accostato alla radice *mrd* a significare «il ribelle» e da tale etimo nacquero diverse leggende, sviluppate specie nella tradizione rabbinico-talmudica, in parallelo con Amraphel (Hammurabi?), ed in quella arabo-coranica, che fosse un aceanito idolatra, un anti-Abramo per antonomasia e l'ispiratore della costruzione della torre di Babele [cf. SELIGSOHN, in «The Jewish Encyclopedia», 9 (New York 1905), pp. 309 ss, s.v.]. La tradizione di grande costruttore è antica (cf. i nomi di Birs Nimrud a Borsippa, Tell Nimrud vicino a Bagdad ed altri), attribuendosi a lui tutte le grandi costruzioni di Mesopotamia (cf. VIGOUROUX, *La Bible et les découvertes modernes*, I, p. 344 ss). La sua identificazione è varia e discussa. Oggi le teorie prevalenti sono quelle che accostano il nome a Ninurta-Nimurta (NIN-IB), dio della guerra e della caccia, vincitore del drago-Tigri, di cui arrestò le inondazioni con la costruzione di una grande diga (cf. HAAG, *o. c.*, p. 681, s.v.), forse mitizzazione di un re babilonese [Gilgamesh (Izdubar-Gishdubar) o Lugalbanda o Nin-Maradna; la lettura del nome è estremamente incerta, cf. JEREMIAS, in ROSCHER, *Ausführliches Lexikon des griechischen und römischen Mythologie*, 2, 1 (Leipzig 1890), c. 773 ss, s.v., *Izdubar*], mentre un tempo si pensava anche a Marduk, il Mercurio babilonese (cf. SELIGSOHN, *ibid.*, p. 310). Antica è poi l'identificazione con l'eroe cacciatore Orione (cf. IOANNES ANTIOCHENUS, in F. H. G., 4 (Parisiis 1851), p. 541, 3 e 4; CHRONICON PASCHALE, in P. G., 92, c. 145-146A, ed altri cronisti bizantini). Ma di particolare interesse è l'accostamento che si è fatto di Nemrod con il primo re di Babilonia e di Assiria e con i protagonisti della cosmogonia e teogonia orientale e greca [Bel (Baal?), genitore o progenitore di Nino,

(cf. Mosè Chorenese 1, 5 e 7) identificato con Belos (Baal) e con Kronos-Saturno o Zeus-Giove, tipiche divinità astrali del pantheon babilonese.

È singolare come noi viviamo ancora di concezioni babilonesi: la settimana, gli influssi astrali e gli oroscopi, e così anche l'idea dell'Impero universale. Non per niente in molte interpretazioni orientali ed anche giudaiche<sup>5</sup> i Romani son considerati i nuovi Assiri e Roma la nuova Babilonia: «altera Babylon et velut prioris filia Babylonis», dice S. Agostino (c. D. 18, 22), il quale fa coincidere la nascita di Roma con la caduta dell'Assiria: «eo tempore Roma est condita quo regnum Assyriorum intercidit» (ibid.) e «regnum defecit Assyrium coepitque Romanum» (o.c. 18, 27).

Ma anche all'infuori delle fonti giudaico-cristiane, quello egli Assiri è considerato il primo nella successione dei regni, nei calcoli delle ere e delle loro durate e coincidenze, già in Dionigi di Alicarnasso, Pompeo Trogo, Appiano, echeggiati dal Canone di Eusebio che dice: «primus omnis Asiae

e Kronos o Zeus], che sono tutte figure appartenenti al pantheon astrale babilonese. L'identificazione di MOSE CHORENESE (l.c. nel testo) trova rispondenza in alcune fonti greche della storia assiro-babilonese [cf. ALEXANDER POLYHISTOR, in F.H.G., 3 (Parisiis 1849) p. 213, 3] ed in ciò che si diceva tra i Persiani (cf. JOANNES ANTIOCHENUS, l.c., 3), mentre più comune è quella di Belo con Zeus [cf. BEROSUS in F.H.G., 2 (Parisiis 1848), p. 497 e 498, 2; PHILO BYBLIUS, ibid., 3, p. 568, 21; EUSEBIUS, *Chron.*, 1, 2, 6 in P.G., 19, c. 112; ma è già in HERODOTUS 1, 181]. Da rilevare poi che altri (THALLUS in F.H.G., 3, p. 517, 2; JOANNES ANTIOCHENUS, ibid., 4, p. 541, 4; CHRONICON PASCHALE, l.c.), se non identificano Nemrod con Kronos, lo mettono in parallelo con esso. In realtà è probabile che, come esistevano due Kronoi, Kronos primo e Kronos secondo, così esistessero due Beli, Belo primo e Belo secondo (cf. ALEXANDER POLYHISTOR, l.c., ed EUSEBIUS, *Praep. evang.*, 9, 16, 419, in P.G., 21, c. 709-710A), onde la facile confusione tra Kronos e Zeus. Da notare anche che Belo nella concezione cosmogonica babilonese sarebbe stato una specie di demiurgo, ordinatore del mondo, che avrebbe contenuto e separato le acque (Tiamath) e distribuito le terre (cf. ABIDENUS, in F.H.G., 4, p. 284, 9; BEROSUS e ALEXANDER POLYHISTOR ap. EUSEB., *Chron.*, 1, 2, in P.G., 19, c. 111 s). Può essere interessante anche aggiungere quanto dice lo stesso EUSEBIO (ibid.), forse in una glossa della traduzione armena, che cioè gli Armeni chiamano Belos-Zeus col nome di *Aramazdem*, il che fa pensare anche ad una identificazione con la divinità persiana creatrice del mondo (per la quale cf. MOYSES CHORENENSIS, 3, 30, ecc.). Su tutto quello che concerne Belo cf. TUMPEL, in PAULY-WISSOWA, *Realencyclopädie der Altertumswissenschaft*, Stuttgart 1897 (cit. Paulys RE), 5, c. 259 ss., s. v.

5. EUSEBIUS, *Dem. evang.*, 7, 1, in P.G., 22, c. 508C: τινες εἶναι προφητικὰς φωνὰς ... ἃς φαμεν περι Ρωμαίων ἀνιένταθα διὰ τῆς Ἀσσυρίων προφητορίας). Ai Romani si riferiscono pure le citazioni degli Assiri in 4 Esr; 2, 8; 15, 30.

exceptis Indis regnavit Ninus Beli filius»<sup>6</sup>. Naturalmente Assiri e Babilonesi sono identificati<sup>7</sup>.

Perché una delle caratteristiche dell'Impero e della sua idea è che si tratta di un potere universale. A Babilonia tutto è universale: il diluvio è universale, la torre divide diabolicamente le lingue prima universalmente unite, i calcoli matematici, astronomici ed astrologici sono fondati sull'universalità degli astri e sul valore universale del numero, che diviene elemento sacro e sacrale: «in numeris» dice ancora S. Agostino (*in Gen. quaest.* 152) «quos in scripturis esse sacratissimos et mysteriorum plenissimos ... dignissime credimus». Così anche il Regno è universale. Senza cadere nel «panbabilonismo» di alcuni studiosi del secolo scorso<sup>8</sup>, è indubbio che molte di queste idee babilonesi sono ancora vive. Del resto oggi possiamo risalire ancor più indietro di Babilonia. Oggi sappiamo che già Sargon I, il re-dio dell'Accad, sin dal III millennio a. C., si proclamava sovrano universale. E anche la stessa unione delle due corone operata dai faraoni egiziani può essere vista nella prospettiva di un mondo unitario in se stesso concluso.

Ora l'Impero è universale in doppio senso: a) in senso spaziale, cosmopolitico, perché abbraccia tutte le terre e tutti i popoli [e lo è, naturalmente, solo in senso relativo, perché la terra è solo parzialmente conosciuta, ma lo è, per quel che se ne sa, in senso totale, perché si parte da un concetto astrale del mondo, cioè di un unico globo (o altra figura), che forma un tutto omogeneo]; b) in senso cronologico, perché si ha l'idea che la storia del mondo sia qualche cosa che continua e si perpetua nella unicità dell'uomo e che le successioni dei regni e dei popoli, delle dinastie e delle ere, siano come legate da un unico filo conduttore, che muta i titoli, e rende permanente il potere.

In certo senso si può dire che l'Impero comincia con l'uomo, col primo uomo, che è fatto signore del mondo. Adamo è il primo re<sup>9</sup>. Ed è un re

6. DION. ALIC., *Antiq. rom.*, 1, 2, 2 (6 s) (Assiri, Medi, Persiani, Macedoni, Romani); APPIAN., *proem.*, 9 (34) (Assiri, Medi, Persiani, Macedoni, Romani); IUSTIN., *Pompei Trogi epit.*, 1, 1, 4 («Primus omnium Ninus, rex Assyrioum, veterem et quasi avitum morem nova imperii cupiditate mutavit. Hic primus intulit bella finitimis...»); EUSEBIUS, *Can. chron.*, a, P. G., 19, c. 350. Inoltre cf. *Chron.*, I, proem. 4, P. G., 19, c. 105, ed il passo riportato a nota 5. Il primo che avrebbe dato un valore generale a queste idee sarebbe stato S. Gerolamo (*Comm. in Dan.*, 664 ss, in P. L., 25, c. 528 ss). Cf. per questo e per tutto il rapporto tra Romani ed Assiri TRIEBER, *Die Idee der vier Weltreiche*, in «Hermes», 27 (Berlino 1892), pp. 321 s e 340 s.
7. Sull'identificazione di Assiri e Babilonesi cf. TRIEBER, *o. c.*, p. 322 e nota 1.
8. Cf. DELITZSCH, *Babel und Bibel* (1902), ma già GÜNKEL, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Göttingen 1895, manifesta questa tendenza.
9. Per Adamo come re della terra si può cf. LIB. SECRET. ENOCH (Enoch slavo), 30, 12,

che regna in un paradiso terrestre. Se egli stesso perde il paradiso per i suoi errori, tutto lo sforzo dell'umanità è teso a ricuperare quel paradiso. Ed è interessante notare che nessun programma politico o religioso, antico o moderno, si è mai sottratto a questa idea di donare, o ridonare, un paradiso<sup>10</sup>.

Si parte dalle tradizioni leggendarie sull'albero della vita, sul paradiso dei giusti e sulla vita di Adamo ed Eva, che ritroviamo in apocrifi giudaici, come il Libro dei Giubilei, la Vita di Adamo, la saga talmudica di Lilith, il Libro di Enoch, oppure nella leggenda maomettana<sup>11</sup>. Più in là si risale ai miti classici dell'isola dei beati o dell'età dell'oro ed ancor prima a miti solari fenici, persiani, indiani, egiziani<sup>12</sup>. Il sole è dio universale per eccellenza.

Notiamo anche che spesso si tratta di un'idea laica, civile, terrena. Non occorre ricordare il mito delle età in Esiodo<sup>13</sup>, la «politeia» ideale di

trad. Bonwetsch, TU 44, 2, Leipzig 1922; ENRIETTI-SACCHI, in *Apocrifi dell'Antico Testamento*, II, Torino 1989, p. 546 (ms. R). Adamo appare come re anche nel romanzo etiopico *Kebrā Nagast*, 3, trad. Bezold, in «Abhandl. d. k. bayer. Akad. d. Wiss.», philol.-philos. Kl., 23, 1, München 1909, p. 2.

10. Cf. COGNETTI DE MARTIIS, *Socialismo antico*, Torino 1880.
11. Sulle rappresentazioni precristiane del Paradiso e dell'albero della vita e su Adamo ed Eva nelle leggende orientali cf. KAMPERS, *Mittelalterliche Sagen vom Paradiese und vom Holze des Kreuzes Christi in ihren vornehmsten Quellen und in ihren hervorstechendsten Typen*, Köln 1897, p. 2 ss e 15 ss.
12. Cf. KERBACHER, *Saturno-Savitar e la leggenda dell'età dell'oro*, Napoli, Accad. di archeologia, lettere e belle arti, 1890, p. 7 s; 11 s; 32 ss; 53 ss; 67 ss, ove sono particolarmente indicate e tradotte le fonti vediche, messe in rapporto con quelle iraniche e greche. Per il mito dell'oro cf. inoltre B. GATZ, *Weltalter, goldene Zeit und sinnverwendte Vorstellung*, in «Spudamesta. Studien zur klassischen Philologie und ihren Grenzgebieten», Hildesheim 1967; M. ELIADE, *Le mithe de l'éternel retour, Archétypes et répétitions*, Paris 1969. Per l'aspetto politico cf. E. MANNI, *La leggenda dell'età dell'oro nella politica dei Cesari*, in «Atene e Roma», ser. III, 6 (1938).
13. Cf. N. FESTA, *La religione greca fino ad Alessandro*, in TACCHI VENTURI, *Storia delle religioni*, I (Torino 1944), p. 602 s (il poeta come teologo). È probabile che lo stesso Kronos-Saturno sia all'origine solo una divinità agricola del tempo atmosferico e del raccolto delle messi, idealizzato poi dagli orfici (scambio di Κρόνος con Χρόνος concepito come potenza originaria sempre giovane) e confuso con divinità solari ed astrali (Kronos pianeta): cf. POHLENZ, in *Paulys RE*, 22 (11), Stuttgart 1921, c. 1937 ss, s. v.; in particolare per la teogonia degli orfici c. 2008 s; per Kronos pianeta c. 2011 s. Così il regno felice originario (ὁ ἐν Κρόνου βίος) sarebbe la idealizzazione di credenze popolari degli agricoltori attici in un mondo più bello, libero dalla fatica e dal lavoro, necessariamente collocato nel «buon tempo antico» (ibid. c. 2007). In Grecia non esisteva una teologia ufficiale. Pare che il termine «età dell'oro» (χρῶτον γένος) appaia per la prima volta solo in Esiodo (Op. 109 ss) [cf. BALDRY, *Who invented the Golden Age*, in «The Classical Quarterly», 45 (1952), pp. 83 ss], ma egli si rifà probabilmente ad

Platone od il suo mito dell'Atlantide, che si trova nel Timeo (c. III) e nel Crizia (c. III e ss)<sup>14</sup>, od anche la IV ecloga di Virgilio<sup>15</sup>, dove le ovvie aspirazioni alla pace ed alla giustizia universali si coronano di chiari significati politici.

E la cosa continua in età cristiana e nel Medio Evo, che ne è espressione caratteristica. Il Medio Evo è un'epoca in cui tutto è metaficcizzato e teologizzato. Tutto ciò che è contingente, legato ad un particolare spazio, ad un particolare tempo, tende ad essere inserito in una visione totale, universale, eterna: Stato, Chiesa, Popolo, Imperatore, Città, Cultura, Magistero, Arte, diventano tutti «Universali» e rispondono ad una funzione che è sempre finalizzata al suo ultimo esito, εἰς τὰ ἔσχατα, quando tutto riceverà il suo giudizio definitivo. La storia dell'uomo ne è come contrassegnata con un'impronta decisiva. Non occorre accennare a fatti storici famosi, come il conflitto tra Papato ed Impero, la lotta delle investiture o le Crociate. Basta pensare alla storiografia medievale. Non interessano le cause degli avvenimenti, la ricerca della veridicità ed attendibilità del loro sviluppo o la critica delle fonti che li hanno tramandati, ma la loro inserzione nel *Chronos* assoluto, cioè nell'arco che va dalla creazione alla consumazione del secolo (συντέλεια τοῦ αἰῶνος). Pensiamo alla confessione di un'anima, che vuol rivelare il suo itinerario interiore e le sue aspirazioni: diventa la «Divina Commedia», il poema «a cui ha posto mani cielo

idee orientali (cf. FESTA, *ibid.*, p. 585), forse persiane (cf. HUNGER, *Lexicon der griechischen und römischen Mithologie*, Wien<sup>7</sup> 1975, p. 425, s.v. *Weltalter*).

14. Il mito del Timeo, che narra la lotta tra l'Atene originaria di 9000 anni prima ed il possente regno di Atlantide, la città rotonda tipica dell'Oriente, sarebbe invenzione di Platone (KORSCHENSTEINER, *Platon und der Orient*, Stuttgart 1945, p. 188 s) e simboleggerebbe il conflitto tra Atene e la Persia, o meglio tra l'Atene ideale e l'Oriente ideale, ma in sé rientra nel quadro degli elementi che servono a delineare l'origine del mondo e la natura dell'uomo [cf. LEISEGANG, in *Paulys RE*, 40 (20), Stuttgart 1950, s.v. *Platon*, c. 2506].
15. Nella IV ecloga sono presenti, come è ormai riconosciuto, elementi religiosi di tradizione sibillina (*ultima Cumaevi venit iam carminis aetas*, v. 4), orfico-misterica (*Saturnia regna*, v. 6; *toto surget gens aurea mundo*, v. 9), solare (*tuus iam regnat Apollo*, v. 10) ed insieme laico-profani di origine filosofica lucreziana ed epicurea (la vita di pace, senza lavoro e senza commercio: *pacatum orbem*, v. 17; *nec nautica pinus mutabit merces, omnis feret omnia tellus ... robustus quoque iam tauris iuga selvet arator*, vv. 38 ss). Cf. K. BUECHNER, in *Paulys RE*, Stuttgart 1959, s.v. *Vergilius*, trad. ital., Brescia 1963, pp. 226 ss. Il «puer» e l'età dell'oro sarebbero la stessa cosa, poiché l'uno è simbolo dell'altra (*ibid.* p. 246). Cf. inoltre, per i rapporti con l'epodo 16 di Orazio, *ibid.* p. 238 s. Da ricordare anche J. CARCOPINO, *Virgile et le mystère de la IV<sup>e</sup> éclogue*, Paris 1930; P. COURCELLE, *Les exégèses chrétiennes de la quatrième éclogue*, in «Revue des études anciennes», LIX (1957) e K. BÜCHNER, *Virgilio*, ed. ital. a cura di M. Bonaria, Brescia 1963, p. 226 ss.

e terra». Guardiamo una delle nostre meravigliose cattedrali<sup>16</sup>, non è una chiesa soltanto, ma tutto il mondo creato, posto là nel più complesso e completo dei disegni, ed in continuo accrescimento e miglioramento, quasi per presentarsi come perfetta Città di Dio al giudizio universale. Essa non è solo monumento religioso, ma politico e didascalico, governo e scuola, ideale estetico e simbolo, espressione d'arte e di fede, manifestazione di un'idea comune ed accomunante. E così il palazzo pubblico. Tanto può essere civile la funzione di una cattedrale, quanto religiosa quella di un palazzo: palazzo imperiale e palazzo reale o comunale sono concepiti sempre come edifici sacri e spesso, come vi sono presenti le rappresentazioni della comune vita dell'uomo e del cittadino, della sua nascita, della sua crescita, del suo lavoro, delle arti e dei mestieri, il coronamento si ha in specifiche rappresentazioni del giudizio finale e del Paradiso. L'idea escatologica è essenziale nella concezione del cristianesimo e di questa idea il mondo medievale è, si può dire, tutto impregnato.

Tutto questo ha il suo fondamento negli ideali cristiani e nell'interpretazione religiosa della storia. La storia, tutta la storia, è unitaria, come l'uomo, come il cosmo, come Dio, la creazione, la redenzione. L'Impero attua e completa la creazione, continua la redenzione e la porta al suo totale coronamento e trionfo finale. Re ed imperatori, che di queste idee si fanno uno strumento politico, si possono trovare sia in Oriente che in Occidente. Lo stesso concetto che è alla base dell'impero tardo-romano e della sua funzione e le lotte sostenute contro i barbari invasori si prestano ad una politica di questo tipo, che poi diviene, o resta, la politica dell'impero bizantino, anch'esso in lotta contro popoli invasori, specie Arabi e Turchi. Ma anche nell'Occidente franco e germanico si nota la stessa impostazione politica e disposizione mentale a legittimazione del potere o per estenderlo e per contrastare invasioni ed opposizioni. Ma questo non avviene subito.

Coi primi regni barbarici è una «imitatio Imperii» quella che prevale<sup>17</sup>. Poi si afferma la concezione agostiniana per cui l'universalità, la continuità e la sacralità sono proprie solo della *civitas Dei*. L'altra *civitas* è figlia del peccato, quindi si nega una «teologia politica imperiale» e si

16. Cf. J. LE GOFF, *L'immaginario medievale* (trad. ital.), Milano 1988, p. 41 e G. DUBY, *Il Medioevo da Ugo Capeto a Giovanna d'Arco* (trad. ital.), Milano 1987, p. X e 142. Inoltre cf. il mio art. *Valori simbolici nella basilica di S. Marco*, in corso di stampa negli «Atti del Convegno per il 900° della Dedicazione della Basilica». Quanto al rapporto e all'emulazione tra il mondo ecclesiastico e quello civile cf. P. RENUCCI, *Cultura monastica e mondo feudale*, in SIE, II, 2, Torino 1974, cap. II, p. 1132 s.

17. Cf. P. DELOGU, *Germani e Carolingi*, in SIP, II, 2, pp. 6 ss.

rifiuta «ogni coincidenza dell'*ecclesia* coll'*imperium romanum*»<sup>18</sup>. Però poi nella «visione biblica del potere politico» anche in S. Agostino l'Impero diventa «provvidenziale»<sup>19</sup> ed assume una funzione «ministeriale» per l'evangelizzazione e la salvezza<sup>20</sup>.

Questa posizione è ripresa in scrittori molto diffusi come Paolo Orosio e Isidoro di Siviglia<sup>21</sup>. Il salto avviene con Carlo Magno, con la Scuola Palatina e con Alcuino che la ispira e la dirige<sup>22</sup>. Allora la «imitatio» diventa «renovatio Imperii» che poi si inserisce nella «translatio» biblica di cui parleremo. Questo avviene con Ottone di Frisinga per Federico Barbarossa<sup>23</sup>, con Goffredo da Viterbo per Enri-

18. Cf. *ibid.*, p. 9.

19. Cf. B. PARADISI, *Il pensiero politico dei giuristi medievali*, in SIP, II, 2, p. 234.

20. Cf. R. FOLZ, *o. c.*, p. 18.

21. P. Orosio, come si sa, scrisse i suoi libri *Historiarum contra paganos* su suggerimento di S. Agostino, che lo considerava (epist. 166) suo «figlio per età, confratello per dignità». Cf. art. in Paulys RE, XXIII, 1, c. 1185 ss, e in *Diz. Teol. Catt.*, XI, c. 1922, s. v. (E. Amann). Quanto a Isidoro di Siviglia, è anch'egli un agostiniano che sostiene la soggezione dello stato alla chiesa, ma, investito da un nuovo sentimento nazionale, è un esaltatore dei Goti, i «forti» per eccellenza, vincitori di Roma, quindi uno che imposta in altro modo l'idea della universalità, la quale si restringe a quella del re nazionale «reggente» del popolo, ma soggetto all'autorità ecclesiastica perché il solo «Imperium» è quello del Cristo trionfante. Cf. E. GILSON, *Les métamorphoses de la Cité de Dieu*, Paris 1932; P. DELOGU, *o. c.*, *ibid.*, pp. 10, 18, 22; L. ORABONA, *Il pensiero economico del Cristianesimo*, in SIP, II, 1, pp. 638 s; PH. JONES, *La storia economica dalla caduta dell'Impero romano al secolo XIV*, in SIE, II, 2, p. 1542. Ricordiamo anche che sia Orosio che Isidoro sono posti da Dante nel cielo del Sole (Par., 10, vv. 118 ss e 130 s), nella corona in cui rifulgono con S. Tommaso anche Boezio, Beda, Riccardo da S. Vittore e Sigieri di Brabante.

22. Cf. L. ALPHEN, *Charlemagne et l'Empire carolingien*, Paris 1947; H. FICHTENAU, *Das karolingische Imperium*, Zürich s. d. (1949?); R. FOLZ, *o. c.*, pp. 25 ss. Pare che sia stato Alcuino l'ispiratore della «rinascita carolina», la quale comportava un rinnovamento culturale che resuscitasse «lo splendore di Atene e dell'impero di Augusto». Atene, si badi, prima di Roma. Forse c'era l'intenzione di riallacciare i Franchi direttamente alla Grecia e di legarsi all'impero bizantino. Lo stesso Carlo Magno fu da principio molto esitante nell'accettare un titolo che richiamasse l'impero «romano», e però teneva nel suo tesoro privato una pianta di Roma e ad Aquigrana «nuova Roma» non solo aveva voluto dare alla sua «Cappella Palatina» la struttura di S. Vitale, ma si era fatto portare anche la statua di Teodorico-Costantino. Ci fu dunque una svolta che maturò progressivamente per giungere a piena consapevolezza con gli Ottoni. Cf. J. LE GOFF, *L'Italia fuori d'Italia. L'Italia nello specchio del Medioevo*, in SIE, II, 2, pp. 1966 ss; P. DELOGU, *o. c.*, pp. 28 ss.; F. A. YATES, *Astrea* (trad. ital.), Torino 1978, p. 9.

23. Ottone di Frisinga, zio di Federico Barbarossa e fratellastro di Corrado III, nella sua Cronaca «delle due città», rivaluta l'Impero dalla condanna agostiniana, pur rifacendosi anche lui ad Agostino e ad Orosio ed essendo un agostiniano lui stesso. Poi diventa

co VI<sup>24</sup> e con Pietro da Eboli pure per Enrico VI ma anche forse per Federico II<sup>25</sup>. In parallelo un rinnovamento della Chiesa è auspicato da Gioachino da Fiore<sup>26</sup> e da Pietro di Giovanni Olivi<sup>27</sup>. D'altra parte sorgono le Università, Bologna e soprattutto Parigi<sup>28</sup>, che danno fondamento giuridico a queste idee come in Oriente aveva fatto Giustiniano.

- un panegirista del nipote, che seguì nelle sue spedizioni (*Gesta Friderici*), ed un esaltatore dell'Impero. Ricordiamo che Carlo Magno fu canonizzato proprio da Federico I, considerato apostolo e martire ed onorato nella sua spoglia ad Aquisgrana nella festa del santo re David in associazione coi re Magi. Cf. R. FOLZ, *o. c.*, pp. 111 ss; H. APPELT, *Die Kaiseridee Friedrich Barbarossa*, in «Sitzungsber. der oesterreich. Akad. der Wiss.», Histor.-philos. Kl., 232, 4, Wien 1967, pp. 17 ss; J. LE GOFF, *ibid.*, p. 1965; R. MANSELLI, *Papato e Impero dal concordato di Worms a Bonifazio VIII*, in SIP, II, 2, pp. 175 s.
24. Goffredo da Viterbo, ma forse di origine sassone, fu discepolo di Ottone di Frisinga e ne riprese il pensiero ed in parte l'opera ribadendo l'importanza fondamentale della monarchia. Cf. J. LE GOFF, *ibid.* Da notare che quanto dice sulla fine del mondo nel suo *Pantheon* deriva da un testo sibillino che ritroviamo nella *Sihyllinorum verborum interpretatio* dello Pseudo Beda (P.L., 90, c. 181 ss.) e nel *Vaticinium Sibyllae* pubblicato dall'Usinger (M. G. H., SS. XXII, Hannover 1872, pp. 375 s).
25. Pietro Anselino da Eboli ha una visione mistica della storia e fa nella sua esaltazione di Enrico VI «una identificazione dell'imperatore con il monarca profetizzato da Daniele». Verrà poi l'apoteosi di Federico II, che paragona se stesso e «la propria vita a quella di Gesù e dei santi», ma che riprende «con maggior chiarezza ... e più senso della tradizione» le idee di Pietro da Eboli. Cf. E. ROTA, *Carmen ad honorem Augusti di P. da E., Prefazione*, in R.I.S., nuova ed., Città di Castello 1904, pp. LX ss; AA. VV., *Studi su Pietro da Eboli*, Roma, Ist. Stor. Ital. per il M. E., 1978, specialmente R. MANSELLI, *Premessa ad una lettura di Pietro da Eboli*, *ibid.*, pp. 5 ss.
26. Per Gioachino da Fiore cf. E. BUONAIUTI, *Gioachino da Fiore. I tempi, la vita, il messaggio*, Roma 1931; M. REEVES, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Age*, Oxford 1969; R. MANSELLI, *ibid.*, pp. 7 ss e nota (rapporti con Pietro da Eboli).
27. Pietro di Giovanni Olivi, francescano rigorista «spirituale», riprende la posizione di Gioachino da Fiore sulla decadenza della Chiesa ed auspica l'avvento del regno dello Spirito. Cf. G. MICCOLI, *La storia religiosa*, in SIE, II, 1, pp. 782 ss.; R. MANSELLI, *La «Lectura super Apocalypsim» di Pietro di Giovanni Olivi. Ricerche sull'escatologismo medievale*, 1955; ID., *Pietro di Giovanni Olivi, spirituale. Chi erano gli Spirituali?*, Assisi 1976; ID., *Papato e Impero ecc.*, cit., in SIP, II, 2, pp. 202 s.
28. Parallelamente ad una *renovatio Imperii* c'è una *renovatio iuris* ed una *renovatio studii*. Bologna ha importanza per la riscoperta del diritto romano e la creazione del diritto canonico, anche se non ebbe immediata risonanza politica, Parigi si distinse presto per il prestigio nel campo teologico tanto che sorse la leggenda che fosse stata fondata dallo stesso Carlo Magno. Cf. G. DE VERGOTTINI, *Lo studio di Bologna, l'Impero, il Papato*, in «Studi e memorie per la storia dell'Università di Bologna», N.S., 1, 1956, pp. 19 ss; H. KANTOROWICZ - W. W. BUCKLAND, *Studies in the Glossators of the twelfth Century*, Aalen<sup>2</sup> 1969; P. RENUCCI, *Cultura monastica e mondo feudale*, in SIE, II, 2, p. 1133; J. LE GOFF, *ibid.*, pp. 1964, 1967 s e 1995; B. PARADISI, *Il pensiero politico dei giuristi medievali*, in SIP, II, 2, pp. 255, 265, 292; AA. VV.,

Naturalmente esaltazioni dell'Impero così concepite si confondono con le particolari posizioni politiche dei vari autori e personaggi storici, con le finalità di politica spicciola e contingente di singoli imperatori, con lo spirito adulatorio che si manifesta nei loro elogi, tanto smisurati quanto è grande il disprezzo per i loro nemici, ma, come nella storia politica, è difficile scindere ciò che è dovuto all'ideologia da ciò che è dovuto all'interesse.

E poi altrettanto difficile è separare l'uso delle fonti sacre e bibliche da quelle classiche, storiche e profane. Lo stesso linguaggio sacrale è mutuato da quello ecclesiastico e sacerdotale, teologico e liturgico, come viceversa le stesse autorità religiose mutuano dal campo civile l'impostazione del proprio diritto e il diritto canonico sorge in contrapposizione ed in sostituzione di quello romano.

Ma va anche rilevato che idee ed ideali di una romanità così concepita si esprimono e si inquadrano molte volte in visioni di carattere apocalittico ed escatologico. Abbiamo già visto come l'universalità dell'Impero poteva diventare eternità e quindi assumere valore escatologico. Così la caduta dell'Impero viene a coincidere con la fine del mondo. E chi contrasta e si oppone all'Impero diventa forza del male, l'Antimessia e l'Anticristo.

La letteratura apocalittica aveva già conosciuto questa impostazione ideale, dalle profezie di Daniele contro Antioco Epifane alla Apocalisse giovannea contro Nerone. Poi l'idea trova sviluppo e conferma nei Padri della Chiesa e negli autori che vi si ispirano e viene sentita particolarmente viva in certi momenti storici, per esempio alla caduta dell'impero romano d'Occidente, alla sua dissoluzione, al tempo di alcune invasioni barbariche, ma anche quando si pensa ad una rinascita dell'Impero.

## LE FONTI LETTERARIE MEDIEVALI

Così particolarmente tra il secolo IX e il XII nasce tutta una letteratura di visioni, di rivelazioni, commentari o interpretazioni scritturali informate a queste idee, nelle quali appaiono fusi e confusi testi biblici ed extrabiblici, anche precristiani, facenti parte della letteratura apocriфа o pseudoepigrafa, specialmente orientale.

È una letteratura nella quale l'Impero diventa sacro, il suo potere è potere teocratico fuori di ogni legge umana, parallelo a quello della Chiesa ma da essa autonomo, e lo stesso imperatore è immagine o epifania del

divino<sup>29</sup>. Non solo è sacra la sua persona, ma sono sacre tutte cose che lo riguardano, il trono<sup>30</sup>, la corona<sup>31</sup>, la veste (la porpora) e le insegne, di cui parleremo. La sua elezione è una consacrazione religiosa, una unzione

29. In certo senso si ritorna a un'idea antica, propria della concezione orientale, ma entrata anche nell'ideologia politica romana (cf. L. R. TAYLOR, *The divinity of the Roman Emperor*, Middleton Conn. 1931), ma cristianizzata in senso epifanico già con Costantino: cf. I. KARAYANNOPOULOS, *Konstantin der Grosse und Kaiserkult*, in «Historia», V, 1956; O. HILBRUNNER, *Die Heiligkeit des Kaisers (Zur Geschichte des Begriffes sacer)*, in «Fruhmittelalterliche Studien», II, 1968. Cf. anche R. FOLZ, o. c., p. 16. Si può dire che ci sia uno scambio: infatti l'imperatore era diventato *kyrios*, quindi Cristo, il *kyrios* per eccellenza, prende la figura dell'imperatore, diventa Sole, *Kosmokrator*; dall'altra l'imperatore diventa immagine del Cristo. Ricordiamo che Carlo Magno nella Cappella Palatina di Aquisgrana aveva fatto dare al «Westwerk» una struttura che permettesse attraverso una finestrella la «ostensione» al popolo di reliquie o addirittura dello stesso imperatore, anche se può essere che questo sia stato un adattamento posteriore. Era il cosiddetto «paraklyptikón» (ostensorio) esistente anche a Bisanzio nelle Blacherne e nella Hagia Sorós, ed era in collegamento con quello interno, il poggolo imperiale dove era il suo trono. Inoltre ricordiamo che la statua a cavallo che abbiamo citato alla nota 22 raffigurava l'imperatore con gli attributi di Costantino. Del resto anche a Roma la statua dell'imperatore Marco Aurelio davanti al Campidoglio si credeva che rappresentasse Costantino.
30. Anche qui va ricordato il trono di Carlo Magno nella Cappella Palatina di Aquisgrana: collocato nella loggia imperiale, ben visibile da ogni parte e in posizione da cui tutto si poteva vedere, in ideale collegamento col Cristo pantokrator della cupola e con l'altare del sacrificio, poggiato su quattro sostegni in modo da lasciar passare carponi sotto di sé i sudditi e i pellegrini prostrati in omaggio all'imperatore, era il vero centro della costruzione. È l'unico trono che rimanga, ma doveva essere ispirato a quelli già usati da imperatori e re orientali, romani e bizantini. Questi troni in origine erano mobili, portabili (sedie gestatorie) o addirittura girevoli secondo la posizione del sole, essendo sostenuti da schiavi o da animali (che diventano gli animali «stilofori» delle chiese medievali). Intendevano collegarsi al trono di Salomone (*sedes sapientiae*), cui si accenna in 1 Rg 9, 2, e ancor più al trono di Dio (Ez 10, 1 ss). Cf. A. ALFÖLDI, *Insignien und Tract der römischen Kaiser*, in «Mitteil. der deut. arch. Inst. - Röm. Abt.», I, 1935; J. DEER, *Byzanz und die Herrschaftszeichen des Abendlandes*, in «Byz. Zeitsch.», I, 1957; *Insignien*, art. in «Reallex. zur byz. Kunst», hrsg. von K. Wessel - M. Restle, Stuttgart 1963 ss, s. v.; A. PERTUSI, *Insegne del potere sovrano e delegato a Bisanzio e nei Paesi di influenza bizantina*, in «Simboli e simbologia nell'alto medioevo», XXIII, Sett. di st. di Spoleto, Spoleto 1976, pp. 481 ss.; ID., *Symbolisme des insignes byzantins du pouvoir*, in «Études balkaniques», XIV, 1978, 3, pp. 44 ss.
31. Il *capitis diadema* fu introdotto da Costantino come segno del potere politico. Nell'arte paleocristiana si trova spesso raffigurato come oggetto simbolico del regno di Cristo, specie associato all'idea del martirio e quindi spesso unito alla croce. Naturalmente assunse valore sacro e sorsero leggende, di cui parleremo più innanzi, che fosse la corona di David, che risalisse a Nembrot, che fosse venuta dal cielo e che al cielo dovesse ritornare. Cf. G. FRASSON, *Pseudo Epiphanius Sermo de Antichristo (Armenica de fine temporum)*, Venezia 1976, pp. 242 s e 247; R. FOLZ, o. c., p. 20, e gli autori citati nella nota precedente.

sacerdotale<sup>32</sup>, le sue imprese sono rivolte essenzialmente a difendere e propagare il Cristianesimo e a combattere gli eretici e gli infedeli, suo dovere massimo e primo è la crociata. Naturalmente il centro dell'Impero idealmente, anche se non materialmente, è sempre Roma e la sua meta ultima è Gerusalemme, che è il centro del mondo e quindi dell'universo<sup>33</sup>. E tutta la storia è concentrata su questo sacro Impero che ripristina l'età dell'oro, e ridotta quindi nella successione dei secoli e dei millenni ad una periodizzazione sacrale di cui parleremo più avanti<sup>34</sup>. In primo luogo vanno citati i «Libri Sibillini», di antica origine, ma successivamente ricompilati ed interpolati con elementi cristiani, specialmente la cosiddetta «Sibilla Tiburtina»<sup>35</sup>. Poi un testo che ebbe larga diffusione dal

32. L'idea della sacralità dell'Impero è antica. Deriva dalla cultura orientale specie iranico-babilonese, ma trova particolare accoglienza a Bisanzio specie con Eraclio ed i suoi contatti con la Persia (Eraclio è considerato un imperatore di origine armena e in ogni modo tutto il VII secolo è influenzato dalla cultura armena). Poi passa anche in Occidente, dove però dapprima è evitata dall'autorità politica, rimanendo riservata all'ambito religioso. Così avvenne con Carlo Magno e inizialmente anche con lo stesso Federico Barbarossa. Si afferma particolarmente con gli altri Staufen, specie Federico I, con la conseguenza dei malintesi e dei conflitti ben noti col papato circa la priorità e l'indipendenza o la superiorità di uno o dell'altro dei due poteri. L'Impero e l'imperatore diventano qualcosa di autonomo dalla legge comune e diventa sacro tutto ciò che li riguarda, cose e persone. Si parla di *sacrum imperium*, di *imperium christianum*, di *diva o sancta respublica*, *divi imperatores*, di *invictus* o *invictissimus caesar*, di *sacratissimus dominus*, di *triumphator perpetuus*, titoli derivanti dal cerimoniale tardo romano e bizantino. La tendenza ad esaltazioni del genere si estende poi anche al rituale dell'incoronazione, che diviene una vera consacrazione, con una particolare unzione. Ne consegue che l'imperatore assume veste sacerdotale e si parla di uno stretto rapporto tra *sacerdotium* ed *imperium*. Cf. P. E. SCHRAMM, *Sacerdotium und Regnum*, cit.; R. FOLZ, *o. c.*, pp. 13; 15 s; 18; 23; H. APPELT, *Die Kaiserid. Fr. Barb.*, cit., pp. 10 ss; 16; I. SHAHD, *The Iranian factor in Byzantium during the reign of Heracilius*, in «Dumbarton Oaks Papers», 26, Washington 1972, pp. 296 ss; 303 ss; 307 s; H. CANKIK, *Christus Imperator. Zum Gebrauch militärischen Titulaturen in römischen Herrscherkult*, in «Der Name Gottes», v. H. Stielencrou, Düsseldorf 1975, pp. 112 ss; J. R. FEARS, «*Princeps a diis electus*». *The Divine Election of the Emperor as a Political Concept at Rome*, in «Papers and Monographs of the American Academy in Rome», XXVI, 1977, pp. 351 ss.
33. Per l'idea di Gerusalemme come *umbilicus orbis terrarum*, che è cosa molto nota (basta pensare alla concezione dantesca), mi limito a citare il vecchio MALVENDA, *De Antichristo*, Lugduni 1647, II, p. 222.
34. La storiografia medievale, come è noto, assume il carattere di cronaca universale e quindi comincia sempre dalla creazione e da Adamo, ma poi, fondandosi sempre sulla rivelazione biblica, spesso divide i periodi storici secondo l'idea della settimana. Vedi ciò che diciamo su *La continuità dell'Impero* e nelle note 57 e 58.
35. Per quanto riguarda le Sibille ed i Libri Sibillini cf. ROSCHER, *o. c.*, IV, Leipzig 1909 ss, cc. 790 s, s. v. *Sibylle* (Buchholz); Paulys RE, 2. Reihe, IV Hb., Stuttgart 1923.

secolo VII in poi e fu tradotto in varie lingue, le «Rivelazioni» che vanno sotto il nome, naturalmente falso, di S. Metodio vescovo di Patara (o Olimpo)<sup>36</sup>, le «Visioni» pure falsamente attribuite al profeta

cc. 2073 ss, s. v. *Sibyllen e Sibyllinische Orakel* (Rzach). Si tratta di una vasta raccolta oracolare in versi greci divisa in quattordici libri, di cui alcuni mancano, altri sono di origine cristiana, a volte gnostica, mentre due libri (il IV ed il V) interamente, ed altri due (il I ed il III) parzialmente, manifestano elementi giudaici. Furono editi in tutto od in parte più volte sin dal Cinquecento, ma le edizioni più attendibili sono quelle di RZACH, *Oracula sibyllina*, Vindobonae 1891, e specialmente quella di J. GEFFCKEN, *Oracula sibyllina*, in «Die griech. christ. Schriftst. der ersten drei Jahrhund.», 8, Leipzig 1902. Più recentemente PINCHERLE, *Gli oracoli sibillini giudaici* (lib. III-V), in. trad. ital., Roma 1922, e A. KURFESS, *Sibyllinische Weissagungen*, in «Urtext und deut. Uebersetz.», Nördlingen 1951 (libri I-VIII e XI interi, nel resto scelta con aggiunta di frammenti da altra fonte). Per la letteratura oracolare di età bizantina cf. K. KRUMBACHER, *Geschichte der byzantinische Literatur*, München 1897 (rist. New York 1958), p. 627. Sulla Sibilla Tiburtina giova l'ampia disamina che ne fa M. RANGHERI, *La «Epistola ad Gerbergam reginam de ortu et tempore Antichristi» di Adson*, in «Studi medievali», 1973, pp. 695, n. 46; 704 ss, nn. 74, 75, 76. In particolare vanno citati: E. SACKUR, o. c., III, *Die tiburtinische Sibylle*, pp. 117 ss; S. G. MERCATI, *È stato trovato il testo greco della Sibilla Tiburtina*, in «Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales et slaves (Université libre de Bruxelles), IX (1949), ΠΑΓΚΑΡΠΕΙΑ, Mélanges Henry Grégoire», Bruxelles 1949, pp. 473 ss (rist. in «Collectanea Byzantina», I, Bari 1970, pp. 557 ss; P. J. ALEXANDER, *The Orakel*, cit., pp. 41 ss. Da questi studi e particolarmente da quello dell'Alexander si deduce che da una originaria «Sibilla Teodosiana» in greco si passò ad una traduzione latina di poco posteriore, la quale poi fu ampliata ed adattata nel secolo X-XI. La Sibilla Tiburtina, o «Explanatio somnii» come pure viene chiamata, ha anche varie redazioni in lingue orientali, tutte tardive, in arabo, carshunico, etiopico [cf. R. BASSET, *Les apocryphes éthiopiens traduits en français*, X, *La sagesse de Sibylle*, Paris 1900; J. SCHLEIFER, *Die Erzählung der Sibylle. Ein Apokryph nach den karschunischen, arabischen und äthiopischen Handschriften zu London, Oxford, Paris und Rom*, in «Denkschriften der kaiserl. Akad. d. Wissensch. in Wien», Philos.-hist. Kl., 53, I (1907), Wien 1908]. Doveva esserci anche una versione armena, ma per essa vedi più innanzi.

36. Anche per lo Pseudo Metodio si rimanda alle esaurienti note di M. RANGHERI, o. c., pp. 705 s, n. 75 e 707 s, n. 76. Lo Ps. Metodio ha varie redazioni. Probabilmente originale è quella siriana, mai stampata, nonostante fosse stata segnalata sin dal Settecento dall'ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis Clementino Vaticana*, t. II, Romae 1721, p. 503 e t. III, 1, Romae 1725, pp. 27 s, e *Bibliotheca Apostolica Vaticana, Catalogus codd. mss.*, I, 2, Romae 1758, pp. 342 (cod. LVIII, già XXIX); 348, 12; 354. L'incipit e l'explicit corrispondono più o meno alle versioni greca e latina. Invece non vi corrisponde che per alcuni spunti il frammento pubblicato da F. NAU, *Révolutions et légendes. Méthodius - Clément - Andronicus*, in «Journal asiatique. Recueil de mémoires et de notices relatifs aux études orientales», XI<sup>e</sup> sér., IX, Paris 1917, pp. 415 ss, da un ms. di Parigi (Syrr. 350) con varianti da un altro ms. di Cambridge (Add. 2054) già in parte pubblicato da Wright e Cook. La versione greca fu stampata più volte nel Cinque e Seicento, era però opera sospetta (l'esemplare della Biblioteca Ambrosiana di Milano, edito a Basilea nel 1569, porta segni di correzione della *Congregatio Indicis* firmate dal-

Daniele<sup>37</sup>, omelie e scritti coi nomi, anch'essi falsi, di S. Ippolito di Roma o di S. Efrem Siro, sino alla Epistola di Adsona di Montier-en-Der alla

l'Inquisitore). Fu edita con appendice critica da V. M. ISTRIN, *Otkrovenie Metodija Patarskago i apokrifičeskija Videnja Daniila v vizantijskoj i slavjano-russkoj literaturah*, in «Čtenija v Imperatorskom Obščestve Istorii i Drevnostej Rossijskikh pri Moskovskom Universitete», 1897, 2 (181), pp. 5 ss e 4 (183), p. 5 ss, Moskva 1897, in varie redazioni, cui è aggiunta (pp. 75 ss) una redazione latina *brevior* ed alcune versioni paleoslave. Questa edizione dello Pseudo Metodio greco, che è rimasta inaccessibile sia al Sackur che al Nau che al Rangheri, ma che io ho potuto esaminare da una riproduzione in fotocopia inviata dal Prof. Benedetto Bravo dell'Università di Varsavia, che ringrazio, è stata criticata da M. K MOSKO, *Das Rätsel des Pseudomethodius*, in «Byzantion», 1931, pp. 273 ss, anche perché fondata su codici tardivi e giudicata inferiore all'edizione latina del Sackur. Più recentemente lo Pseudo Metodio greco è stato riedito da A. LOLOS, *Die Apokalypse des Ps.-Methodios*, in «Beiträge zur Klassischen Philologie», 83, Meisenheim a. G. 1976, che è edizione più sicura. Quanto alla redazione latina si rimanda ancora all'opera del Sackur più volte citata. Essa parla dello Pseudo Metodio nella prima parte, pp. 1 ss (introd.), pp. 59 ss (testo) e si basa sui quattro mss. più antichi, come sull'*editio princeps* di Colonia 1475. Per le redazioni in lingue orientali cf. V. M. ISTRIN, *o. c.*, p. 22 (introd.), dove si parla di tutte le versioni slave, comprese due versioni tardive (tradotte [dal latino?] ma all'Istrin inaccessibili) in lingua polacca e in ceco; e pp. 84 (testo) per le versioni paeloslave. Lo stesso Istrin avverte poi (introd., p. 6 s) che i russi, come tutti gli slavi e i bizantini (ma anche lo stesso Occidente), consideravano lo Pseudo Metodio come testo autentico e non apocrifo, almeno sino alla nascita della critica storica. L'Istrin inoltre cita anche la versione armena (ibid., p. 22) ed una versione abbreviata della prima redazione greca fatta in siriano da Salomone vescovo di Bassora e pubblicata dal SCHÖNFELDER, *Salomonis Episcopi Bassorae liber Apis*, Bambergae 1866. Della versione armena parliamo in seguito. Quanto alla datazione dello Pseudo Metodio, oggi si tende a collocarlo nel secolo VII (seconda metà o fine), mentre prima si pensava piuttosto al secolo IX, X, XI o addirittura XIII. Cf. SACKUR, *o. c.*, p. 8, n. 1 e 51; RANGHERI, *o. c.*, p. 707, n. 76.

37. Di una «Apocalypsis quae dicitur Danielis» riporta alcune parti C. TISCHENDORF, *Apocalypses apocryphae*, Lipsiae 1866, pp. XXX ss. Una «Visio Danielis septima» è stata stampata nella versione armena, con traduzione tedesca, da G. KALEMKIAR, *Die siebente Vision Daniels*, Wien 1892 [*Die Apokryphen (Pseudoepigraphen) bei den Armeniern*, III] in «Wien. Zeitsch. f. d. Kunde d. Morgenl.», VI, 2 e 3, pp. 199 ss, mentre una traduzione inglese è stata edita da J. ISSAVERDENS, *The uncanonical writings of the Old Testament found in the Armenian Mss. of St. Lazarus*, Venice 1907, pp. 207 e 219 ss. Una «Ultima Visione di Daniele» fu stampata nel testo greco da A. VASILIEV, *Anecdota graeco-byzantina*, Mosquae 1893, pp. XX e 43 ss, assieme ad altre due «Visiones Danielis», di cui la prima, col nome di S. Giovanni Crisostomo, corrisponde in genere al testo dello Pseudo Metodio greco, ma abbreviato, pp. 33 ss e 38 ss. Anche il KLOSTERMANN, *Analecta zur Septuaginta, Hexapla und Patristik*, Leipzig 1895, pp. 113 ss (Anhang), ha pubblicato una «Apocalisse» di Daniele che corrisponde al testo dell'«Ultima Visione di Daniele» edita dal Vasiliev e vi ha aggiunto anche le varianti («Zeitschr. f. alttestam. Wissensch.», 15, pp. 147 ss). Poi l'ISTRIN, *o. c.*, pp. 135 ss, ha reso note cinque redazioni greche dello Pseudo Daniele, di cui le prime tre (pp. 135 ss; 140 ss; 143 s) corrispondono al testo del Klostermann (la terza

regina Gerberga<sup>38</sup>, al famoso «Ludus de Antichristo»<sup>39</sup>, persino al «veltro» di Dante<sup>40</sup>.

A questi testi noti e famosi noi vogliamo aggiungere alcuni scritti armeni. L'Armenia aveva già probabilmente un posto nella letteratura sibillina. Mosè Chorenese<sup>41</sup>, il principe degli storici armeni, cita (I, 6) come sua fonte la «mia cara e sopra ogni altra veritiera Sibilla Berosiana» (ի սիբիլոյն իմմէ եւ քան զշատս յարդարախօսողէ, ի բիւննսնսն Սիբիլայ), cioè Beroso o meglio uno scritto sibillino (Sibilla Caldaica e Berosiana) attribuito a questo sacerdote persiano della fine del secolo IV

però di Daniele monaco sulla Heptalophos e le isole ne differisce molto), e delle altre due la prima (pp. 145 ss) è un «lógos sugli ultimi giorni e l'Anticristo» di «Metodio vescovo» e la seconda, ultima della serie, un «themátion su Costantinopoli e la sua conquista da parte degli Ismaeliti». Sulle Visioni di Daniele cf. poi *Bibliotheca hagiographica graeca*, II<sup>3</sup> (Subsidia hagiographica, 8a), Bruxelles 1957, pp. 314 s, s. v. *Visiones* E.

38. Per Ippolito (*de Christo et Antichristo*) cf. P. G. 10, cc. 725 ss che riproduce l'edizione del Galland in «Bibliotheca veterum patrum», II, Venetiis 1766, pp. 417 ss e ed. Achelis in «Griech. christ. Schriftst. d. drei er. Jahrh.», I, 1, 2, Leipzig 1897, pp. 3 ss. C'è anche sotto il nome di Ippolito uno scritto spurio che ha avuto molta diffusione nel Medioevo, intitolato «*de consummatione mundi ac de Antichristo et secundo adventu D. N. J. C.*», e che ha relazione con gli scritti di Efrem o Pseudo Efrem. Per esso cf. P. G. 10, cc. 903 ss e Achelis ibd., cc. 903 ss (Anhang). Per Efrem cf. hom. syr. ed. Lamy 3, Mechlinae 1889, cc. 187 ss; hom. graec. ed. Assemani II-III, Romae 1743-46; hom. *de novissimis temporibus* (Pseudo Efrem) ed. Caspari, in «Briefe, Abhand. u. Pred.», Christiania 1890, XIV, pp. 208 ss; 490 ss. Per Adsonne di Montier-en-Der (*epistola ad Gerbergam reginam de ortu et tempore Antichristi*) cf. ed. Sackur, o. c., II, pp. 104 ss e ed. Rangheri, o. c. È uno scritto che è legato, seppure indirettamente, alla letteratura sibillina, compilato nel sec. X e molto diffuso, specialmente per l'importanza che dà alla monarchia franca.
39. Per il *Ludus de Antichristo* cf. G. ZEVSCHWITZ, *Ein mittelalterliches Drama*, in o. c., pp. 217 ss.
40. Comunque si interpreti il celebre passo di Inf. 1, 101 s, è certo che col termine «veltro» Dante designa colui che attuerà, o per mezzo del quale si attuerà, la liberazione del mondo dalle spoliazioni della lupa, in cui è impersonata la cupiditas o la concupiscentia [cf. DAVIS in *Enciclopedia dantesca*, 4 (Roma 1976), s. v., p. 908 ss]. Notiamo l'importanza che, tra le altre interpretazioni del veltro, ha quella escatologica, che è in armonia con quella del numero di Purg. 33, 43 e che è indicata da Pietro di Dante (cf. ibd. c. 909) ed ha rispondenza nelle profezie medievali della Sibilla Tiburtina, dello Pseudo Metodio e di Adsonne (cf. ibd. c. 911). Per la concezione dantesca dell'Impero cf., oltre all'opera del Jordan citata alla nota 1, C. VASOLI, *Papato e impero nel tardo Medioevo*, in SIP, II, 2, pp. 543 ss; P. RENUCCI, *La cultura*, cit., in SIE, II, 2, p. 1161, 1175 ss; J. LE GOFF, *L'Italia fuori d'Italia*, cit., in SIE, II, 2, p. 1961.
41. *Movsesi Xorenac'ioy Patmowt'iw'n Hayoc' (Moysis Chorenensis Historia Armenorum)*, ed. Venetik 1955, p. 36; vers. franc. s. n. in Langlois, «Coll. d. hist. anc. et mod. de l'Arm.», II, Paris 1867, pp. 45 ss; vers. ital. Cappelletti, Venezia 1841, p. 14.

autore dei *Babyloniakà*<sup>42</sup>. Poi un libro della Sibilla esistente tra gli apocrifi di Vimi Khalakh cita Mechithar di Airivank<sup>43</sup>, anzi lo Schleifer<sup>44</sup> sosteneva che in Armenia esisteva una versione della Sibilla Tiburtina. Ma poi in versione armena esiste la «Settima Visione di Daniele»<sup>45</sup> e lo stesso testo dello Pseudo Metodio, dove l'Armenia occupa un posto di primo piano<sup>46</sup>, esiste in versione (o redazione) armena presso Stefano Orbelian nella sua Storia di Siunia (c. 32), tradotto da lui<sup>47</sup>, anche se un testo armeno forse era già esistente. Certo lo Pseudo Metodio si confonde spesso con le «visioni» di Daniele e comunque in Armenia doveva essere conosciuto. Inoltre in relazione con la decadenza del regno degli Arsacidi e del patriarcato armeno vanno citate due «visioni», quella di S. Nersete Parto<sup>48</sup> e quella di

42. Su Beroso cf. P. SCHNABEL, *Berosos und die babylonisch-hellenistische Literatur*, Leipzig-Berlin 1920. Sulla Sibilla Berossiana cf. ROSCHER, *Ausf. Lex.*, cit. IV, Leipzig 1909, c. 809 s.v. *Sibylla Babylica* (Bachholz); Paulys RE, II Reihe, 4, Stuttgart 1923, cc. 2099 ss, s.v. *Sibyllen*, n. 18 *Chaldaica* (Rzach).

43. Trad. Brosset, St. Pétersbourg 1869, p. 20; cf. G. FRASSON, *Il regno di Armenia e la tradizione sibillina*, in «Transcaucasica», II (Quaderni del Seminario di Iranistica, Uralo-altaistica e Caucasiologia dell'Univers. di Venezia, 7, Venezia 1980, p. 114.

44. J. SCHLEIFER, *o.c.*, p. 75. La dimostrazione sta nel fatto che nella versione armena della cronaca di Michele Siro (ed. Jerusalem 1870, p. 54) si parla del sogno dei cento filosofi, che è appunto l'argomento della Tiburtina. Ora questo passo, che è ripetuto anche nella Storia di Armenia di Vartan (ed. Venedik 1862, p. 21), non si trova nel testo originale siriano, ma è un'aggiunta del traduttore armeno Isok. Questo prova che mentre forse la Tiburtina non esisteva in siriano, esisteva in armeno.

45. Cf. nota 37.

46. *Step'anos Orbelean Patmowt'iwn Siwneac'* (*Stephani Orbelian Historia Siuniae*), ed. Shanazarean, Paris 1859, I, p. 188 ss, e trad. Brosset, St. Pétersbourg 1864, pp. 89 ss. Cf. anche K. ZARBHANALIAN, *Catalogue des traductions arméniennes*, Venise 1889, pp. 561 ss (in arm.). La traduzione armena dell'Orbelian comincia col settimo millennario (n. 11 a p. 80 del testo latino ed. Sackur) e corrisponde alla prima redazione greca dell'Istrin (VIII cap.; cf. ISTRIN, *o.c.*, Introd., pp. 22 s).

47. La traduzione dello Pseudo Metodio, a quanto risulta dal suo titolo, fu fatta dallo stesso Orbelian. Dice infatti nel titolo: գոր թարգմանեալ է Տեանն Ստեփանոսի Սիւնեաց Եպիսկոպոսի, cioè «[Visione] che fu tradotta da Der Stefano vescovo di Siunia». Però lo Pseudo Metodio viene citato in Armenia già sin dal secolo X nella Cronaca di Mosè Kap'ankatwac'i (cf. SACKUR, *o.c.*, p. 7, n. 4).

48. La «Visione» o meglio «Profezia» di S. Nersete è contenuta in una biografia riguardante la discendenza di S. Gregorio Illuminatore, di cui Nersete era pronipote. È dovuta ad un buon autore dell'età d'oro della letteratura armena ed alcune parti sono passate nell'Innario armeno (Sharakan), ma contiene anche interpolazioni più tarde. Per il testo armeno cf. l'edizione di Venezia 1853, cap. 12-13, pp. 89 ss. È tradotto nella «Coll. d. hist. arm.», del Langlois, cit., II, Paris 1869, pp. 37 ss (trad. franc. Emine) e in «The Academy», 48, 1225, 26 oct. 1895 (trad. parziale ingl. Conybeare). Cf. anche *Bibliotheca hagiografica orientalis*, Bruxelles 1910, pp. 174 s; inoltre l'introduzione del

S. Sahak<sup>49</sup>, ma il testo più ampio è un'omelia attribuita, sempre falsa-

Langlois (ibid., pp. 19 s) e le note (in arm.) dell'edizione veneziana (anonime, ma verosimilmente del P. L. Alishan). È un discorso profetico pronunciato dal santo prima di morire avvelenato dal re Bab. Vi si parla della presa di Gerusalemme da parte dei Persiani e della cattura della reliquia della croce, ma anche della liberazione da parte dei Romano-Franchi, poi della decadenza dei Greci, che saranno oppressi per opera della nazione «dei saettatori» (i Turchi), mentre l'Armenia sarà espugnata dai Tartari (la gente «di Netol»), cui seguirà una liberazione da parte dei «valorosi Romani». Alla caduta dell'impero greco, la quarta bestia della profezia di Daniele, verrà l'Anticristo. Cf. anche lo studio di B. SARGISEAN, *Mecin Nersisi acayowac margarəow'i'ean yoyn bnagir ew anor veray etac krkin xmbagow'i'wnk' (L'originale greco della profezia attribuita a Nersete il Grande e le sue due redazioni)*, in «Bazmavep», 51 (1893), pp. 565 ss e 52 (1894), pp. 25 ss, in cui il confronto è fatto specialmente con lo Pseudo Metodio.

49. La «Visione» di S. Sahak è contenuta nella Storia d'Armenia di Lazzaro Farpense (cap. 17-18). Il testo è stampato nella collezione veneziana dei «Sopherkh», Venezia<sup>4</sup> 1933, pp. 86 ss, edizione che presenta lezioni e impaginazione diversa dalle precedenti edizioni (1793, 1873, 1891) ed è a cura del P. K. Sargsean. A parte è pubblicata dallo stesso Sargsean, in «Bazmavep», 1931, pp. 533 ss, con le varianti di vari mss., e dal P. N. Akinian della Congregazione mechitarista di Vienna, Wien 1948, pp. 42 ss, 62 ss, 72 ss, in tre redazioni, senza la parte introduttiva e senza l'interpretazione. Queste due edizioni fanno parte di due studi pubblicati in «Bazmavep», 1931, pp. 529 ss, e 1932, pp. 12 ss, dal SARGSEAN, *Tesil s. Sahakay Partewi*, e dall'AKIKIAN, *Die Vision des Hl. Sahak I* (in arm.). Traduzioni della Visione si trovano nella «Coll. d. hist. arm.», del Langlois, cit., II, pp. 273 ss (P. S. Ghesarian), con una introduzione dello stesso Langlois (pp. 255 ss) e in italiano (la sola visione, cioè senza introduzione e senza interpretazione) nella traduzione di Mosè Chorenese fatta dal Cappelletti e già cit., pp. 294 s, n. 1, mentre è rimasta inedita, «par suite de circonstances particulières», una traduzione di tutto Lazzaro di Farp fatta dai Mechitaristi di Venezia e che il Langlois (ibid., introd., p. 257) dice esistente in un «fort volume in 4°». Il discorso di Sahak è una rivelazione profetica che egli, invitato ad accettare il pontificato ma deciso a non accettarlo per poter «piangere sui mali dell'Armenia», si risolve di svelare dopo averla tenuta segreta per molti anni. L'aveva ricevuta un giovedì santo seduto presso l'altare della cattedrale di Valaršapat (cioè Eč'miacin). Aveva visto un *pbir Կրթիկուսի ամպիկն*, cioè un *βῆμα τετραπλευρον νεφελῶδον*, una «tribuna quadrilatera a forma di nube» (altri però traducono altrimenti, un «trono» o un «altare», mentre è lo spazio sacro elevato per l'altare del sacrificio), poi un oggetto (o una costruzione?) *սևրապսկի (տετρασκελές)*, cioè «a quattro sostegni» (vaso, ciborio, libro, variamente letto e interpretato) d'oro puro, *խորամարդ* cupoliforme (fa pensare alle architetture armene) con un velo e ancora un altare, un albero di ulivo, rami fruttiferi e secchi, un trono, una pergamena a caratteri d'oro, ma con parti rosse o cancellate, e fanciulli che poi diventano adulti e salgono al cielo mentre l'altare sparisce ed appare un uomo luminoso come il sole che spiega al santo prostrato tutta la visione. Ci sono simboli religiosi (fede, grazia, carità), teologici (le persone della Trinità, l'Eucaristia), escatologici (la fine del mondo, la sua durata, la venuta dell'Anticristo), ma altri riguardano particolarmente l'Armenia, il parallelismo del pontificato e del regno, la cessazione del primo nella famiglia dell'Illuminatore e la fine del secondo nella dinastia degli Arsacidi, ma alla fine si intravede la restaurazione per opera di un nuovo arsacide e di un nuovo Gregorio, il quale morirà in pace, mentre suo figlio subirà il martirio. Segue il giudizio ed il premio degli eletti. Ma la rovina è

mente, a S. Epifanio, che riguarda invece la caduta dei Bagratidi e la fine del mondo<sup>50</sup>.

Anche il regno d'Armenia si inquadra dunque in questa letteratura. Anch'esso si carica di un carattere sacro e in questo si associa all'Impero. Né mancano i legami con Roma. Anche il regno d'Armenia opera in parallelo con la massima autorità religiosa ed ecclesiastica. Lo vedremo meglio più innanzi. E proprio dei santi, degli uomini di Dio, da tutti riconosciuti per tali, sono i maggiori esponenti e sostenitori della sua legittima continuità. La caduta degli Arsacidi, considerata un castigo divino per la corruzione che l'aveva provocata, era il tramonto di un'età che pareva d'oro, quella dei Bagratidi, che ne richiamava il prestigio, pareva una perdita fatale, accompagnata da invasioni irreparabili.

Questi santi che pronunciano vaticini e rivelano visioni apocalittiche o fanno discorsi ammonitori prima di morire sono come gli antichi profeti di Israele, annunciatori e denunciatori, garanti e vindici, interpreti dei divini voleri in prospettiva escatologica di palingenesi universale.

Cerchiamo di riassumere il contenuto di questa letteratura escatologica medievale seguendo le fonti che abbiamo citato, ma soprattutto privilegiando quelle che riguardano l'Armenia e lo scritto dello Pseudo Epifanio, che di tutte è il più ampio ed interessante.

## L'ORIGINE DELL'IMPERO

L'impero romano (ormai è di questo che si deve parlare) è collegato a quello greco. Nella concezione bizantina è tutt'uno con esso. Allora all'impero romano si riferiscono molte cose che si raccontano di Ales-

prossima e per questo Sahak non accetta il pontificato. Se questa inserzione della Visione di S. Sahak fosse autentica sarebbe del V secolo, Lazzaro di Farb infatti, detto il Retore e continuatore di Fausto di Bisanzio, appartiene a questo secolo. Ma la critica dell'Akinian (in «Handes Hamsoriay», 1935, p. 459 e o. c., p. 10) rifiuta l'autenticità, anzi lo studioso ritiene che tutta la prima parte della Storia di Lazzaro sia apocrifia o falsa e appartenga alla prima metà del secolo VIII. L'inserzione sarebbe avvenuta in occasione di successive edizioni della Storia. È vero che la Visione è citata anche da Mosè Chorenese (3, 66), come da altri, ma si tratta di una interpolazione. Comunque a noi interessa che, se si tratta di interpolazioni o di rielaborazioni e queste appartengono al secolo VIII, esse rientrano nell'epoca dello Pseudo Metodio, di Adson e dei rimaneggiamenti degli scritti sibillini.

50. Cf. G. FRASSON, *Pseudo Epiphanius sermo de Antichristo (Armeniaca de fine temporum)*, Venezia 1976 («Bibliotheca Armeniaca. Textus et studia cura Academiae Armenicae S. Lazari Venetiarum», 2). Si tratta di un'opera piuttosto vasta pervenuta tra le Omelie attribuite a S. Epifanio e conservata in due mss., uno il S. Laz. Venet. 1649,

sandro Magno<sup>51</sup>. Anzi molto spesso l'iniziatore dell'impero romano è proprio Alessandro. Ma si deve aggiungere che l'impero romano deriva da Alessandro «ex semine Aethiopiassae».

Secondo lo Pseudo Metodio<sup>52</sup>, Alessandro Magno è figlio di madre etiopica. Essa si chiama Chuseth ed è la figlia del re degli Etiopi Phol. Alessandro fonda Alessandria, dove regna per diciannove anni, uccide il re dei Medi, Dario, poi si spinge sino ad un paese detto «regio solis». Là trova una gente immonda e orribile, discendente da Japhet, che si ciba di cani, di topi, di serpenti, di carne di cadaveri, di feti e di corpi infirmi di bimbi non nati e che non seppellisce i suoi morti. Alessandro teme che questa gente penetri nella Terra Santa e che la infetti. Allora si rivolge a

del 1749, e l'altro Mechith. Vindob. 11 (vecchio numero 49 D), apografo di poco posteriore al 1853 da un archetipo del 1350. Per la datazione di questo scritto si può pensare agli anni tra il 1113/14 ed il 1149/50 (cf. *ibid.*, p. 118).

51. Il mito di Alessandro si estende in un ambito molto vasto che comprende tradizioni greche, ebraiche, siriane, georgiane ed arabe. È l'eroe di romanzi famosi, anzi si può dire che il «romanzo» come genere letterario nasca con lui. Cf. AA. VV., *Beiträge zu der Alexandersage* (art. di Zingerle, Beer, Flügel) in «Zeitschr. d. deut. morgenl. Ges.», 9, Leipzig 1855, pp. 780 ss; DONATH, *Die Alexandersage in Talmud und Midrasch*, Rostocker Diss. 1873, pp. 15 ss; SACKUR, *o. c.*, p. 3, n. 2; KAMPERS, *Alexander der Grosse und die Idee des Weltimperium in Prophetie und Sage*, Freiburg i. B. 1901, specie pp. 43 e 186 ss, dove si tratta di Alessandro come il sovrano finale salvatore del mondo; HUNNIUS, *Das syrische Alexanderlied*, in «Zeitschr. d. deut. morgenl. Ges.», 60, 1, 3 e 4, Leipzig 1906, pp. 170 ss, 558 ss, 802 ss; TREVES, *Il mito di Alessandro e la Roma di Augusto*, Milano-Napoli 1953, pp. 99 ss; PFISTER, *Alexander der Grosse in den Offenbarungen der Griechen, Mohamedaner und Christen*, Berlin 1956; RANGHERI, *o. c.*, p. 695, n. 48; SETTIS FRUGONI, *La fortuna di Alessandro Magno dall'antichità al Medioevo*, Firenze 1978. Come fondatore dell'impero romano appare nello Pseudo Metodio (9, p. 77, ed. Sackur) e altrove (*Excerpta Graeca Barbari*, ed. Frick, «Chron. Min.», I, p. 245; cf. Sackur, *ibid.*, n. 1). Inoltre Alessandro è considerato un adoratore del vero Dio [cf. Sackur, *ibid.*, il quale cita ancora gli *Excerpta Graeca Barbari*, *ibid.*, p. 271, e Sincello (I, 496), Michele Siro (p. 76), e Bar Ebreo (p. 37), riferendosi al GASTER, *An old Hebrew Romance of Alexander*, in «Journal of the Royal Asiatic Society», 1897, p. 487]. In effetti si dice che Alessandro, fondata Alessandria, si recò a Gerusalemme per adorare il vero Dio. Possiamo aggiungere ciò che dice Goffredo da Viterbo (Chron. XI, p. 163, Pistorius-Struvius): Alessandro, giunto, inseguendo i Persiani, al mare di Pamfilia, vide aprirsi il mare dinanzi a sé perché era «magnus Dei cultor». E cita come fonte Giuseppe (Flavio). Anche questo è, come quello del «bicornis», un fatto riferito ad Alessandro da quello che la scrittura diceva di Mosè. C'è addirittura una tradizione secondo la quale a Cosroe re di Persia sarebbe apparsa la Vergine dicendogli che essa avrebbe concesso la vittoria ad Alessandro. Parla di lui Teofilatto Simocatta (V, cap. 15, ed. Bonn., p. 235). Da citare la saga di Alessandro contenuta negli Annali georgiani del XIII secolo (trad. in BROSSET, *Histoire de la Géorgie*, I, 34).

52. PS. Meth., lat., cap. 8 e 9, pp. 72 s, ed. Sackur; gr., cap. V e VI, pp. 17 ss, ed. Istrin, I.

Dio — al vero Dio — con una preghiera, poi convoca tutta quella popolazione, donne, bambini, soldati, la conduce fuori della terra d'Oriente e la chiude, minacciandola di non uscire. Poi rivolge un'altra preghiera a Dio e Dio miracolosamente ordina a due montagne, che si chiamano «ubera aquilonis», di avvicinarsi sino ad una distanza di dodici cubiti. Allora Alessandro costruisce delle porte di ferro (che sono le *pylae Caspiae*, spesso confuse con le porte Caucasiche, dette anche porte di Derbent o porte «di ferro»), le spalma di ἀσύγγυτον (*asyncitum*), una materia non fusibile che resiste al ferro ed al fuoco. Là questo popolo rimarrà sino alla fine del mondo, quando uscirà insieme con i popoli di Gog e di Magog, ventidue re che rappresentano quelle genti.

Dopo la morte di Alessandro, primo re dei Greci, regnano quattro suoi «pueri» (servi). Alessandro infatti non ha discendenza, non essendosi mai sposato. Allora la madre, la principessa etiopica Chuseth, ritorna in Etiopia e viene richiesta in moglie, per mezzo di un generale di nome Germanico, da Bisas, il fondatore di Bisanzio. Il padre Phol gliela concede e l'accompagna egli stesso a Bisanzio con trentamila Etiopi. Da queste nozze nasce una figlia, di nome Bisantia, la quale sposa a sua volta Romolo (o Armillo), re e fondatore di Roma. Questi, come dono di nozze, le regala la città di Roma. Ne nascono tre figli, Armaleo, che regna a Roma, Urbano a Bisanzio e Claudio ad Alessandria.

È chiaro che in questo racconto, che ho ripreso quasi alla lettera dal testo dello Pseudo Metodio, si vogliono far risaltare, oltre all'unità di origine di tutti i regni e la paternità greca dell'impero romano, soprattutto l'inversione dell'ordine cronologico della fondazione di Roma rispetto a quella di Costantinopoli. Inoltre si nota il parallelismo delle città patriarcali ecumeniche, Alessandria, Bisanzio, Roma. C'è anche Antiochia, ma anch'essa si ricollega ad Alessandro, essendo Antioco suo generale.

È chiara l'importanza dell'Etiopia in queste tradizioni, non solo per l'origine di Alessandro, ma anche per il primato della fondazione di Alessandria sulle altre grandi città mondiali. E non occorre rilevare la relazione con il romanzo di Alessandro. Parrebbe esistesse un romanzo di Alessandro etiopico. E qualcuno (Kampers) ha anche cercato di identificare Chuseth con la regina di Saba<sup>53</sup>. Però nessuno di questi nomi esiste nelle fonti etiopiche. Chuseth invece è trascrizione greca dell'ebraico-siriaco Chuš. Chuš è nella Bibbia il padre di Nemrod e i Chusei, dice Zonara (1, 5) — e lo confermano Leone Grammatico e Giorgio Cedreno<sup>54</sup> — sono gli Etiopi: «καὶ προήλθισαν ἐκ μὲν Χουῶς Χουσαῖοι. Αἰθίοπες οὗτοι

53. Cf. SACKUR, *o. c.*, p. 29.

54. *Ibid.*, pp. 27 s.

είσι»). Lo stesso Chuš è identificato con Αἰθιοψ. Inoltre Strabone (17, 1) dice che c'è una regina etiopica di nome Candace; e lo Pseudo Callistene afferma che Alessandro Magno è entrato in relazione con una Candace regina di Meroe, mentre il romanzo siriano di Alessandro aggiunge che, quando Alessandro la vide, trovò che assomigliava a sua madre Olimpia<sup>55</sup>. Dunque le fonti sono greche. Inoltre è sicura l'identificazione di Phol re d'Etiopia con Poro re dell'India. India ed Etiopia si scambiano spesso, non solo nel Medio Evo, ma anche nell'età classica. Sono regioni affacciate allo stesso mare, quasi uno stesso golfo, e quindi si pensava all'esistenza di due Etiopie, una africana occidentale ed una asiatica orientale.

Su Alessandro Magno torneremo più innanzi, parlando della leggenda della abdicazione, ma ora ricordiamo le leggende arabe, dove esso appare come il «bicornis» (Du'l ḵarnein lo chiama il Corano sur. XVIII 82 ss), una figura che probabilmente nelle fonti giudaiche utilizzate dagli Arabi indicava Mosè o Ciro, certamente un liberatore ed un restauratore mes-sianico.

Questo per l'origine dell'Impero.

## LA CONTINUITÀ DELL'IMPERO

Un altro punto interessante è quello che riguarda la successione dei regni e la continuità dell'Impero a cui abbiamo già accennato all'inizio.

L'Impero, come si è detto, è un bene salvifico e perenne. Assicura la vita dei sudditi, può oscurarsi, decadere, ma ritorna, cambia centro e denominazione etnica, ma sostanzialmente rimane lo stesso sino alla fine dei tempi. Esiste una *translatio Imperii* ancor prima di quella franco-germanica. Il mutare dei tempi è come scandito dal suo traslocarsi e dal succedersi in esso di genti diverse. Alla fine però rimane definitivo.

Non possiamo non pensare a visioni bibliche famose, come quella della statua plurimaterica del sogno di Nabucodonosor, dei quattro venti e delle quattro fiere, che ritroviamo nelle profezie di Daniele (7, 1 ss). È tutta la storia del mondo che viene come riassunta in un quadro unitario. E questo voler dare un senso unitario alla storia del mondo, risponde, come abbiamo già rilevato, ad una esigenza essenziale della speculazione umana.

Anche qui si affacciano idee astrali antichissime, nelle quali i numeri hanno grande importanza<sup>56</sup>. Il tempo si divide in sette periodi, sette mille-

55. *Ibid.*, p. 28.

56. Cf. G. IFRAK, *Histoire universelle des Chiffres*, trad. ital., Milano 1983, pp. 336 ss

nari o chiliadi, di cui il settimo è l'ultimo, mentre l'ottavo è quello dell'al di là che non ha fine. È chiaro il riferimento alla suddivisione del tempo in settimane. Ci sono settimane di giorni, settimane di anni, settimane di secoli e settimane di millenni, e in base a questo concetto si calcola la durata del mondo. Così la creazione è avvenuta in sette giorni (l'*heptahémeron* per eccellenza). E si parla di una visione che cento sapienti avrebbero avuto in Roma: avrebbero visto sette soli, di cui il sesto superava in lucentezza tutti gli altri. La Sibilla avrebbe interpretato la cosa come sette generazioni, di cui la sesta era quella del Cristo<sup>58</sup>.

Ma quando si parla di successione dei regni è invece il numero quattro che prevale. E qui, secondo alcuni<sup>59</sup>, si ravvisano calcoli di cronologi, specialmente, greci. Il Trieber<sup>60</sup>, richiamandosi alla citazione di Emilio Sura fatta in una nota marginale entrata fortunatamente nel testo di Velleio Patercolo (I, 6, 6), formula l'ipotesi che l'opinione risalga a cronisti di Rodi e cita Teopompo, il primo che abbia collegato la cronologia

(per la *ghematría*); J. E. CIRLOT, *Diccionario de simbolos*, trad. ital., Milano 1986, pp. 337 ss, s.v. *Numeri*.

57. Cf. F. CUMONT, *De septem mundi aetatibus*, in «Catalogus codicum astrologorum graecorum», IV, Brussel 1903, pp. 113 s e VIII, Brussel 1912, p. 199. Per il significato biblico del numero sette cf. J. HEHM, *Siebenzahl und Sabbat bei den Babyloniern und im Alten Testament*, Leipzig 1907, e J. DANIELOU, *La typologie de la semaine au IV<sup>e</sup> siècle*, in «Recherches de Science Religieuse», 35 (1948), pp. 382 ss; P. E. TESTA, *Genesi*, in «La sacra Bibbia» a cura di S. Garofalo, I, Torino 1969, p. 48. La tradizione giudaica è confermata dal Talmud e dai Midrash Tehillim, e si ritrova in Afraate (ed. Parisot, in «Patrol. Syr.», I, 1, Parisiis 1894, praef. III, 17, pp. LVIII s), in Bardesane (ed. Nau-Nöldeke, in «Patrol. Syr.», cur. Graffin, I, 2, Parisiis 1907, cc. 614 s), nello Pseudo Metodio, nella *Spelunca thesaurorum* (ed. Bezold, sir. con trad. ted., Leipzig 1883), e in molti cronisti medievali.
58. La visione dei sette soli, corrispondenti a sette epoche, avuta a Roma da cento filosofi si trova nelle citazioni armene della Sibilla Tiburtina, in Mechithar di Airivank (testo arm., ed. Emin, Mosca 1860, p. 35; trad. franc., Brosset, Petersbourg 1869, p. 43) e Vartan (ed. Venezia 1862, p. 21), dove non si dice che il sogno avvenne a Roma. Si trova anche in Miche Siro (testo arm., Jerusalem 1870, p. 54; trad. franc., Langlois, Venise-Paris 1866, p. 52). In altre redazioni della Sibilla Tiburtina i soli sono nove ed altrettante le epoche [cf. ed. Sackur, pp. 178 s (testo) e il suo commento p. 137 ss]; mentre per la redazione armena dei sette soli cf. *ibid.*, pp. 143 e 150 ss).
59. Cf. C. TRIEBER, *Die Idee d. vier Weltr.*, cit. alla nota 6, p. 338; E. KOCHEN, *De theorie van de vier wereldrijken en de overdracht der wereldheerschappij tot op Innocentius III*, Nijmegen 1935 (a me inaccessibile, ma secondo il Rangheri (o. c., p. 694, n. 47) ricchissimo di documentazione); H. H. ROWLEY, *Darius the Mede and the four World Empires in the Book of Daniel*, Cardiff-Oxford 1935, pp. 61 ss; e il mio *Ps. Epiph.*, cit., 184 ss.
60. Cf. TRIEBER, *ibid.* e p. 341. Il Trieber pensava ad un pergameno o ad un rodio; ma poi faceva la proposta (data come ipotesi) che si trattasse di Zenone di Rodi.

dei tre imperi più antichi con quello di Macedonia, mentre altri<sup>61</sup> si rifanno addirittura ad Erodoto (I, 95, 130) e a Ctesia, che vi vede un'idea orientale.

Il numero quattro è un altro numero sacro in Oriente e quindi la cosa appare giustificata. Solo riesce difficile a chi ne parla far rientrare nel numero quattro tutte le successioni di imperi che si sono verificate nella storia. Così varia l'interpretazione delle visioni di Daniele 2, 31 ss e 7, 3 ss. In genere si pensa a: 1) Assiri o Babilonesi o Caldei (la prima bestia, la leonessa, di Daniele); 2) Persiani o Medi (l'orso); 3) Macedoni o Greci (il leopardo); 4) Romani (quarta bestia, «terribilis et mirabilis et fortis nimis, dentes ferreos habebat magnos, comedens atque comminuens, dissimilis autem ceteris bestiis; et habebat cornua decem» (ibid. 7, 7).

Ma è logico che, a seconda del tempo e delle prospettive, i primi regni possano essere tre anziché due (distinguendo i Medi dagli altri due), e che l'ultimo regno possa essere quello greco, di Alessandro. Ha dieci corna, e queste potevano essere i regni dei diadochi, mentre l'undicesimo corno, che spuntava poi dagli altri (ibid. 8), era Antioco IV Epifane. E questa era certamente l'interpretazione giudaica del testo di Daniele. Si sarebbe cioè considerata la successione dei quattro grandi re: Nemrod (Assiri), Dario (Medi), Ciro (Persiani), Alessandro (Greci). È logico che, per collocarvi anche i Romani, si siano ridotti di numero e condensati insieme alcuni regni precedenti. Poi però, in epoca bizantina, ritorna la suddivisione antica, perché ormai l'impero greco e quello romano, nell'impero di Bisanzio, sono una cosa sola, e i Bizantini si chiamano «Romani».

In ogni modo l'idea dei quattro imperi universali, attraverso la Patriistica, è passata nel Medio Evo e ha dato luogo all'altra sua conseguenza, quella della «translatio Imperii»<sup>62</sup>. Secondo questa idea, da Carlo Magno

61. J. W. SWAIN, *The Theory of the Four Monarchies. Opposition history under the Roman Empire*, in «Classical Philology», XXXV (jan. 1940), pp. 1 ss. Cf. anche A. LIPPOLD, *Orosio. Le storie contro i pagani*, I, Milano 1976, Comm. a II, 1, 21 ss. Il passo di Orosio è interessante anche perché interpreta i quattro regni in relazione coi quattro punti cardinali, Babilonia ad Est, Cartagine a Sud, la Macedonia a Nord e Roma ad Ovest.

62. L'idea della «translatio» è biblica. Si trova in Dan. 2, 21: «Ipse mutat tempora et aetates, transfert regna atque constituit, dat sapientiam sapientibus et scientiam intelligentibus disciplinam». Cioè è Dio che muta i tempi, fonda i regni e li trasferisce. Nel Medioevo però questa «translatio» si ricollega con la «renovatio» di cui abbiamo già parlato, ma serve a dare giustificazione e ad ideologizzare teologicamente il potere imperiale. Un *De translatione imperii* scrisse anche Marsilio da Padova, scrittore fortemente ghibellino. Sulla «translatio» cf. alcune opere già citate alla nota 1, specie F. KAMPERS, *Kaiserprophetien und Die deutsche Kaiseridee*; P. E. SCHRAMM, *Kaiser, Rom*. Da aggiungere W. GOETZ, *Translatio Imperii. Ein Beitrag zur Geschichte des Geschichts-*

in poi, i re Franchi e quelli Germanici si riconducevano all'impero romano, e quindi anche a quello greco ed alessandrino, ne rappresentavano la rinascita e la continuazione legittima. Ricordiamo la teologia della «renovatio Imperii» formulata al tempo degli Ottoni, di cui abbiamo già fatto cenno. Il quadro del mondo e della storia sarebbe cioè trasmigrato tra i Franchi, occidentali (francesi) od orientali (sassoni). Ne è nata anche una controversia tra Francesi e Tedeschi, che ambedue si consideravano eredi di Carlo Magno, ritenuto dagli uni franco, dagli altri germanico (*teutonicus*). Abbiamo visto che i primi esponenti della polemica sono Ottone di Frisinga (Chron. M.G.H., SS. 20, p. 236 ss) e Goffredo da Viterbo (P.L. 198, c. 954 ss), aggiungiamo Ekkehard (Chron. min. M.G.H., SS. 8, pp. 169 e 252). Dapprima era comune il riconoscimento della continuità dell'Impero in quello franco, poi, con Enrico III, i cronisti «senza eccezione» affermano la continuazione dell'Impero in quello germanico<sup>63</sup>. Trova allora nuova formulazione una vecchia leggenda, che faceva dei Germani i discendenti dei Priamidi (ma anche i Franchi si vantavano di discendere dai Troiani di Antenore)<sup>64</sup>. I re franchi cercarono più volte «di farsi eleggere imperatori, ma non ci riuscirono mai, sia per l'avversione dei Papi che temevano che il titolo imperiale diventasse ereditario, sia per la diffidenza dei principi tedeschi» (Zeller). I giuristi di Bologna dimostrarono la continuità dell'impero romano in quello germanico, mentre Dante considerava l'Impero come cosmopolita e centrato, come il Papato, sull'Italia e su Roma. «Gli orientali però considerarono sem-

*denkens und der politischen Theorien in Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, Tübingen 1951; P. VAN DER BEER, *Die kirchliche Lehre des «Translatio Imperii Romani» bis zum Mitte des 13. Jahrhunderts*, in «Anal. Gregor.», Rom 1956; F. FABBRINI, *Translatio imperii. L'impero universale da Ciro ad Augusto*, Roma 1986. Cf. anche I.E. GOFF, *L'Italia fuori d'Italia*, in SIE, II, 2, p. 1964 s e G. FRASSON, *Ps. Epiph.*, cit. pp. 184 ss.

63. ZEJSCHWITZ, o.c., pp. 14 s. Cf. G. ZELLER, *Les rois de France candidats à l'Empire. Essai sur l'idéologie impériale en France*, in «Revue historique», 59 (1934), 2, pp. 273 ss e 3, pp. 497 ss; R. FOLZ, o.c., pp. 110 ss; J. SPOERL, *Wandel des Welt- und Geschichtsbildes im 12. Jahrhundert? Zur Kennzeichnung der hochmittelalterlichen Historiographie*, in «Unser Geschichtsbild», hrs. v. Ruedinger, II, München 1955, p. 114.

64. Cf. FOLZ, o.c., p. 23; I.E. GOFF, *L'Italia fuori d'Italia*, cit., p. 1966 (i re Franchi «vantavano la discendenza da un figlio di Enea») e cita il poema *Hibernicus exul* di Dungal (VIII sec.); P. DELOGU, *Germani e Carolingi*, in SIP, II, 2, p. 11 s; G. DUBY, *Il Medioevo da Ugo Capeto a Giovanna d'Arco* (trad. ital.), Milano 1993, pp. 20 e 289. Del resto i re di Francia si considerarono sempre estranei all'impero romano diventato «teutonicum» e semmai cercarono di far valere un legame diretto con la Grecia, saltando l'Italia e Roma.

pre il titolo imperiale come proprio dei Franchi», confondendoli però coi Romani<sup>65</sup>.

Ora noi dobbiamo aggiungere che anche in questa concezione della continuità ed universalità dell'impero «romano» si inseriscono gli Armeni. Lo Pseudo Epifanio ne parla come del regno «orientale» per eccellenza. Romani ed Armeni rappresentano cioè i due popoli in cui è suddiviso il mondo<sup>66</sup>. C'è una universalità anche nel regno d'Armenia e la quarta bestia di Daniele «terribilis et mirabilis» si riferisce anche agli Armeni<sup>67</sup>. Ci sono stati dei patti che hanno sancito questa divisione. Naturalmente non si dice se per Romani si intendono Franchi o Bizantini, si parla di ambedue, i primi come crociati liberatori, i secondi come quelli tra cui opererà l'Anticristo. Tra i re dei Romani la figura che primeggia è quella di Costantino, come tra gli Armeni è quella di Tiridate. E si racconta che, alla fine, si rinnoveranno gli antichi patti di amicizia stretti tra i due re e segnati in un memorabile viaggio di Tiridate a Roma<sup>68</sup>. Sono patti di

65. ZELLER, *o. c.*, ibd. Per i giuristi bolognesi cf. FOLZ, *o. c.*, p. 115, e la nostra precedente nota 28. Quanto a Dante va considerato soprattutto il trattato *Monarchia*, per il quale cf., oltre agli autori cit. alla precedente nota 40, l'introduzione di P. Gaia in D. ALIGHIERI, *Opere minori*, II, Torino 1986, pp. 473 ss.

66. *Ps. Epiph.*, ed. Frasson, cap. VIII, 520 ss, comm. pp. 235 s e passo cit. alla nota seg.

67. *Ps. Epiph.*, ibd., cap. IV, 138 ss e comm. p. 184 e 191.

68. Le *litterae pactionis* (քուրդ դաշմնք) sono state pubblicate più volte nel XVII secolo da mss. di Agatangelo e di Michele Siro, poi sono state confutate e giudicate false dalla critica sette-ottocentesca, specialmente in ŠAHNAZAREANC', *Dašane' t'h'oyñ k'nnowl'iwñ ow herk'owma* (*Disquisizione o confutazione della carta di alleanza*, Paris 1862, dove si dimostra la loro inaccettabilità perché «vi sono usate parole francesi e turche del tempo delle crociate e tutto il testo è probabile traduzione da un originale latino» (cf. il mio *Ps. Epiph.*, cit., pp. 198 ss). La falsificazione sarebbe avvenuta nel XII-XIII secolo. Questi «patti» sono però legati alla tradizione storica di un viaggio a Roma fatto dal re d'Armenia Tiridate III al tempo di Costantino, viaggio di cui parlano molti storici armeni (mentre è ignoto alla storiografia occidentale), e che pare derivare dal fatto storico «del ritorno in patria dello stesso Tiridate III dal rifugio che aveva ottenuto dai Romani per riprendere il trono», e dal richiamo (o dalla confusione) con l'altro viaggio a Roma, storicamente testimoniato da Tacito, Svetonio, ecc., di Tiridate II, splendidamente accolto alla corte di Nerone. Inoltre c'è relazione tra questi fatti e le leggende relative alla conversione dei due re, Costantino e Tiridate, e all'intervento dei due pontefici, Silvestro e Gregorio Illuminatore. Del resto lo stesso Mosè Chorenese parla del viaggio (2, 84) e del patto (3, 5, պայմանի ուխտի, *foedus amicitiae*), mentre Eliseo (3, 48) dice esplicitamente che Tiridate fu convertito dall'«arcivescovo di Roma». È vero che questi passi sono citazioni da lettere che potrebbero anch'esse essere tarde falsificazioni, ma è indiscutibile che doveva esserci una tradizione secolare in materia, mentre falsificazioni ed interpolazioni possono trovare giustificazione nel bisogno di dare legittimazione alla indipendenza della sede patriarcale armena da Cesarea, da cui originariamente dipendeva. In ogni modo è importante la situazione che si è creata nel

cui parlano molti storici armeni, e che essi dicono esistenti in documenti scritti sin dall'epoca della conversione al cristianesimo e conservati negli archivi, ma che noi conosciamo solo in una falsificazione del secolo XII. Lo Pseudo Epifanio forse rappresenta l'ambiente e l'epoca in cui quella falsificazione è nata. Egli pensa al regno dei Bagratidi, che ha la sua capitale ad Ani e che da poco è caduto (1071). Egli spera in una sua resurrezione e lo considera tutt'uno con quello glorioso degli Arsacidi. Arsace, il fondatore di quella dinastia, gli appare come un patriarca biblico, il sesto dopo Japhet, forse per confusione con Armenak (o Armenios), il figlio di Hayk (l'Orione della Bibbia) ed il padre di Er (o Ara), di cui si parla nel mito delle anime in Platone. Infatti in Mosè Chorenese (I, 5) Armenak è il sesto dopo Japhet<sup>69</sup>.

L'Impero dunque continua, si sposta, ma conserva il carattere universale e sacro che ebbe sin dalle sue origini. Ora questa sacralità è sancita dai segni di cui abbiamo già parlato, ma di alcuni di essi lo Pseudo Epifanio permette di conoscere meglio di qualsiasi altro testo le caratteristiche.

(continua)

GIUSEPPE FRASSON

XII secolo, che è il secolo in cui è stato redatto lo Ps. Epifanio ed è il secolo in cui anche in Occidente si sono creati tanti documenti apocrifi a convalidare il prestigio dell'una o dell'altra nazione, e sempre cercando di trovarvi un aggancio con Roma e con la continuità delle sue autorità civili e religiose.

69. Arsace fu l'iniziatore della dinastia degli Arsacidi, dinastia partica che regnò tra il 42 circa a. C. ed il 224 d. C., ma che in Armenia continuò anche nel periodo dei Sassanidi, sino al 428 d. C. Il nome però, che significa «uomo, eroe», apparteneva anche a personalità del periodo achemenide. Nello Ps. Epifanio, considerato «sesto dopo Jafet», Arsace è inserito nella genealogia biblica dei noachidi e nella dinastia degli Haikani.

## Ամփոփում

ԿԱՅՍԵՐԱԿԱՆ ՄԻՋՆԱԴԱՐԵԱՆ ԵՒ ԽՈՐՀՐԴԱԶԳԱՑ  
ՎԱԽՃԱՆԱԳԻՏՈՒԹԻՒՆԸ  
ՆԿԱՏԵԼՈՎ ՅԱՏԿԱՊԷՍ ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ԹԱԳԱՒՈՐՈՒԹԻՒՆԸ

ՃԻՌԻՋԷՓՓԷ ՖՐԱՍՍՈՆ

*Կայսրութեան զաղափարը հինն է քան ունեցած է իր յատուկ աշխարհ-կրօնական իմաստը, եւ նոյնը հասած է մինչեւ մեր օրերը: Ակաճ է գուցէ Աքքադ կայսրութեան շրջանէն, Մարգոն Ա-ով, եւ հուսկ տարածուած է մինչեւ Բարսիլոն, Պարսկաստան, Յունական երկիրները եւ ապա Հռոմ:*

*Կայսրութիւնը դարձած է տեղեկական զօրութիւն, ունեցած է իր մէջ բան մը՝ թէ՛ միջոցային, թէ՛ յաւիտեական եւ սրբազան. միակ զօրութիւն մըն է՝ նոյնիսկ երբ ընդարձակուի եւ տարածուի զանազան ժողովուրդներու մօտ: Հինն է քան զայս կայսրութեան ունեցած է Կայսրութեան նմանութիւն մը (imitatio imperii), վերանորոգում մը (renovatio), եւ փոխարկում մը կայսրութեան (translation imperii): Դանիել Մարգարէին տեսիլքը (չորս կենդանիները, բազմաթիւ արձանը) յաւազոյն վկայութիւնն է: Հռոմիւնը (հին Հռոմ կամ «Նոր» Հռոմ) կը մնայ իր բն. վերջին կայսրութիւնը: Իր անկումով կը սկսի տիրապետել, Չարին զօրութիւնը, բարբարոսներու արշաւանքները, պատրաստելով աշխարհիս վերջը:*

*Այս զաղափարախօսութիւնը գոյութիւն ունէր հիմնադրական շրջանին, եւ նոյնը ընդունելութիւն կը գտնէ նաեւ քրիստոնէութեան մէջ, երբ Հռոմէական կայսրութիւնը հայածողի գերէն կը զոտնայ միակ սրբազան քրիստոնէութեան, «սխալ» զօրութիւն մը (Schirmherrschaft): Այս իմաստով կարելի է մեկնել Պօղոս Առաքեալի արտայայտութիւնները (Բ. Թես., ր 6), երբ կը յիշէ Cathecon մը, Աշխարհիս վերջը ուշացնող ոյժ մը: Բնականաբար Միջին Դարը կը ժառանգէ այս զաղափարները, եւ ասոնք կը զսոնան էական տարրը ընկերային եւ քաղաքական զաղափարախօսութիւններուն:*

*Ամբողջ զրականութիւն մը կազմուած է այս նիւթին շուրջ, որ կը կեդրոնանայ Արիւիլակում գիրքերուն մէջ, բայց նոյնը կը գտնենք նաեւ ուրիշ գրութիւններու, յայտնութիւններու, տեսիլքներու, անկանոն գիրքերու մէջ, ըլլան անոնք Արեւմտեան կամ Արեւելեան զրականութեան պատկանող: Ամէննէ անկի տարածուած գրութիւնը կոչած է՝ Սուրբ Մեթոսիոս Պատարացիի (կամ Օղիմպիոսցի) վերագրուած «Յայտնութիւնները», որու ընտիրը ասորերէն է, բայց թարգմանուած է աշխարհ լեզուներու, ինչպէս՝ լատիներէն, յունարէն, սլաւերէն եւ հայերէն: Այս գրութիւնը ունեցած է խոր ազդեցութիւն նոյն իսկ Վենետիկի Սուրբ Մարկոս Մայր տաճարին պատկերազարդումին մէջ:*

*Այս տեսակի զրականութեան մէջ, Կայսրութիւնը կը նկատուի իր բն. մշտաւան զօրութիւն, որ կը սկսի բարեւոյցներէն եւ կ'անցնի Ասորիներուն, Յոյներուն եւ Հռոմայեցիներուն: Հուսկ կու գայ Հակաքրիստոսը:*

Այս տեսակի պատմութեան մէջ տեղափոխուած կը գտնենք նաև Հայոց թագաւորութիւնը: Հայոց թով ալ կը գտնենք Միրիլլական գրականութեան հետքեր: Մովսէս Խորենացի իր արքիւրհներուն մէջ կը յիշէ. «Ի սիրելոյն իմմէ եւ քան զչառոս յարգաբարձողէ, ի Բիւրստեան Միրիլլեայ» (Մովսէս Խորենացի, Ա, 6): Հոս Բիւրստեան Միլիլլան հաւանարար Քաղզկականն է կամ Աղուանիցը: Հաւանարար գոյութիւն ունէր Հայաստանի մէջ, Տիրուրտեան խմբագրութիւն մը որ այսպիսի վախճանագրութեան հարցերու մէջ ամենակարեւորը կը նանք նկատուի: Միտիկար Ալքրիվանեցի այսպիսի Միրիլլա մը կը յիշէ (գուցէ Տիրուրտեանը) Վիմ Քաղաքի մէջ ընդօրինակած գիրքերուն մէջ: Պէտք է ըսել որ «Դանիէլի եօթներորդ Տեսիլքը» ճանշցուած է յատկապէս Հայկական խմբագրութեան մէջ, որ եղած է առաջինը՝ ամբողջական հրատարակութեամբ: Նոյնպէս Կեղծ Մեթոտիւր, ինչպէս վերը ըսինք, ունեցած է Հայկական թարգմանութիւն մը՝ որ կը գտնուի Ստեփանոս Օրբելիանի Միւնիսայ Պատմութեան մէջ, թարգմանուած կամ Ստեփանոսն է կամ իրմէ առաջ գոյութիւն ունեցած եւ տեղափոխուած Պատմութեան մէջ:

Հայկական աղբիւրներուն մէջ կան սակայն երեք շատ հետաքրքրական գրութիւններ. ներսն Պարթևի եւ Սահակի տեսիլքները, ինչպէս նաև Ս. Եպիփանի վերաբերուած ճառ մը: Առաջինը, մարգարէալուծչ գրութիւն մըն է, ոսկեզարեան հայերէնով, բազմաթիւ ներսնուածութիւններով: Մեծն Ներսէս իր մահուան վայրկեանին կը նախատեսէ ծանր պատահաններ Հայ ազգին վրայ՝ Արշակունեաց թագաւորութեան բնաջնջումէն ետք: Երկրորդը, գետեղուած Ղազար Փարպեցիի Պատմութեան մէջ, քառասունղծական տեսիլք մըն է, շատ հետաքրքրական Հայ եկեղեցական ճարտարապետութեան պատմութեան համար, որ կարելի է մեկնել իրրեւ գուշակութիւն Գրիգոր Լուսաւորչի Անտոնի չիճումին ու Արշակունեաց ժառանգութեան բնաջնջումին: Երկուրին մէջ ալ կը գտնենք որոշ ընդդիմութիւն մը Բիւրեղիոսի յոյներուն հանդէպ եւ դովաւանք Հայ աւանդութեան, ինչպէս շատ յայտնի կը տեսնուի Փրանկներուն վրայ որոշ յոյս մը: Ծառ սակի ընդարձակ է Կեղծ Եպիփանի բնագիրը, որուն թուականը կարելի է գետեղել 1114ի եւ 1150ի միջև: Անշուշտ կը վերաբերի Բագրատունեաց թագաւորութեան անկումին, թէև բացայայտ չի յիշատակուիր, երբ Քաղզի Բ. կը սպաննուի 1079 թուականին, եւ վերածնունդի մը յոյսը կը տրուի, ինչպէս պիտի իրականանայ Հայկական Կրիկիոյ Ռուրիկեան թագաւորութեան ստեղծումով: Այս յոյսը՝ կարելի է շատ լաւ գետեղել Միջնադարեան վախճանական անաղութեան մէջ, որ կը նկատուի Հռոմեական կայսրութիւնը իրրեւ վերջին պատմական իշխանութիւն, այս յոյսով կը նախատեսուի վերջնական վերականգնումը թէ՛ Հայ թագաւորութեան, թէ՛ Հայոց Հայրապետութեան, նոր Տրդատով եւ նոր Գրիգորով: Իրենք պիտի վերանորոգեն աւանդական թուրք Քաշանցը Հռոմի եւ Հայաստանի միջև, պատմական ճամբորդութեամբ մը զպիտի Հռոմ, ուր երկու թագաւորներ, Կաստանդրանոս (նոր Կոստանդրանոս մը) եւ Տրդատ, ինչպէս նաև երկու Հայրապետները (նոր Սեղբարտոս) եւ Գրիգոր՝ իրարու պիտի հանդիպին: Հարիւր տարուայ խաղաղ թագաւորութեան մը պիտի յաջորդեն՝ իրենց նոյնանուն գառակները, մինչ երկու Հայրապետներու յաջորդականութիւնը պիտի աննն վերջին Պատրոս մը եւ վերջին Արիստակէս մը: Ասոնք պիտի հանդիպին իրարու իրրեւ պանդուխներ Երուսաղեմի մէջ, 14 Սեպտեմբերի մը, Սուրբ Թաշի տանին, եւ միասին, Փողգոթայի բարձունքին՝ խաչին ստրին, պիտի հրամարին իրենց իշխանութիւններէն, Հոն գետեղելով իրենց իշխանական բոլոր նշանները: Սուրբ Թաշի պիտի վերանայ երկինք, ուսկից պիտի վերադառնայ Քրիստոսի հետ՝ երկրորդ յարութեան: Այս կերպով պիտի իրականանայ Պօղոս առաքեալի խօսքը որ կ'ըսէ. «Եւ ապա կատարած, յորժամ տայցէ ի ձեռս զթագաւորութիւնն Ասաւոսոյ՝ եւ Հօր, յորժամ խաչաննացէ զամենայն իշխանութիւնս եւ զամենայն պետութիւնս եւ զգոյրութիւնս» (Ա Կորնթ. ԺԵ 24):

Ինչպէս ըսինք՝ լոկ յոյս մըն է. բայց Հայաստանի եւ Հռոմի կայսրութեան նախատգրիտներուն այս միջոցուն մէջ, կայ այն գետեղչութիւնը որ Կայսրութիւնը սրբանալով պիտի կանխէ Քրիստոսի վերջին թագաւորութիւնը, զառնալով դրասական տիեզերական փրկութեան: