

IL "DE CIVITATE DEI" DI AGOSTINO
E LA STORIOGRAFIA DI ROMA



IL "DE CIVITATE DEI" DI AGOSTINO E LA STORIOGRAFIA DI ROMA

1. PREMESSA

UN PROBLEMA, assai dibattuto e variamente risolto circa il *De civitate Dei* (1), riguarda l'interpretazione generale dell'opera: cioè se essa sia propriamente una « filosofia della storia », come potrebbe dedursi da alcune sue parti, oppure un' « apologia » della fede cristiana di vastissime proporzioni (2).

Da un simile punto di vista, ci si potrebbe anche domandare, se il *De civitate Dei* non sia un libro di storia, dal momento che la storia (profana, nei primi 5 libri; sacra, negli ultimi 12) ne occupa la massima parte.

Si potrebbe anche sostenere con buone ragioni che il *De civitate Dei* sia un libro di teologia, poiché il suo filo conduttore è pretesto per dissertazioni teologiche le più varie e complete, sparse in ogni libro dell'opera.

In realtà io credo che, prima di porre eventualmente ognuna di tali questioni, bisogna ben distinguere tra i propositi specifici di Agostino, nell'accingersi a scrivere il *De civitate Dei*, e quello che questa opera è divenuta mentre egli la stendeva. Quanto ai propositi, abbia-
mo cercato di delinearli in due studi già pubblicati. Il risultato, e cioè in sostanza il *De civitate Dei*, non può essere racchiuso, a nostro parere, in una formula unica (salvo che non sia assolutamente generica), e deve essere considerato di volta in volta sotto diverse prospettive. Non si può negare, per esempio, che la composizione del *De civitate Dei* abbia rappresentato per Agostino l'occasione di riaccostarsi e rimeditare una parte della cultura pagana che egli aveva trascurato dai tempi della sua conversione: intendiamo dire la storiografia e alcune opere ad essa direttamente connesse.

(1) Cfr. gli studi precedentemente pubblicati: *Origine e composizione del I libro del "De civitate Dei" di Agostino*, « Studi Class. e Orient. », 14 (1965), pp. 120-133; *Imperium e res publica nel "De civitate Dei" di Agostino*, « Rendic. Ist. Lomb. », 101 (1967), pp. 81-100; *Sallustio e Varrone in Agostino*, « De civitate Dei », I-VII, « La Parola del Pass. » (in corso di pubblicazione).

(2) H. Scholz, *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte*, Leipzig 1911, pp. IV-V.
U. A. PADOVANI, *La Città di Dio di santo Agostino*, in: *Sant'Agostino*, Milano 1931, pp. 220-263.

La storiografia aveva fatto parte senza dubbio del suo patrimonio scientifico di grande maestro di oratoria, insieme con la filosofia. Ma, mentre quest'ultima gli era stata sempre presente anche dopo la conversione, Agostino non aveva ancora avuto l'occasione di guardare anche l'altra (la storia) alla luce della nuova fede, e in sostanza verificare la validità di tal fede, e della nuova cultura e metodologia che ne derivava, anche nei confronti della storiografia pagana.

Sarà opportuno precisare il significato di questa affermazione. Il *De civitate Dei* è, nei primi 10 libri, opera essenzialmente polemica, non solo e non tanto verso idee astratte, ma contro avversari presenti, concreti, che avvertiamo ben definiti, anche se ci sfuggono per ovvi motivi i loro nomi⁽¹⁾.

Ma il terreno su cui si svolge questa polemica è in grandissima parte quello della cultura antica, della cultura « classica ». Come nota acutamente il Momigliano, ciò che doveva preoccupare Agostino non erano tanto le discussioni sulla realtà presente (che erano ormai perdute in partenza da parte pagana), da parte di chi scriveva la storia contemporanea. « Within the limits of our knowledge we are constantly reminded of the fact that the true pagans of the fourth century found their most profound satisfaction not in writing new history, but in copying existing histories, trying to solve problems of antiquarianism, commenting on Virgil and other classics, reading and writing poetry in a pagan spirit. The real passion was in those who tried to revive the past by direct religious worship, by discussion of ancient customs, by the study of ancient writers »⁽²⁾.

Per questo motivo Agostino fu indotto a riesaminare e a giudicare sotto un profilo nuovo, quello della teologia cristiana, la cultura antica, soprattutto storiografica, che costituiva l'arma principale di quei circoli pagani (e non solo pagani) che egli voleva combattere nel *De civitate Dei*.

Agostino (e questa è certo una delle sue più attraenti caratteristiche) si guardò bene dal rigettare in blocco tutto quello che tale cultura aveva costruito: al contrario, lo accettò in parte, in parte lo rifiutò, e in parte lo trasformò adattandolo alle nuove esigenze.

Ed è appunto questo triplice atteggiamento che cercheremo di esaminare nelle pagine seguenti.

2. LA STORIA IN CICERONE E IN AGOSTINO.

A giudicare dai frequenti accenni contenuti nelle sue opere, Cicerone considera la storia da due punti di vista differenti: quello dell'oratore e quello dello storico.

Egli afferma esplicitamente l'importanza che ha la storia per l'oratore: « cognoscat orator etiam rerum gestarum et memoriae veteris ordinem, maxime scilicet nostrae civitatis, sed etiam imperiosum populorum et regum illustrum; [...] commemoratio autem antiquitatis exemplorumque prolatio summa cum delectatione et auctoritatem orationi adfert et fidem » (*Orator*, 34, 120).

A questi principi d'altra parte egli si atteneva scrupolosamente nelle orazioni⁽³⁾, nelle quali gli esempi storici avevano appunto il compito sia di rompere l'eventuale monotonia (*delectatio*) sia di confortare con il valore della tradizione determinati argomenti (*auctoritas*).

Tale tipo di storia, tuttavia, a carattere essenzialmente pratico, rappresentava un genere « minore »: infatti bastano per esso dei « prontuari » piuttosto che delle opere storiche vere e proprie (« quem laborem nobis Attici nostri levavit labor, qui conservatis notatisque temporibus, nihil cum illustre praetermitteret, annorum septingentorum memoriam uno libro colligavit »; *Orator*, 34, 120); ed inoltre può essere usato in maniera non del tutto ortodossa. Cicerone fa dire ad Attico: « concessum est rhetoribus ementiri in historiis, ut aliquid dicere possint argutius » (*Brutus*, 11, 42), ed a Cesare: « perspicitis genus hoc quam sit facetum [...], sive habeas vere quod narrare possis, quod tamen mendaciunculis aspergendum, sive finges » (*De orat.*, II, 59, 241). Egli stesso, trattandosi di un argomento che gli sta a cuore politicamente, scrive a Luceo: « te plane etiam atque etiam rogo, ut [...] in eo leges historiae neglegas [...] amoriique nostro plusculum etiam concedet veritas largiare » (*Ad famili.*, V, 12, 3).

In conclusione, data un'opinione da dimostrare o una causa da difendere, si deve chiamare in aiuto la storia come validissimo terreno per l'argomentazione.

E' questo appunto che fa Agostino nel II e III libro del *De civitate Dei*: ribattendo le accuse degli avversari egli deve dimostrare che il cristianesimo non è causa di rovina per l'impero. Per compiere questa dimostrazione, egli si vale soprattutto di esempi storici: l'argomento è in tal modo rovesciato, e Agostino prova che anche prima del

⁽¹⁾ J. LAMOTTE, *Bur et adversaires de s. Augustin dans le « De civitate Dei »*, « Augustiniana », 11 (1961), pp. 434-469.

⁽²⁾ A. MOMIGLIANO, *Pagan and Christian Historiography in the Fourth Century A.D.*, in: *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford 1963, p. 98.

⁽³⁾ M. RAMBAUD, *Cicéron et l'histoire romaine*, Paris 1953, pp. 36-40.

christianesimo erano avvenute nell'impero romano delle calamità. Siamo perfettamente nell'ambito dei principi ciceroniani.

Cicerone d'altra parte ha della storia, potremmo dire vera e propria, cioè considerata dal punto di vista dello storico puro, un concetto assai più alto. È noto come nessuno degli storici romani lo soddisfi: « abest historia litteris nostris » (*De legibus*, I, 5). Infatti essi furono « non exornatores rerum, sed tantummodo narratores » (*De orat.*, II, 12, 54).

Il giudizio è essenzialmente retorico, in quanto certamente Cicerone riteneva che solo uno stile perfetto potesse rendere ottima una storia: « historia vero testis temporum, lux veritatis, vitae memoria, magistra vitae, nuntia vetustatis, qua voce alia nisi oratoris immortalitati commendatur? » (*De orat.*, II, 9, 36).

Questa retorica non va intesa però nel suo modo più triviale^(*): si trattava di adeguare ai fatti che erano narrati il modo di narrarli, affinché fossero nobilitati degnamente. Il proposito diventava addirittura patriottico: « postulatur a te [...] historia [...] non solum mihi videris eorum studiis qui litteris delectantur, sed etiam patriae debere hoc munus, ut ea quae salva per te est, per te eundem sit ornata » (*De leg.*, I, 5).

La funzione patriottica della storia retoricamente ben ornata era stata riconosciuta e propugnata da parecchio. Nelle *Origines* già Catone osservava, a proposito dell'atto eroico di Cedicio: « Leonidas Laco quidem simile apud Thermopylas fecit, propter eius virtutes omnis Graecia gloriam atque gratiam praecepitam claritudinis inclitissimae decorare monumentis: signis, statuis, elogii, historiis aliisque rebus gratissimum id eius factum habuere; at tribuno militum parva laus pro factis relicta, qui idem fecerat, atque rem servaverat » (Fr. 83 Peter = Gell. 3, 7).

Ed in Sallustio troviamo una simile considerazione: « Atheniensium res gestae, sicuti ego aestumo, satis amplae magnificaque fuere, verum aliquanto minores tamen quam fama feruntur. Sed quia provehere ibi scriptorum magna ingenia, per terrarum orbem Atheniensium facta pro maximis celebrantur. Ita eorum qui fecere virtus tanta habetur, quantum eam verbis potuere extollere praeclera ingenia. At populo Romano numquam ea copia fuit... » (Cat., 8, 3-5).

Era un'idea che i Romani avevano volentieri accettato dalla cultura ellenica, modificandola per la propria mentalità. Poiché la storia di Roma era più importante di quella degli altri imperi, ed aveva delle caratteristiche uniche rispetto ad essi in quanto quello romano era

l'ultimo, e il più grande, e il più « giusto » di tutti, tale storia doveva essere scritta in modo che risultasse evidente a tutti questa particolarità.

Agostino, dal canto suo, conosceva benissimo sia Cicerone che Sallustio, e certo avrà avuto presente ciò che essi dicevano a questo proposito. Egli accettava solo in parte l'idea della sublime grandezza dell'impero romano (e vedremo in seguito fino a che punto). Mostra però di concordare coi due maestri « classici » (e pagani), dal punto di vista storiografico, in quanto appare convinto che la storiografia romana abbia appunto adempito a quel compito che essi auspicavano. Occorre esaminare, a questo proposito, alcuni passi del libro V: in esso, come è noto, Agostino indica quali fossero le virtù dei Romani, per merito delle quali Dio ha loro concesso il dominio di tutto il mondo.

Ecco come inizia questa parte: « veteres igitur primique Romani, quantum eorum docet et commendat historia, [...] laudis avidi, pecuniae liberales erant, gloriam ingentem, divitias honestas volebant » (Sall., Cat. 7, 6); hanc ardentissime dilexerunt, propter hanc vivere voluerunt, pro hac emori non dubitaverunt; ceteras cupiditates huius unius ingenti cupiditate presserunt » (V, 12). Due osservazioni sono da fare in proposito; prima di tutto che Agostino, pur citando una frase di Sallustio, per esprimere il proprio pensiero, ne mette in risalto un termine (il desiderio di « gloria ») cancellando completamente l'altro (il desiderio di « *divitiae honestae* »). Si vedrà in seguito come Agostino intenda appunto per « gloria » la glorificazione delle imprese effettuate in ambito storiografico.

In secondo luogo, sarà da sottolineare come Agostino si esprime riguardo alla storia: « quantum eorum doctet et commendat historia ». Evidentemente, per *docere* è inteso il puro e semplice informare; ma altro compito della storia è il *commendare*, cioè (se non andiamo errati) il porre in dovuta evidenza, con mezzi retorici appropriati, la singularità di ciò che si narra.

Proseguendo nel ragionamento, Agostino ribadisce: « ista ergo laudis aviditas et cupido gloriae multa illa miranda fecit... »; quando usa parole esclusivamente sue, Agostino distingue dunque fra « *laus* » e « *gloria* ». Mi sembra che, come ho detto prima, per *gloria* si debba intendere la celebrazione storica: la *laus* rappresenterà invece il riconoscimento ottenuto nel momento stesso di aver compiuto l'azione. Ancora, più oltre, afferma Agostino: « paucorum igitur virtus ad gloriam honorem imperium [...] nitentium etiam a Catone laudata est » (V, 12); e di nuovo: « qui causa honoris laudis et gloriae consulerunt patriae, in qua ipsam gloriam requirebant » (V, 13).

(*) L. FERREIRO, *Rerum scriptor*, Trieste 1962, p. 22.

Da quest'ultima frase si intende che per Agostino i Romani cercavano la gloria nell'ambito della « patria »; ma questa gloria non fu ottenuta col semplice fatto di aver reso grande la patria, ma anche e soprattutto coll'essere celebrati dalla storia.

Quando infatti Agostino enuncia il premio ricevuto dai Romani per i loro meriti terreni, così si esprime: « sic et isti privatas res suas pro re communi, hoc est re publica, et pro eius aerario contempserunt, avaritiae restiterunt, consuluerunt patriae consilio libero [...] honori sunt in omnibus fere gentibus, imperii sui leges imposuerunt multis gentibus, *hodieque literis et historia gloriosi sunt* paene in omnibus gentibus » (V, 15).

Ecco che quanto si era augurato Cicerone nel *De legibus* viene dato nel *De civitate Dei* per compiuto: riconoscendo con ciò Agostino la validità della tesi ciceroniana.

3. GLI DÈI NELLA STORIA DI ROMA.

In un celebre passo del VII libro, Polibio parla della funzione che la religione romana esercitava, ed aveva sempre esercitato, nell'ambito dell'organizzazione statale: « mi sembra che proprio ciò che è biasimato presso gli altri popoli, e cioè il "timore della divinità" (*πειστίζουσί τοις*), rappresenti il legame che tiene unito lo Stato romano. A tal punto infatti è pubblicizzata e resa importante questa materia, nella vita privata e in quella pubblica dello Stato, che nulla può essere di troppo. Molti si meraviglieranno di ciò; ma a me sembra che ciò sia fatto a causa del popolo » (VI, 56, 7-9).

Polibio prende atto di un fenomeno evidente nella società romana, e lo interpreta razionalisticamente, alla greca, come una escogitazione della classe colta per tenere a freno il popolo. Egli stesso cade però in contraddizione, quando attribuisce, poco dopo, a quello stesso sentimento religioso, l'onestà dei magistrati⁽⁷⁾.

In realtà egli poteva rendersi conto solo in piccola parte del tipo assai particolare di fenomeno sociale, costituito dalla religione romana. In essa non contava tanto la fede in un mondo ultra-terreno o il comportamento della singola persona, della singola « coscienza », quanto il reciproco legame giuridico fra la città, lo Stato, ed i suoi protettori e difensori divini.

Le divinità erano preposte alla salvaguardia dello Stato (nei rapporti con gli altri Stati) e delle istituzioni (nelle contese interne); esse in tanto svolgevano il proprio compito, in quanto lo Stato garantisse

loro quanto era stabilito dal mutuo patto, in virtù del quale erano state istituite le ceremonie religiose.

Per tal motivo Cicerone, che in opere come il *De natura deorum* e soprattutto il *De divinatione* mette sotto accusa aspetti fondamentali della religione, espone anche opinioni tradizionali: « mihi ita persuasi [dice l'accademico Cotta] Romulum auspicis, Numam sacris constitutis, fundamenta iecisse nostrae civitatis, quae numquam profecto sine summa placatione deorum immortalium tanta esse potuisse » (*De nat. deor.*, III, 5).

Tale era la dottrina ufficiale, da dichiarare pubblicamente; sicché lo stesso Cicerone terra ad affermare, in un pubblico dibattito: « neque is sum qui, si cui forte videor plus quam ceteri qui acque atque ego sunt occupati, versari in studio literarum, his delecter aut utrū omnino litteris quae nostros animos deterrent atque avocant a religione » (*De har. resp.*, 18).

La reciprocità tra il compito umano e quello divino nell'azione politica appare chiara anche dall'inizio dell'orazione *De domo sua*:

« Cum multa divinitus a maioribus nostris inventa atque instituta sunt, tum nihil praecarius quam quod eosdem et religionibus deorum immortalium et summae rei publicae praesesse voluerunt, ut amplissimi et clarissimi cives rempublicam bene gerendo religiones, religiones sapienter interpretando rempublicam conservarent » (I, 1).

E' evidente come un simile concetto avesse di per sé stesso la tendenza a diventare una norma di interpretazione storica. Se Roma aveva subito una sconfitta, era evidente che il legame con gli dei protettori era spezzato per qualche motivo concreto (mancanza nelle ceremonie). Lo stesso errore sul piano dell'azione era concepibile solo nella misura che gli dèi l'avessero permesso.

D'altra parte la vittoria in una battaglia, la prosperità della vita civile, erano un chiaro segno del favore divino: tutte le ceremonie erano state compiute secondo il rito, e nessuna norma religiosa era stata violata. Ma v'è di più: proprio la scrupolosità e la precisione nel compimento dei doveri religiosi dava la possibilità agli dèi di intervenire efficacemente contro gli dèi che proteggevano la parte avversaria.

E' dato scorgere in Livio le testimonianze di questa concezione storiografica, soltanto in parte velata, nella sua opera, dagli effetti della critica razionalistica tardo-repubblicana. Una pestilenza è opera degli dèi: « urbem Romanam subita deum ira morbo populari » (III, 6, 5), e gli dèi decidono fino a che punto punire la città: « deserta omnia, sine capite, sine viribus, dīi præsides ac fortuna urbis tutata est, quae Volscis Aequisque prædonum potius mentem quam hostium dedit » (III, 7, 1). E finalmente: « inde paulatim, seu pace deum im-

⁽⁷⁾ P. PEDECHI, *La méthode historique de Polybe*, Paris 1964, p. 430.

petrata seu graviore tempore anni circumacto, defuncta morbis corpora salubriora esse incipere... » (III, 8, 1); dove evidentemente si giustappongono l'interpretazione primitiva e quella razionalistica. La divinità è per Roma un continuo sostegno, che la sotregge nei momenti pericolosi: « ...annus, felicitate populi Romani, periculo potius ingenti quam clade insignis. Servitia urbem ut incenderent distantibus locis coniurarunt, populoque ad opem passim ferendam tectis intento ut arcem Capitoliumque armati occuparent. Avertit nefanda consilia Iuppiter... » (IV, 45, 1-2).

Significativo è, a questo proposito, tutto l'episodio della battaglia presso Aquillonia. Il « *pullarius* » mentisce al console Papiro, sul punto di attaccare battaglia, l'esito degli auspici; il console, venuto a saperlo, esclama: « qui auspicio adest, si quid falsi nuntiat, in semet ipsum religionem recipit; mihi quidem auspicium nuntiarum, populo Romano exercituque egregium auspicium, est » (X, 40, 11). In effetti, il *pullarius* muore all'inizio del combattimento; al che Papiro: « di in proelio sunt, inquit; habet poemam noxiū caput » (X, 40, 14). Nel momento cruciale: « iam deorum hominumque victa vi, funduntur linteatae cohortes [dei Sanniti] » (X, 41, 10); donde si vede il continuo rapporto fra l'azione divina e quella umana. Finalmente, Lívio narra come: « in ipso discrimine quo tempia deis immortalibus voverimus erat », il console « voverat Iovi Vitori, si legiones hostium fuisse, pocillum multis priusquam temetum biberet sese facturum. Id votum dis cordi fuit et auspicia in bonum verterunt » (X, 42, 7). L'uomo può, con opportuni accorgimenti, « costringere » la volontà divina: di qui la maggiore importanza delle ceremonie.

Gli esempi si potrebbero moltiplicare⁽⁴⁾; ma quello che ora preme mettere in luce, per le implicazioni col *De civitate Dei*, è che, oltre ad estrinsecarsi nei singoli episodi come quelli riportati, la concezione religiosa esposta più sopra determinò una certa tipica interpretazione globale di tutta la storia di Roma.

Secondo questa interpretazione, Roma sarebbe già nata con un compito preordinato, quello di dominare il mondo, e l'avrebbe attuato per mezzo di un singolare connubio fra valore umano e sapienza religiosa.

L'accentuazione religiosa è per me chiarissima nelle parole che Lívio mette in bocca a Camillo alla fine del V libro. Che Lívio ed i contemporanei credessero o meno ad una tale dottrina, non elimina il fatto che certo essa esistesse.

Riferiremo qui le frasi salienti dell'orazione⁽⁵⁾: « equidem, si nobis cum urbe simul posita traditaeque per manus religiones nullae essent, tamen tam evidens numen hac tempestate rebus adfruit Romanis, ut omnem neglegentiam divini cultus exemptam hominibus putem. Intuemini enim horum deinceps annorum vel secundas res vel adversas; inventis omnia prospera evenisse sequentibus deos, adversa spercentibus [...] deorum cultum deserti ab his hominibus que tamen non intermissimus. Reddiderū igitur patriam et victoriam et antiquum bellū decus amissum [...]. Urbem auspicato inaugurotoque conditam habemus; nullus locus in ea non religionum decorumque est plenus [...] ». Modo quae res post prodigium Albani lacus nisi instauratio sacrorum auspiciorumque renovatio affectae Veienti bello rei publicae remedio fuit? [...]. Non sine causa dii hominesque hunc urbē conditae locum elegerunt [...]. Argumento est ipsa magnitudo tam novae urbis » (V, 51-54).

D'altra parte Cicerone stesso⁽⁶⁾ e Sallustio⁽⁷⁾ ci testimoniano una medesima teoria, sia pure attraverso l'estrema razionalizzazione del loro pensiero, quando affermano lo specialissimo carattere della storia romana, rispetto a quella degli altri popoli.

Quanto ad Agostino, di fronte a questo tipo di concezione storico-religiosa, egli si trova in una duplice situazione. Da un lato, infatti, egli tende ad accettare la fiducia nella guida degli avvenimenti, da parte della divinità, verso un fine predeterminato. Da questo punto di vista Agostino rifiuta le critiche alla religione (anche pagana) di Cicerone (e anche di Sallustio) e tende a tornare a quella che potremmo dire l'antica interpretazione. Non a caso una metà del V libro del *De civitate Dei* è rivolta a combattere le teorie del fato e del caso.

D'altra parte, come è ovvio, non sono certo gli dei « romani » che possono guidare la storia, per Agostino; né il tipo di religiosità romana è quello che lo soddisfa, come troppo giuridico ed esteriore. Dio non ha l'obbligo di aiutare « terrenamente » chi lo adora — ecco la polemica del I libro⁽⁸⁾ —, ma dispone gli avvenimenti secondo un imperscrutabile giudizio.

⁽⁵⁾ R. M. OGILVIE, *A Commentary on Livy*, vol. I, Oxford 1965, pp. 741-750.
⁽⁶⁾ Cf. *De republica*, II, 10 e 30. « [Romolo] iam tum divinasse [...] videatur hanc urbem sedem aliquando et domum summō esse imperio præbituram »; « intellegique non fortuito populum Romanum, sed consilio et disciplina confirmatum esse, nec tamen adversante fortuna ».

⁽⁷⁾ Cf., 6, 2: « incredibile memoratu est quam facile coaherint » (le popolazioni che formarono Roma); 7, 3: « civitas incredibile memoratu est adepta libertate quantum brevi creverit ».
⁽⁸⁾ Cf. il precedente studio *Origine e composizione...*, p. 127.

All'atto pratico, vediamo però riaffiorare la vecchia teoria romana, al di là della violenta polemica religiosa. Quando noi leggiamo: « condita est civitas Roma velut altera Babylon et velut prioris filia Babylonis, per quam Deo placuit orbem debellare terrarum et in unam societatem rei publicae legumque perductum longe lateque pacare » (XVIII, 22), non possiamo fare a meno di vedere nel sottofondo il pensiero di Livio, Cicerone e Virilio.

E nella disamina di tutto il libro IV (« iam itaque videamus, quale sit quod tantum latitudinem et diuturnitatem imperii Romani illis diis audent tribuere, quos etiam per turpium ludorum obsequia... se honeste coluisse contendunt », IV, 3) è dato cogliere la violenza verso i demoni maligni, ma la simpatia verso chi in buona fede credeva ad un certo tipo di provvidenza ed aspirava ad un certo ideale. Tali uomini potevano anche essere d'esempio a molti cristiani (¹³).

4. L'IMPERO DI ROMA E GLI ALTRI IMPERI.

Nel libro XVIII del *De civitate Dei* Agostino traccia la storia dei popoli del mondo, eccettuati gli Ebrei; nel capitolo 2 di questo libro anticipa l'interpretazione generale del significato e dello sviluppo della storia dei popoli « profani ». Questa interpretazione è della massima importanza per alcune sue caratteristiche.

Potremmo dividere il capitolo in due parti. Nella prima Agostino giustifica la necessità dei regni da un punto di vista provvidenziale: « societas igitur usquequaque mortalium diffusa per terras [...] aduersus se ipsam plerumque dividitur, et pars partem, quae praevaleret, opprimit. Victrici enim victa succumbit, dominationi scilicet vel etiam libertati qualenkunque pacem praferens ac salutem [...] ». Nam in omnibus fere gentibus quodammodo vox naturae ista personuit, ut subiugari victoribus malent, quibus contigit vinci, quam bellica omnia fariam vastatione deleri. Hinc factum est, ut non sine Dei providentia [...] quidam essent regnis praediti, quidam regnantibus subditis ». Nella seconda parte Agostino espone quale sia stato in effetti il volere della Provvidenza nel sistemare i regni terreni: « Sed inter plurima regna terrarum [...] duo regna cernimus longe ceteris provenisse clariora, Assyriorum primum, deinde Romanorum, ut temporibus, ita locis inter se ordinata atque distincta. Nam quo modo illud prius, hoc posterius; eo modo illud in Oriente, hoc in Occidente surrexit; que in illius fine huius initium confestim fuit ».

Come si vede, i due problemi sono connessi, ma diversi: e diversa ne è l'origine. Sarà quindi opportuno studiarli dapprima separatamente.

a) I regni terreni.

Questa prima parte risolve una questione posta all'inizio del libro IV, e per allora lasciata in sospeso. Agostino aveva allora posto l'accento sulla intrinseca vanità della dominazione terrena, e sulla infiltà di cercare il bene, e quindi la felicità, nelle guerre e nella conquista.

Era questo, del resto, un tema già ampiamente dibattuto nel pensiero classico, ed Agostino lo ritrovava in Sallustio: « igitur initio reges [...] divorsi par ingenium, alii corpus exercabant: etiam tum vita hominum sine cupiditate agitabatur; sua quoique satis placebant. Postea vero quam in Asia Cyrus, in Graecia Lacedaemonii et Athenienses coepere urbis atque nationes subigere, lubidinem dominandi causam belli habere, maxumam gloriam in maxumo imperio putare, tum denum periculo atque negotiis conpertum est in bello plurimum ingenium posse » (*Cat.*, 2, 1-2); ed anche nel *De repubblica* ciceriano, dove il terzo libro verteva appunto sugli imperi e sulla giustizia, e Filo sosteneva l'irriducibile contradditorietà dei due concetti: « unde enim esset illa laus in summorum imperatorum incisa monumentis: Finis imperii propagavit, nisi aliquid de alieno accessisset? » (III, 15).

Ora, sul piano teorico, il pensiero antico non aveva formulato nessuna soluzione: il dominio sugli altri restava in sostanza un'ingiustizia. Ma gli Stati (e quello che importava era lo Stato romano) erano salvati e giustificati sul piano pratico, in quanto si postulava la necessità « naturale » di un certo ordinamento, per evitare contese tra i singoli, e quindi una scala di valori per i « tipi » in cui si estrinsecava l'ordine (¹⁴).

Noi constatiamo che Agostino accetta nei punti fondamentali la soluzione offerta dal pensiero classico; ma naturalmente deve modificarla per renderla coerente con la propria teologia. In tal modo, il sorger del dominio di un popolo su di un altro è giustificato dal fatto che la natura non offre a tutti gli uomini i beni di cui essi vorrebbero disporre, e dalla conseguente necessità di un potere autoritario che distribuisca equamente ciò di cui si dispone.

(¹⁴) Cic., *De rep.*, p. 93: « Sed et imperandi et serviendo, inquit, sunt dissimilitudines cognoscenda. Nam ut animus corpori dicitur imperare, dicitur etiam libidini, sed corpori ut rex civibus suis aut parens liberis, libidini autem ut servis dominus, quod eam coercet et frangit, sic regum, sic imperatorum, sic magistratum, sic patrum, sic popolorum imperia civibus sociisque praesunt ut corporibus animus, domini autem servos ita fatigant, ut optima pars animi, id est sapientia, eiusdem animi vitiosas imbecillesque partes, ut libidines, ut iracundias, ut perturbationes ceteras » (da AGOSTINO, *Contra Iulianum pelagianum*, IV, 12, 61).

(¹³) *De civitate Dei*, V, 18.

Ma ciò che spinge gli uomini ad organizzarsi in unità statali, delle quali poi alcune dovranno ubbidire ad altre, non è frutto di inclinazione naturale, sibbene volontà divina. La quale prevede ed ordina anche l'esito delle lotte tra gli Stati: col che entriamo nel secondo problema.

b) *La successione dei regni terreni.*

Nel libro XVIII del *De civitate Dei* Agostino si basa su due sole fonti: il *Chronicon* di Eusebio, tradotto da Gerolamo, e il *De gente populi Romani* di Varrone. Escluso che la idea di una successione degli imperi mondiali derivi dal *Chronicon*, si è posto il problema se possa essere derivata dall'opera varroniana. Il Triebel, sulla scorta del Kettner⁽¹⁵⁾, conclude al riguardo positivamente; si oppose il Fracaro⁽¹⁶⁾, affermando che la concezione agostiniana, tipicamente teologica, non può essere derivata che da fonti cristiane, ed è estranea alla classicità.

Al di là del problema varroniano, a noi interessano in generale i presupposti culturali di Agostino.

Sarà quindi da sottolineare, in primo luogo, che il Triebel, con la sua accurata indagine, dimostra che l'idea di una specie di « tavola sinottica » comprendente lo svolgersi dei regni in ogni parte del mondo risale ai cronografi ellenistici, ed ha quindi un significato essenzialmente pratico, ovvero tecnico. Si trattava in sostanza di stabilire un raffronto delle varie cronologie, e non un'interpretazione providenziale degli avvenimenti. Sotto questa forma, è assai probabile che appunto Agostino trovasse l'idea in Varrone.

D'altra parte, un'interpretazione appunto providenziale, come quella di Gerolamo nel Commentario *In Danieliem*⁽¹⁷⁾ è di spirito tipicamente giudaico ed apocalittico, e non ha nessun riferimento ad alcuna concezione classica. Nel biblico libro di Daniele (2, 37-45) il profeta annuncia il succedersi di quattro regni, uno peggiore dell'altro, dopo di che sarebbe venuto quello di Dio. Gerolamo identifica quei regni con: 1) il babilonese; 2) il neo-persiano; 3) l'alessandrino; 4) il romano.

Ma Agostino si differenzia (a mio modo di vedere) nettamente dalla teoria ieronimiana. In primo luogo egli parla di due soli regni universali, e non quattro; secondariamente, il suo interesse per l'im-

pero romano va molto al di là di quello di Gerolamo, per il quale poteva essere rappresentato dal gigante di ferro coi piedi di argilla. Io credo che Agostino non aderisse affatto ad una simile rappresentazione.

Prenderemo allora in considerazione il *Prologo* delle *Antiquitates Romanae* di Dionisio di Alicarnasso, nel quale sono esposte alcune idee molto significative.

Dionisio afferma: a) l'impero romano è il maggiore di quelli comparsi sulla terra. Dionisio elenca quello assiro, quello medo, quello persiano, quello macedone. Di essi il romano è assai più grande, ed ha una durata assai maggiore. — b) l'impero romano non è opera della fortuna, come affermano alcuni storici greci, ma della virtù dei suoi cittadini; virtù che comprende la religiosità, l'ordine politico, e il coraggio militare. — c) l'impero romano è nell'ordine naturale delle cose, in quanto per legge di natura i migliori debbono comandare gli inferiori. — d) a Roma, fin dai primordi della città, si sono avuti « infiniti esempi di virtù umana, dei quali nessuna città ha mai avuto maggiori, sia per il culto divino, che per la giustizia, che per la saggezza, che per la vita pratica, che per le necessità belliche » (I, 5, 3).

Alcune di queste idee sono derivate da autori greci precedenti, il cui pensiero era prettamente razionalistico (soprattutto Polibio). Giò, la diuturnità dell'impero, e il contrasto tra virtù e fortuna. Ma mi sembra chiaro che nella globalità dell'esposizione di Dionisio vengano posti in risalto i fattori di *unicità* e di *necessità* dell'impero romano, che abbiamo visto prima essere tipici dell'interpretazione religioso-nazionalistica romana della storia.

Noi vediamo insomma, che era insito un processo nella storiografia di Roma, che, da considerazioni razionalistiche, conduceva verso so interpretazioni se non provvidenziali, certo religiose. Al termine di questo processo io collocherei appunto l'esperienza agostiniana. Egli vede attraverso una teoria cristiana (Dio che determina il destino di ogni nazione secondo i suoi disegni) quella che era già una concezione storico-politica extra-cristiana. Roma nasce con un compito preordinato di dominio mondiale; questo compito, che classicamente era visto « nell'ordine naturale delle cose » (Dionisio), Agostino lo considera parte del disegno provvidenziale divino.

TITO ORLANDI

⁽¹⁵⁾ C. TAUTNER, *Die Idee den Vier Weltreiche*, « Hermes », 27 (1892), p. 323. H. KETTERER, *Varronische Studien*, Halle 1865.

⁽¹⁶⁾ P. FRACCARO, *Studi Varroniani*, Padova 1907, p. 24 nota 2.

⁽¹⁷⁾ HIERONYMI *In Danieliem liber*, P. L., 25 col. 503.