

Capitolo terzo - “sulle nuvole del cielo uno simile a un figliol d’uomo” (Dan. 7, 13)

Rapidamente espulso dal quadro dell’ortodossia cristiana, e condannato da ogni interpretazione razionalista della storia come manifestazione dell’incapacità di comprendere e dominare gli eventi, un fenomeno costella la storia del nostro occidente e dev’esser ricordato: il Millenarismo.

Il Millenarismo non gode, al momento, di molta considerazione. Un secolo come il nostro, che aveva avuto in eredità dal precedente la certezza di rappresentare il traguardo della storia, l’olimpica serenità della dominante Ragione borghese, la convinzione del proprio destino colonizzatore/civilizzatore; è espressione d’una costruzione culturale/ideologica che non è in grado di comprendere l’emergenza di movimenti apocalittici ai propri confini, men che mai nel proprio stesso seno. Per conseguenza, forse mai come in questo secolo la cultura egemone è andata banalizzando o condannando le emergenze millenariste del passato e del presente, e con esse le aborrite strutture logiche degli “Gnostici”, che sono in qualche modo connesse, come abbiamo sottolineato, con il Millenarismo.¹

Abbiamo già avuto modo di occuparci del fenomeno in connessione con i primi secoli del Cristianesimo; guardato con sospetto dall’ortodossia, anche se professato da ortodossi al di sopra di ogni sospetto, il Millenarismo venne ufficialmente condannato nel V secolo; ma già un secolo prima, con la svolta costantiniana, esso era stato di fatto ripudiato. Che cosa mai doveva attendersi l’uomo, se il trionfo della Giustizia e della Verità era già stato *storicamente* realizzato là e allora?

In realtà, dietro il Millenarismo vi è una peculiare concezione della storia, non rettilinea e al tempo stesso progressiva. In questa concezione la storia rappresenta sì, un progresso, ma non verso un futuro infinitamente aperto, in grado di sacralizzare ogni presente, come avverrà con lo Storicismo: il progresso dei millenaristi è un progresso *sulla via del ritorno*, un abbandono perciò del presente, inteso come luogo della non-razionalità, luogo toccato -sfortunatamente- nel corso d’un moto circolare la cui prima fase costituisce un allontanamento dal modello utopico.

Il Millenarismo, nella sua struttura logica, rappresenta perciò l’utopismo per eccellenza: esiste un modello perfetto ubicato in un non-luogo e non-tempo fuori della storia, impresso come un codice genetico nei destini dell’umanità; da esso una storia mitica ci ha allontanati ma ad esso ritorneremo, per la logica che governa un sistema di pensiero chiuso nella perfezione del circolo.² Il Millenarismo tende dunque alla realizzazione dell’utopia e, come abbiamo già avuto occasione di notare, tende a realizzarla *nella* storia; esso dunque non aborre il mondo, ma *questo* mondo; implica la fine della storia nella realizzazione dell’utopia, ma non per questo aborre la storia: aborre *questa* storia, che intende ribaltare trasferendo in essa l’utopia *sic et simpliciter*. Esso sogna quindi una nuova/antica storia: per dirlo con le sue parole, sogna nuovi cieli, e, soprattutto, *una nuova terra*. Il Millenarismo è *rinnovamento del mondo*.

La sua vicenda è antica, e ci sembra utile tornare per un attimo alle sue origini. Nei capitoli che verranno infatti, conosceremo varie manifestazioni del millenarismo occidentale, dal Gioachimismo alle rivolte contadine, dal Taboritismo all’Anabattismo di Münster; manifestazioni apertamente rivoluzionarie perché tensioni ineludibili ad una nuova terra. Quanto radicato e importante sia il fenomeno, ci sembra superfluo dire: basti pensare all’influsso di Gioacchino nella visione hegeliana della storia e nello stesso concetto moderno di “progresso”; o ai tanti spiriti religiosi che sino alla fine del XVIII secolo, e oltre, hanno computato i giorni mancanti all’alba sospirata.

Anche questo va ricordato infatti: la fine del mondo non fu mai *un incubo*, nonostante i giorni infausti che avrebbero dovuto precederla; al contrario, fu sempre *un sogno e una speranza*, segnando la fine di *questo* mondo d’ingiustizia. Una speranza che è radicata nelle tre religioni del Libro e che costella le loro “eresie”: abbiamo visto quanto agisca nell’Islam l’attesa del Mahdî, e come il neoplatonismo ismailita si risolva in un’ontologia gnostica del ritorno; quanto al millenarismo ebraico, esso non è soltanto una vicenda del mondo antico, se, come vedremo, darà vistose manifestazioni nei movimenti Sabbatiano e Frankista del XVII e XVIII secolo.

L’origine del Millenarismo è molto antica, perché esso entra a far parte delle tre religioni partendo da una lontana genesi nella cosmogonia zoroastriana e nella relativa escatologia, che s’insinuerà nel Giudaismo

¹ Queste vicende culturali non rientrano nella nostra indagine; ci è occorso tuttavia incidentalmente di citare il noto testo del Cohn che, nonostante l’ampia documentazione, ci è sembrato rappresentare, più che una storia del Millenarismo occidentale, un documento sull’allergia del potere alle ragioni dell’altro. Ci siamo anche casualmente imbattuti in autori, come il Voegelin, nei quali le concezioni (opinabili) di grandi studiosi come lo Jonas, si metamorfosano in virulenti richiami all’ordine. Dietro lo sfondo c’è sempre la grande paura del Comunismo (fu il suo diffondersi in Europa a spingere già Nöldeke a studiare il Mazdakismo) il timore per la grande fragilità della democrazia in vaste aree (Fascismo, Nazismo) e, ultimamente, la crescente paura causata dall’Islam e dai movimenti a sfondo religioso che sembrano follia per la Ragione occidentale. L’Occidente ha intuito dunque assai presto, nonostante le sue continue “vittorie”, la propria posizione eccezionale, e quindi *l’esigenza di convertire il pianeta ai propri valori*. Si può anzi affermare che uno dei tratti ideologici caratteristici dell’Occidente è la sua *tensione alla conversione dell’Altro*; un’esigenza cui non sembra estranea quella dell’espansione *come unica chance per il suo sistema economico*.

² Abbiamo già avuto occasione di notare che una caratteristica del pensiero neoplatonico è costituita dal trasferire le proprie strutture logiche in strutture ontologiche e cosmologiche, quindi nelle strutture di una storia che diviene riflesso di una ierostoria.

e di lì nel Cristianesimo e nell'Islam.³ Appaiono infatti con Zoroastro alcuni fondamentali temi cosmogonici ed escatologici destinati a lunghissimo percorso: la storia articolata sui due stadi e sui tre tempi, della quale dicemmo; il concetto di una resurrezione *dei corpi*, intesa come ritorno ad un perfetto stato iniziale della creazione, che è *materiale*, onde si avrà il ritorno ad una perfetta felicità *terrena*; la profezia di un "salvatore" (*sôšyânt*) che giungerà alla fine dei tempi, la quale sarà a sua volta preceduta da tempi calamitosi.⁴ In questa logica, allorché i tempi calamitosi verranno davvero, per l'Impero persiano, con la conquista di Alessandro Magno, inizierà anche la tradizione profetica e oracolare che tanta parte avrà poi nel mondo antico e medievale: nel noto *Oracolo di Hystaspes* riecheggia infatti il nome del re Vištâsp, il mitico protettore di Zoroastro.⁵

L'apocalittica ebraica, l'attesa di Isaia per un nuovo cielo ed una nuova terra, nasce dunque dal contatto con il mondo persiano, che avvenne sotto Artaserse I,⁶ ed è un'attesa che, come sottolinea la Boyce, concerne la fine della storia, non del mondo, conformemente al mito zoroastriano positivamente rivolto al mondo materiale, atteggiamento che vien fatto proprio dal Giudaismo.⁷

Se questo è l'atteggiamento di fondo che le religioni del Libro ereditano dallo Zoroastrismo, cioè l'attesa di una vita più degna in un mondo liberato dal male e dall'ingiustizia, un'attenzione più particolare merita la tradizione degli Oracoli, che tanto influenzerà il Medioevo, ma le cui radici sono persiane anch'esse.

Nel lungo passaggio dedicato agli *Oracoli sibillini*, la Boyce⁸ ne ricostruisce così le vicende. La figura della Sibilla, originariamente greca, era conosciuta in Persia già in epoca Achemenide, tanto che esisteva una "Sibilla persiana"; ad un oracolo persiano ella attribuisce perciò un frammento degli stessi Oracoli giudaici,⁹ tale frammento sarebbe da connettersi con la tragedia della conquista macedone. In conseguenza di quest'evento e della perdita di speranza in una riscossa nazionale guidata da un sovrano, si origina infatti una tradizione oracolare persiana della quale è testimonianza il *Libro di Hystaspes*.¹⁰ Secondo la Boyce inoltre, la sibillistica persiana fu scritta in greco, veicolando così nella cultura ellenistica motivi dell'escatologia zoroastriana;¹¹ ad essa si aggiunse quella babilonese di età ellenistica, in lingua greca anch'essa, che introdusse il tema delle sette età del mondo, e quella giudaica. Da questo complesso emerge la tradizione giudaico-cristiana degli *Oracoli sibillini* la cui raccolta, a causa dell'interesse portatovi dall'Alto Medioevo cristiano, copre circa un millennio, dal II secolo a.C. al VII secolo. Accanto al concetto babilonese delle età del mondo, sono presenti in questa tradizione due elementi spiccatamente iranici: quello dei quattro regni e, soprattutto, quello del Millennio, che è il tema iniziale zoroastriano della venuta del salvatore Sôšyânt, a mille anni dalla predicazione di Zoroastro.¹² Conformemente all'apocalittica persiana nata dopo la conquista di Alessandro, è tuttavia presente nell'oracolistica l'elemento fondamentale del periodo di calamità che deve precedere il ristabilimento della felicità terrena ad opera di Ôhrmazd, motivo assente dallo Zoroastrismo.

La Boyce¹³ sottolinea l'importanza di Sardi, della Frigia, e più in generale dell'Asia Minore per la formazione dell'apocalitticismo giudaico, nonché il ruolo della società ellenistica quale crogiolo nel quale, entro la dominante matrice greca, si fusero le culture iranica e giudaica. Ella poi insiste molto¹⁴ e quest'insistenza non è mai eccessiva, perché concerne un punto di fondamentale importanza- nel sottolineare che tutto l'apocalitticismo giudaico-cristiano non è pensabile senza l'elemento spiccatamente zoroastriano che lo fonda, cioè il concetto di fine del tempo e di ritorno allo stato di perfezione iniziale. Questo punto è importante per comprendere il significato profondo delle attese millenaristiche di ogni tempo, fissato su quello zoroastriano iniziale; attese che riguardano il ristabilimento di una giustizia perduta *in questo mondo*, e non

³ Per i cenni che seguono ci riferiamo al testo della Boyce, cit., voll. II e III; quest'ultimo in buona parte dedicato alle influenze dello Zoroastrismo sulle altre religioni.

⁴ Boyce, cit., vol. I, pp. 229-246 e pp. 277-293. Quest'apparizione di tempi calamitosi non è tuttavia elemento originario del mito; esso sopravviene successivamente con l'apocalitticismo che nasce a seguito della sottomissione della Persia ad opera di Alessandro Magno.

⁵ *ivi*, p. 293.

⁶ Boyce, cit., vol. II, p. 188 sgg; in particolare pp. 193-194.

⁷ Boyce, cit., vol. III, p. 361 sgg.; in particolare pp. 364-367.

⁸ *ivi*, pp. 371-402.

⁹ *ivi*, pp. 373-374 e p. 13 nel testo e in nota. Si tratta degli *Oracoli sibillini*, III, 388-395. L'origine persiana di questo frammento assunto in un testo ebraico, è controversa; tuttavia gli eventi profetizzati *ex post* sembrano chiaramente alludere alle conquiste di Alessandro. Per il testo degli *Oracoli*, cfr. *Sybillinische Weissagungen*, Urtext und Übersetzung hrsg. von A. Kurfess, Nördlingen, Beck, 1951.

¹⁰ Cfr. Boyce, cit., vol. III, pp. 375-378. Cfr. anche E. Benveniste, *Une apocalypse pahlevie: le Zâmâsp Nâmak*, R.H.R. 106, 1932. Nell'oracolo, chi parla è Zâmâsp, lo Jâmâspa dell'*Avesta*, ministro di Vištâsp e genero di Zoroastro, dal quale ha ricevuto il dono della profezia. Interrogato, risponde al re sulle calamità che soffriranno gli iranici ad opera dei non iranici; alla fine però Ôhrmazd invierà un salvatore divino. Per la discussione sul passaggio della profezia di Hystaspes in Lattanzio, con il possibile intermediario ebraico, cfr. la lunga discussione della Boyce alle pp. 377-380 nel testo e nelle note; per la genealogia generale dell'Apocalisse iranica, dalle origini a Lattanzio, cfr. Benveniste, pp. 373-380.

¹¹ C. Mossé, *Les rapports entre la Grèce et la Perse au IVème siècle avant Jésus-Christ*, La Persia e il mondo greco-romano, cit., sottolinea la formazione di una cultura che, nonostante l'obiettivo di ellenizzare la Persia, è caratterizzata dalla penetrazione della cultura persiana nell'ellenismo. In realtà i due mondi sono sempre stati a contatto nei secoli; non soltanto si è molto parlato di influenza iranica su Platone, ma quest'influenza appare evidente in quel grandissimo e singolare filosofo che fu Eraclito. Cfr. J. Duchesne Guillemin, *D'Anaximandre à Empédocle: contacts gréco-iraniens*. È nota la tesi di M. Eliade secondo il quale, nella loro invasione del mondo irano-babilonese, i Greci ritrovarono la loro stessa antica religiosità, d'onde la facilità del processo sincretista: cfr. *Storia delle idee e delle credenze religiose*, vol. II, Firenze, Sansoni, 1980, p. 210; e ancora p. 264 sgg. per l'apocalitticismo giudaico, che anch'egli fa discendere da quello iranico.

¹² Boyce, cit., pp. 385-387.

¹³ *ivi*, pp. 389-392.

¹⁴ *ivi*, p. 393 sgg.

altrove; attese che si fondano sull'affermazione della natura divina dell'uomo, e sul suo diritto ad un altro mondo, un'altra storia, un'altra esistenza, più piena e più degna. Quest'impronta non viene perduta neppure allorché, nel passaggio attraverso l'apocalitticismo giudaico, il concetto zoroastriano di "fine del tempo" si trasforma in quello di "fine del mondo";¹⁵ abbiamo infatti già notato a suo tempo che i primi Cristiani attendevano un'epoca di felicità in terra, attesa che venne in seguito espunta dall'ortodossia e che veniva considerata "giudaica"; ed un'attesa di felicità in terra circolava ancora tra i Catari.

Anche la figura del condottiero vittorioso che segnerà la sconfitta del male sembra forse risalire, secondo la Boyce, all'Avesta; essa assume poi connotazioni nazionali diverse nelle differenti tradizioni.¹⁶

Uno degli aspetti importanti rimarcati dalla Boyce, è finalmente costituito dal fatto che, nella religione zoroastriana, l'escatologia è strettamente dipendente dalla cosmogonia; onde il piano zoroastroiano iniziava prevedeva un recupero, entro il cosmo redento, dello stesso spirito del Male.¹⁷ Quest'ipotesi è sostituita, dal Giudaismo in poi, dal concetto della condanna al fuoco eterno per i malvagi; tuttavia essa è così inestricabilmente connessa con la logica creazionista, che tornerà nell'ambito del neoplatonismo cristiano; in particolare, c'interesserà ritrovarla in Scoto Eriugena. Nel ritorno alla perfezione iniziale, è infatti inevitabile che lo stesso Satana, in quanto creatura divina, venga riassorbito nella bontà del progetto originario, allorché questo verrà ristabilito.

Il Millenarismo nel suo complesso, ci sembra dunque debba essere valutato non soltanto in chiave negativa, come ingenua incapacità di comprendere e controllare gli eventi della storia, ma anche in chiave positiva, come petizione insopprimibile ad un'esistenza più degna. Lo stesso concetto della nequizia dei tempi quale segno certo del futuro avvento della felicità terrena, che la Boyce vede come elemento sopraggiunto nella struttura originaria, ha avuto probabilmente tanto successo perché esso sembra iscriversi nella psicologia di un pensiero antichissimo, quello che vede il cosmo come sistema circolare chiuso. Il principio psicologico cui Jung diede il nome di "enantiodromia",¹⁸ nasce infatti dalla logica stessa di un tale sistema: quanto più ci si scosta dalla "giustizia" del modello in direzione d'un estremo, tanto più vicino sarà il momento nel quale inizierà il moto di ritorno che ristabilirà l'equilibrio turbato. Grazie a questo moto, il cosmo viene ricondotto alla felice immobilità dell'epoca d'oro di Kronos, nella quale si esprime la perfezione dell'essere, che è, per l'appunto, "rotondo", come affermava Parmenide.¹⁹

Il Millenarismo, come disagio del presente e tensione al suo superamento nel futuro, è dunque un elemento della nostra cultura che va preso in seria considerazione e cui va conferita la massima dignità: Gioacchino da Fiore, tanto per fare un esempio, rappresenta, a nostro avviso, un'emergenza tra le più importanti e significative della nostra storia culturale; tanto più la rappresenta, in quanto è con lui che si apre una nuova concezione della storia, non più circolare ma rettilinea come fenomeno di dispiegamento progressivo. A questa concezione era tuttavia giunta, per altre vie, quella speculazione ismailita che guardava al succedersi delle religioni attendendo la piena rivelazione, la vera vita in terra.

Il millenarismo cristiano, che alla fine del II secolo aveva condotto all'esplosione montanista condannata dall'ortodossia, conobbe forti avversità all'interno di quest'ultima già da molto prima della definitiva condanna conciliare; ciò per le ragioni che abbiamo già esposto, relative alla politica della Chiesa, volta ad inserirsi di pieno diritto nell'ideologia dello Stato romano.²⁰ In questo periodo l'ala millenarista, tra i cui più illustri rappresentanti è non soltanto Ireneo, ma anche l'altro grande eresologo, Ippolito, va elaborando il computo degli anni mancanti al lieto evento.

Il concetto che guida il calcolo profetico, si fonda sulla *septimana mundi*, cioè su una durata di 7000 anni assegnata al mondo; il problema era dunque costituito dal datare l'anno corrente a partire dalla Creazione del mondo, operazione necessaria per giungere ad individuarne il momento della fine.²¹ Ciò dette origine a molte speculazioni, perché in periodi e situazioni diverse, si trovò opportuno calcolare o ricalcolare gli anni del mondo in modo diverso per fini diversi, che potevano consistere tanto nel tener viva la speranza di una prossima fine del mondo, quanto nell'allontanarla ovvero nel negarla. Ippolito ad esempio, poneva la data

¹⁵ *ivi*, p. 396.

¹⁶ *ivi*, pp. 397-398.

¹⁷ *ivi*, pp. 394-395.

¹⁸ Il meccanismo psicologico dell'enantiodromia, o del movimento in direzione opposta, è sovente chiamato in causa da Jung; particolarmente, sin dalla premessa, nei saggi sull'apocalitticismo e il profetismo, raccolti in *Aion* (vol. 9, II delle *Opere complete*) Torino, Boringhieri, 1982.

¹⁹ Cfr. Parmenide, *Testimonianze e frammenti*, a cura di M. Untersteiner, Firenze, La Nuova Italia, 1958, fr. B8, 43, p. 150; anche la verità è "rotonda": cfr. fr. B1, 29, p. 124. Sul concetto antico della circolarità di Ananke, cfr. A. Magris, *L'idea di destino*, cit., vol. 1°, pp. 161-243; G. Colli, *La sapienza greca*, vol. 1°, cit., *passim*. L'inevitabilità del rapporto azione/reazione (eguale e contraria) è mirabilmente espressa nel noto frammento di Anassimandro (cfr. G. Colli, op. cit. vol. 2°, 11 [A 1], p. 154).

²⁰ Cfr. O. Giordano, cit.; M. Simonetti, cit. È da notare che, tra i nemici del Millenarismo, vi fu il "colto" Origene; sull'argomento sembra infatti dividersi l'opinione dei Cristiani in rapporto all'estrazione socio-culturale; cfr. Simonetti, cit., p. 45. Prima della condanna infatti, esistono sia un Millenarismo eretico che uno ortodosso, che rappresenta istanze radicali nei confronti della società imperiale, pur mantenendosi entro i confini della Chiesa.

²¹ Sul tema della *septimana mundi*, che concettualmente si origina nel calcolo dell'escatologia zoroastriana e nella religione astrologica babilonese, e che trova ospitalità nel Cristianesimo grazie all'allegoria di *Salmi* 90, 4 (mille anni rappresentano un sol giorno per Dio), cfr. W. Witakowski, *The Idea of Septimana Mundi and the Millenarian Typology, etc.*, O.C.A. 236. Sulla diversificazione dei calcoli e sulla loro ragion politica, cfr. R. Landes, *Lest the Millennium be fulfilled: Apocalyptic Expectations and the Pattern of Western Chronography, 100-800 C.E.*, The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages, ed. by W. Verbeke, D. Verelst and A. Wilkehuysen, M.L. Series I/Studia XV, Leuven, Un. Press, 1988.

dell'Incarnazione nel 5500, e perciò la fine del mondo nel 500 d.C.; dopo di che sarebbe seguito il noto millennio di felicità in terra; Eusebio, antimillennarista, ringiovanì il mondo di circa tre secoli, postponendone la fine ormai troppo vicina.²² Mentre rinviamo al citato lavoro del Landes per quanto concerne la storia di queste datazioni, facciamo riferimento allo stesso ed a una dettagliata ricerca del Lerner per qualche rapido cenno sulle emergenze più significative dal V all'VIII secolo.²³ Queste due date sono significative, perché nelle due cronologie accennate, la fine del mondo avrebbe dovuto coincidere con il 500 o con l'800 d.C.

Il Millenarismo d'occidente sembra essere stato più significativo in Francia, ove esso poteva contare un illustre esponente in Martino di Tours;²⁴ in effetti abbiamo già potuto in precedenza notare, esponendo le emergenze ereticali combattute da Gregorio di Tours, che il Millenarismo rappresentò una corrente molto diffusa, a livello popolare, nella Francia del VI secolo. Per quanto concerne la matrice sociale di questo millenarismo, è tuttavia significativo notare che, mentre tutta la cultura ecclesiastica era ormai generalmente orientata in senso negativo, millenaristi rimasero il clero minuto e i convinti credenti di modesta estrazione, segnati dalle sofferenze dell'epoca.²⁵ Di questa realtà ci eravamo già resi conto riferendo delle eresie dell'Alto Medioevo.

La strategia della cultura ecclesiastica nel fronteggiare quest'atteggiamento popolare, si concentrò dapprima essenzialmente in una pratica che tendeva a dislocare nel futuro ciò che veniva proposto come imminente; la negazione dottrinale della prevedibilità dell'evento -peraltro dottrinalmente certo- in un mondo ove il mito del 7° millennio era universalmente recepito, appariva più difficile da perseguire.²⁶ Tanto per restare nella tradizione del millenarismo francese infatti, ancora nel 715 e, più tardi, nel 735, la datazione della fine del mondo nell'800 veniva data per sicura.²⁷

In uno schema lineare riassuntivo di grande interesse, il Landes ha raccolto tutte le previsioni computate; è significativo notare che, nel VII-VIII secolo, le previsioni di una fine del mondo nell'anno 800 sono numerose.²⁸ Tra queste ci sembra interessante ricordare quelle spagnole, che sono da ricollegarsi alla crisi adozionista di Toledo mossa da Elipando (Toledo era, a quei tempi, dominio arabo, e non è da escludere che si stesse operando un tentativo di adattamento alla teologia islamica) della quale abbiamo detto; e agli avventati calcoli di Beato di Liebana.²⁹ Questi tuttavia non poté far a meno di ricordare -per restare nell'ortodossia- quanto già stabilito nel secolo precedente da Isidoro: non è lecito né possibile calcolare la data di un evento noto soltanto a Dio stesso.³⁰

Una posizione analoga e altrettanto radicale era già stata presa nella stessa Spagna, nel VII secolo, da Giuliano, arcivescovo di Toledo. Partendo da assunzioni diverse (nascita di Cristo nel 5325) egli aveva concluso, scrivendo nel 686, che la data prevista era trascorsa, dunque la previsione sul 7° millennio si era già rivelata falsa.³¹

Il più grande nemico del Millenarismo fu tuttavia, nell'VIII secolo, Beda, che per i millenaristi usava toni sprezzanti sottolineandone la bassa cultura ed estrazione sociale. Egli sostenne l'imprevedibilità dell'evento, e su questa linea si mosse la cultura carolingia del IX secolo.³² Beda fu soprattutto contrario alla previsione d'una felicità terrena,³³ e questo lascia intendere quanto di sociale vi fosse dietro certe attese o la loro negazione. In effetti, come ha mostrato il Lerner, da Gerolamo in poi il computo della profezia di Daniele aveva comunque lasciato scoperto un brevissimo periodo (45 giorni) tra la sconfitta dell'Anticristo e il Giudizio finale: periodo che in qualche modo doveva rappresentare un sia pur breve intervallo di tranquillità in terra.³⁴ A questo Beda consentiva; ciò che egli essenzialmente non sopportava era dunque la "materialità" di questo stato paradisiaco atteso dall'umanità sofferente. Ad ogni buon conto egli tornò ad adottare la cronologia del testo masoretico -già usata da Gerolamo- che differisce fortemente da quella dei Settanta; il risultato fu che divenne comunque poco interessante calcolare una fine del mondo che traslocava verso l'alba del 3°

²² *ivi*, p. 149. Nota il Landes (p. 152) che anche il calcolo d'Ippolito doveva intendersi come tentativo di deludere le attese di una fine imminente, e le relative agitazioni.

²³ R.E. Lerner, *Refreshment of the Saints: the Time after Antichrist as a Station for Earthly Progress in Medieval Thought*, Traditio XXXII, 1976. Per quanto precede il V secolo riteniamo sufficiente quanto già accennato; ricordiamo soltanto che, dopo la ridatazione dell'età del mondo effettuata da Eusebio (che scrive sull'onda della conversione di Costantino, e quindi della conseguente adesione della Chiesa al "mondo", culmine del lungo percorso dell'ortodossia) in seguito alla quale il mondo viene ringiovanito di tre secoli, tra i più grandi nemici del Millenarismo vi furono Gerolamo e Agostino.

²⁴ Landes, cit., p. 154 nel testo e in nota.

²⁵ *ivi*, p. 176.

²⁶ *ivi*, p. 183.

²⁷ *ivi*, pp. 169-170.

²⁸ *ivi*, pp. 210-211.

²⁹ *ivi*, pp. 192-194. Beato di Liebana riteneva che un corretto calcolo avrebbe dovuto, se mai fosse stato pensabile, spostare la fine del mondo dall'800 all'838; ciò scatenò panico, perché egli esprimeva l'ipotesi nell'824. Di ciò approfittò Elipando per muovere pesanti accuse: cfr. *Epistola Episcoporum Hispaniae ad Episcopos Galliae, Aquitaniae et Austriae*, M.P.L. 101, c. 1330. Come abbiamo ricordato riguardo la controversia adozionista, Elipando e Beato erano teologicamente avversari.

³⁰ *ivi*, p. 165.

³¹ *ivi*, p. 172.

³² *ivi*, pp. 174-186.

³³ Lerner, cit., pp. 104-105.

³⁴ *ivi*, p. 102 sgg. Il Lerner ha sottolineato che il persistere di questo spiraglio ha contribuito a mantenere sempre aperto, anche sul piano delle interpretazioni ecclesiastiche, un percorso utilizzato dalle attese chiliastiche per fondare la propria "autorità" sulle Scritture.

millennio.³⁵ Questa cronologia, estesa all'area d'influenza carolingia, non fu tuttavia recepita altrove; abbiamo visto con quanta imminenza era attesa in Spagna la fine del mondo; altrettanto accadeva in Lombardia e nella Francia meridionale.³⁶

Quando l'VIII secolo finì, non finì tuttavia il Millenarismo; esso divenne semplicemente un fenomeno senza più addentellati nella cultura ecclesiastica, destinato a consumarsi entro le forme del profetismo popolare, entro l'emarginazione che attendeva il riscatto. Il punto cruciale del Millenarismo è infatti essenzialmente questo: un tentativo di sovvertire le istituzioni e ristrutturare la società. Come tale, anche se vi era stata una qualche manifestazione millenaristica nel pensiero escatologico della cultura "alta", esso fu di massima un fenomeno popolare, destinato a riproporsi sempre in nuove forme.

In tal senso è interessante il citato studio del Lerner, perché esso si propone di mostrare che il Gioachimismo, allorché si manifestò, non fu per nulla un evento nuovo; esso non fece che collocarsi all'interno di una tradizione che non si era certamente interrotta con lo scadere dell'VIII secolo. L'attesa della fine del mondo aveva bene di che alimentarsi: non era necessario infatti ricorrere alla profezia di Daniele per trovare un appiglio nelle Scritture, perché a tal scopo era più che sufficiente l'*Apocalissi* di Giovanni.

Benché qui il computo aritmetico degli anni fosse stato sostituito da altri, d'interpretazione più controvertibile, sui sette sigilli, il contrasto appare sempre legato allo stesso schema sociale: in questo caso la cultura "realista"³⁷ smonta la perentorietà dell'evento dislocando il testo sul piano allegorico. Questa stessa rielaborazione conduce al concetto di "refrigerio dei santi", creato per dare una spiegazione al breve periodo disponibile in terra tra la sconfitta dell'Anticristo e il Giudizio; questa visione restrittiva sarà poi respinta da Gioacchino, il quale potrebbe sembrare un radicale innovatore se non si tenesse conto che l'occidente era sempre stato percorso da profezie apocalittiche più direttamente ancorate alla tradizione antica.³⁸ Ci riferiamo con ciò alla tradizione apocalittica che discende dagli *Oracoli sibillini* cui abbiamo accennato; da questa tradizione e da altre, presenti in oriente e in occidente, emerge infatti un sincretismo apocalittico, una storia e una geografia della fine dei tempi, destinati a penetrare ben addentro nel mondo medievale.

In questo sincretismo apocalittico si notano elementi di svariata provenienza -il *Romanzo di Alessandro* di ps.Callisthene,³⁹ le leggende bibliche di Gog e Magog⁴⁰ e delle Dieci tribù disperse⁴¹, il tutto

³⁵ Landes, cit., p. 151 e p. 175. Prendendo a base di calcolo il testo masoretico, la data dell'Incarnazione retrocede al 3952.

³⁶ *ivi*, p. 186.

³⁷ Facciamo uso del termine impiegato dal Lobrichon, *L'ordre de ce temps et le desordre de la fin*, The Use and Abuse, cit., p. 229: "réalisme historique.....libéré de ses angoisses". Il Lobrichon, che espone queste vicende e al quale rinviamo, non sembra nutrire troppa simpatia per gli apocalittici. Il nostro punto di vista nel trattare questi argomenti, lo si sarà notato, ha un'angolatura diversa: non si tratta di affermare *olimpicamente* l'ingenuità o la marginalità culturale di utopisti e millenaristi, sin troppo ovvia; ciò che a noi preme è il fatto che certe manifestazioni sono la spia di esigenze reali. Esse premono per un cambiamento utopico che non può aver luogo, ma, pur nella sconfitta, conducono sempre a dei mutamenti, o, quantomeno, a delle prese di coscienza; esse sembrano inoltre ben comprensibili nella società carolingia e post-carolingia, che non furono, come abbiamo già visto, molto aperte alla cultura e alle esigenze popolari. Nella nostra indagine, interessa dunque poco o nulla il giudizio di merito sulla congruità delle attese: interessa soltanto la loro presenza nelle sue emergenze più cospicue. Il Lobrichon, dopo aver esaminato gli sviluppi sia moralistici che ereticali di un apocalitticismo fondato sul disprezzo di un mondo corrotto nella Francia meridionale nel X-XI secolo, vede questo apocalitticismo in crisi nei tempi d'espansione segnati dalle Crociate, salvo rinascere con Gioacchino. Come vedremo però, l'apocalitticismo gioachimita non è per nulla amodano: il millennio felice è atteso, come sempre, *in terra*.

³⁸ Sulla continuità della tradizione che giunge a Gioacchino, cfr. Lerner, cit., pp. 110-118.

³⁹ L'opera dello ps.Callisthene conobbe una vasta diffusione arricchendosi di molti elementi; essa ebbe varie versioni in Persia, in Siria, nel mondo ebraico, ed occupò un posto di rilievo nell'Islam. Alessandro, con il suo leggendario percorso, divenne il catalizzatore di ogni mito che, per una qualunque ragione, facesse riferimento a luoghi fantastici e irraggiungibili. Egli viene così a rappresentare l'uomo nella sua massima espressione, colui che osa giungere ai limiti dell'invalidabile (come il Regno delle Tenebre, la Città dei Beati, il Paradiso, la Fonte dell'Acqua di Vita) e in tale sua posizione di confine egli giunge anche a contatto con i popoli mostruosi, con l'indicibile che alita sul limitare del mondo ordinato della civiltà. Come tale egli diviene partecipe del mito apocalittico, perché la fine della storia sarà annunciata dallo scatenarsi delle forze che egli stesso imprigionò oltre i confini dell'ordine, seguendo un piano divino e con l'aiuto di Dio: anche Alessandro infatti diviene un paradigma incorporato entro la storia cosmica del monoteismo. Sulla leggenda di Alessandro e i suoi sviluppi storici, cfr.: *The History of Alexander the Great, being the Syriac Version of the Pseudo-Callisthenes*, ed. by F.A.W. Budge, Cambridge, at the Un. Press, 1889; A. Anderson, *Alexander's Gate, Gog and Magog, and the Inclosed Nations*, The Medieval Ac. of America, Cambridge, 1932; F. Pfister, *Alexander der Grosse in den Offenbarungen der Griechen, Juden, Mohammedanen und Christen*, D.A.W.B., Berlin, Akademie, 1936. Sulle numerose leggende, cfr. anche, dello stesso, *Kleine Schriften zum Alexanderroman*, B.K.Ph., Heft 61, 1976; sulla versione siriana anche C. Hunnius, *Das syrische Alexanderlied*, J.A. 8, 1887; sulla sua possibile origine persiana tardo-sassanide (d'onde fu tradotta in siriano), cfr. Th. Nöldeke, *Beiträge zur Geschichte des Alexanderromans*, Denkschriften der K.A.W.W., 38, 1890. Sul suo ruolo nell'Iran, il paese che egli sottomise dando origine all'apocalittica e dove poi fu "adottato" come leggendario eroe nazionale, cfr. A. Abel, *La figure d'Alexandre en Iran*, La Persia e il mondo greco-romano, cit. Sulla "carriera" persiana di Alessandro, che da invasore diviene eroe nazionale, cfr. P.J. Chelkowsky, *Nizāmi Iskandarnāme*, Coll. sul poeta persiano Nizāmi e la leggenda di Alessandro, Roma, 1975, *ivi*, A.N.L., 1976. Il Chelkowsky parte dall'accoglienza che ebbe Alessandro nell'Islam come Re-profeta e agente divino (Il Regno Unico nel mondo, in oriente come in occidente, è il riflesso di una storia dell'uomo letta nella prospettiva cosmogonica del Sacro) da fonti del IX secolo. Nella leggenda islamica, ovviamente, Alessandro diviene un propagandista dell'Islam *ante litteram*. Sulla leggenda ebraica, cfr. M. Gaster, *An Old Hebrew Romance of Alexander*, J.R.A.S., 1897; ad essa la leggenda è debitrice degli episodi che la trasferiscono nell'apocalittica (Gog e Magog; Dieci tribù) e che arricchiscono la cosiddetta versione γ. Direttamente dall'apocalittica di ps.Methodio fu poi a sua volta influenzata la cosiddetta versione λ, per la quale cfr. *Leben und Taten des Alexanders von Makedonen*, hrsg. von H. Van Thiel, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974. Il problema generale del romanzo di Alessandro è stato riassunto da G. Cary, *The Medieval Alexander*, Cambridge, at the Un. Press 1956, Reprint 1967, al quale rinviamo per la storia del testo. Qui c'è interesse sottolineare il sovrapporsi dei temi apocalittici al romanzo di Alessandro in quanto epopea verso l'ignoto oltremondano, elemento costitutivo delle vicende apocalittiche che conducono al testo dello ps.Methodio, il quale a sua volta influenza versioni più tarde del romanzo stesso. L'immaginario così come si è andato componendo, costituisce infatti un tutto compatto, perché il materiale eterogeneo si condensa attorno ad un nucleo concettuale riferibile ad una visione escatologica della storia, comune alle tre religioni del Libro. In questa concezione della storia Alessandro, che in Daniele e in Maccabei I appariva come figura negativa dell'Apocalitticismo, diviene strumento divino in conseguenza dell'eccellenza delle proprie imprese: con l'appoggio di Dio egli potrà chiudere le porte del Caucaso che sbarrano la strada ai popoli immondi, Gog e Magog, i quali torneranno però a spargere il terrore alla vigilia del Giudizio. In tal veste positiva egli

entro le strutture dell'apocalissi iranica- per dar luogo ad una letteratura i cui contorni si definiscono essenzialmente tra il IV e il VII secolo in tutta l'area dell'antichità mediterranea: Persia, Grecia, Siria, occidente latino, seguendo le convulsioni che vanno dalla crisi dell'Impero romano, alle invasioni degli Unni, alle guerre bizantino-persiane, al dilagare dell'Islam in oriente e in occidente. Quest'apocalittica ebbe espansione notevole nel mondo bizantino, di dove giunse ad investire l'occidente, ed è molto difficile distinguere, in essa, quanta parte spetti all'attesa dei popoli, e quanta parte sia semplicemente materiale ideologico diffuso a fini politici sfruttando tale attesa.⁴² Come ha notato il Mc Ginn nel riassumere la continuità dell'apocalitticismo antico e medievale,⁴³ questa visione della storia si realizza attraverso uno schema estremamente flessibile, ed adattabile ad ogni congiuntura. Così come la leggenda dell'ultimo imperatore, che prima della fine dei tempi stabilisce il primato della Cristianità, è pensabile soltanto dopo la conversione di Costantino (prima di allora Roma è Babilonia, la nemica di Dio) così le crisi religiose del Medioevo consentiranno di elaborare tanto la figura del Papa Anticristo, quanto quella del *Pastor angelicus*, che porterà la pace. La logica millenarista è quindi facilmente adattabile al più spregiudicato e vario uso

appare già all'inizio del VI secolo in Jacob di Sarugh (cfr. in Budge, cit., pp. 163-200). La fusione della sua leggenda con quella relativa a Gog e Magog (e con quella delle Dieci tribù) deriva, come detto, dalle fonti ebraiche (cfr. Cary, cit., p. 18). Nell'apocalitticismo ebraico l'opera di ps.Callisthene fu acquisita attraverso la versione siriana (Nöldeke, cit., p. 26) derivata a sua volta da quella persiana, ipotizzata dal Nöldeke, ove è presente l'eco delle invasioni unne, degli inizi del V secolo (*ivi, passim*) le stesse in conseguenza delle quali poté svilupparsi il moto mazdakita. La presenza di Alessandro nel leggendario ebraico parte tuttavia da molto lontano: come ha mostrato lo Pfister, *Alexander der Grosse*, cit., la trasformazione della sua figura come agente divino nell'escatologia del monoteismo biblico ha inizio nell'ambiente giudaico alessandrino. Egli conserva perciò lo stesso ruolo, con gli ovvi "traslochi", nelle altre religioni del Libro. Egli diviene quindi strumento della loro escatologia -che vede la storia come storia dell'intera umanità, entro un piano divino- e di tale indiscutibile ruolo è prova concreta il suo impero planetario. È quindi comprensibile che egli abbia successivamente assorbito nel Tardo Antico e nell'Alto Medioevo, tutto l'immaginario apocalittico, che di tale escatologia parla: di qui l'inserimento nel suo romanzo dei miti di Gog e Magog e delle Dieci tribù disperse, nonché del mito generale dell'Apocalissi stessa e degli *Oracoli sibillini*.

⁴⁰ Gog e Magog sono figure dell'immaginario apocalittico biblico. Il nome del solo Magog appare tra i figli di Jafet in *Gen. 10, 2*; i due nomi coniugati entrano nell'apocalittica con *Ezechiele* (38, 2; 39, 1 sgg.). Essi rappresentano i mitici avversari di Israele, che saranno sterminati dal Signore; il loro nome torna nell'*Apocalisse* di Giovanni (20, 8) come alleati e strumenti di Satana, quando il malvagio sarà liberato dopo il millennio di prigionia (Regno dei Giusti) e prima del Giudizio. Essi vivono in un luogo immaginario oltre i limiti del noto, e rappresentano una realtà incombente nelle grandi tragedie del Tardo Antico e dell'Alto Medioevo: sono gli Unni, gli Sciti, i Goti (cfr. R. Manselli, *I popoli immaginari: Gog e Magog*, Popoli e paesi nella cultura altomedievale, 29^a Sett. C.I.S.A.M., Spoleto 1981, *ivi*, 1983, tomo II). Con l'inizio del VII secolo essi furono identificati con gli Arabi, perché in ogni momento furono fatte corrispondere loro delle realtà concrete, pur all'interno di un cosmo simbolico. Posti fuori dal mondo ordinato della storia/ierostoria, essi alitano tuttavia ai suoi margini come mostruosità indicibile. Il loro ruolo escatologico è connesso con il Medioevo cristiano, nella cui apocalittica, eredità del Giudaismo, il Bene trionferà quando il Male sarà giunto alle sue estreme manifestazioni; è opportuno infatti ricordare che, mentre la concezione di un ordine minacciato dal chaos è un'eredità del mondo classico (l'Egitto, la Mesopotamia, la Grecia sentirono la propria civiltà contrapposta alla mostruosa indicibilità dell'*altro*) in una logica/escatologica monoteista, l'*altro* assume un ruolo subordinato ai piani di un Dio imperscrutabile. La fusione del tema apocalittico biblico con il *Romanzo di Alessandro* a partire dall'inizio del VI secolo, farà localizzare Gog e Magog oltre il Caucaso, e da questo momento essi divengono protagonisti dell'apocalittica bizantina, trasmettendosi di là all'occidente. A volte essi non sono nominati direttamente, come, ad esempio, nello ps.Ephrem, un documento risalente alla fine del VI o all'inizio del VII secolo; tuttavia a loro si allude sotto l'anonimato di popoli invasori caratterizzati come quintessenza della mostruosità, perché il loro ingresso nell'apocalittica marca la formazione d'uno schema che si ripete costantemente. Cfr. P.J. Alexander, *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, Berkeley-Los Angeles-London, Un. of California Press, 1985 (pp. 142-147 per lo ps.Ephrem; pp. 185-192 per Gog e Magog). Il testo dello ps.Ephrem fu pubblicato da C.P. Caspari, *Briefe, Abhandlungen und Predigten, etc.*, Christiania, Mallingschein, 1890, pp. 208-221 e 429-472; cfr. anche S. Ephrem, *Sermones*, III, hrsg. von E. Beck, C.S.C.O. 320-321, S.S. t. 138-139, Louvain, 1972. Sotto il nome di Ephrem viene tramandato un testo apocalittico siriano del VII secolo (cfr. S.S. 139, pp. IX-X e 79-94) che il Beck ritiene problematico collegare al testo latino edito dal Caspari: la trama è simile, ma nel testo siriano si menzionano gli altri popoli imprigionati da Alessandro.

⁴¹ La vicenda delle Dieci tribù disperse rappresenta un elemento del leggendario ebraico che trae origine dall'elaborazione midrashica e talmudica dei riferimenti biblici (*I Re*, 12, 25 sgg.; *II Re*, 17, 6 sgg.) relativi alla deportazione in Assiria di dieci tribù, o meglio, di nove di esse e di parte della decima, i cui membri rimasti in Israele costituirono i Samaritani. Esse sono le tribù di Ruben, Simon, Dan, Naftali, Gad, Ascher, Isachar, Sebulon, Ephraim e Manasse; dimorano al di là del mitico fiume Sambation, o in altri luoghi fantastici. Un'interpretazione meno sferzata dei testi, tenta d'identificare i luoghi della loro deportazione con la regione a sud del Caspio. Nell'apocalittica giudaica si attendeva il loro ritorno sotto la guida d'un Messia guerriero. Anche per i Cristiani, inizialmente, esse sarebbero tornate sotto la guida di Cristo, ma poiché la leggenda trattava di un Messia Ebreo, esse finirono assimilate alle schiere dell'Anticristo, cioè con Gog e Magog (per quest'analisi, cfr. Anderson, cit., pp. 58-63). Come questi ultimi, esse avrebbero dunque fatto irruzione un giorno, per devastare il mondo dell'ordine, secondo l'opinione inizialmente espressa da Orosio. L'attesa delle Dieci tribù come speranza, rimase sempre vivissima nel mondo ebraico; famoso è l'episodio del millantatore Eldad ha Dani, che nel IX secolo giunse a Qairouan sostenendo di appartenere alla tribù di Dan e narrando storie fantastiche che insospettirono i Rabbini ed entrarono più tardi nella leggenda del Prete Gianni. Cfr. D. Wasserstein, *Eldad ha-Dani and Priester John*, Priester John, the Mongols and the Ten Lost Tribes, ed. by C.F. Beckingham and B. Hamilton, London, V.R., 1996. Più tardi si parlò di loro emissari giunti ad aiutare gli Ebrei della Diaspora in rapporto al movimento messianico di Shabbatai Zevi nel XVII secolo. Manasse ben Ismail sostenne, davanti al Parlamento inglese, la tesi che i discendenti delle Dieci tribù potessero esser rappresentati dagli Indios della Cordigliera; di essi si parla ancora in questo secolo a proposito dei Falasha etiopici e di una tribù yemenita. Cfr. B(ernhard) L(ey), voce *Stämme, Zehn*, in J.L., Bd. 5. Per l'elaborazione medievale in ambiente cristiano, e per la loro identificazione e sovrapposizione con Gog e Magog e con i Mongoli, cfr. Anderson, cit., pp. 63-86.

⁴² Il problema è stato discusso da G. Podskalsky, *Byzantinische Reicheschatologie*, München, Fink, 1972, che pone ad esergo l'affermazione del Wellhausen secondo la quale nell'apocalittica di Daniele si pone il fondamento di una concezione storica destinata a far epoca, quella cioè, già da noi segnalata, della storia come storia globale dell'uomo in prospettiva escatologica. Egli si pone perciò il problema di chiarire se il più volte invocato fondamento giudaico-messianico del marxismo-leninismo sia giunto alla Russia per la mediazione di Bisanzio; la sua interessante trattazione giunge a conclusioni opposte, com'era prevedibile. Nella storia di Bisanzio, movimenti chiliastici contadini come quelli europei sono impensabili; tuttavia l'elemento ideologico promosso dalla cultura egemone non sembra assente accanto alla diffusa utopia; tanto l'ideologia quanto l'utopia alludono comunque all'eternizzazione del presente. Il Regno Perfetto è infatti già raggiunto in Bisanzio, che tuttavia è aggredita dal Male che preme ai suoi confini; l'eternizzazione del presente traspare nelle ripetute emergenze "profetiche" entro una storia di successive delusioni.

⁴³ B. Mc Ginn, *Visions of the End. Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*, N. York, Columbia Un. Press, 1979, pp. 1-36. Cfr. in particolare le pp. 35-36.

ideologico; come tale essa è espressione non soltanto di ceti emarginati o in crisi, ma anche, molto abitualmente, di intellettuali/ideologi.

La storia dell'apocalitticismo bizantino è stata tracciata da P.J. Alexander⁴⁴ nei suoi elementi costitutivi; ne diamo un breve cenno, perché essa culmina con l'elaborazione della nota *Apocalisse* di ps.Methodio, del VII secolo, tradotta in occidente nell'VIII, che eserciterà una lunga e determinante influenza sugli schemi dell'immaginario.⁴⁵

All'origine di tutta la tradizione sono, in oriente come in occidente, gli *Oracoli sibillini*. La loro fama nel mondo classico si addentra sin nell'VIII secolo; essi erano noti ad Eraclito e popolari a Roma; della loro versione pagana restano soltanto pochi frammenti, mentre i 14 libri a noi noti rappresentano un materiale di origine giudaico-cristiana.⁴⁶ Essi erano ben noti nel IV secolo a Lattanzio, che li cita ampiamente assieme al ricordato *Oracolo di Hystaspe*.⁴⁷

Alla fine del IV secolo apparve nell'Impero romano d'oriente un oracolo sibillino destinato a lunga vita.⁴⁸ In esso, nell'ambito di un Cristianesimo dai forti tratti sincretisti ereticali, venivano formulate una serie di profezie, in parte *ex evento*, in parte riconducibili, attraverso complessi eventi, al tema apocalittico dell'Anticristo e del Giudizio finale.⁴⁹ In particolare, l'oracolo si diffondeva sui tempi travagliati e calamitosi della fine; l'Anticristo avrebbe ucciso Enoch ed Elia tornati dal loro luogo misterioso, ma Cristo li avrebbe resuscitati per poi procedere al Giudizio finale. Attraverso passaggi ipoteticamente ricostruiti, questo testo sarebbe entrato nella tradizione occidentale, dove, con modifiche successive, dà origine al testo dell'XI secolo a noi noto.⁵⁰ In quest'oracolo la successione dei tempi apocalittici è così scandita: un re dei Greci e dei Romani, Costante, convertirà il mondo al Cristianesimo, per amore o per forza; negli anni del suo regno nascerà l'Anticristo; Gog e Magog irromperanno e saranno sconfitti da Costante, che poi, a Gerusalemme, consegnerà a Dio e a Cristo le insegne del proprio potere; si rivelerà l'Anticristo, torneranno Enoch ed Elia che saranno da lui uccisi e resuscitati da Dio; seguirà l'annientamento divino dell'Anticristo e il Giudizio finale.

Al VII secolo appartengono due testi, che abbiamo citato relativamente al tema di Gog e Magog; l'uno, un testo latino attribuito dal Caspari a uno ps.Ephrem o a Isidoro,⁵¹ l'altro, uno ps.Ephrem siriano.⁵² Nel primo, la successione è la seguente: irruzione di popoli da identificarsi con Gog e Magog, ma non nominati, e tempi calamitosi; apparizione dell'Anticristo; ritorno di Enoch ed Elia che annunciano la seconda Parusia; segue una lacuna del testo, la sconfitta dell'Anticristo e il Giudizio finale. Nel secondo, un sermone sulla fine dei tempi, si ha una diversa successione: dapprima si assiste alla vittoriosa espansione dell'Islam cui segue, dalle porte di Alessandro, l'invasione di Gog e Magog identificati con gli Unni; segue la restaurazione dell'Impero romano (= bizantino), il sorgere dell'Anticristo, il ritorno di Enoch ed Elia che ne smascherano l'impostura, la loro uccisione; intervengono Gabriele e Michele che li resuscitano e sconfiggono l'Anticristo; chiude il ciclo il Giudizio finale.

Al VII secolo, e più precisamente all'ottavo decennio,⁵³ risale anche uno dei più importanti documenti apocalittici, destinato ad esercitare grande influenza in oriente e in occidente: l'*Apocalissi* di ps.Methodio,⁵⁴ che sembra attingere a fonti comuni a quelle del sermone dello ps.Ephrem.⁵⁵

Ps.Methodio fa un lungo racconto della storia del mondo, a partire da Adamo sino all'espansione araba, nella quale la genealogia dell'ultimo imperatore è legata ad un'ascendenza etiopica di Alessandro

⁴⁴ *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, cit.

⁴⁵ Per la sua edizione critica, cfr. *Die Apokalypse des Ps-Methodius*, hrsg. von A. Lolos, B.K.Ph., Heft 83, 1976.

⁴⁶ Mc Ginn, cit., pp. 19-20. Per il testo cfr. Kurfess, cit. Per la *Sibylla Tiburtina*, giunta in una redazione dell'XI secolo, cfr. E. Sackur, *Sibyllinische Texte und Forschungen. Pseudo-Methodius, Adso und die tiburtinische Sibylle*, Halle, Niemayer, 1898. Per l'originale greco del IV secolo della *Sibylla Tiburtina* e la ricostruzione ipotetica delle redazioni, cfr. P.J. Alexander, *The Oracle of Baalbek. The Tiburtine Sibyl in Greek Dress*, D.O. Studies, X, Washington 1967.

⁴⁷ L. Cæli Firmani Lactantii, *Opera omnia*, rec. S. Brandt-G. Laubmann, vol. 1°, C.S.E.L. 19, Praha-Wien, Tempsky; Leipzig, Freytag, 1890 (*Divinæ Institutiones, passim*).

⁴⁸ Per la storia dell'Oracolo, segnalato dal Mercati nel 1949, per l'analisi del testo e per l'ipotetica storia delle redazioni sino al testo latino della *Sibylla Tiburtina*, rinviamo a P.J. Alexander, *The Oracle of Baalbek*, cit.

⁴⁹ Sulla leggenda dell'Anticristo e degli Anticristi -figure introdotte da Giovanni- rinviamo alla fondamentale ricerca di W. Bousset, *Der Antichrist*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1895. Per quel che di nuovo si registra al riguardo nel testo greco, cfr. Alexander, cit., pp. 120-121, nel testo e in note.

⁵⁰ Per il testo latino cfr. Sackur, cit., pp. 177-187, al quale rinviamo per tutto ciò che eccede il nostro generico cenno.

⁵¹ Caspari, cit. Anche lo Alexander, *The Diffusion of Byzantine Apocalypses in the Medieval West and the Beginning of Joachimism, Prophecy and Millenarianism*, Essays in Honour of M. Reeves ed. by A. Williams, Burnt Hills, Longman, 1980, p. 59, mantiene le due paternità alternative fornite dai manoscritti.

⁵² *Sermones*, III, cit.

⁵³ Alexander, *The Diffusion, etc.*, cit., p. 62.

⁵⁴ Sull'argomento, oltre al Lolos, cit., e all'Alexander, *The Byzantine Apocalyptic, cit.*, *The Diffusion, etc.*, cit.; cfr., dello stesso, *Byzantium and the Migration of Literary Works and Motifs*, ristampato in *Religious and Political History*, cit.; *The Medieval Legend of the Last Roman Emperor and its Messianic Origin*, J.W.C.I. 41, 1978; G.J. Reinink, *Die syrische Apokalypse des Pseudo Methodius*, C.S.C.O. 540-541, S.S. 220-221, Louvain, Peeters, 1993; dello stesso, *Ps.-Methodius. A Concept of History in response to the Rise of Islam*, *The Byzantine and Early Islamic Near East*, ed. by A. Cameron and L.I. Conrad, Princeton, Darwin Press, 1992; id., *Pseudo Methodius und die Legende von römischen Endkaiser*, M.L. Series I, Studia XIV, cit.

⁵⁵ Cfr. G.J. Reinink, *Die syrische Apokalypse*, cit., C.S.C.O. 541, p. XXXVIII in nota, e successivamente nelle note alla traduzione del testo ivi indicata.

Magno.⁵⁶ Il testo narra che l'ultimo imperatore sconfiggerà gli Arabi; seguirà un tempo di pace, gioia e prosperità senza pagamenti di tasse, caratterizzato dai piaceri della tavola -un Paese di Cuccagna- poi si apriranno le porte a suo tempo chiuse da Alessandro. Si rivelerà quindi l'Anticristo; il re dei Greci salirà allora il Golgotha ponendo il diadema sulla Croce; alzerà le mani e la Croce volerà al cielo. L'Anticristo entrerà in Gerusalemme, siederà nel Tempio e si pretenderà Dio; ma il Signore scenderà e lo cacerà nell'inferno. Seguirà il Giudizio finale.

Il testo dello ps.Methodio è di fondamentale importanza, perché da esso, e dagli adattamenti della sua ideologia, dipende l'apocalittica posteriore. La sua composizione è da mettersi in rapporto con la prima reazione all'invasione islamica dell'Impero bizantino, e con le iniziali speranze di una rapida rivincita;⁵⁷ ed è significativo sottolineare che anche la sua traduzione in latino, tra la fine del VII e l'inizio dell'VIII secolo, è in relazione con l'invasione araba della Spagna e il suo rapido successo.⁵⁸

Siamo dunque dinanzi ad un documento ideologico dalla precisa origine e dalla chiara funzionalità, che tuttavia raccoglie al tempo stesso una tradizione religiosa; i due aspetti sono così inestricabilmente connessi e di reciproco supporto, da far sì che l'*Apocalisse* dello ps.Methodio rappresentasse il fondamento di ogni successivo immaginario. Da essa derivano le innumerevoli *Visioni di Daniele* bizantine e occidentali,⁵⁹ e da una di queste, verosimilmente, la nota *Epistola di Adsona alla regina Gerberga*, datata alla metà del X secolo,⁶⁰ nella quale, naturalmente, l'ultimo imperatore è un re Franco. Qui gli intervalli di pace concessi all'umanità sono due: quello del ristabilimento dell'Impero romano (non però descritto nei termini di felicità terrena) e quello, imprecisato, dopo la sconfitta dell'Anticristo, analizzato nella sua genesi dal Lerner,⁶¹ al quale può convenire la generica definizione di "refrigerio dei Santi".

Vi è dunque una sovrapposizione del vecchio tema millenaristico "terreno" -peraltro non sviluppato- con la sua versione ridotta, "spiritualizzata"; e assistiamo al consolidarsi di uno schema apocalittico che, con le sue molte varianti, rappresenta un fenomeno di continuità teso sull'arco dei secoli che vanno dal IV al XII. Ciò si deve tener presente per comprendere quanto radicato sia, in una cultura tradizionale e diffusa, un fenomeno quale quello del Gioachimismo destinato a mantenere la propria effervescenza sino al XVI secolo e a raggiungere il XVII. Gioacchino, nonostante la propria peculiarità sulla quale ci soffermeremo, non rappresenta un'emergenza singolare; né si deve sottovalutare che i suoi schemi escatologici assumono pieno significato nell'apocalitticismo da essi suscitato sotto forma di movimenti sociali. Gli schemi di Gioacchino vanno valutati, a nostro avviso, in questo ambito, come espressione cioè d'un'attesa largamente diffusa⁶² da lunghissima data, e sono perciò legati ad una tradizione intellettuale, ma anche ad una logica escatologica, insite nel Cristianesimo.

I due elementi sono entrambi distinguibili, a nostro avviso, nella tradizione millenarista che corre dal IV al XII secolo. Da un lato è evidente l'elemento puramente ideologico, espressione puntuale dei vari intellettuali anonimi destinata a protrarsi oltre Gioacchino (per esempio in Dante); questi, con il mito dell'ultimo imperatore, guardano costantemente ad un passato fantastico con una tensione irrealistica, tipica dell'*intelligentzia* emarginata, che rende strabico il loro utopismo.⁶³ Dall'altro è evidente la tensione ad un futuro migliore in questo mondo, retaggio di secoli d'attesa e di sofferenze e della speranza accesa dalle

⁵⁶ L'importanza dell'Etiopia, di religione cristiana (monofisita) risale al suo ruolo di ripetuto intervento nello Yemen nel corso del VI secolo (cfr. Alexander, *The Byzantine, etc.*, p. 29; id., *Byzantium, etc.*, p. 58). Per quanto concerne la storia del mondo dai tempi di Adamo, è stata rilevata la dipendenza dalla leggenda siriana *La caverna dei tesori* (Sackur, dopo di lui gli altri autori) per la quale cfr. l'edizione tradotta da Sun-Min-Ri (C.S.C.O. 486-487, S.S. 207-208, Louvain, Peeters, 1987). Il problema dell'appartenenza di ps.Methodio alla Chiesa Monofisita, negata dal primo studioso della questione (M. Kmosko, *Das Rätsel des Pseudomethodius*, Byzantion 6, 1931) è tuttavia aperto (Reinink, *Die syrische Apokalypse*, cit., C.S.C.O. 541, pp. VII-XI).

⁵⁷ Cfr. G.J. Reinink, *Ps.-Methodius: a Concept of History*, cit., pp. 185-187, ove si fa anche riferimento alla costruzione del Duomo della Rocca come suggestione per un Regno dell'Anticristo a Gerusalemme. Reinink argomenta che il testo, con il suo mito dell'ultimo imperatore, sia stato scritto per mantenere alta la fede in un ritorno e contenere le conversioni all'Islam. Questa ragionevole ipotesi viene da lui posta in antitesi con quella dello Alexander (cfr. G.J. Reinink, *Pseudo Methodius und die Legende, etc.*, cit., pp. 82-84; P.J. Alexander, *The Medieval Legend, etc.*, cit., p. 8) secondo il quale il tema della vittoria dell'ultimo imperatore seguita da un periodo di felicità prima della venuta dell'Anticristo, ricalca il tema giudaico del millennio terreno. Le due ipotesi non sembrano necessariamente alternative; il contrasto sorge soltanto allorché si dimentichi che il tempo finale è sempre stato inteso come felicità terrena e come Regno Unico che pone fine alle lotte: ciò è insito anche nell'ideologia cristiana e bizantina. Del millenarismo cristiano delle origini abbiamo già detto; per quanto concerne l'ideologia bizantina, cfr. A. Pertusi, *Fine di Bisanzio e fine del mondo*, I.S.I.M.E., Nuovi Studi Storici 3, Roma, 1988. Il Pertusi ricorda l'importanza della conversione di Costantino per l'identificazione del "Regno di Dio" di Daniele, con quello bizantino (p. 152). Egli insiste molto (*passim*) sullo sguardo ideologico che impronta le visioni apocalittiche del presente, vera e propria "teologia della storia" (p. 2); ideologia che è tanto politica quanto religiosa (p. 154).

⁵⁸ Cfr. Sackur, cit. Lo ps.Methodio influenza anche la versione latina (tarda) della *Sibylla Tiburtina*, con l'inserimento del passaggio relativo alla consegna della corona a Dio sul Golgotha, assente nel testo originario greco del IV secolo.

⁵⁹ Cfr. Alexander, *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, cit., p. 60 sgg.

⁶⁰ Cfr. *ivi*, pp. 105-109; Sackur, cit., p. 99 sgg.

⁶¹ *Refreshment of the Saints*, cit.

⁶² La conclamata questione di una "ortodossia" di Gioacchino da tener accuratamente distinta dal millenarismo militante dei Gioachimiti, ci sembra uno dei soliti tentativi di distinguere, con l'aiuto della "filosofia", il "pensiero" dalle situazioni storiche; o, se vogliamo, un "alto" e un "basso" del pensiero, quest'ultimo gratificato poi come "ingenuo" o "popolare": un problema che si è sempre posto per il Neoplatonismo. Quanto all'appartenenza di Gioacchino al proprio tempo, ci sembra significativa la puntualizzazione del Mc Ginn che, nell'edizione di un testo profetico gioachimita di controversa autenticità, sottolinea l'ossessione aprioristica di alcuni studiosi, relativamente alla "ortodossia" di Gioacchino (cfr. B. Mc Ginn, *Joachim and the Sibyl*, Citeaux 34, 1973, p. 98).

⁶³ Ci scusino i dantisti, ma la grandezza di Dante non è certo nel suo mito imperiale; in quello vi è, se mai, una notevole carenza di comprensione del contingente, virtù peraltro non indispensabile a un poeta.

religioni del Libro. Questi due elementi corrono l'uno accanto all'altro allorché il mito prende, dopo ps.Methodio, la sua struttura definitiva: dal presente calamitoso ci salverà la ricostituzione dell'Impero Unico, che riunisce sotto l'ultimo imperatore tutta l'umanità (elemento ideologico inesistente nelle Scritture); vi sarà la pace (il millennio dell'incatenamento di Satana secondo l'*Apocalisse*) ma sorgerà l'Anticristo ad avviare la fine dei tempi; dopo la sua sconfitta vi sarà un nuovo, imprecisato periodo di pace (il "refrigerio dei Santi" elaborato a partire da Daniele e da Gerolamo, oggetto dello studio del Lerner) poi vi sarà il Giudizio.

È appena il caso di sottolineare che il millenarismo degli oracoli del quale ci siamo occupati, proprio in quanto intellettuale ed ideologico, *non mosse nessuno*; il poco millenarismo che ci è noto nell'Alto Medioevo, come quello testimoniato da Gregorio di Tours, è viceversa articolato sulle generiche attese escatologiche, senza particolari schemi. Le cose andranno diversamente a partire dal XIII secolo, e tenteremo di comprenderne a suo tempo le ragioni.

Il Mc Ginn⁶⁴ ha osservato che la sovrapposizione dei temi escatologici corrisponde a precisi eventi storici. Quando il millenarismo cristiano dei primi secoli sembrò perdere le proprie ragioni a causa della conversione di Costantino, precisamente allora nacque il mito di un imperatore che avrebbe dato un'epoca di pace terrena, mito che troviamo a partire dall'originale greco della *Sibylla Tiburtina* (IV secolo); quando l'Islam sembrò sommergere la Cristianità, avvenne la fusione del mito dell'ultimo imperatore con quello apocalittico di Gog e Magog (VII secolo); in ultimo, con la fine dell'XI secolo, l'Apocalitticismo si trovò a confrontarsi con quegli stessi fermenti religiosi che, contemporaneamente, costituivano l'*humus* per le eresie delle quali abbiamo parlato. Esso quindi ci sembra rappresentare una risposta diversa allo stesso problema -quello dell'incompatibilità tra vissuto e saputo, tra storia e utopia- e non è casuale se altra, ancorché diversa eresia, sorgerà da questo apocalitticismo. Ciò che viene sempre posto in discussione infatti, è l'accettabilità di *questo* mondo; onde la differenza che corre tra l'Apocalitticismo e le eresie delle quali ci siamo precedentemente occupati, consiste essenzialmente nel fatto che il primo fornisce una risposta nel quale il dualismo si determina nel momento escatologico, non in quello ontologico.

L'una e l'altra soluzione tuttavia, quella "gnostica" e quella apocalittica, sono entrambe possibilità inerenti nello stesso messaggio testamentario dal quale l'ortodossia tenta di espungerle, e sono, come abbiamo già visto, assai intricate tra loro, perché un messaggio utopico di libertà fondato sulla natura divina dell'uomo è intrinsecamente "millenarista" nel senso che fonda l'aspirazione ad un *altro e diverso mondo* (nuovi cieli e nuova terra); oltretutto intrinsecamente "gnostico" nel senso di alimentare la certezza che il *vero mondo*, non possa che essere *un altro*.⁶⁵ Nella logica di una religione di salvezza, la datità della storia *ha un fine e perciò anche una fine*; l'uno e l'altra non possono che segnare lo sbocco preordinato nell'altro da sé, nell'utopia. Soltanto così la storia diviene comprensibile; comprendere il *senso* degli eventi è possibile soltanto a patto di leggerli come ierofanie, simboli, epifanie d'una ierostoria. Almeno sinora, l'uomo non ha trovato altri modi per costruire una civiltà, cioè una società con un programma comune e comuni leggi; in tal senso le rivolte millenariste sono tutt'altro che antinomiche. *Esse vogliono distruggere l'ordine soltanto per costruirne un altro più "vero"*, garantito dalla visione profetica: ciò che lascia riflettere ancora una volta sulla subalternità di questo pensiero rispetto alla normatività razionalista.

Il Millenarismo tuttavia non è necessariamente rivolta, è in primo luogo attesa del compimento d'una promessa, che può risolversi in astratta ideologia o anche sfociare in rivolte, allorché sorga l'esigenza di accelerare il compimento di tempi che si avvertono maturi. Ancora una volta si deve però sottolineare che la promessa della quale si attende il compimento è tutta terrena, come mostra l'analisi dello Jeanmarie relativa ad un passaggio singolare degli *Oracoli sibillini*.⁶⁶

Secondo lo Jeanmarie, questo passaggio che sarebbe stato composto tra il 34 a.C. (data nella quale Cleopatra iniziò ad attribuirsi il ruolo di Iside) e la battaglia di Azio, si riferirebbe all'attesa di un ritorno dell'età dell'oro rappresentata da Iside, del tutto analoga al mito virgiliano del ritorno di un'età dell'oro di Saturno.⁶⁷ Questa età troverebbe concretizzazione nella comunità dei beni e nell'abbattimento dei confini di proprietà. Siamo dunque in presenza dell'attesa di un ritorno, cioè nell'ambito di una concezione astrologica che presuppone un tempo ciclico; naturalmente non è questo il tempo delle religioni monoteiste, ma le due concezioni sono più intricate di quanto non sembri. Basti pensare, ad esempio, a temi quali la ciclicità della profezia nell'Ismailismo, il ruolo determinante dell'astrologia negli Ikhwân as Safâ', la fine intesa come "ritorno" nelle religioni del Libro, per rendersi conto che ciò che determina davvero il loro moto temporale

⁶⁴ *Visions of the End*, cit., p. 41.

⁶⁵ In tal senso vogliamo segnalare la radicale critica che il Mc Ginn (cit., pp. 29-30) porta al noto e citato lavoro del Cohn, cioè alla sua incapacità di comprendere le radici antropologiche e storiche di un atteggiamento verso il mondo orientato al suo cambiamento. Il Cohn infatti, non riesce a vedere nel Millenarismo null'altro che eversione sociale, o tutt'al più, in un secondo momento, un generico e innocuo *wishful thinking* -rispettabile e patetico- presente accanto alla deprecata eversione che tanto egli disprezza. Quel che è peggio, tuttavia, è che il lavoro del Cohn diede la stura ad una sociologia superficiale e facilona (*ivi*) concettualmente analoga a quella deformata visione politica dello Gnosticismo cui abbiamo già accennato.

⁶⁶ Cfr. H. Jeanmarie, *Le règne de la femme des derniers jours et le rejuvenissement du monde*, Annuaire I.P.H.O., t. IV (Melanges F. Cumont), Bruxelles 1936.

⁶⁷ Sull'età dell'oro di Virgilio, cfr. Johnson, cit., che ne mette in luce la grande diffusione nella cultura dell'epoca; anche qui vengono meno i limiti di proprietà, i commerci, il danaro; vi sono gli estremi della Cuccagna (la terra produce spontaneamente il cibo) ma anche quelli del comunismo agrario.

apparentemente rettilineo, in realtà circolare, è la fondamentale concezione dei due stati e dei tre tempi posta dall'escatologia zoroastriana. D'altronde, la profezia stessa è pensabile soltanto a patto di supporre che il futuro sia già scritto in qualche luogo, e ciò è possibile soltanto entro una struttura chiusa del cosmo, che coesiste accanto a quella aperta, nel grande mito biblico.

La capacità di suscitare speranze intrinseca ai temi apocalittici, si comprende entro queste strutture culturali, talmente radicate da manifestarsi come schemi irriflessi di risposta alle delusioni esistenziali; le apocalissi furono dunque uno strumento di propaganda molto noto, non soltanto nel mondo bizantino. Se l'*Apocalisse* di ps.Methodio fece scuola a Bisanzio, in occidente, e tra i Cristiani sotto dominazione araba,⁶⁸ anche l'Islam elaborò propri modelli del tutto analoghi, che però non rientrano nell'economia della nostra ricerca.

È tuttavia interessante ricordare il ruolo che ebbero ancora in questo immaginario i popoli dell'Asia rovesciati sul medio oriente e sull'Europa orientale nel corso del XIII secolo. Verso la fine del XII secolo si era infatti diffusa una leggenda, ispirata dalla lettera che un ignoto ma ddotto falsario indirizzò all'imperatore bizantino Manuele Comneno.⁶⁹ La lettera recuperava elementi dell'immaginario occidentale in una costruzione fantasmagorica, avvincente, spudorata e folle, dalla quale emergono tuttavia alcuni punti fermi che si legano all'apocalitticismo e al mito di Cuccagna, due elementi che sappiamo trovarsi sovente uniti.

Il regno di Prete Gianni è ricchissimo e potentissimo, ha tratti precisi del Paese di Cuccagna, e tuttavia è un regno bellicoso ma giusto, che tiene a bada popoli feroci. Esteso sull'Asia fantastica oltre il Caucaso, esso domina non soltanto Amazzoni e Brahmani e altri popoli ancora: esso ha al proprio servizio Gog e Magog e gli altri orrendi popoli selvaggi isolati da Alessandro Magno; è, insomma, il regno perfetto che fa un uso saggio anche del Male. Oltre a Gog e Magog, il regno include anche il misterioso fiume Sambatyon, che corre portando pietre verso un mare fatto di sabbia; al di là vivono le famose Dieci tribù.

La cosa più importante, è che Gianni e il suo popolo sono cristiani, e intendono giungere a Gerusalemme con uno sterminato esercito; perciò quando i Mongoli attaccarono e sconfissero i Selgiukidi di Persia (1219-1223) mentre l'esercito crociato era in Egitto (1221), speranze millenaristiche si accesero in occidente, tanto più che il Cristianesimo (nestoriano) era diffuso tra le truppe mongole e i loro capi. Tutto questo provocò un gran movimento di ambasciatori, e, come abbiamo già ricordato, il rifiuto di ogni accordo con l'Islam che proponeva alleanze difensive.⁷⁰ Quando poi i Mongoli attaccarono l'Europa (1241) mentre l'Islam riusciva a fermarli sotto i Mamelucchi per poi procedere ad eliminare ogni presenza cristiana in Terrasanta (1291) una nuova ondata di profezie si diffuse da una parte e dall'altra.⁷¹

Siamo giunti con ciò al termine del XIII secolo, una data con la quale finiscono i fasti dell'ideologia politica fondata sul mito escatologico d'una storia unica dell'umanità: il mito resta ancora vivo sino al XVI secolo, tuttavia soltanto tra i dotti e i visionari. Un nuovo mondo, un nuovo realismo politico sono ormai consolidati, resta però pur sempre lo spazio per la logica religiosa di gruppi ristretti, il più famoso dei quali sarà quello degli Anabattisti di Münster.⁷² Del resto, son queste soltanto le emergenze che c'interessano, non l'aspetto ideologico-politico del mito che qui abbiamo accennato; quel che c'interessava e che ci premeva porre in evidenza in tal modo, era però il lungo percorso, la continuità, la consolidata presenza nella cultura occidentale di questo mito, la cui capacità di muovere le azioni degli uomini è da ricercarsi nel suo radicamento al cuore stesso della cultura dell'occidente cristiano. La concezione della storia come storia della salvezza che

⁶⁸ Cfr. H.J.W. Drijvers, *The Gospel of the Twelve Apostles: a Syriac Apocalypse of the Early Islamic Period*, The Byzantine and Early Islamic Near East, etc., cit. Scritto tra la fine del VII secolo e l'inizio dell'VIII, cioè subito dopo l'apparizione dell'*Apocalisse* di ps.Methodio, questo testo, strettamente influenzato dal tema danielico dei 4 regni, pone come ultimo regno quello dell'Islam, cui seguirà la vittoria d'un ideale imperatore bizantino, un Costantino redivivo. Esso sembra destinato a consolidare nella fede i Cristiani di Siria (monofisiti) sottomessi al dominio islamico. Stesso scopo sembra aver avuto l'*Apocalisse* di Bahira (cfr. A. Abel, *L'Apocalypse de Bahira*, Annuaire I.P.H.O., t. 3^e, 1935, vol. offert à J. Capaud) che risale all'inizio del IX secolo, periodo di grandi turbative tanto nel Califfato abbaside, scosso dall'insurrezione di Bābak, quanto a Bisanzio, alle prese con quella di Tommaso lo Slavo (cfr. A. Abel, *Changements politiques et littérature eschatologique dans le monde musulman*, S.I., 2, 1954). Qui compare la figura del Mahdi seguita da quella dell'ultimo imperatore romano. È interessante notare, sulla base della leggenda dei rapporti tra il monaco Bahira e Maometto, che l'Islam è avvertito come eresia del Cristianesimo.

⁶⁹ Sull'argomento cfr. C. Zaganelli, *Le lettere del Prete Gianni*, Forschungen im Mittelalter, Int. Kongr. der M.G.H., 1986, Teil V, Hannover, Hahn, 1988. Il testo latino della lettera, che conobbe poi numerose versioni e arricchimenti, fu stampato dallo Zanke nel 1879, ed è ora ristampato in Priester John, the Mongols and the Ten Lost Tribes, cit., insieme alla lettera che si ritiene fosse stata inviata al misterioso Prete Gianni da Alessandro III nel 1177 (sui motivi per dubitare che la lettera sia stata indirizzata a lui, cfr. C.F. Beckingham, *The Achievement of Priester John*, Priester John, etc., cit., p. 9 sgg.). La data della lettera al Comneno è incerta, e potrebbe anche situarsi tra il 1143 (salita al trono di Manuele) e il 1145 (accenno al Prete Gianni nella *Cronaca* di Ottone di Frisinga).

⁷⁰ Cfr. J. Richard, *The Relatio de Davide as a Source for Mongol History and the Legend of Priester John*; D. Morgan, *Priester John and the Mongols*, entrambi in Priester John, etc. cit.

⁷¹ Per le profezie cristiane, cfr. R.E. Lerner, *The Powers of Prophecy*, Berkeley-Los Angeles-London, Un. of California Press, 1983; per le profezie di un dominio islamico, cfr. A. Abel, *Changements politiques, etc.*, cit., p. 39 sgg. Il ricordo dei Mongoli resterà tuttavia nell'immaginario quando, con la fine evidente dell'unità islamica e le conquiste turche, i Turchi stessi prenderanno il posto di Gog e Magog. Sugli intricati rapporti in Terrasanta tra Cristiani, Mamelucchi e Mongoli; sull'influenza del mito del Prete Gianni nell'iniziale politica dell'occidente, sulla presenza del Cristianesimo o di simpatie cristiane tra i Mongoli (che poi si convertirono all'Islam) cfr. S. Runciman, *Storia delle Crociate*, Torino, Einaudi, 1966, vol. II, pp. 887-901; 934-981; 1013-1045. Ne emerge il quadro d'un occidente diviso e poco preparato.

⁷² Come nota lo Zaganelli, cit., p. 250, la lettera di Prete Gianni si presenta come utopia dell'unità politico-religiosa in contrapposizione alle lacerazioni dell'occidente; e in tanto può presentarsi in tal veste, in quanto l'utopia in sé è ancor viva, in contrapposizione ad una realtà avvertita come deludente rispetto al modello ideale. Centocinquanta anni dopo, alla fine del XIII secolo, l'utopia stessa si ritira perché troppo evidentemente impraticabile: anche se l'eco è destinata a sopravvivere a lungo, l'occidente ha ormai voltato pagina. Quanto al Prete Gianni, egli fu cercato ancora a lungo e "trovato" in Etiopia nel XVI secolo: cfr. Zaganelli, pp. 259-260; C.F. Beckingham, cit., pp. 19-22.

investe l'intera umanità, è infatti consustanziale all'escatologia delle religioni del Libro; vedremo come essa agirà, in risposta all'esperienza dell'emarginazione, allorché Gioacchino troverà una nuova formulazione per l'attesa millenarista, leggendo la storia come dispiegamento d'un moto triadico della ierostoria, epifania d'un Sacro che si dispiega *progressivamente* sino a rivelarsi *interamente*. Là s'iniziano a leggere le radici della modernità.