Zeitschrift: Entretiens sur l'Antiquité classique

Herausgeber: Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique

Band: 19 (1973)

Artikel: Teologia politica, successione dinastica e consecratio in età costantiniana

Autor: Calderone, Salvatore

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-660865

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 11.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

VI

SALVATORE CALDERONE

Teologia politica, successione dinastica e *consecratio* in età costantiniana

TEOLOGIA POLITICA, SUCCESSIONE DINASTICA E CONSECRATIO IN ETÀ COSTANTINIANA

Illustri Colleghi, mi piace seguire, al principio del mio discorso, un antico consiglio delle scuole di retorica; come suggeriva Menandro nel Περὶ ἐπιδεικτικῶν [1] a chi dovesse svolgere un *logos basilikos* (e *logoi basilikoi*, sia pure in chiave « secolare » e scientifica, sono questi nostri, che toccano la dimensione suprema della *basileia*), bisogna per prima cosa dichiarare — prima operazione *auxesis* — la difficoltà del tema. Solo che questo mio non è accorgimento retorico. Tutti sappiamo bene entro quali aporie, reali o immaginarie, si dibatte da secoli la « konstantinische Frage », e come il giudizio su Costantino e la sua età sia stato e sia tuttora, per così dire, una funzione della storia politico-religiosa dell'Europa.

Il vuoto di potere determinatosi nel 5° secolo con la caduta dell'Impero occidentale e l'immediato inserirsi in esso della Chiesa romana, già sufficientemente unitaria e centralizzata (con il determinante contributo della politica religiosa costantiniana); il conseguente esasperarsi, in Occidente, della coscienza dell'autonoma *unitas* ecclesiale nei confronti dei nuovi stati nazionali; il permanere, pur nel trionfalismo temporalistico della Chiesa romana e contro di esso, del primitivo lievito del purismo « pneumatico »; e infine la frattura europea, nel sec. XVI, tra curialità romana e protesta riformistica: sono questi i motivi di fondo che hanno alimentato per secoli la « querelle » costantiniana, dal lontano *quid ecclesia cum republica*? di optaziana memoria alla dantesca condanna della « donazione » *(di quanto mal fu madre!)* al più recente contrasto di interpretazioni « scientifiche » della posi-

[1] *Rhet. gr.* (Spengel) III 368 sgg.

zione di Costantino di fronte alla Chiesa. In questa lunga vicenda del pensiero europeo i dati interpretabili come testimonianze di un culto imperiale in età costantiniana non potevano non prestarsi, anch'essi, a contrastanti giudizi: denunciati, come sono stati, da un lato come segno del sostanziale « paganesimo » di Costantino (si pensi all'ambiente pietistico jenense, messo in luce da S. Mazzarino: vedi p. 222, n. 2), o, in termini più moderni, come indizio tra gli indizi del prevalente «paganesimo» dell'Impero (si pensi a Grégoire); o interpretati, dall'altro lato, come manifestazioni di sudditi « flatteurs » e, in fondo, indegni d'aver avuto come imperatori il cristianissimo Costantino e i suoi figli (si pensi a L. S. Le Nain de Tillemont o a Cl. Fleury), o, più modernamente e storicisticamente, come « survivances » o come forme e atteggiamenti rituali della duplice e contemporanea interpretabilità, pagana e cristiana, sia dell'età come della « Janusface » di Costantino.

Le difficoltà di intendere nella loro reale portata queste testimonianze appare già evidente, ad es., nei giudizi diversi, che Eusebio, Girolamo, Agostino davano dell'*adoratio*: di indifferenza in Eusebio (null'altro che un *synéthes tropos* senza gran significato, di cui lo stesso imperatore ride)[1]; di aperta condanna nel ricordo hieronymiano del coraggioso rifiuto dei tre fanciulli all'ordine di Nabucodonosor [2]; di tolleranza in Agostino [3]: *ita tamen ut... homines haberentur*.

In realtà, le forme in cui s'era espresso un tempo il culto dell'imperatore, di cui alcune si conservavano ancora sotto e dopo Costantino, rappresentavano, per così dire, una linea di confine; ed è appunto sulle linee di confine che si combattono le battaglie; ma se non c'è battaglia, le linee di confine non vengono disturbate. È così, se non erro, che

[1] Eus. *V.C.* IV 67; *Triak.* 5 (205, 14 sgg. Heikel).

[2] Hier. *In Dan.* III 18.

[3] Aug. *Civ.* X 4.

vanno intese le complesse e discordi testimonianze degli scrittori cristiani : il culto degli imperatori è, in gran parte, un *topos*, un facile *topos*, da utilizzare quando e dove esistano altri motivi di contrasto tra lo scrittore cristiano e il suo cristiano imperatore (come per Atanasio, ad esempio) ; per Eusebio la condanna del culto riguarda solo i casi del passato, da Erode e Caligola a Domiziano, a Diocleziano [1], ed è rifiuto, sostanzialmente, della divinizzazione dell'uomo in quanto tale, come dimostra il ricordo di Antinoo [2] ; il presente non gli offre più esempi di quel genere. E in verità, nonostante l'accusa cristiana *(primus Diocletianus adorari se ut deum iussit* [3]*)*, se è vera, come a me sembra indubbiamente, l'interpretazione sestoniana della « divinità » dei tetrarchi [4], già l'età dioclezianea aveva consolidato l'esigenza, che la crisi del 3° secolo aveva resa attualissima, di porre l'istituto imperiale su basi ideologiche tali che escludessero l'equazione imperatore=dio. Il rapporto tra l'imperatore e il mondo divino si esprime ormai in termini di *charisma* dall'alto : solo su questo può contare l'uomo, anche il più potente tra tutti ; la potenza stessa è effetto di *charisma* divino. Il pagano Hierocles rimproverava ai cristiani di credere possibile che un uomo, Gesù, fosse dio : uomini delle sue idee, invece, persino in Apollonio tyaneo riconoscevano οὐ θεόν, ἀλλὰ θεοῖς κεχαρισμένον ἄνδρα [5]. A maggior ragione gli intellettuali neoplatonici rifiutavano la divinità personale dell'imperatore. D'altra parte, in menti non disponibili per visioni teologiche, immanentistiche o trascendenti, del mondo permaneva il concetto umanistico-classico del divino come altissimo grado della perfezione umana, raggiungibile attraverso virtù

[1] Vedine citati i passi in F. TAEGER, *Charisma* II (1960), 678 n. 13.

[2] Eus. *H.E.* IV 8, 2.

[3] Hier. *Chron.*, *a. Abr.* 2310 (p. 226 Helm).

[4] W. SESTON, *Dioclétien et la tétrarchie* I (1946), 211 sgg. ; spec. 218 sg.

[5] F. TAEGER, *op. cit.*, 678.

umane ; si pensi al giudizio di Aurelio Vittore su Costantino : l'*eruditio*, l'*elegantia*, la *comitas*, oltre che tutte le altre virtù, lo innalzarono *adusque astra* ; e se non avesse peccato per troppo di *munificentia* e di *ambitio*, *haud multum abesset deo* [1].

Wilhelm Ensslin ha mirabilmente mostrato l'eterna « Verflechtung » dei concetti di « Gottkaiser » e « Kaiser von Gottes Gnaden » ; ma per quanto riguarda la « Spätantike », credo che la scelta, l'« entweder-oder », sia ormai netta : tutte le testimonianze ricordate dall'Ensslin a cominciare dall'età dioclezianea insistono sul *favor*, sul *consensus*, sulla fiducia divina nei riguardi dell'imperatore [2]. Non c'è più traccia di « Gottkaiser ». Certo, le idee sul rapporto tra il « divino » e l'« imperiale » si sono profondamente modificate dai tempi dell'Augustus identificato con *Zeus Eleutherios Sebastos* a quelli del tetrarca *Iovius* o *Herculius*, non *Iuppiter* o *Hercules* (nel senso chiarito dal Baynes e dal Seston), al Costantino *episkopos tôn ektos* (nel senso che il Mazzarino e chi parla hanno chiarito) *kathestamenos hypo toû theoû*. C'è ormai un sostanziale accordo di idee sul « divino » della figura imperiale nel 4° secolo : pagani e cristiani senza pretese culturali, intellettuali neoplatonici, intellettuali cristiani parlano lo stesso linguaggio. Il contrasto sta altrove ; sono conflitti sociali, economici, etnico-culturali, per effetto dei quali anche le idee si dissociano e si distinguono, si personalizzano e si combattono ; ma il lessico che dà voce al conflitto è sempre lo stesso ; il combattimento è ad armi uguali per quanto riguarda e unità concettuali, come sempre.

Ciò premesso, è agevole intendere come manchi veramente di mordente la vecchia tematica preoccupata di scoprire il significato, cristiano o pagano, di documenti come il rescritto di Hispellum [3] o le costituzioni e le iscrizioni sui

[1] Aur. Vict. *Caes.* XL 15.

[2] W. Ensslin, *SBAW*, 1943, 6, 53-61.

[3] Su cui da ultimo J. Gascou, *MEFR* 79 (1967), 609 sgg.

sacerdotes provinciae e sui *sacerdotales* cristiani; delle testimonianze sul perdurare dell'*adoratio*, del giuramento per il *genius* dell'imperatore, della formula *devotus numini maiestatique eius*, della c.d. *consecratio* postcostantiniana ecc. [1]; e come tutto ciò appaia quello che in realtà esso è: una serie di fossili conservatisi, per l'inerzia propria delle consuetudini, in uno strato fondamentalmente diverso; una serie di fossili non eliminati per la semplice ragione che la « rivoluzione » costantiniana non fu rivoluzione violenta.

E tuttavia, bisogna pure ammetterlo, la figura imperiale dell'*Empire chrétien* è pur definita da una sua « cultualità », da una sua « Kultbarkeit », se mi è consentito coniare questi termini. Già le famose testimonianze, della *Vita Const.* sulla sepoltura tra le *thekai* o *stelai hierai* della basilica degli Apostoli a Costantinopoli, di Filostorgio e Teodoreto sulla statua del c.d. « Costantino-Helios », con le connesse discussioni moderne da A. Heisenberg e Th. Preger al principio del secolo al recente I. Karayannopoulos [2], ne sono un chiaro segno. In realtà esse ci portano verso una dimensione diversa: non si può parlare più, in tal caso, di « Kaiserkult »; sì, invece, è vero che quelle testimonianze illuminano gli incunabuli dell'immagine orientale dell'Hagios Konstantinos. Si tratta delle prospettive, che certamente Peter Brown avrebbe illustrate, se fosse stato fra noi. Ma io voglio invece soffermarmi qui su altri aspetti e problemi della « cultualità » della figura di Costantino.

Due sono, a mio giudizio, i punti capaci di determinare e definire il nostro giudizio sulla misura reale di tale « cultualità ». Il primo è costituito dallo sforzo compiuto dagli ambienti responsabili della intellettualità cristiana (da Eusebio

[1] P. Batiffol, *L'Église et les survivances du culte impérial*, in P. Batiffol-E. Bréhier, *Les survivances du culte impérial romain* (1920).

[2] I. Karayannopoulos, *Historia* 5 (1956), 341-57. Ivi bibl. prec. Cfr. anche P. Grierson, *DOP* 16 (1962), 1 sgg.

soprattutto) di chiarire i rapporti tra *imperator christianus* e « Regno di Dio ». Il secondo dall'analisi della « evidence » relativa alla c.d. *consecratio* di Costantino dopo il 22 maggio 337. Per il primo punto testo fondamentale è il *Triakontaeterikos* eusebiano ; per il secondo i c.d. « consecration coins » e le connesse informazioni della *V.C.* È un gruppo di testimonianze condensate tutte nel breve giro di pochi anni : del 336 è il *Triak.*, e negli anni che seguirono vicini cadono sia i c.d. « consecration coins » che, come è opinione prevalente, la composizione della *V.C.* : una situazione ideale per poter misurare l'entità della corrispondenza ideologica tra ambienti ecclesiastici (orientali) e ufficialità governativa.

Il *Triak.* fu pronunziato da Eusebio probabilmente due volte : una prima, forse, il 17 sett. 335, in occasione dell'inaugurazione della Basilica del Sepolcro a Gerusalemme [1] ; una seconda, certamente, a Costantinopoli « poco dopo » quell'inaugurazione [2], durando allo stesso tempo i lavori della sinodo di Gerusalemme e Costantinopoli sulla questione ariana e i festeggiamenti per i *tricennalia* imperiali.

È opportuno considerarne per prima cosa l'aspetto formale. Nella *V.C.* lo stesso Eusebio ne scrisse più tardi in questi termini [3] : « lo recitammo alla presenza dell'imperatore... τὸν ἐπὶ πάντων βασιλέα θεὸν δοξάσαντες ». Un discorso, dunque che intendeva glorificare Dio, non l'imperatore. In effetti il proemio s'apre con la dichiarazione di volere innovare nella prassi degli encomi imperiali : ἥκω

[1] Secondo l'ipotesi di A. Piganiol, *Emp. chr.*, 62, nota 82 ; a cui sembrerebbe contraddire *V.C.* IV 45, ove non è traccia del *Triak.* Ma la struttura del discorso, visibilmente diviso in due parti (1-10 ; 11-18), può suggerire l'ipotesi, col Piganiol, che la prima Eusebio abbia pronunciata a Gerusalemme, la seconda aggiunta a Cpoli. Inoltre, il rivolgersi in alcuni tratti della prima parte (ad es., in 196, 15 Heik.) ai *clerici*, all'imperatore nella seconda parte, sembra rivelare per quella un uditorio ecclesiale.

[2] Eus. *V.C.* IV 46 (μικρὸν ὕστερον).

[3] Eus., *ibid.*

δὴ βασιλικῶν ὕμνων καινοτέρας ᾠδῆς ἐν ὑμῖν ἀπαρξόμενος. Trattino pure coloro che stanno ἐκτὸς περιβόλων ἱερῶν gli aspetti umani della βασιλέως ψυχή ; ma nella dottrina *(sophia)* riguardante l'« anima regale » c'è anche un aspetto divino : di questo bisognerà parlare tra persone che sono iniziate ai misteri della *katholou sophia*. Seguono le « fonti » di quella *sophia* e i temi della trattazione : λογίων δὲ χρησμοί (vale a dire le S. Scritture), οὐκ ἐκ μαντείας..., φωτὸς δ' ἐπιπνοίαις ἐνθέου προσπεφωνημένοι, τῶν τελετῶν ἡμῖν γενέσθωσαν διδάσκαλοι ἀμφὶ βασιλείας αὐτῆς (il « Regno » in sè) ἀμφί τε βασιλέως τοῦ ἀνωτάτω (Dio), δορυφορίας τε θείας ἀμφὶ τὸν πάντων βασιλέα (il corpo delle *potestates* celesti) τοῦ τε καθ' ἡμᾶς βασιλικοῦ παραδείγματος (l'immagine astratta, si badi, della vera regalità terrena) καὶ τοῦ τὸ χάραγμα κεκιβδηλευμένου (quella falsificata nell'opera di coniazione).

La novità del discorso è reale. Se apriamo un manuale di retorica di età eusebiana, ad es. lo scritto giunto a noi sotto il titolo Περὶ ἐπιδεικτικῶν e parte, come sembra, di maggiore opera di Menandro laodiceno [1], vi leggiamo, a proposito del *basilikos logos*, ben altre regole : in ordine di successione, l'oratore deve parlare della difficoltà del tema, della partizione dei capitoli, della *patris* o dell'*ethnos* del *basileus*, del suo *genos*, della *genesis*, della nascita, della fanciullezza, delle doti personali, dei costumi, delle *praxeis* infine di guerra e di pace, ordinate nello schema delle quattro *aretai* fondamentali e delle loro partizioni ; e, per finire, della *tyche* e della *felicitas temporum*.

Di tutto ciò nel *Triak*. c'è solo la partizione d'obbligo della materia. E al posto della retorica finzione di timore dell'argomento, la consapevolezza che solo gli iniziati della *sophia* universale, solo « coloro che si muovono dentro le sante dimore e all'interno degli *adyta* e degli inaccessibili recessi », vale a dire i sacerdoti, i vescovi cristiani, potranno

[1] *Rhet. gr.* (Spengel) III 368 sgg.

esporre τὰς ἀπορρήτους βασιλέως μυήσεις. Chè questo è fondamentale per Eusebio : Costantino possiede la *theion sophia* [1] ; non quella dei filosofi pagani, sì invece la *sophia* cristiana dei *theia* cristiani. Su ciò Eusebio non ha i dubbi che angosciano la « Forschung » moderna, erede, tutto sommato, delle sue ascendenze riformistiche e pietistiche [2]. Il *Triak.* non vuole essere un *bios kai politeia* di Costantino (a questo provvederà, di lì a pochi anni, la *V.C.*) ; il fatto nuovo di un imperatore cristiano è un dato certo. E la sua novità richiede una *kainotéra odé* per l'inno del *basileus*.

L'attacco del discorso è l'applicazione coerente di questa idea : Πανήγυρις μὲν αὕτη βασιλέως μεγάλου· χαίρωμεν ἐν αὐτῇ θειάζοντες λόγων ἱερῶν παιδεύμασιν οἱ βασιλικοὶ παῖδες, ἐξάρχει δ' ἡμῖν τῆς ἑορτῆς ὁ μέγας βασιλεύς (e segue subito la precisazione che μέγας βασιλεύς significa Dio, τὸν ἀληθῶς μέγαν). La festività dei *tricennalia* è, dunque, una *panégyris*, una festa di Dio ; non riguarda propriamente l'imperatore. E il discorso sarà dunque, non più un *basilikos logos*, sì invece un *panegyrikos logos* [3]. E davvero esso segue le istruzioni che troviamo indicate, ad es., nella *Techne*, il manualetto di retorica del 3° sec. a noi pervenuto tra le opere di Dionigi d'Alicarnasso ; e questa soprattutto : poichè un dio, in ogni caso, e di qualsiasi genere sia la *panégyris*, ne è guida ed eponimo, il

[1] Eus. *Triak.* prol. (195, 17 Heik.). Mi pare arbitraria l'espunzione di καί (Heikel), nè giova certo a cogliere il pensiero di Eusebio, già troppo sfuggente tra la fitta vegetazione del linguaggio retorico.

[2] S. Mazzarino nella Intr. alla recente traduz. italiana della *Zeit Konst.'s* burckhardtiana (Roma 1970, trad. P. Chiarini), 9 sgg.

[3] Sulla vicenda semantica del termine, vedi K. Ziegler, *RE* s.v. Panegyrikos : solo nel corso del 4° sec., in area di lingua greca, fu equivalente di « encomio » ; e anche in testi latini la più antica testimonianza di *panegyricus* = *laudatio* è in Spart. *Pesc.* 11, 5) ; il *Panegyricus* pliniano certamente deve il suo titolo alla confluenza nel gruppo dei *Paneg.* del 4° sec. (cfr. Quint. II 10, 10 ; III 4, 12). Forse la novità eusebiana non è estranea al mutamento di significato del termine nel linguaggio corrente.

discorso cominci con le lodi del dio ; e la lode del dio sia ὥσπερ προσωπεῖόν τι τηλαυγές... τοῦ λόγου [1].

Più significativa è la corrispondenza tra il *Triak.* e la regola dettata dal frammento retorico contenuto tra i *libelli* del *Corpus hermeticum* (lib. XVIII). In questo brano di manuale di retorica « ermetica », a chi dovesse comporre un *basilikos épainos* e fosse ad un tempo legato ideologicamente agli ambienti cultori delle dottrine « ermetiche », si consigliava [2] di « levare per prima cosa la voce εἰς τὸν ὕπατον βασιλέα τῶν ὅλων, ἀγαθὸν θεόν, e cominciando il canto dall'alto scendere in secondo ordine (δευτέρᾳ τάξει) a coloro che ad immagine di lui tengono il potere dello scettro (πρὸς τοὺς κατ' εἰκόνα ἐκείνου τὴν σκηπτουχίαν ἔχοντας) ». È, appunto, lo schema del discorso eusebiano. Nè basta. L'anonimo retore « ermetico » continua : « Del resto, anche ai *basileîs* è gradito che l'andamento del canto si muova dall'alto verso il basso, e che di là onde è stata concessa loro la vittoria, siano pur tratte le future speranze. Si rivolga dunque il *mousourgos* πρὸς τὸν μέγιστον βασιλέα τῶν ὅλων θεόν, ὃς ἀθάνατος μέν ἐστι διὰ παντὸς ἀίδιός τε καὶ ἐξ ἀιδίου τὸ κράτος ἔχων, καλλίνικος <δὲ> πρῶτος, ἀφ' οὗ πάσαι αἱ νῖκαι εἰς τοὺς ἑξῆς φέρονται. Si confronti Eusebio [3] : « Gran Re io chiamo colui che è veramente grande... (οὐ νεμεσσήσει δὲ παρὼν βασιλεύς, ἀλλὰ καὶ συνευφημήσει τῇ θεολογίᾳ). » E poco più oltre [4] : τοῦτον ἡμῖν τὸν μέγαν βασιλέα καὶ αὐτὸν τὸν καλλίνικον ἡμῶν βασιλέα ἀνυμνεῖν συνῃσθημένος, εὖ μάλα δοκῶ μοι ποιεῖν, ἅτε τῆς βασιλείας ἡμῖν τοῦτον μόνον εἰδὼς αἴτιον. Τοῦτον φιλόθεοι Καίσαρες πηγὴν ἁπάντων ἀγαθῶν εἶναι γνωρίζουσιν πατρόθεν τὸ μάθημα παρειληφότες. Queste coincidenze non son certo da spiegarsi in termini di « Quellenkunde ». Va piuttosto

[1] Ps. D.H. *Rh.* (Usener, 1895), cap. 1.

[2] *Hermetica* (ed. W. Scott) I (1924), 278, 14 sgg., Lib. XVIII = *Corp. Herm.* (ed. Nock-Festugière) II 251 sg.

[3] Eus. *Triak.* 196, 16 Heik.

[4] Eus. *Triak.* 197, 7 sgg. Heik.

considerato il « milieu » in cui s'è formata la personalità culturale di Eusebio : la scuola di Cesarea, erede del fervore intellettuale del *didaskaleion* alessandrino, e la sua ricca biblioteca, messa su dallo stesso Origene dapprima e poi soprattutto da Pamfilo. Certamente tra quei volumi non mancavano gli *hermetica* ; una sezione sì importante della cultura egizio-alessandrina non poteva difettarvi [1] ; come non vi mancavano gli scritti plotiniani, nell'edizione di Eustochio [2] ; come dovevano pure figurarvi quelli di Filone. E in quella biblioteca trascorreva le sue giornate il dottissimo tra i vescovi orientali di quel tempo.

Quando ad Eusebio fu chiesto di pronunziare un discorso per celebrare insieme la festività inaugurale della chiesa di Gerusalemme e i *tricennalia* imperiali, gli si offriva una grande occasione : quella di potere esporre pubblicamente, e in una ricorrenza quale più degna e grandiosa non era possibile sperare, le meditazioni che certo a lungo l'avevano impegnato, nel corso di quegli ultimi vent'anni, sul grande problema dei rapporti tra teologie cristiane e dottrine sulla regalità : un problema, che dopo la scelta politica di Costantino andava posto e risolto in termini nuovi rispetto alla tradizionale visione cristiana del rapporto imperatore-Dio.

Il tono con cui il Baynes ha giudicato questo scritto eusebiano (solo pochi anni prima Lattanzio inveiva ; e ora l'Impero è *mimesis* del cielo !) [3] è chiaramente falso e fondamentalmente errato, proprio pel sottile « humour » che lo caratterizzava, cui sosteneva la convinzione, sulla base di E. G. Goodenough [4], che gli *excerpta* stobeani Περὶ βασιλείας,

[1] Eccessiva la prudenza di W. Scott (*op. cit.*, I 91) sui rapporti tra *Hermetica* ed Origene.

[2] P. Henry, *Rech. sur la Prép. év. d'Eusèbe et l'édit. perdue des œuvres de Plotin publ. par Eustochius* (Paris 1935 = Bibl. Éc. Hautes Études, Sc. relig., 50).

[3] N. H. Baynes, Eusebius and the Christian Emperors, *AIPhO* 2 (1934) = *Mél. Bidez*, 13 sgg.

[4] E. G. Goodenough, *YClS* 1 (1928), 55.

da cui Eusebio avrebbe attinto, provengano da trattati di età ellenistica, dunque di quattro o cinquecento anni prima, all'incirca. D'altra parte può sembrare eccessivo il giudizio di Fritz Taeger [1] : « unter allen Reden dieses Jahrhunderts ist diese die originellste und gedankenreichste » ; e sempre a proposito del *Triak.* lo storico-teologo di Marburg parla di « epochale Bedeutung dieses Vorganges ». Ma è certo che la responsabilità di Eusebio per la storia dell'ideologia del sovrano cristiano è innegabile. Dovremo, però, anche considerare che egli, su un tema di sì scottante attualità, di sì urgente necessità per gli intellettuali cristiani in cerca di una *interpretatio christiana* del rapporto imperatore-Dio, non poteva usare strumenti e categorie loiche e immagini e linguaggio d'altri tempi, e argomenti desueti. Louis Delatte [2] è convinto della maggiore recenziorità dei frammenti stobeani (1º-2º sec.) ; ma forse W. Tarn [3] era nel vero quando riconosceva in Diotogene un'allusione al comportamento di Demetrio Poliorcete ; ed Émile Bréhier ha scritto che Filone sembra avere utilizzato testi neopitagorici del tipo e delle idee espresse nei frammenti. È difficile dire ove stia la verità. Quel che importa considerare, ripeto, è che Eusebio, in ogni caso, doveva parlare un linguaggio comprensibile ai suoi uditori ; il suo *Triak.* doveva essere fatto di idee e formule e terminologia correnti al suo tempo, sia pure in ambiti diversi e contrastanti sul piano dei conflitti ideologici tra *haireseis* filosofiche e religiose.

C'è nel prologo del discorso eusebiano un secondo elemento da tener presente : l'invito alla gioia della *panégyris* è rivolto soprattutto a degli uomini di chiesa, a dei *clerici*, in quanto forniti di λόγων ἱερῶν παιδεύματα. E già prima

[1] F. TAEGER, *op. cit.*, 686 sg.

[2] L. DELATTE, *Les traités de la royauté d'Ecph., Diotog. et Sthen.* (Bibl. Fac. Phil. et Lettres, Univ. Liège, 97 (1942), 284 sgg.

[3] W. TARN, *Alexander the Great* II (1950), 410, nota 1.

aveva indicato nei λογίων χρησμοί (negli « oracoli delle S. Scritture » [1]) i *didaskaloi* delle mistiche *teletai amphi basileias*. E già nell'espressione biblica qui usata per indicare gli uomini di chiesa, οἱ βασιλικοὶ παῖδες, sembra ulteriormente precisato il programma eusebiano d'ispirarsi, per questo discorso sulla *basileia*, alle S. Scritture : παῖδες infatti è espressione comunissima nell'*AT*, che la vulgata rende con *servi*, con rapporto a Dio [2] o a re, a David soprattutto [3] ; e dunque : παῖδες del Re, del Gran Re, i *clerici*. Ecco pertanto la fonte dichiarata di Eusebio. Qui stava la vera differenza tra intellettuali pagani e intellettuali cristiani : nella diversità degli *auctores*. Riguardo al rispetto per il *basileus* Celso s'era rifatto ad Omero, Origene al *theion dogma*, ai libri sacri, cioè, del giudaismo antico e a quelli del giudaismo cristiano [4] ; sulla stessa scia si muove il suo allievo spirituale.

La spiegazione di questa apparente contraddizione tra presenza di un generalizzato « background » ideologico e l'esistenza pur di conflitti ideologici, sta nel considerarne il profilo sociologico-culturale. La grande avventura dell'Impero romano fu il progressivo giudaicizzarsi della sua cultura ; l'assurgere degli scritti antico- e neotestamentari

[1] Per il significato corrente di *logia* (= S. Scrittura), cfr. Or. *Jo.* 152, 27. *Chresmoi* è qui usato non nel senso di « Offenbarungswissen » di tipo neoplatonico, che è l'interpretazione di F. TAEGER, *op. cit.* 681 sg., ma per indicare la S. Scrittura in quanto testo « oracolare » : cfr. Philo, *De mut. nom.* 151 sgg. (182, 14 sgg. Cohn-Wendland). È pur vero che nel *Triak.* circola un'aria di iniziazione *(sophia, mystai, adyta, abatoi mychoi*, le porte chiuse alle orecchie profane, *aporretoi myeseis, teletai, hierophanteisthai)*, ma è questo lo stile di Origene, che amava parlare di *aporreta*, « dottrine nascoste », di *mystiká*, quando proponeva le sue sottili esegesi bibliche ; potremmo, si, parlare di « gnosi » origeniana : cfr. J. DANIELOU, *Message évang. et culture hellénist. au IIe et IIIe s.* (1961) 427 sgg.

[2] *Jo.* 1, 13 ; 11, 12 ; 11, 15 ; 12, 6 ; 18, 7.

[3] *II Reg.* 3, 38 ; 9, 2 ; 10, 2 ; 10, 3 ; 10, 4 ; 11, 24 (τῶν παίδων τοῦ βασιλέως) ; 12, 19 ; 13, 24 ; 13, 31 ; 13, 36 ecc.

[4] Or. *Cels.* VIII 68 (I 285, 13 Koetsch.) : τὸ δὲ θεῖον (*sc.* δόγμα) περὶ βασιλέως τηροῦντες καὶ τὸ « τὸν βασιλέα τιμᾶτε » (*I Petr.* 2, 17) φυλάττοντες.

alla funzione di testi-guida della nuova *paideia*. Non è, lo sappiamo bene, un fatto di gusto. Questa giudaicizzazione della cultura si identifica con la democratizzazione di essa. La classe nuova emersa dalla crisi del 3° secolo era di spiriti democratici e antiumanistici ; essa aveva bisogno, nella elaborazione dei suoi nuovi valori, di testi e linguaggio nuovi ; una classe nuova non può usare il linguaggio della vecchia classe dirigente, deve fondare le sue dottrine su testi che non abbiano legami e compromessi con i « testi sacri » del passato ; anche se alcune o anche tutte le idee possono essere comuni al passato e al presente [1]. Dovremo, dunque, se vogliamo riconoscere le « fonti » del *Triak.*, di questo « Manifesto » della monarchia cristiana, guardare anche agli scritti di esegetica biblica, che era stato, d'altronde, l'impegno quasi esclusivo delle scuole giudaiche e cristiane d'Oriente, da Filone a Clemente, a Origene, ad Eusebio stesso.

Le idee fondamentali del *Triak.* sono due : il cosmo come *basileia* e come *monarchia* ; la *mimesis* del *megas basileus* come connettivo dell'armonia della *basileia* cosmica. Per questa visione piramidale del mondo, Eusebio ripeteva l'idea che da più di un secolo aveva preso a dominare il pensiero antico. La parola d'ordine del 3° secolo, è stato detto icasticamente [2], fu *monarchia*. A una dimensione verticale si venne ispirando ogni forma di organizzazione del pensiero e della prassi, dalle « Weltanschauungen » filosofiche alla dottrina dello Stato, all'ordinamento episcopale delle chiese. Grandissimo anche in ciò fu il contributo del pensiero giudaico-cristiano [3]. Ed Eusebio ripete [4] : μοναρχία δὲ τῆς πάντων ὑπέρκειται συστάσεώς τε καὶ διοικήσεως· ἀναρχία γὰρ μᾶλλον καὶ στάσις ἡ ἐξ

[1] Su questa problematica, vedi, da ultimo, il bel libro di M. MAZZA, *Lotte sociali e restauraz. autoritaria nel 3° sec. d.C.* (Catania 1970).

[2] S. MAZZARINO, *Tratt. di storia rom.*: L'Impero (1956), 426.

[3] Cfr. Philo, *De mut. nom.* 151 sgg (cap. XXVIII) (III 182, 14 sgg. Cohn-Wendland).

[4] Eus. *Triak.* 201, 24 sg. Heik.

ἰσοτιμίας ἀντιπαρεξαγομένη πολυαρχία. Διὸ δὴ εἷς θεός..., εἷς βασιλεύς (intendi, Dio re). Ma tale idea egli trovava, tra l'altro (e per limitarci ai testi che certo erano i pilastri della biblioteca di Cesarea), in Filone [1]; l'immagine del Gran Re è frequentissima in area plotiniana e in Origene [2]. Ed Eusebio giunge talvolta sino a modificare un testo biblico per inserirvi il concetto di *basileia*; come là ove, citando un versetto famoso di Isaia (« il cielo è il mio trono, la terra sgabello dei miei piedi »), sostituisce il biblico οὐρανός con τῆς βασιλείας ἀψῖδες οὐράνιοι [3].

Questo regno cosmico è strutturato su tre livelli: il livello del *megas basileus*, ὁ ἐπέκεινα τῶν ὅλων; il livello del *Logos*; il livello dei λογικοὶ ἐπὶ γῆς. L'unità cosmica è assicurata dal principio della *mimesis*. Se il Gran Re è centro immobile dell'universo, il suo principio attivo si esplica nell'opera del *Logos*; che è insieme *Logos kai Nomos basilikós*, non scritto [4], ma vivente ipostasi di Dio (ζῶν δὲ καὶ ὑφεστὼς θεὸς λόγος), ordinatore del Regno per tutti gli enti che sono sotto di lui e dopo di lui (τοῖς ὑπ' αὐτὸν καὶ μετ' αὐτὸν ἅπασι τὴν τοῦ πατρὸς διατταττόμενος βασιλείαν [5]), e comandante supremo degli eserciti celesti, delle miriadi di angeli, degli spiriti invisibili « diaconi dell'ordine cosmico », quasi « subsatrapo » o *praef. praet.* del Gran Re (οἷά τις μεγάλου βασιλέως ὕπαρχος) [6]. E, appunto, direttiva dell'opera del *kathegemòn*

[1] Philo, *De decal.* 155 (IV 303, 11 sgg. Cohn-Wendl.). L'idea è ovvia per l'autore di *Paneg.* XI (III) 19.

[2] Porph. *Chr.* fr. 90 a Harnack; Or. *Jo.* 307, 1-2 Preusch.

[3] *Is.* 66, 1-2; Eus. *Triak.* 196, 20 Heik.

[4] Eus. *Triak.* 201, 28 Heik.

[5] Eus. *Triak.* 201, 20 sg. Heik.

[6] Eus. *Triak.* 201, 3 - 202, 2 Heik. Il termine *hýparchos* definisce non tanto la « vicarietà » quanto la subordinazione del *Logos* rispetto al « Gran Re ». Questo il senso classico del termine (ad es., Soph. *Ai.* 1105), e l'ellenistico (*hyparchiai* sono le suddivisioni delle satrapie seleucidiche in Partia, Frigia, Troade, Siria: cfr. E. Bickerman, *Inst. des Seleuc.* 198 e nota 9), e il romano, quando è utilizzato per designare un *legatus*, o il *praef. Aeg.*, o il *praef. Urbi*,

kosmou [1] è l'imitazione di Dio : ὁ δὲ διήκων τὰ πάντα τε ἐπιπορευόμενος... τὸ τῆς βασιλικῆς δυναστείας ἐξέτεινεν μίμημα [2]. È un'immagine di larghissimo impiego nella letteratura filosofica, dal *Teeteto* platonico in poi. E non è certo il caso di rintracciare la fonte specifica di Eusebio. Basta per ora ricordare (torneremo ancora su questo punto) che la *mîmesis theoû* è concetto dominante della dottrina origeniana del *Logos* [3]. Vien d'altra parte di riconoscere la matrice classica del concetto di *nomos émpsychos (nomos zôn)* e ricordarne la classica applicazione alla figura del *basileus* nella nota formula [4] ; ma, anche qui, l'applicazione esclusiva del concetto di *émpsychos* alla figura del *Logos* è origeniana [5] : ... δι' ἐμψύχου καὶ ζῶντος λόγου, ὅς ἐστι καὶ σοφία ζῶσα καὶ υἱὸς θεοῦ...

o infine il *praef. praet.* (così, definitivamente, nei glossari : G. Goetz, *Gloss.* II 156, 22 ; 463, 32). L'aspetto vicariano dei *ppo* (*Cod. Theod.* XI 30, 16 : *soli vice sacra cognoscere dicendi sunt*) non è il prevalente nelle prospettive di tipo « monarchianistico-subordinaziano » della mentalità greco-orientale : sta a dimostrarlo il fatto che pel *vicarius* diocesano il greco non seppe far di meglio che assumere *tout court* il termine latino οὐικάριος, βικάριος (ad es., Eus. *H.E.* X 6, 4). È dunque per lo meno impreciso tradurre l'espressione eusebiana, ad es., con « Stellvertreter » (J. Straub, *Vom Herrscherideal in d. Spätant.*, 123 ; W. Ensslin, *op. cit.*, 61 ; 81), o « lieutenant » (L. Delatte, *op. cit.* 153), o « viceregent » (N. H. Baynes, *op. cit.*, 13). Tipicamente occidentale (« romana ») e recenziore è l'immagine dell'imperatore (o di Cristo) come *vicarius Dei*, a cominciare dalle *Quaest. test.* pseudo-agostiniane (W. Ensslin, *op. cit.*, 81). Da essa prese l'avvio la definizione del vescovo romano come *vic. Christi* (A. von Harnack, *SPA* 1927, 436 sg.). Le stesse considerazioni valgono, naturalmente, per la identica definizione eusebiana della posizione del *basileus* terrestre (Eus. *Triak.* 215, 31 Heik. : vedi *infra*).

[1] Eus. *Triak.* 198, 33 Heik.

[2] Eus. *Triak.* 202, 8 sgg. Heik.

[3] Or. *Jo.* II 6, 52 ; *Cels.* VIII 17 (II 234, 24 Koetschau) : le virtù ἀγάλματα ... ὑπὸ λόγου θεοῦ τρανούμενα καὶ μορφούμενα ἐν ἡμῖν..., μιμήματα τυγχάνουσαι τοῦ 'πρωτοτόκου πάσης κτίσεως' (*Col.* 1, 15).

[4] L. Delatte, *op. cit.*, 245 sgg.

[5] Or. *Cels.* VI 17 (II 88, 23 K.) ; III 81 (I 272, 5 K.) ; *Jo.* II 8, 60 ; XIII 25, 152 ; XIX 7, 45 Preuschen ; *Mart.* 47 (I 43, 13 K.). Un'espressione (ἔμψυχος καὶ λογικὸς νόμος) vicinissima a Eus. *Triak.* 201, 28 era già in Philo, *De Abrahamo* 1, 5 (ma usata in altro contesto esegetico).

L'opera di *mimesis*, compiuta dal *Logos* per tutto il cosmo, raggiunge infine il livello dei « logici terreni ». Anche l'espressione *logikoi* Eusebio aveva letta in Origene [1]. Era a questo punto del quadro cosmico che andava collocata la figura del *basileus* terreno. Qui Eusebio sembra distaccarsi dalla linea origeniana. Ed è naturale. Origene non aveva conosciuto la grande svolta, che ad Eusebio toccò di conoscere e di dovere interpretare ; il problema del rapporto *basileus*-Dio s'era posto per lui in termini ben diversi [2]. E tuttavia, ancora una volta, le idee di Eusebio sono sviluppo della dottrina origeniana del *Logos*. La figura del *basileus* in quanto tale, anzi il concetto di *basileia* si aggiunge alla serie delle πατρικαὶ ἀπόρροιαι, che il *Logos* riversa, come acque irrigue, sui suoi ἔκγονοι : effetto di tali ἀπόρροιαι sono infatti, tra gli uomini tutti, non solo οἱ κατὰ φύσιν αὐτομαθεῖς λογισμοί, l'ἔννοια, i φρονήσεως καὶ δικαιοσύνης σπέρματα, non solo αἱ τῶν τεχνῶν καταλήψεις, l'ἀρετῆς ἐπιστήμη, il σοφίας φίλον ὄνομα, l'ἔρως della φιλόσοφος παιδεία e così via, ma infine anche βασιλείας ἰσχὺς καὶ κράτος ἄμαχον [3]. Quando il *Logos* impresse nell'anima umana τὸν κατ' εἰκόνα θεοῦ καὶ καθ' ὁμοίωσιν... χαρακτῆρα, con ciò stesso βασιλικὸν τουτοὶ τὸ ζῶον ἀπειργάζετο, rendendolo, solo fra tutte le creature, capace di regnare e

[1] Or. *Cels.* I 37 (I 88, 23 K.) ; VII 32 (II 182, 23 K.).

[2] In sede di esegesi del precetto paolino (« ogni anima sia soggetta alle *potestates sublimiores* ») aveva distinto fra *anima* e *spiritus* : per quanto riguarda lo *spiritus*, l'unica subordinazione possibile è a Dio, con cui si è un solo *spiritus* (*I Cor.* 6, 17) ; ma per colui in cui c'è solo *anima*, sia pur soggetta quest' anima alle *potestates* mondane. E ancora : il Signore ha detto *ut hi qui habent in se superscriptionem Caesaris, reddant Caesari quae sunt Caesaris* ; ma Pietro e Giovanni non avevano nulla da rendere a Cesare (*Ac.* 3, 6) ; dunque : *qui hoc non habet, nec Caesari habet quod reddat, nec unde sublimioribus subiaceat potestatibus*. E di fronte al lemma « *non est potestas nisi a Deo* » si chiede : « anche quella che perseguita ? », per rispondere di no ; no perchè, come ogni cosa è stata data *ad usus bonos*, così la *potestas* è data da Dio *ad vindictam quidem malorum, laudem vero bonorum* (*I Petr.* 2, 14). Queste e simili idee Origene esponeva nel suo *Comm. in Rom.* 9, 25-27 (*PG* XIV 1226 sg.).

[3] Eus. *Triak.* 202, 34-203, 5 Heik.

d'esser governato da re (μόνον τῶν ἐπὶ γῆς βασιλεύειν καὶ βασιλεύεσθαι) [1]. C'è per Eusebio, di tutto ciò, una ragione che attinge le vette dell'escatologia salvifica : per questo *typos* coniato nell'anima di ogni uomo, gli uomini sperano e desiderano il Regno celeste [2].

Fatto questo passo, occorreva, naturalmente, uno spunto logico o esegetico per delimitare, nel quadro cosmico, i caratteri e la posizione del *basileus* terreno, come unico posto a *basileuein* su tutti gli altri uomini destinati a *basileuesthai*. Di una vera e propria « scelta » del *basileus* da parte di Dio, in senso iranico-mitraico, non esiste traccia in tutto il *Triak*. Per quale virtù, dunque, il *basileus* è *basileus*? Bisogna proprio riconoscere che al confronto con la tortuosa complessità dell'anima tardo-antica e le sue dimensioni cosmologiche, la sentenza paolina *omnis potestas a Deo* era ben povera cosa ; tutt'al più, un consiglio prudente per vivere in pace il più possibile, come aveva scritto pure Origene. Eusebio, allievo di Origene anche in questo, e testimone anche e storico dei martiri di Palestina, non poteva non distinguere tra *potestates* amiche e *potestates* persecutrici della Chiesa ; e dunque tra βασιλεὺς ἀληθεῖ λόγῳ e chi può soltanto τυραννικῇ βίᾳ κρατεῖν [3].

Il modo con cui Eusebio risolse questo problema è tutt'altro che perspicuo ; e anzi sembra contraddittorio. Da un lato c'è una sorta di dottrina, che potremmo dire di spiriti stoici ; ritorna la formula del sapiente-re : ἀληθῶς δὲ καὶ μόνος φιλόσοφος βασιλεὺς οὗτος... [4] ; anche se tra le virtù attive del re è assegnato, come vedremo avanti, un netto predominio a virtù « teologali ». Dall'altro c'è — e vi giuoca

[1] Eus. *Triak*. 203, 6-9 Heik.

[2] Eus. *Triak*. 203, 13-18 Heik.

[3] Eus. *Triak*. 203, 25 ; 204, 2 Heik.

[4] Eus. *Triak*. 204, 21 Heik. Ma cfr. già Philo, *De sobriet*. 57 ; *De migr. Abr*. 197 ; *De somn*. II 244.

un ruolo preponderante — la categoria della βασιλικὴ ψυχή [1] e delle βασιλικαὶ ἀρεταί sue proprie [2], inquadrate nella dottrina delle ἀπόρροιαι divine. È un concetto che troviamo, in termini analoghi, in Filone [3] : *Gen.* 17, 16 (da Abraham discenderanno *basileîs ethnôn*) e *Gen.* 23, 6 (Abraham riconosciuto *basileus parà theoû*) si spiegano con la *basilikè exis* del Patriarca. Ma la dottrina dell'« anima regale » aveva avuto grande sviluppo nell'ermetismo egizio ; e ad esso, io ritengo, dovette pensare Eusebio nell'usare questa espressione. Non è il caso di esporre qui, perchè ben nota, tale dottrina, quale conosciamo nella forma sistematica che essa assunse nella Κόρη κόσμου, in cui Iside risponde alla domanda di Horus πῶς γίνονται βασιλικαὶ ψυχαί [4]. Certamente Eusebio conosceva questo e simili scritti. Ma è pur evidente che dagli *Hermetica* egli non traeva altro che il solo concetto di βασιλικὴ ψυχή ; nessun altro parallelismo è possibile instaurare tra il *Triak.* e la *Kore kosmou.*

Una volta assunto questo tema, Eusebio lo adattava ad un concetto ricorrente, ancora una volta, nella tradizione filoniano-origeniana. Filone aveva scritto che il sacrificio più gradito a Dio è quello del proprio νοῦς [5]. E Origene aveva espresso la stessa idea [6]. Ed ecco Eusebio : consapevole del bene ricevuto da Dio, Costantino gli esprime i suoi *charisteria*, οὐ κατὰ τοὺς παλαιοὺς αἵμασι καὶ λυτροῖς τοὺς βασι-

[1] Eus. *Triak.* 200, 6 Heik.

[2] Eus. *Triak.* 203, 26-27 Heik.

[3] Philo, *De mut. nom.* 153. Cfr. A. Aubert, *Philon d'Alex.* (1966), 247.

[4] Stob. I 49, 45 (I p. 407 Wa. = W. Scott, *Hermetica* I 494 sgg., Exc. xxiv = *Corp. Herm.*, ed. Nock-Festugière, IV 53 sgg.). Cfr. J. Kroll, *Die Lehren des Hermes Trismegistos* (Beitr. z. Gesch. d. Philos. des MA, Texte u. Untersuch., xii, Heft 2-4 (1928), 280 sgg.

[5] Philo, *De spec. leg.* I 201 ; I 271 sg. ; I 290 ; *De somn.* II 71 sg. Altri passi si possono facilmente rilevare dall'indice del Leisegang, s.v.

[6] Or. *Hom. I in Lev.* 3 (I 285, 1 sgg. Baehrens) ; *ibid.* IV 10 (I 331, 9 sgg. Baehrens) ; VI 3 (I 364, 9 Baehrens).

λικοὺς οἴκους μιαίνων, οὐδὲ καπνῷ καὶ πυρὶ ζώων τε ὁλοκαύτων θυσίαις χθονίους δαίμονας ἀπομειλισσόμενος, τὴν δ'αὐτῷ τῷ βασιλεῖ τῶν ὅλων προσφιλῆ καὶ χαρίεσσαν θυσίαν αὐτὴν δηλαδὴ τὴν αὐτοῦ βασιλικὴν ψυχὴν καὶ τὸν νοῦν τὸν θεοπρεπέστατον ἀφιερῶν αὐτῷ [1].

Non può non richiamare, questa *thysia* imperiale, le immagini bibliche delle grandi *thysiai* che segnarono il destino del « popolo di Dio », quella di Abraham e quella di David. Nell'uno e nell'altro caso Dio, soddisfatto del sacrificio, pattuisce con i « regali » offerenti lunghi tempi di regno : *stabiliam thronum regni eius usque in sempiternum* (*II Sam.* 7, 13).

Lo stesso fa il « Gran Re » con Costantino : τῷ τοιῷδε χαίρων ἱερείῳ,... προσθήκας αὐτῷ μακρῶν περιόδων τῆς βασιλείας προστίθησιν [2]. L'espressione è quella biblica ; Heikel non l'ha notato.

A questo punto appare un immagine grandiosa, illuminata dai bagliori d'un evento cosmico, d'una profezia che si avvera. Le προσθῆκαι τῆς βασιλείας assumono il ritmo dei « decenni » augusti, crescendo dai *decennalia* ai *vicennalia*, ai *tricennalia* e oltre ancora, per diretta opera divina. Con un leggero... « mistico » aggiustamento della cronologia, Eusebio riesce a dare un senso sacro ai cesarati di Costantino II, Costanzo II, Costante, Delmazio : segno del gradimento divino, e delle χρόνων αὐξήσεις, e della ῥαστώνη τῆς μοναρχίας, con cui Dio ricompensa il *basileus* del sacrificio della sua *basilikè psyché*. Dio gli ha dato, infatti, ἐφ' ἑκάστῃ περιόδῳ δεκαετοῦς πανηγύρεως ἕνα τινὰ τῶν αὐτοῦ παίδων ἐπὶ τὴν τοῦ βασιλικοῦ θρόνου κοινωνίαν. È Dio stesso che ha rivelato (ἀπέφηνε) partecipe della sorte regale per primo l'omonimo del padre κατὰ τὴν πρώτην τῆς βασιλικῆς περιόδου δεκάδα (in realtà Costantino II fu eletto Cesare il 1° marzo 317, nel

[1] Eus. *Triak.* 200, 1-7 Heik.

[2] Eus. *Triak.* 200, 19-21 ; 206, 4 sgg. Heik.

secondo decennio), il secondo ἐπὶ τῇ δευτέρᾳ δεκάδι (esattamente : Costanzo II fu Cesare l'8 nov. 324), il terzo ἐπὶ τῇ τρίτῃ δεκάδι (anche qui, esattamente : 25 dic. 333, cesarato di Costante) ; ed ora che è ricominciato il quarto ciclo decennale, ὡς ἂν τῶν χρόνων εἰς μῆκος ἐκτεινομένων, Dio ha incrementato il Regno ἀφθόνῳ κοινωνίᾳ τοῦ γένους (con evidente allusione al cesarato di Delmazio, che in realtà decorreva dal 18 sett. 335, dunque già nel quarto decennio ; il compimento dei *decennalia* era caduto esattamente il 25 luglio 335) ; e così, con queste Καισάρων ἀποδείξεις, Dio stesso θείων προφητῶν ἀναπληροῖ θεσπίσματα : si tratta della profezia danielica dei quattro regni (*Dan.* 7, 18) : καὶ διαλήψονται τὴν βασιλείαν ἅγιοι ὑψίστου [1]. I « santi dell'Altissimo » sono ormai, nella storia della salvezza umana, i Costantinidi [2].

Legata alla mistica dei Cesari è un'immagine che, lo confesso, ha esercitato su di me un certo fascino. È un'immagine « solare », ma mi guarderò bene dal riprendere il tema del « solarismo » costantiniano, memore dell'avvertimento di O. Seeck. Ὁ δ', ὡς φῶς ἡλίου τοὺς πορρωτάτω τοῖς τόποις ἀπῳκισμένους ταῖς εἰς μακρὸν ἐξ αὐτοῦ παραπεμπομέναις ἀκτῖσι καταυγάζει, ὧδε μὲν ἡμῖν τοῖς τὴν ἑῴαν λαχοῦσι τὸν ἐπάξιον αὐτοῦ καρπόν, θάτερον δὲ τῶν παίδων θατέρῳ γένει τῶν ἀνθρώπων, καὶ πάλιν ἄλλον ἀλλαχόθι, λαμπτῆρας οἷα καὶ φωστῆρας τῶν ἐξ αὐτοῦ προχεομένων φώτων διενείματο· εἶθ' ὑπὸ μίαν ζεύγλην βασιλικοῦ τεθρίππου τέτταρας ὑποζεύξας αὐτὸς αὐτῷ οἷά τινας πώλους τοὺς ἀνδρειοτάτους Καίσαρας ἡνίαις τε αὐτοὺς ἐνθέου συμφωνίας τε καὶ ὁμονοίας ἁρμοσάμενος, ἄνωθεν ὑψηλῶς ἡνιοχῶν

[1] Eus. *Triak.* 200, 19-201, 1 Heik.

[2] È interessante, anche se un pò maligno, notare come Eusebio abbia mutato opinione sull'esegesi di questo versetto : altrove (*Fr. Dan.* : *PG* XXIV, 525 D) aveva sostenuto trattarsi degli *hagioi*, dei *sancti*, che dopo il giudizio universale saranno συμβασιλεύοντες δηλαδὴ καὶ αὐτοὶ τῷ θεῷ. La seconda parte del versetto (καὶ κατέξουσι τὴν βασιλείαν ἕως τοῦ αἰῶνος καὶ ἕως τοῦ αἰῶνος τῶν αἰώνων) Eusebio la cita là, ma la tralascia nel *Triak.* ! È proprio questo il bello di ogni esegesi !

ἐλαύνει, ὁμοῦ τὴν σύμπασαν ὅσην ἥλιος ἐφορᾷ διϊππεύων, αὐτός τε τοῖς πᾶσιν ἐπιπαρὼν καὶ τὰ πάντα διασκοπούμενος [1].

Sono immagini, certo ; ma in un'epoca « spiritata » quale fu la tardo-antica, non sono retorica ; esprimono piuttosto la prospettiva trascendente entro cui si muovono le idee del tempo. Questa quadriga imperiale, che corre sulla terra con la velocità dei raggi solari, ha dimensioni teologiche, e sia pure di « politische Theologie », per usare la fortunata espressione di Carl Schmitt [2]. Di fatto, l'auriga imperiale, nella sua opera di ἡνίοχος, mentre governando guida τοὺς κάτω, deve ἄνω βλέπειν. Deve guardare in alto, perchè il suo governo deve essere κατὰ τὴν ἀρχέτυπον ἰδέαν, e questo egli può fare perchè è τῆς οὐρανίου βασιλείας εἰκόνι κεκοσμημένος, μονάρχου δυναστείας μιμήματι κραταιούμενος [3].

Ci tocca soffermarci qui, da ultimo, su un punto che la dottrina e l'autorità del Baynes hanno reso quasi *opinio communis* : l'utilizzazione da parte di Eusebio, in questo discorso, dell'idea del *basileus* come ἀντίμιμος τῷ πράτῳ θεῷ, come μιματὰς νόμιμος τῷ θεῷ, secondo le espressioni ricorrenti nei frammenti neopitagorici stobeani Περὶ βασιλείας, che il Baynes giudicava di età ellenistica [4] : una rielaborazione erudita, dunque, a freddo, di materiali acquisiti durante la « scholarship ». Io oso dissentire da tanta autorità ; per la ragione ch'ho già detta : che non poteva Eusebio usare un linguaggio incomprensibile o desueto per i suoi uditori, anche se dotti. Bisogna al contrario ricordare : anzitutto, che la categoria della « imitazione *(mimesis, mimema)* di Dio» e della « similitudine *(homoiosis)* a Dio» è una categoria diffusissima nell'etica e nell'antropologia antiche dal-

[1] Eus. *Triak.* 201, 7-18 Heik.

[2] E. Peterson, Kaiser Augustus im Urteil d. ant. Christentums. Ein Beitr. z. Gesch. d. polit. Theol., *Hochland* 30 (luglio 1933), 289 sgg.

[3] Eus. *Triak.* 201, 19-21 Heik.

[4] Vedi nota 3, p. 224.

l'età classica sino al pensiero tardo-antico ; in secondo luogo, a guardar bene, il modo in cui si configura in Eusebio la *mimesis* regale è ben diverso dall'impiego che ne fanno Ekphantos, Diotogenes, Sthenidas.

Per il primo punto, e per i primi due secoli della letteratura cristiana, basta rinviare al denso lavoro di A. Heitmann [1], per riconoscere come la cultura giudaico-cristiana, dalla lettera di Aristea a Filone alessandrino, a Clemente romano, a Ignazio d'Antiochia, ad Ireneo, abbia accolto e fatto propri i concetti, che nel mondo classico, dal *Teeteto* platonico al fenomenismo aristotelico e al panteismo della Stoa, erano stati elaborati e lasciati in eredità. In Filone, in Paolo, in Ignazio antiocheno, ma ancora nella letteratura ermetica, negli scritti plotiniani, in Origene, Eusebio leggeva ad ogni piè sospinto di *mimesis theoû* [2]. Una piena di « imitazione di Dio » occupava la mente di questi antichi « philosophes », di questi « illuministi » alla rovescia. Era naturale che questa categoria di pensiero si offrisse spontanea a chi intendeva delineare una dottrina della regalità *post Constantinum christianum*. Se era avvenuto che un *basileus* romano (si ricordi Tertulliano : *si et christiani potuissent esse Caesares*...), come scriveva con convinzione Eusebio, μόνος τῶν πώποτε τῆς Ῥωμαίων καθηγησαμένων βασιλείας [3], aveva voluto che mai più i sacrifici degli *atheoi* insozzassero

[1] A. Heitmann, *Imitatio Dei. Die ethische Nachahmung Gottes nach der Väterlehre der zwei ersten Jahrh.* (Roma 1940, = Studia Anselmiana, 10).

[2] Philo, *De conf. ling.* 147 (II 257, 9 Cohn-Wendland-Reiter) ; *De opif. mundi* 25 (I 8, 1 CWR) ; *De poster. Caini* 23 (II 5, 18 sg. CWR) ; *De migr. Abr.* 146 (II 296, 17 CWR). Paulus, *Eph.* 5, 1. Ign., *Eph.* 1, 1 ; 2, 1 ; 8, 1 ; *Trall.* 1, 2 ; *Polyc.* 1, 3 ; *Magn.* 6, 2 ; *Philad.* 1, 2. Clem. *Str.* II 97, 1 sgg ; II 100, 3 sg. ; 103, 1 sg. ; IV 151, 1 ; V 94, 4 : ove grande è il rilievo dato alla *homoiosis theôi* ; cf. H. Merki, Ὁμοίωσις θεῷ. *Von der platon. Angleich. zu Gott zur Gottähnlichkeit b. Greg. v. Nyssa* (1952, = Paradosis, 7). Or. *Hom. IV in Lev.* 3 (I 318, 1 sgg. Baehrens) ; *Cels.* VIII 17 (II 234, 24 sgg. Koetschau).

[3] Eus. *Triak.* 199, 32 sgg. Heik. : testo fondamentale, sia detto incidentalmente, contro la nota tesi della recenziorità del racconto della visione della croce.

le feste sacre, ciò significava che il *basileus* terreno doveva pur avere una sua collocazione nel disegno cosmico della *basileia* divina : e siffatta collocazione non poteva non adeguarsi al principio generale con cui era costruito quel disegno, il principio appunto della *mimesis theoû*.

Per il secondo punto, se esaminiamo da vicino i frammenti stobeani, saltano agli occhi, più che gli apparenti parallelismi, le profonde divergenze. Giova, innanzi tutto, fare una distinzione fra i tre scrittori : Ekphantos da un lato, gli altri due dall'altro. Per il primo il *basileus* è innanzi tutto un « emigrato » (ἀπόδαμόν τί ἐντι χρῆμα καὶ ξένον ἐκεῖθεν ἀφιγμένον πρὸς ἀνθρώπως), tanto che τὰς ἀρετὰς ἄν τις αὐτῶ ἔργα ὑπολάβοι τῶ θεῶ καὶ δι' ἐκεῖνον αὐτῶ. E questa è verità assoluta : σκοπέοντι δ'ἀρχᾶθεν ἀλάθεια λόγος [1]. Del resto, secondo l'autore, egli è un essere ὑπὸ τεχνίτα δ' εἰργασμένος λῷστω, ὃς ἐτεχνίτευσεν αὐτὸν ἀρχετύπῳ χρώμενος ἑαυτῷ [2]. Coerentemente, non c'è nulla nel *basileus* che possa definirsi attività mimetica di Dio : egli è creatura che Dio ha formata guardando a se stesso come modello ; nessuno sforzo nel *basileus* di imitare Dio ; le sue virtù sono virtù di Dio ; sono invece gli uomini comuni che debbono imitare il *basileus* ; imitandolo, imitano Dio [3]. In Eusebio, invece, il *basileus* deve essere impegnato in una continua opera di *mimesis* ; è una creatura che κατὰ μίμησιν τοῦ κρείττονος deve reggere i timoni dei popoli. Per questo egli cerca di imitare : l'eternità del Regno, prolungando il più possibile (interessantissimo concetto), μακραῖς ἐτῶν περιόδοις, il suo regno terreno ; l'opera ordinatrice del *Logos* nel Regno del Padre, favorendo tra i sudditi il Regno del *Logos* ; la lotta del *Logos* contro le potenze ribelli dell'aria, combattendo i nemici della Verità ; la diffusione dei λογικὰ καὶ σωτηριώδη σπέρματα ad opera del *Logos*, con la legisla-

[1] Stob. 275, 1-5 Hense (31, 3-7 Delatte).

[2] Stob. 272, 12-15 Hense (28, 3-6 Delatte).

[3] Stob. 277, 12 sgg. Hense (34, 3 sg. Delatte).

zione sulla « vera pietà » ; il *Logos*, infine, che apre a chi lascia questa vita le porte del Regno celeste, chiamando gli ὅσιοι καὶ εὐσεβεῖς ἄνδρες εἴσω βασιλικῶν οἴκων [1].

Se leggiamo i frammenti di Diotogenes e Sthenidas, ci troviamo in un mondo teoretico diverso. Qui domina il punto di vista stoico, quale conosciamo da Seneca e da Musonio. In Diotogenes i termini *mimesis* e *homoiosis* non son presenti [2] ; c'è soltanto un confronto analogico, che assume la forma di una duplice classica proporzione : il *basileus* sta alla *polis* come Dio sta al cosmo ; e il *basileus* sta a Dio come la *polis* sta al cosmo. Ma il confronto proporzionale non implica conseguenze teologico-politiche. Solo perchè il potere del re è insindacabile o perchè, secondo altra classica teoria, egli è *nomos empsychos*, assume tra gli uomini apparenza divina (θεὸς ἐν ἀνθρώποις παρεσχημάτισται) [3]. Ma le virtù del re sono virtù umane : giustizia, legalità, bravura nel comando degli eserciti, equilibrio nel giudicare, pietà verso gli dèi, disprezzo dei piaceri, clemenza, liberalità, decoro ; tutto il bagaglio dell'etica stoica della *basileia*.

Lo stesso atteggiamento in Sthenidas ; per il quale il re sarà ἀντίμιμος καὶ ζηλωτὰς τῷ πράτῳ θεῷ (e il confronto è anche qui tutto esterno), se sarà *sophos* : magnanimità, dolcezza, temperanza, bontà paterna saranno le sue virtù ; che, del resto, son quelle necessarie ad ogni magistrato : senza di esse οὔτε μὰν βασιλέα οὔτε ἄρχοντα οἷόν τε ἦμεν [4].

Per Eusebio la *mimesis theoû* è, invece, sostanziata di una ben diversa e diversamente fondamentale virtù : il *basileus*

[1] Eus. *Triak.* 199, 1-31 Heik. Cfr. 201, 19 sgg. ; 203, 25 sgg. Heik.

[2] Tranne che in Stob. 267, 12 (42, 5 Delatte) : θεόμιμον πρᾶγμα, ma qui della « maestà » si tratta, che, come l'*epiprépeia* (il « decoro »), serve solo a fare impressione sulla folla (καταπεπλαγμένως : 43, 7 Delatte). A tutto il discorso è sottesa una sottile vena di pragmatismo, che esclude ogni fondazione « teologica » della dottrina esposta.

[3] Stob. 265, 4-12 (39, 5-13 Delatte).

[4] Stob. 271, 9-11 (46, 15-17 Delatte).

deve essere innanzi tutto τῷ θεῷ φίλος. Nel brano sopra citato, in cui cinque volte viene esemplificata l'opera mimetica del *basileus* in confronto a quella del *Logos*, cinque volte essa ha come soggetto ὁ δὲ τούτῳ (*scil.* τῷ λόγῳ) φίλος. Esplicitamente altrove : διὸ δὲ μόνος ἡμῖν βασιλεὺς σὺν ἀληθείᾳ μάρτυρι κεκηρύχθω ὁ τῷ παμβασιλεῖ φίλος [1]. Le virtù del *basileus* culminano, come in *climax*, appunto, nell'« amicizia a Dio » : σώφρων, ἀγαθός, δίκαιος, ἀνδρεῖος, εὐσεβής, φιλόθεος [2]. In Eusebio, naturalmente, φιλόθεος significa « amico del Dio dei cristiani », del Dio vero. E in realtà di un principe cristiano è l'immagine che emerge dalle pagine di questo incunabulo dei « Fürstenspiegeln » cristiani : notte e giorno egli invoca il Padre, aspirando al regno dei cieli ; conosce che le cose di questo mondo sono fallaci e caduche, che il governo sugli uomini è piccola e passeggera *epistasía*, cose fugaci e fastidiose le *acclamationes*, le parole degli adulatori ; sa, soprattutto, riconoscere τὴν κοινὴν ἁπάντων φύσιν καὶ παρ' ἑαυτῷ [3].

Il fatto straordinario di un *Caesar christianus* assumeva agli occhi di Eusebio significato cosmico, s'inseriva decisamente nella storia divina del mondo. E Costantino, pur rimanendo uomo, ma *philótheos*, finiva per illuminarsi dei riflessi del cosmo, del Regno del *Megas Basileus* e del *Logos* suo *hýparchos* ; finiva per atteggiarsi, anche lui, a *hýparchos* del Gran Re [4].

Ma era entro schemi biblici, e con l'ausilio dell'arte esegetica, che Eusebio collocava il rapporto tra l'imperatore e Dio ; schemi che, più che un'immagine εἰς ἀεί, ammettevano la vicenda « storica » di un incontro personale tra Costantino

[1] Eus. *Triak.* 204, 11 sg. Heik.

[2] Eus. *Triak.* 204, 20 sg. Heik.

[3] Eus. *Triak.* 205, 13 sg. Heik. ; ma leggi per esteso 204,11 - 206,3 Heik.

[4] Eus. *Triak.* 215, 31 Heik., ma con le osservazioni fatte alla nota 6, p. 228.

e il Dio dei cristiani, il « Dio vero » ; come già era avvenuto ad Abraham, a David. L'incontro ancora una volta aveva assunto, come nel *Genesi* e in *II Sam* (7, 8-16) la forma di un patto : da un lato un « re » che compie un sacrificio, il sacrificio accetto all'Altissimo ; dall'altro Dio che lo ricompensa con la promessa del lungo regno. I trent'anni trascorsi ne sono già un pegno [1] : Dio τῶν ἀμοιβαίων τὰ ἐχέγγυα προμνώμενος τριακονταετηρικοὺς αὐτῷ διανέμει στεφάνους [2].

Questa l'*interpretatio*, da parte dell'intellettualità cristiana orientale, della « divinità » dell'imperatore un anno prima della morte di Costantino. In che misura essa fu recepita nell'ambiente ufficiale, con particolare rapporto alla tradizione della *consecratio* ?

Vale la pena di far brevemente la storia della questione, partendo dall'atteggiamento del piissimo giansenista L.-S. Le Nain de Tillemont di fronte alla narrazione del *funus* imperiale nella *V. C.*

Già, con una sorta di interpretazione chiosastica, egli traduceva l'eusebiano βάθρων ἐφ' ὑψηλῶν (su cui fu posto lo *skenos* imperiale) « sur une estrade de plusieurs degrez » [3], ove è certo presente l'immagine erodianea [4] del palco per l'apoteosi di Settimio Severo, o quella riprodotta su alcune monete di *consecratio*, che il Tillemont ben conosceva. Tillemont, infatti, interpretava la descrizione della *V.C.* come se di *apotheosis* appunto si fosse trattato, secondo l'uso tradizionale : sul margine di questa pagina, secondo l'uso umanistico, sono menzionati Eutropio (certo, X 8) e la leggenda monetale *Divo Constantino* ; ed esplicitamente nel testo : « on luy fit une apotheose, comme aux Empereurs payens dont on faisoit des dieux, et on en trouve encore des

[1] Eus. *Triak.* 206, 4 sg. Heik.

[2] Cfr. Eus. *Triak.* 211, 9-13 Heik.

[3] L.-S. Le Nain de Tillemont, *Hist. des Empereurs* IV (1697), 269.

[4] Hdn. IV 2, 6-8.

marques dans quelques medailles » ; e rinviava al *Thes. rei antiquariae* del Goltz (1618) e alle *Byzant. seu orient. Augustorum familiae* del Du Cange. Naturalmente, per il pio Tillemont il cristianesimo di Costantino ne usciva intatto ; chè « cette impieté, par laquelle *les payens* le deshonoroient en pretendant l'honorer, n'estoit pas capable de luy nuire après sa mort, puisqu'il l'eust detestée s'il eust esté en état de le faire ». Così come, a proposito della *proskynesis*, di cui fu onorato, secondo la *V.C.*, l'imperatore anche dopo la morte, egli si affrettava a precisare che « il semble neammoins selon Eusebe, que cette ceremonie se fust abolie, et qu'on l'ait renouvellée pour honorer Constantin ».

Come si vede, già alle origini della storia ecclesiastica moderna, un Tillemont — ma lo stesso era accaduto al Baronio e accadrà al Muratori [1] — preso come in una morsa tra l'immagine di un Costantino cristianissimo e l'urgenza del metodo che gli imponeva il continuo appello alle fonti (con la loro denunzia di aspetti « pagani » pure in area costantiniana), era costretto ad uscire fuori dalla storia per risolvere l'aporia. Questo riguarda la storia lontana della questione ; e la scienza storica moderna ci ha, per fortuna, liberati da siffatte preoccupazioni, anche se non è raro leggere ancora oggi pagine molto vicine agli spiriti tillemontiani [2].

[1] L. A. Muratori, *Annali d'Italia* XI (ed. 1831), 126 : « i pagani stessi (Eutropio), secondo il sacrilego loro stile, ne fecero un dio, come eziandio si racoglie da varie medaglie..., onore certamente detestato da quella grande anima che adorò il solo vero Dio in vita, e dopo morte possiam credere che passasse a godere i premi riserbati ai buoni in un regno più stabile e migliore ».

[2] G. Bardy, in *Hist. de l'Eglise* (Fliche-Martin) III 114 : a proposito della sepoltura di Costantino si legge : « il fut enseveli dans ses vêtements blancs de néophite et enterré à Constantinople... », con rinvio a *V. C.* IV 66-71 ; ove però, con tutta la buona volontà di questo mondo, non si trova traccia di « vesti bianche », anzi che durante il trasporto da Ancyrona a Costantinopoli la salma fu avvolta ἀλουργικῇ ἀλουργίδι (IV 66). Altro che « vêtements blancs de néophite » ! Ma il Bardy, evidentemente, è preoccupato della vita eterna di Costantino, e allo stesso tempo ne è rassicurato, perchè al neofita, di fresco

Strano, ma pur vero, nè Ed. Gibbon nè J. Burckhardt han tenuto conto delle testimonianze sulla *consecratio* di Costantino : il giudizio di questi due colossi della storiografia moderna sull'età costantiniana non poteva ricevere che piccolo incremento dalla « evidence » numismatica del sostanziale « paganesimo » di Costantino ; mentre per il pio biografo del cristiano Costantino quella documentazione era un fatto grave, che andava neutralizzato in qualche modo ; scaricandone, come il Tillemont faceva, la responsabilità sui « payens ».

Così le c.d. « monete di consacrazione » per Costantino entravano nell'indagine moderna sul culto imperiale nel 4° secolo. Vi entravano però anche attraverso la *Doctrina numorum* eckheliana. Per il dotto gesuita austriaco, per questo patriarca della scienza numismatica, la presenza delle « monete di consacrazione » poneva un problema non dissimile da quello che aveva agitato lo storico di Port Royal. Ma Eckhel lo risolveva diversamente : tali monete, come tutte le testimonianze di *consecratio*, da Costantino a Valentiniano I, debbono essere interpretate como segno dell'esistenza, sì, di un rito di *consecratio*, ma di un *multum diversus ritus* [1] ; non più il vecchio, ma un rito fondamentalmente diverso e cristiano : questo era il senso del rinvio di Eckhel a *V. C.* IV 71 (quando Costanzo II lasciò la salma del padre nel tempio degli Apostoli, μέσοι δὴ παρῆεσαν οἱ τοῦ θεοῦ λειτουργοὶ σὺν αὐτοῖς πλήθεσι, πανδήμῳ τε θεοσεβείας λαῷ, τά τε τῆς ἐνθέου λατρείας δι' εὐχῶν ἀνεπλήρουν). Eckhel non precisava in che modo la tipologia delle monete in questione potesse accordarsi al racconto eusebiano ; tale accordo sembra, in realtà, poco chiaro ; ma egli, così, offriva questo problema alla ricerca successiva [2].

battezzato, il paradiso « va sans dire ». A tanto non arrivò nemmeno il Tillemont, che ricordava onestamente le testimonianze della *consecratio* !

[1] J. H. Eckhel, *Doctr. num.* VIII 473.

[2] Alla posizione di Eckhel si rifaceva G. B. de Rossi, *IChrUR* I 338 sg.

Il primo che si sia occupato in termini moderni e sistematicamente del culto imperiale è stato, come è noto, nel 1888, Otto Hirschfeld [1]. Giunto al momento di esaminare i caratteri apparenti dell'istituto in età tardo-antica, O. Hirschfeld insisteva sulla « indifferenza » religiosa, ormai, del culto imperiale, e, in particolare, delle funzioni del *sacerdos provinciae* e del flaminato municipale : « zu den alten Götter hatte ihr Dienst (scil. del *sac. prov.*) ohnehin niemals engere Beziehungen » ; secolarizzazione del culto, riduzione delle relative funzioni sacerdotali a gravoso *munus* decurionale [2] ; tutto ciò ne rendeva comprensibile la presenza anche dopo Costantino. O. Hirschfeld suggeriva, d'altra parte, un modo per ricostruire in concreto questa fase di trasformazione : « mit dem Kulte des Kaisergottes konnten sich, mit einigen Modifikationen der religiösen Zeremonien und insbesondere mit Einschränkung oder Aufhebung der heidnischen Opfer, selbst christliche Herrscher abfinden, wie auch Constantin ». Era questo un terzo modo, dopo il Tillemont e J. H. Eckhel, di interpretare il fenomeno : l'unico modo ammissibile nel quadro di una visione storiografica di tipo storicistico : « segno — concludeva Hirschfeld — della continuità delle cose umane ».

Otto Hirschfeld non esaminava le « monete di consacrazione », forse per le perplessità che la loro presenza suscitava. Vi accennava, invece, tre anni dopo E. Beurlier nel suo « manuale » di storia del culto imperiale [3], ripetendo il punto di vista di J. H. Eckhel, a cui esplicitamente si richiamava, ma correggendolo nel senso del suggerimento hirschfeldiano : l'antico rito dell'apoteosi sarebbe stato sostituito da un rito, « que nous ne connaissons pas, mais qui de-

[1] O. Hirschfeld, Zur Gesch. des röm. Kaiserkultes, *SPA* 35 (1888), 833-62 (= *Kl. Schriften*, 471-504 ; spec. 502 sg.).

[2] *Cod. Theod.* XII 1, 166 (400).

[3] E. Beurlier, *Le culte imp., son hist. et son organis. depuis Auguste jusqu'à Justin.* (Paris, 1891), 286.

vait être de nature à ne pas choquer les chrétiens». E, appunto, le monete starebbero a dimostrarlo : chè, « en effet Constantin est le dernier prince en l'honneur de qui existent des médailles de consécration » ; sulle quali, però, non figurano più nè la pira nè l'aquila, ma una quadriga che trasporta in cielo l'imperatore e una mano celeste che l'accoglie. Come per le immagini in cui Costantino fu raffigurato a Roma (*V. C.* IV 69) assiso nella volta celeste, così per le monete dovette avvenire che « pour les païens il était *ad sidera relatus*, pour un chrétien Dieu le recevait dans le ciel après sa mort ». Nasceva così la teoria della indifferenza, o ambivalenza che dir si voglia, di questi simboli numismatici, in cui si esprimerebbe, in continuità, il passaggio dal vecchio ad un nuovo rito.

Una sorta di « état de la question » offriva ai suoi lettori la prima annata, nel primo anno di questo secolo, di *Klio*, ad opera di Ernst Kornemann [1]. La sua tesi era quella elaborata da E. Beurlier sulla base di J. H. Eckhel e di O. Hirschfeld : « wie lange der Kaiserkult in 4. Jahrh. sich behauptet hat, ist schwer zu sagen » ; da Costantino a Valentiniano I gli imperatori continuarono ad essere consacrati, « natürlich in einer das christliche Empfinden nicht allzu sehr beleidigenden Weise ».

Ma intanto, da parte dell'*Altmeister* della « Spätantike » s'era levata una positiva voce di avvertimento. È famoso il giudizio di Otto Seeck [2] sull'atteggiamento della scienza storica ottoscentesca a proposito della « questione costantiniana » : « zweideutig » sono apparse ai moderni le manifestazioni del pensiero religioso di Costantino, « weil sie sie zweideutig finden wollen ». E come tutti ricordiamo, continuava in quella pagina con la condanna della moderna « Stempelung » del monogramma cristiano in simbolo del

[1] E. Kornemann, Zur Gesch. d. ant. Herrscherkulte, *Klio* 1 (1901) 140 sgg.
[2] O. Seeck, *Untergang* I³ 1 (1ª ed. 1897), 472 sq.

culto solare ; e con la fondamentale osservazione che nessuno dei contemporanei aveva notato siffatta « Zweideutigkeit », ma tutti, pagani e cristiani, erano stati concordi nel riconoscere, per condannarla o approvarla, la precisa scelta religiosa, in senso cristiano, di Costantino.

Per quel ch'io so, O. Seeck non esaminò le testimonianze relative alla *consecratio* costantiniana. Per chi fosse tornato ad occuparsene in seguito, c'erano, al principio di questo secolo, due vie di interpretazione della tipologia delle monete, della quadriga e della mano celeste soprattutto : o come simbolo decisamente cristiano, in senso, diciamo, « seeckiano » ; o come sopravvivenza della simbolistica del rito pagano dell'apoteosi, eventualmente suscettibile di interpretazione « zweideutig », nella prospettiva della « Kontinuität » aperta da O. Hirschfeld, E. Beurlier, E. Kornemann.

Delle due vie la seconda ebbe miglior fortuna [1]. Val la pena, tuttavia, di ricordare come nel 1903, forse per suggestione seeckiana, Joseph Wilpert, studiando la tipologia delle rappresentazioni catacombali, a proposito della ricorrente « Himmelfahrt » di Elias, suggeriva il confronto con la moneta quadrigata coniata dopo la morte di Costantino, alla quale pertanto attribuiva significato cristianissimo [2]. J. Wilpert, peraltro, non era chiuso all'idea della continuità ; e notava che le stesse monete portavano sull'*Obv.* la testa velata dell'imperatore : segno, a suo avviso, di sopravvivenza di simboli e forme pagane.

Il motivo della « survivance » offriva invece, nel 1920, materia a un ben noto volumetto di Pierre Batiffol ed Émile Bréhier [3] : « survivance », per monsignor P. Batiffol, tra tutte le altre (sacerdozio provinciale, *adoratio*, giuramento

[1] Ad es., J. Geffcken, *Der Ausgang d. griech.-röm. Heidentums* (1929), 16.

[2] J. Wilpert, *Die Malereien d. Katakomb. Roms* (1903), 417 sgg.

[3] P. Batiffol, *L'Église et les survivances du culte impér.*, in P. Batiffol-É. Bréhier, *Les surv. du culte impér. rom.* (1920).

per il *genius* dell'imperatore, la formula *numini maiestatique eius*), anche la *consecratio*. È però molto strano come in Batiffol l'affermazione che l'« usage » della *consecratio* sarebbe continuato, come dimostrato dalle monete quadrigate, si accompagni in ibrida confusione, all'idea eckheliana del *multum diversus ritus* e al richiamo di *V. C.* IV 71.

Una parola chiara sul problema veniva nel 1929 da Elias Bickermann, in quel suo mirabile articolo pubblicato in *ARW*, dal quale tutti noi, penso, abbiamo tratto lezione di metodo e chiarimento di idee sulla storia della « Kaiserapotheose » [1] : il vero mutamento del rito era chiaramente individuato : « die Inhumatio tritt an Stelle der Incineratio... Das Wachsbild (elemento caratterizzante del « secondo » rito, dall'età di Traiano in poi) hat dabei keinen Platz und wird in Eusebius' ausführlicher Beschreibung von Konstantins Trauerfeierlichkeiten nicht erwähnt ». Dinanzi alla tipologia della quadriga anche E. Bickermann ripeteva il giudizio del Beurlier : « Die für diese Feierlichkeiten geprägten Münzen stellen, ohne das Wort *consecratio* zu gebrauchen, zum letzten Male das Bild der Entrückung dar... Es ist der letzte Survival der alten Vorstellung. » E sentiva, tuttavia, con la sensibilità del vero storico, che si tratta, allo stesso tempo, di « Abschluss » : « auch in dieser Hinsicht stellt der *divus Constantinus* den Abschluss der römischen Kaiserreligion dar ».

Un « Abschluss » che era pure « Anfang » [2]. Per questa considerazione appunto sembra arduo seguire il pensiero

[1] E. Bickermann, Die röm. Kaiserapotheose, *ARW* 27 (1929), 1-31 ; spec. 18 sg.

[2] Nello stesso anno dell'art. del Bickermann usciva nei *PBA* l'importante «rewiew» di questioni costantiniane di N. H. Baynes. L'illustre studioso, che ascoltò con intelligenza l'avvertimento del Seeck, non si soffermava sulla questione della *consecratio* ; solo alla nota 78 accennava all'esistenza di « traces » di *consecratio* dopo Costantino ; e rinviava a lavori che, in realtà, avevano poco da dire in proposito. Delle inesattezze di fatto rendono discutibili alcune delle notazioni di A. Alföldi, *The Conv. of Const. and Pag. Rome* (1948), 117, peraltro improntate allo spirito della tesi beurlieriana.

dello studioso che, ultimo in ordine di tempo, ma ragguardevole per competenza specifica e specificità dell'indagine, ha rivolto la sua attenzione ai c.d. « consecration coins », intendo dire di Patrick Bruun. Non mi pare che il Bruun abbia dato, in questo suo lavoro del 1954, il meglio della sua rara esperienza di numismatica costantiniana[1]. E sembra, anzi, che egli si sia limitato a sommare, giustaponendole senza un'analisi critica verace, idee comuni. Già il Bickermann [2] aveva acutamente fatto osservare come, sul piano delle idee sull'al di là, la sorte dell'imperatore non fosse ormai considerata, nel 4° sec., diversa da quella di qualsiasi uomo virtuoso ; e che « damit wird... das Einzigartige der kaiserlichen Unsterblichkeit verwischt ; der *divus* wird einem jeden tugendhaften Toten gleich ». Osservazione importantissima, che Eitrem ripeteva qualche anno dopo [3]. E ciononostante il Bruun insiste sull'anacronistica visione di un orizzonte costantiniano, ove il giuoco politico è, insieme, fine a se stesso e tratto determinante delle personalità « costantiniane » ; chè, prima ancora di dimostrarlo, per il Bruun è certo che di *consecratio* si tratta : nonostante il battesimo di Costantino, « his sons, all of them brought up in the Christian faith, consecrated their great father and consecration coins were struck in order to commemorate the occasion ». Ma « the pagan rite of the consecration of the emperor and the conception of the deified emperor was softened by several well-chosen allusions to the Christian world of ideas ». È una tesi, bisogna dirlo, che mostra

[1] P. Bruun, The Consecration Coins of Const. the Gr., *Arctos*, N.S. 1 (1954).

[2] E. Bickermann, *op. cit.*, 19.

[3] S. Eitrem, Zur Apotheose, *SO* 10 (1932), 56. La stessa idea, più tardi, in A. Kaniuth, *Die Beisetzung Kaiser Konstantins d. Gr.* (1941, = Bresl. Hist. Forsch. 18), 69 sgg., che ripete, peraltro, l'idea beurlieriana di riti nuovi, non sappiamo quali, di *consecratio* (ancora una volta per la prevalente testimonianza delle monete quadrigate). Cfr. A. Alföldi, *op. cit.* 117 sgg. ; J. Vogt, *RLAC* III, 355.

quanto sia difficile convincersi che la « Zeit Konstantins », per usare l'espressione burckhardtiana e ricordarne la grande lezione, non può esser compresa in termini di libero pensiero e di moderno indifferente distacco, senza correre il rischio di fare anche di una formidabile opera storica, come quella di Burckhardt, un libro « périmé ».

È necessario riesaminare il problema. Ed è grande onore per me presentare qui per la prima volta la mia interpretazione di questa « evidence ».

Richiamiamo alla mente i dati. Di queste monete esistono cinque serie. Possono essere raggruppate, in base alla tipologia e alle zecche di emissione, in tre gruppi. Un primo, limitato alle zecche occidentali (Treviri, Lugdunum, Arelate-Constantina) ha sull'*Obv.* la leggenda *Divo Constantino* (Lugdunum, Arelate), o *Divo Constantino Aug(usto)* (Lugdunum), o *Divo Constantino P(atri)* (Arelate, Treviri) ; sul *Rev.* sta la figura dell'imperatore in abito militare, lancia nella d., globo nella sin., e la leggenda *Aeterna Pietas* [1]. — Un secondo gruppo di monete è stato emesso solo da zecche orientali (Heraclea, Cpolis, Cyzicus, Nicom., Antioch., Alex.). Tutte sono contraddistinte, sull'*Obv.*, dalla leggenda *D(i)v(us) Constantinus P(a)t(er) Augg(ustorum duorum?)* ; per il *Rev.* possono essere distinte in due sottogruppi : nel primo la figura del campo (una personificazione non bene identificabile) è fiancheggiata dalla leggenda VN MR *(= venerandae memoriae*, o *-a -a)* [2] ; nel secondo, ai lati di un'altra figura femminile (*Iustitia*, per l'attributo della bilancia) si legge

[1] J. MAURICE, *Num. const.* I (1908), 497 ; O. VOETTER, *Die Münzen von Diokl. bis Romulus* (Samml. P. Gerin) (1921), 396 ; 283 (Treviri). MAUR. II 136, pl. IV 25 ; VOE. 179, 59 (Lugdunum). MAUR. II 195, pl. VI 27 ; VOE. 84, 100 (Arelate-Constantina).

[2] MAUR. II 608 ; VOE. 119, 42 (Heraclea). MAUR. II 548, pl. XVI 17 ; VOE. 99, 19 (Cpolis). MAUR. III 141 ; VOE. 140, 40 (Cyzicus). MAUR. III 81 ; VOE. 192, 26 (Nicomed.). MAUR. III 217, pl. VIII 27 ; VOE. 49, 35 (Antioch.). MAUR. III 281 ; VOE. 24, 43 (Alex.).

IVST VEN (o VENER) MEM (o MEMOR) (= *iustae venerandae memoriae*, o *-a -a -a*) [1]. — Un terzo gruppo, emesso sia dalle stesse zecche del primo gruppo, eccettuata Arelate, che dalle zecche di Roma e da quelle orientali del secondo gruppo, ha sull'*Obv.* la leggenda che abbiamo incontrata nelle emissioni del gruppo orientale (DV CONSTANTINVS PT AVGG), sul *Rev.* una quadriga a d. guidata da figura maschile (l'imperatore) e galoppante nel cielo ; in alto una mano, che da una nube si protende verso la quadriga ; nessuna leggenda [2]. — Per completare il quadro, bisogna ricordare un'emissione limitata alla sola zecca di Lugdunum : sull'*Obv.* la leggenda DIVO CONSTANTINO (differente dal gruppo occ. per la mancanza di epiteto) ; sul *Rev.* la quadriga e la mano celeste come nel terzo gruppo, e nessuna leggenda [3]. — Bisogna infine dire che tutte le emissioni presentano sull'*Obv.* la testa di Costantino a destra, velata.

Di quanto siano posteriori al 22 maggio 337 non è facile dire. Ma, considerando che nei due gruppi orientali e nella emissione « ecumenica » Costantino è commemorato come *Pater Augustorum*, mentre manca nelle altre serie questo riferimento al titolo assunto dai figli di Costantino il 9 sett. 337 [4], potremo ammettere (secondo me, necessariamente) che queste ultime sono anteriori a quella data, le altre posteriori. D'altra parte, bisogna pure osservare: in base alla nota seconda « legge » del Cagnat, che nel 4° secolo, e in

[1] MAUR. II 607, pl. XVII 25 . VOE. 119, 47 (Heraclea). MAUR. II 548 . VOE. 99, 24 (Cpolis). MAUR. III 141 ; VOE. 140, 44 (Cyzicus). MAUR. III 81 ; VOE. 192, 29 (Nicom.). MAUR. III 217. VOE. 49, 36 (Antioch.). MAUR. III 281 . VOE. 49, 46 (Alexandria).

[2] MAUR. I 497 ; VOE. 396, 282 (Treviri). VOE. 179, 60 (Lugdunum). MAUR. I 262, pl. XVIII 19 (Roma). MAUR. II 608, pl. XVII 26 ; VOE. 119, 45 (Heraclea). MAUR. II 548, pl. XVI 16 ; VOE. 99, 22 (Cpolis). MAUR. III 140 ; VOE. 139, 36 (Cyzicus). MAUR. III 81, pl. III 26 ; VOE. 192, 24 (Nicom.). MAUR. III 217 ; VOE. 49, 33 (Antioch.). MAUR. III 282, pl. X 28 ; VOE. 24, 40 (Alex.).

[3] MAUR. II 136.

[4] Secondo i *Consul. constantinop.*, ad an. 337 (*MGH*, a.a., chron. min. 1, 235).

particolare nelle leggende monetarie, sembra rispettata, dall'abbreviazione PT AVGG dovremmo arguire che al momento delle emissioni regnavano due Augusti ; e dunque : o emissioni posteriori al marzo-aprile 340, dopo la fine di Costantino II ad Aquileia, o emissioni dopo il 9 sett. 337, ma regnando, non tre, come si ripete, sì invece due Augusti. È difficile scegliere. Nella prima ipotesi, queste emissioni andrebbero interpretate come un rilancio, dopo i contrasti culminati ad Aquileia, della professione di lealtà dinastica « costantiniana ». Con la seconda ipotesi potremmo dar corpo alla sensazione che si prova rileggendo le testimonianze antiche sulla successione di Costantino, di trovarsi cioè di fronte a tradizioni diversamente tendenziose : preoccupate alcune di porre in risalto la subordinazione di Costante (Zosimo, che tutta l'Europa assegna a Costantino II ἅμα τῷ νεοτάτῳ Κώνσταντι [1]), insistenti le altre sull'identità di diritti dei tre figli (Ps. Aur. Vict. *Epit.*, *Anon. vales.*, Gerolamo, *Consul. constantinop.*, *Chron. pasch.* [2]). Da questa incertezza degli antichi dipende in gran misura l'incertezza dei moderni ; personalmente sarei per Zosimo tra gli antichi, poco interessato a coprire i conflitti dinastici tra i Costantinidi, per J.-R. Palanque tra i moderni [3]. Non credo che possano esservi dubbi, invece, sulla cronologia delle emissioni del gruppo occidentale.

Tra tutte emergono le monete con quadriga e mano celeste, emesse dapprima isolatamente a Lugdunum, poi in tutte le zecche operanti (dopo pochi mesi, o anche pochi giorni ; o dopo circa tre anni). Prima di analizzare le interpretazioni correnti di questa tipologia, permettetemi di esporre il mio tentativo di lettura.

[1] Zos. II 39.

[2] Ps. Aur. Vict. *Epit.* 41, 20 ; *Anon. Vales.* 35 ; Hier. *Chron. a. Abr.* 2353 (p. 234 Helm) ; *Consul. const.* ; *Chron. Pasch.* ad an. 337 (*MGH, ibid.*).

[3] J.-R. Palanque, *REA* 46 (1944), 56 sgg. Cfr. A. Piganiol, *L'Emp. chrét.*, 75, nota 9 ; E. Stein-J.-R. Palanque, *Hist. du Bas-Emp.* I 1, 132.

Bisogna partire da *V. C.* IV 67 sgg. : ἐβασίλευε δὲ μετὰ θάνατον μόνος θνητὸς ὁ μακάριος, ἐπράττετό τε τὰ συνήθη, ὡσανεὶ καὶ ζῶντος αὐτοῦ, τοῦτο μονοτάτῳ αὐτῷ ἀπ' αἰῶνος τοῦ θεοῦ δεδωρημένου. Μόνος γοῦν, ὡς οὐδ' ἄλλος αὐτοκρατόρων τὸν παμβασιλέα θεὸν καὶ τὸν Χριστὸν αὐτοῦ παντοίαις τιμήσας πράξεσιν, εἰκότως τούτων ἔλαχε μόνος, καὶ τὸ θνητὸν αὐτοῦ βασιλεύειν ἐν ἀνθρώποις ὁ ἐπὶ πάντων ἠξίου θεός, ὧδ' ἐπιδεικνὺς τὴν ἀγήρω καὶ ἀτελεύτητον τῆς ψυχῆς βασιλείαν...

Non c'è studioso di Costantino che non si sia chiesto in che cosa possa essere consistita, per l'autore della *V. C.*, questa « *basileia* dopo la morte ». Potrebbe venir di pensare ad una sorta di *auxesis* retorica del fatto che, come si legge pure in *V. C.*, lo *skenos* imperiale continuò a ricevere dai cortigiani gli abituali quotidiani onori, la *proskynesis* soprattutto, in attesa dell'arrivo dei figli. Ma ciò è escluso : più avanti (cap. 69) si legge che anche a Roma si ebbero, certo, manifestazioni di lutto ed *euphemia*, ma οὐ ταῦτα βοαῖς ἐφώνουν μόνον, εἰς ἔργα δὲ χωροῦντες, εἰκόνος ἀναθήμασιν οἷά περ ζῶντα καὶ τεθνηκότα αὐτὸν ἐτίμων, οὐρανοῦ μὲν σχῆμα διατυπώσαντες ἐν χρωμάτων γραφῇ, ὑπὲρ ἀψίδων οὐρανίων ἐν αἰθερίῳ διατριβῇ διαναπαυόμενον αὐτὸν τῇ γραφῇ παραδιδόντες. E identiche εἰκόνων ἀναστάσεις furono innalzate παρὰ πᾶσιν ἔθνεσιν, e fu onorato ἅμα τοῖς αὐτοῦ παισίν (cap. 72).

È innegabile che tutta questa parte finale della *V. C.*, dal cap. 65 in poi, la parte dedicata alle vicende seguite alla morte, è dominata dall'idea della sopravvivenza di Costantino, una sopravvivenza nella *basileia* ; oltre i passi citati, si ricordi : αὐτὸς δὲ τῆς βασιλείας καὶ μετὰ θάνατον ἐπειλημμένος, ὥσπερ οὖν ἐξ ἀναβιώσεως τὴν σύμπασαν ἀρχὴν διοικῶν (cap. 71).

Il motivo dell'*aeternitas* non è nuovo nella storia dell'ideologia imperiale, come tutti sappiamo [1]. Da ultimo, essa aveva preso corpo, come ha visto con grande acutezza William Seston, nella « teologia politica » dioclezianea ;

[1] Cfr. H.U. Instinsky, Kaiser und Ewigkeit, *Hermes* 77 (1942), 313 sgg.

secondo le cui prospettive *Iovius* ed *Herculius*, segno e giustificazione di una scelta di Iuppiter, indicavano che « seule la fonction est divine », non la persona dell'imperatore [1]. Era un modo tutto moderno di sentire, aperto alle nuove prospettive sulla posizione dell'imperatore nella visione del mondo, che intellettuali d'ogni *hairesis* condividevano e propagandavano ampiamente. L'antica prospettiva stoico-senatoria alto-imperiale dell'*optimus princeps* s'era infranta sulle scogliere della grande crisi del 3° sec. Nello spirito della restaurazione che ne seguì, bisognava in ogni caso sganciare dall'incertezza delle sorti umane la sorte dell'Impero; questo il senso profondo delle nuove prospettive imperiali tra terzo e quarto secolo, dalla versione « solare » aurelianea, alla iovio-erculia dioclezianea. In questa direzione doveva muoversi anche la versione costantiniana della « teologia » imperiale. Era un'esigenza diffusa. Si pensi alla famosa preghiera dell'anonimo panegirista del 313 [2]: al *summus rerum sator* egli chiedeva *hunc principem* (cioè Costantino) *servare in omnia saecula*; chè *parum est enim optare tantae virtuti tantaeque pietati quem longissimum habet vita processum*. Al Giustissimo e Altissimo bisogna chiedere di più: *fac igitur ut quod optimum humano generi dedisti, permaneat in aeternum, omnesque Constantinus in terris degat aetates*. E infine: *illa ... erit vere beata posteritas, ut cum liberos tuos gubernaculis orbis admoveris, tu sis omnium maximus imperator*. Circola nelle parole di questo ignoto retore gallicano, nel *Triak.* che Eusebio pronunziò 23 anni dopo, nei capitoli finali della *V. C.*, la stessa idea di fondo, vi si respira la stessa aria; l'*aeternitas* dell'Impero è assicurata dall'*aeternitas* della dinastia, di *una* dinastia, di quella dei Costantinidi; ma è un'*aeternitas* che ha Dio come garante, sia esso l'indistinto *summus rerum*

[1] W. Seston, *Diocl. et la tetr.*, 218 sg.

[2] *Paneg.* IX (XII) 26, 2-5.

sator, o l'altrettanto indistinto, ma confessionalmente definito e biblicamente configurato, Dio del dotto e cristiano Eusebio.

È possibile cogliere segni concreti di tutto ciò? Da tempo s'è discusso sulla data di *Cod. Theod.* XIII 4, 2 (*data IV Non. Aug. Feliciano et Titiano coss.* = 2 agosto 337): Mommsen non se ne meravigliava e scriveva: *recte fortasse*, citando *V. C.* IV 67. Dopo il tentativo di correzione di J.-R. Palanque e le obbiezioni di E. Stein, la questione sembra risolta a favore della lezione trádita [1]. È lecito pensare che non sia l'unico atto ufficiale della *anabiosis* di Costantino. Questi tre mesi e 17 giorni, questa sorta di « vuoto costituzionale », hanno esercitato il fascino di tutti i vuoti, quello di attirare: si è tentato di collocarvi alcuni *miliaria* della Narbonense, l'iscrizione di Aïn Tebernok, da ultimo il rescritto di Hispellum [2]; ma è tutto poco probabile. Resta solo la costituzione del 2 agosto 337, *data* da Costantino ὥσπερ ἐξ ἀναβιώσεως διοικῶν.

In quali termini costituzionali si sarà atteggiata questa ideologia della *aeternitas* dinastica? E in secondo luogo: che significato bisogna attribuire allora alla assunzione del titolo di Augusti il 9 sett. 337?

Tra le parole caute, che dicono e non dicono, con cui la *V. C.* cerca di spiegare come siano andate le cose in quello che siam soliti chiamare il « massacro di Costantinopoli », emerge con sicurezza un motivo: saputasi la morte di Costantino, ci fu un risoluto movimento delle alte gerarchie militari, seguito favorevolmente dalle truppe, con l'unanime risoluzione μηδένα γνωρίζειν ἕτερον, ἢ μόνους τοὺς αὐτοῦ παῖδας Ῥωμαίων αὐτοκράτορας. Οὐκ εἰς μακρὸν δ' ἠξίουν μὴ Καίσαρας,

[1] J.-R. Palanque, *Essai sur la préf. du prét. du B. Emp.* (1933), 6; E. Stein, *Byzantion* 1934, 329; A. Piganiol, *op. cit.*, 74, nota 4; J.-R. Palanque, *Mél. Grégoire* (1940), 491; *Historia* 4 (1955), 259; 263.

[2] P. Fabia-G. de Montauzan, *CRAI* 1930, 120; Th. Mommsen, ad *CIL* XII 5560; A. Piganiol, *ibid.*; J. Gascou, Le rescr. d'Hispellum, *MEFR.* 79 (1967), 609-659.

ἐντεῦθεν δ' ἤδη τοὺς ἅπαντας χρηματίζειν Αὐγούστους (*V. C.* IV 68). Una presa di posizione degli ambienti militari, dunque. Noi moderni possiamo pensare a manovre sotterranee del ramo diretto, per eliminare o prevenire moti a favore del ramo cadetto [1]; possiamo pensare, con Atanasio e Zosimo [2], alle responsabilità, dirette o indirette, di Costanzo II; o a trame dei prefetti al pretorio, di Ablabio soprattutto [3]. È difficile orientarsi tra accuse antiche e moderne. Certa è l'iniziativa militare. *Cui profuit?* All'esercito stesso, certamente. Ma allora: che cosa rappresentava per l'esercito un timore da sbandire, una realtà da rimuovere? Posso sbagliarmi tra tanta reticenza delle fonti [4]; ma a me pare che un significato pregnante ci sia nella frase eusebiana μὴ Καίσαρας, ἐντεῦθεν δ' ἤδη τοὺς ἅπαντας χρηματίζειν Αὐγούστους. Qui non è detto semplicemente che i tre figli furono eletti Augusti; ma che i soldati contestarono, per prima cosa, che essi governassero come *Caesares* (μὴ

[1] A. Piganiol, *op. cit.*, 74, per la testimonianza di Gr. Naz. *C. Iulian.* I 21, che però sembra voler essere un teste a discarico del ramo diretto.

[2] Ath. *H.Ar.* 19; Zos. II 40. E tuttavia il successivo comportamento di Costanzo II sembra escluderlo.

[3] A. Piganiol, *ibid.*

[4] Analizzando il disaccordo delle fonti sulle cause e sulle collusioni del « putsch », si trova che se la tradizione ariana, favorevole al ramo diretto (Philost. *H.E.* II 4, 18), presentava i fatti come reazione all'accusa di « avvelenamento » di Costantino a carico di Giulio Costanzo, mentre la tradizione anticostanziana (Iuln. Imp. *Ep. ad Athen.* 270 C; 281 B Hertlein; Lib. *Or.* I 524 sgg.; Zos. II 40; Hier. *Chron. a. Abr.* 2354; Amm. XXI 16, 8) insisteva sull'*asébeia*, sulla *immanitas* di Costanzo II, e altre fonti procedono con cautela (Aur. Vict. *Caes.* XLI 22; Eutr. X 9, 1) o con reticenza (Eus. *V. C. loc. cit.*), tutte o gran parte di esse sono concordi nell'indicare l'esercito come iniziatore e lo *slogan* usato. Vedi, ad es., Aur. Vict. *Caes.* XLI 15, per il quale l'opposizione dell'esercito si sarebbe manifestata già al tempo del cesarato di Delmazio, fatto Cesare *obsistentibus valide militaribus*. Per questo non seguirei l'opinione di chi, dando credito a Gregorio Nazianzeno, interpreta la vicenda come prevenzione di una possibile guerra civile: da ultimo J. Moreau, *JbAC* 2 (1959), 164.

Καίσαρας) ; non più *Caesares*, da quel momento dovevano esser per tutti *Augusti*.

Cosa si nasconde in tutto questo? Il problema della stabilità dell'Impero nel momento critico della successione era stato il problema centrale di tutta la storia dell'Impero romano. La soluzione dioclezianea aveva proiettato la « fonction » imperiale nella sfera del divino, accoppiandola alla concezione romana dell'imperatore-magistrato. La rivoluzione costantiniana richiedeva, anche per questo problema, una nuova formula. Chi s'era autodefinito ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός (nel senso già chiarito), ma soprattutto (ἐπίσκοπος) καθεσταμένος ὑπὸ τοῦ θεοῦ [1], chi aveva dichiarato in ogni occasione la certezza della « Sendung » divina affidatagli, non poteva dare fondamento ideologico al proprio potere e ordinamento al sistema della successione diversi da quelli che legassero per sempre la designazione divina alla sua funzione di *episkopos*, la *katástasis hypò toû theoû* alla sua eterna presenza al timone dell'Impero : il principio del *genos basilikón* per diritto divino ; un concetto che la letteratura biblica metteva quotidianamente dinanzi agli occhi ; e Costantino, teste Eusebio, leggeva spesso la Bibbia.

Ed ecco la formula costantiniana : i *Caesares*, i 4 *Caesares* a cui aveva nel 335 assegnato le parti dell'Impero, avrebbero governato il mondo sotto la sua guida suprema prima e dopo la sua morte ; anche dopo la sua morte il suo *genos* avrebbe obbedito alla guida che il *Pater*, scelto da Dio, avrebbe loro assicurata. Nessun nuovo Augusto alla sua morte ; unico Augusto sarebbe rimasto sempre lui, nelle « absidi del cielo ». Un'ideologia politica così impressionante non è impensabile nella « età di Costantino ». Era questo il voto espresso dal retore gallicano : *permaneat in aeternum* ; e, assegnati i figli ai *gubernacula orbis*, rimanga Costantino *omnium maximus imperator*. Era la visione altrettanto grandiosa del *Triak*.

[1] S. CALDERONE, *Costant. e il Cattolic.* I (1962), XXXVIII sgg.

eusebiano: del *basilikòn téthrippon* e del supremo auriga ἄνωθεν ὑψηλῶς ἡνιοχῶν. Ambedue certamente esprimevano un punto di vista in larga misura ufficiale.

Naturalmente, un tal progetto era un duro colpo per l'esercito, avvezzo da tempo a controllare il vertice dell'Impero; un grave scacco per le gerarchie militari, ora più che mai minacciate di esser tagliate fuori, nel giuoco delle parti di questo Impero biblico-cristiano, che solo in Dio riconosceva l'*origo* di ogni *potestas*, di quella imperiale soprattutto, e si dichiarava così mal disposto anche a riconoscere nell'*acclamatio* militare dell'Augusto la partecipazione di un *divinus consensus*, come era sino allora accaduto [1].

Questa la mia tesi [2]. E questo il corollario per quanto riguarda le c.d. « monete di consacrazione »: la quadriga celeste dell'emissione di Lugdunum e poi di tutto l'Impero fu l'espressione plastica della teologia dinastica, che ho cercato di ricostruire. Nella *V. C.* è appunto a conclusione del lungo discorso sulla βασιλεία μετὰ θάνατον, sulla ἀναβίωσις di Costantino, sull'analogia di lui con la spiga e, addirittura, col Salvatore (che si fanno ambedue πολυπλάσιοι), che Eusebio (IV 73) ricorda la coniazione della moneta con il volto del *makarios* col capo coperto su un lato, con la sua immagine sull'altro ἐφ' ἅρματι τεθρίππῳ, ἡνιόχου τρόπον, ὑπὸ δεξιᾶς ἄνωθεν ἐκτεινομένης αὐτῷ χειρὸς ἀναλαμβανόμενον. C'è anche un linguaggio proprio della *dispositio*.

[1] W. Ensslin, *Gottkaiser*, 53 sgg.

[2] Degno d'attenzione Aur. Vict. *Caes.* XLI 10: dopo la vittoria su Licinio *res publica unius arbitrio geri coepit, liberis Caesarum nomina diversa retentantibus.* Che significa *diversa*? « molti », nel senso in cui Eutr. X 6 dice che sotto Costantino *res romana sub uno Augusto et tribus Caesaribus, quod numquam alias, fuit*? Non credo. E dunque « diversi »; da che? penserei: dai *Caesarum nomina* d'età deioclezianea, ch'eran destinati ad esser sostituiti un giorno dai *nomina Augustorum*. Una frappante affinità con *V. C.* IV, 68 presenta la notazione del *Chron.* hieronymiano: *tres liberi eius ex Caesaribus Augusti nuncupantur.* Anche qui: perchè la precisazione *ex Caesaribus*?

È arrivato il momento di esaminare le interpretazioni diverse delle emissioni quadrigate ; basta prendere in esame l'articolo di Patrick Bruun. Egli scrive : « All the more interesting is the ... type with the *quadriga*, a conventional symbol that disappeared from the coinage more than thirty years earlier. » In realtà, non « more than thirty years », ma ottant'anni, risalendo l'ultima apparizione di un veicolo (biga per la verità) di *consecratio* alle monete emesse per Valeriano nel 257-8 [1]. Dopo 80 anni sarebbe, una ripresa del simbolo della *consecratio*, una professione polemica di fede nella vecchia ideologia ! Ma l'idea del Bruun sembra un'altra : « ... in fact, the sun chariot turns out to be a reminiscence of the ascent of Elijah in the eyes of the Christian. » Il carro del sole, dunque, per i pagani, il carro di Elias per i cristiani. Ma più avanti il Bruun opta per una terza soluzione : le monete con quadriga sono « more closely related to Hellenistic tought than to Christian » ; questo perchè (tutti lo sappiamo, ma non capisco che rapporto abbia la cosa con il discorso) per l'idea dell'immortalità dell'anima, anche il cristianesimo è debitore della cultura ellenistica. Similmente, la mano è per i Cristiani la mano di Dio, per i pagani il noto simbolo magico, di origine orientale, del potere. Ecco l'edizione moderna della « Zweideutigkeit » dell'età di Costantino. Il *caput velatum* dell'*Obv.* : « it seems logical to connect it with the well known reproductions of the emperor sacrificing as *Pontifex Maximus* (cfr. *Ara Pacis*). What is quite certain is that the *caput velatum* is of pagan origin, as is amply demonstrated by Tertullian's words : ... *Christiani* ... *capite nudato*, *quia non erubescimus*, ... *oramus* (*Apol.* 30, 4) ».

Obbiezioni. La « Himmelfahrt » di Elias, per esser tale, aveva bisogno di altri elementi iconografici (Eliseo, i suoi discepoli, il Giordano o addirittura il mare, il mantello

[1] H. Mattingly-E. A. Sydenham, *RIC* V 1 (1927), 116, nr. 28.

porto da Elias ad Eliseo), necessari secondo la tradizione figurativa delle pitture catacombali e dei sarcofagi [1], e qui assolutamente mancanti. Inoltre, l'autore della *V. C.* non avrebbe tralasciato di segnalare la possibilità di simile interpretazione. E ancora : l'episodio biblico ebbe nella tradizione esegetica cristiana diversissimi sviluppi simbolici, dalla ἀνάληψις τῶν πνευματικῶν [2] all'ascensione di Cristo [3], alla resurrezione della carne [4], alla estatica ἀναχώρησις ἀπὸ τῶν ἀνθρωπίνων [5], ed eventualmente, secondo alcuni moderni, significato escatologico o sacramentale o dell'*anima salvata*, ma non ebbe mai, documentabilmente, valore di simbolo dell'immortalità dell'anima. Per quanto riguarda la mano celeste, non credo che sia necessario scomodare le lontanissime origini orientali del suo linguaggio magico ; ma piuttosto è più opportuno rintracciare i *clichés* contemporanei. Il cristiano incontrava decine di volte, leggendo *AT* e *NT*, espressioni come *et nunc ecce manus Domini super te* [6] ; Ireneo ne aveva fatto oggetto particolare dell'esegesi delle figure di Enoch, Elias, Giona [7] ; il linguaggio retorico se n'era impadronito, come ricorda lo stesso Bruun [8]. Ed è del 4° secolo la traduzione dell'immagine in termini figurativi : basti ricordare il grande *multiplum* aureo di Vienna [9], del 326-7, e le immagini che stanno ai lati delle *imagines clipeatae*

[1] K. Wessel *RLAC* IV, 1160 sg. ; J. Wilpert, *Malereien*, 417 sgg. ; Taf. 160, 2 (Pietro e Marcellino) ; 230, 2 (Domitilla) ; F. Gerke, *Christl. Sarkophage vorkonstantin. Zeit* (1940), 86 sgg.

[2] Iren. V 5, 1.

[3] Or. *Sel. in Ps.* XV 9 (*PG* XII 1215), ove si allude a sostenitori di tale interpretazione. Cfr. Ambr. *In Luc.* VI 96 ; Greg. M. *In evang.* II 29, 6.

[4] Adam. *Dial.* p. 212 ed. Leipzig 1902.

[5] Or. *Adnot. in lib. III Regum* (*PG* XVII 57).

[6] *Ac.* 13, 1.

[7] Iren. *loc. cit.*

[8] *Paneg.* VI (VII) 7.

[9] M. R. Alföldi, *Konstantin. Goldprägung* (1963), Abb. 214, Kat. nr. 148.

nei sarcofagi cristiani. Per quanto riguarda il *caput velatum* : Tertulliano non documenta un preciso costume cristiano (chè gli *orantes* sono sia a capo scoperto che a capo velato), quanto esprime un atteggiamento polemico (per noi cristiani non è necessario coprirci il capo per pregare !) ; ma soprattutto : bisognerebbe per prima cosa dimostrare che l'atteggiamento di Costantino su queste monete sia davvero quello del sacrificante ; cosa che Bruun non fa. D'altronde, non accade mai che su monete di *consecratio* si incontri il busto dell'imperatore con capo velato, da Adriano ad Antonino Pio, a L. Vero o a Marco Aurelio o a Valeriano. Velate, sì, sono le teste di Faustina iunior, di Paulina, di Iulia Maesa ; ma non si tratta certo di *Pont. Max.* ! E poi : Johannes Straub [1] ha dimostrato la portata del rifiuto di Costantino a compiere il sacrificio sul Campidoglio, forse già nel trionfo del 312, ma certamente per i *decennalia* e per i *vicennalia* e per i *tricennalia*. Egli vietò legalmente i sacrifici, come risulta dal rescritto di Hispellum, da *V. C.* IV 25 e da *Cod. Theod.* XVI 10, 2 (emessa da Costanzo II, che confermava la disposizione paterna). Come potevano i figli di Costantino rappresentare il padre in atto di sacrificante nel costume tradizionalmente pagano ? Come è possibile che « it seems logical to connect it » con l'immagine dell'*Ara Pacis* ?

Coprire il capo è uso antichissimo, il cui significato profondo è connesso con l'idea dell'uscita dell'uomo dalla sfera umana per fare ingresso o entrare in contatto col l'extraumano, divino o infero che sia ; dall'italico *cinctus Gabinus* degli arcaici riti agrari e militari, all'atteggiamento del sacrificante romano, all'*auspicatio*, alla *consecratio bonorum*, al costume dei giovani nel *ver sacrum*, del *devotus* nella *devotio* sul campo di battaglia e così via dicendo, sino alla *velatio*

[1] J. STRAUB, *Historia* 4 (1955) 297 sgg. Ma vedi F. PASCHOUD, *Historia* 20 (1971), 334 sgg.

virginum o al rito dell'esorcismo del neofita, per i cristiani [1]; e lo stesso significato è presente nella raffigurazione dei defunti e nel comportamento di chi si pone in rapporto con essi. Mi sia permesso ricordare qualche esempio di questo secondo impiego del costume. Antico Testamento: per la morte di Absalon, David *operuit caput suum* (*II Sam.* 19, 4; *Ezech.* 24, 17; 24, 22). Mondo romano: il medaglione del c.d. sepolcro dei Valerii sulla via Latina (159 d.C.), con figura del defunto dal capo avvolto d'un drappo e tratto in aria da un grifone [2]; l'ombra di Agamennone o di anonimi defunti su sarcofagi pagani d'età imperiale [3]; il *parapetasma* e la sua funzione di cortina che nasconde ai vivi l'immagine del defunto, come ha visto Hans von Schönebeck [4]; la testimonianza di Agostino sulla consuetudine, ai suoi tempi, di velare il capo *in luctu* [5]; e, per il significato fondamentale ch'ho detto, l'esegesi dell'episodio di Elias sull'Horeb (*operuit vultum suum pallio: III Reg.* 19, 13) con *animam carnis cura non possidit* [6]. Ve n'è abbastanza, credo, perchè si debba seguire la via più semplice per spiegare il *caput velatum* sull'*Obv.* delle monete in questione: l'imperatore è ormai uscito dal mondo degli uomini per entrare nell'extraumano, più vicino a Dio, al *Megas Basileus*.

Questa tipologia del capo velato era comparsa già nelle monete di *consecratio* per Costanzo Cloro; su una delle emissioni figura, appunto, e per l'ultima volta, la parola *consecratio*; in altre, accanto al *caput velatum*, leggende ispirate ai concetti di *memoria*, *memoria felix*, *aeterna memoria*, *requies optimor(um) merit(orum)*: « ... an apparent transition (scrive

[1] H. Graillot, in Daremberg-Saglio, *Dict.* s.v. *velamen*.

[2] W. Altmann, *Die röm. Grabaltäre der Kaiserzeit* (1905), 225, Abb. 185.

[3] O. Jahn, *Ber. sächs. Gesell.* 1850, Taf. VIII. IX; 1856, 281.

[4] H. von Schönebeck, Altchristl. Grabdenkmäler u. antike Grabgebräuche in Rom, *ARW* 34 (1937), 71, nota 2.

[5] Aug. *Quaest. hept.* III 32.

[6] Greg. M. *In Ezech.* II 1, 17.

P. Bruun) from the terminology and symbolism of older times to that of the early 4th century sincretism» (p. 25 *art. cit.*). Più precisamente io direi : è la riduzione delle dimensioni dell'imperatore alla misura umana comune, a cui fa riscontro l'esasperazione della misura divina nell'idea dell'Unico *Hypsistos*. La *memoria* è la *mneme*, che per tutti si auspica sul sepolcro di cui qualsiasi defunto dispone ; la *requies* dell'imperatore ripete la formula ἐνθάδε κεῖται ἐν εἰρήνῃ, *hic requiescit in pace*, che è sulla tomba di tutti. E *iusta* e *veneranda* è dichiarata la « *memoria* » di Costantino sulle monete (che ora — lo spero — non chiameremo più « monete di *consecratio* ») emesse dalle zecche orientali. Ma sul *Rev.* dell'emissione « ecumenica », più o meno contemporanea di quelle, Costantino, ormai assunto da Dio, continua a governare il mondo, assumendo dimensioni cosmiche. Il Senato romano, legato alle vecchie tradizioni, e anche per illudersi, con questo antico suo diritto, di contare qualcosa nello Stato, lo dichiarava *divus*, come farà ancora per decenni. Ma più decisiva per la storia dell'Europa era quell'immagine di solidità dinastica, con cui il sogno dell'*aeternitas* dell'Impero, vagheggiato da generazioni, sembrava realizzato.

Ed ora non mi resta che dichiarare, con Aristide (Εἰς Ῥώμην, 109) : ἐκτετέλεσταί μοι τὸ τόλμημα· εἴτε δὲ χεῖρον εἴτε βέλτιον, ἔξεστιν ἤδη φέρειν τὴν ψῆφον.

DISCUSSION

M. Millar : I was entirely convinced by your general argument, that Constantine and Eusebius have a view of the world and of the function of the Emperor which is coherent, and whose application marks the beginning of a new era. In this view there is no "Zweideutigkeit". None the less, one may accept that there are passages in the literature of this period where a "Zweideutigkeit" is present, for instance when *divinitas* is used in a way which can refer either to the pagan gods or to the Christian god.

I would merely like to ask if you are quite certain that the actual funeral ceremonies of Constantine were totally new. Or might they still have borrowed some elements from the funerals of his pagan predecessors?

M. Calderone : There is no other way to answer to this question than reading the only source we have about this matter, namely the chapters 70-71 of the *Vita Const. IV*. On the evidence of these chapters we may distinguish two moments of funeral ceremonies for Constantine. There was a first part of them, when we are told that the son Constantius II, with representatives of the army and many people, acted some ceremonies in honour of the dead emperor ; we may ask, of course, if this was entirely the ancient rite of *consecratio*, or retained some elements of it, but we cannot find at all in this passage any answer to this question. In a second moment it is said that the λειτουργοί of God, i.e. the *clerici*, with the Christian crowd, continued the funeral ceremonies in the Church of the Apostles and accomplished an ἔνθεος λατρεία δι' εὐχῶν. These are, in my opinion, the *incunabula* of the ceremonies for a dead emperor in the Byzantine Empire, as well as of the ceremonies for a dead pope, the real successor of the emperors in the West.

M. Bickerman : It is obvious that consecration of Constantine did not continue the Roman apotheosis for the simple reason that the memory of the first Christian emperor was centered on his grave. If I remember well, the last pagan consecration coins speak of *memoriae divi Maximiani*, etc. Constantine was not transferred bodily to the gods, but received into heaven by God (or Jupiter for the pagans), whose hand is extended to the dead emperor from heaven, as coins show. It is not ἀποθέωσις, but as Eusebius says, ἀναβίωσις. It is interesting to observe that the Christians in the same way reinterpreted the Gospel narrative, where Jesus leaves his grave, where his grave is found empty, where he bodily ascends heaven,—for the tomb of Christ, the empty tomb remains the most sacred shrine of Christendom. Constantine became ἰσαπόστολος, but not a god. Yet, the Greek church constantly spoke of deification of man, of the ὁμοίωσις θεῷ. But this message was addressed to everybody, and not to kings and benefactors alone. Cicero is certain that the gods, if they wished to convey a message to the Roman people, would have addressed it through a consul. In the Church, it is humble, simple men, who are particularly worthy of divine message. If I remember well, it is Origen who opposes philosophy which can be understood by learned men only and the Christian message which is addressed to all men. God of Pascal is God of Abraham, Isaac and Jacob, and not of sages and savants. It is Simeon the Stylite—I have seen the rests of his column—, it is other "fools in Christ", who are prefered instruments of divine revelation in the Greek Church. It is Andreas, a "fool of Christ", who, when Constantinople is assieged by the Arabs, has the vision that the Blessed Virgin herself protects the city by her mantle. For good or for bad, the Church, at least in the East, destroyed the belief in superiority of governing men, of successful men, of learned men, and gave the first place in the world to sainted men, who in pagan antiquity always remained on margin of the governing elite. It is not an accident that the last Christian Empire,

that of the Russian Czars, fell because of Rasputin, whose name sounded in Russian as would be the name *paillard* in French, but who gave himself for a fool in Christ.

M. Calderone : Permettetemi di dire quanto io sia rallegrato dal fatto che il prof. Bickerman guardi al problema interpretativo generale dell'età costantiniana dallo stesso punto di vista, nel quale io ho avuto più volte occasione di pormi, considerando problemi costantiniani. In una parte del mio contributo, che per brevità ho traslasciato di leggere, consideravo appunto come le monete di consacrazione per Costanzo Cloro, Massimiano, Claudio il Gotico, coniate durante il regno di Costantino (le così dette « Ahnenmünzen » di Voetter), con le loro leggende centrate sui concetti di *memoria* e *requies*, esprimano, più che concetti transizionali semipagani (così, da ultimo, P. Bruun), concetti di rottura con il passato : *memoria* e *requies* sono concetti che illuminano il sepolcro di qualsiasi uomo. Ma questo processo di « democratizzazione » delle prospettive, che il Bickerman ha voluto qui illustrare con ampiezza di considerazioni, e per la cui « messa a fuoco » concettuale e storiografica siamo debitori a S. Mazzarino, va considerato altresì come un processo di « giudaicizzazione » della cultura ; è un fenomeno, di cui si possono dare spiegazioni sociologiche o di altro tipo ; ma è, certamente, un fatto di enorme rilevanza per la storia dell'Europa.

M. Habicht : Die sogenannten « Konsekrationsmünzen » werden bis zur Zeit Valentinians I. geprägt, aber nicht mehr unter Gratian. Valentinian I. führt noch den Titel *pontifex maximus*, Gratian legt ihn ab, vermutlich unter dem Einfluss des Ambrosius. Ist es möglich, dass zwischen diesen beiden Fakten ein Zusammenhang besteht, dass die Legende *divus Constantinus*, *divus Valentinianus*, wie abgegriffen auch immer die Bedeutung von *divus* bereits war, doch den Christen des späteren 4. Jhdts. ebenso unerträglich schien wie der Titel *pontifex maximus*? Sicher kann

pontifex, von einem christlichen Bischof gesagt, von den Christen als christliche Bezeichnung eines Bischofs verstanden werden, aber ich zweifle, dass damals eine *interpretatio Christiana* von *pontifex maximus* möglich war, und glaube, dass dieser Titel für die Christen ein σκάνδαλον gewesen ist.

M. Calderone : Non mi pare che si possa istituire una relazione tra i due fatti (l'ipotesi è stata molto tempo fa avanzata dall'Eckhel), per la semplice ragione che il primo dei due non sussiste. « Konsekrationsmünzen » non è vero che siano state coniate sino a Valentiniano I. L'ultima volta che la parola *consecratio* figura su monete coniate per un *divus* è stata su una emissione in onore di Costanzo Cloro. Di « monete di consacrazione » s'è parlato per Costantino ; ma voglio sperare di aver qui dimostrato che tale denominazione è errata o, per lo meno, molto discutibile. È vero, d'altra parte, che Costantino, e Costanzo II, e Giuliano, e Giovano, per testimonianza di Eutropio, *inter divos meruerunt referri*. Ma questo può dirsi ancora di Teodosio I, in base ad una famosa iscrizione, purtroppo, oggi perduta (G. B. de Rossi, *IChrUR* I 338). Ciò testimonia, evidentemente, che l'aristocrazia senatoriale romana, di spiriti tradizionali e pagani nella stragrande maggioranza, ripeteva l'antica prassi del *senatusconsultum*, con cui soltanto, almeno in teoria, si dava fondamento legale al titolo *divus* (Alföldi). Manca, dunque, la coincidenza tra i due fatti considerati dal Prof. Habicht e, pertanto, il fondamento stesso del « Zusammenhang ».

Per quanto riguarda la permanenza del titolo *divus* per l'imperatore defunto, sono dell'avviso che bisogna considerarlo privo ormai, nel 4° sec., dell'antico valore religioso, come pure l'Habicht mi pare disposto ad ammettere.

Per quel che tocca il titolo di *pontifex*, è importante tener presente che lo si trova attribuito al vescovo cartaginese in una lettera di Girolamo (*Epist.* 130, 2), e a Damaso nell' « editto » teodosiano di Tessalonica (380) ; alla indifferenza del titolo deve aver contribuito il suo impiego per rendere in latino il titolo

proprio del sommo sacerdote giudaico (cosi, ad es., il traduttore di Or. *Hom. VI in Lev.* 3).

Non capisco, d'altra parte, perchè i cristiani potessero accettare il titolo *pontifex* per un vescovo, e dovesse invece rappresentare per loro uno « scandalo » quello di *pontifex maximus*. Ciò poteva accadere per Tertulliano (*Pudic.* I 6), indignato per l'*edictum peremptorium* sulla disciplina penitenziale, emesso da un vescovo romano (Callisto, a mio avviso), quasi egli fosse un « pontefice massimo » (*pontifex scilicet maximus, quod est episcopus episcoporum, dixit*). L'ironia graffiante di Tertulliano non testimonia certo, già per allora, l'uso effettivo del titolo, sì però la spinta di fondo, direi in « arrière-pensée », ad assumerlo come non inadatto ad indicare il vescovo romano e a sottolinearne la sua posizione primaziale. — Ma le cose cambiano profondamente nel 4º secolo. Non saprei dire quando sia accaduto che il titolo di *pontifex maximus* cominciasse ad essere titolo ufficiale del vescovo romano ; non mi sorprenderebbe, però, se venissi a sapere che si sia trattato, non tanto di abbandono del titolo da parte di Graziano, quanto piuttosto di un suo trasferimento dall'imperatore al vescovo di Roma.

M. Beaujeu : Peu versé dans l'histoire constantinienne, je désirerais poser deux questions à M. Calderone, s'il veut bien admettre qu'elles émanent d'un étudiant plutôt que d'un collègue !

a) A ma connaissance, la liturgie officielle païenne continua d'être observée, à Rome du moins, pendant plusieurs décennies après la reconnaissance du christianisme par Constantin ; cela suppose que l'organisation officielle des cultes païens resta en place, y compris les collèges sacerdotaux nécessaires à leur fonctionnement, en particulier le collège des Pontifes qui « supervisait » en quelque sorte la religion d'Etat et avait dans sa compétence propre les aspects juridiques des institutions religieuses ; or la responsabilité des actes accomplis par le collège des Pontifes incombait à l'empereur en tant que *pontifex maximus*, bien qu'il déléguât ses fonctions à un autre ; n'est-il pas infiniment probable

que, même sans participer personnellement aux actes des cultes, ni aux décisions du collège, Constantin et ses successeurs ont gardé, avec le titre de *pontifex maximus*, la responsabilité qui y était institutionnellement attachée ?

b) Sous la basilique vaticane a été retrouvée, au cours des fouilles entreprises il y a trente ans, une petite mosaïque qu'on date, je crois, du IVe siècle de notre ère et qui montre le Christ sur un quadrige, tel que l'iconographie païenne représentait Sol-Apollo ; n'y a-t-il pas lieu de rapprocher cette image de celle du quadrige figurant sur les monnaies dynastiques frappées après la mort de Constantin ?

M. Calderone : En ce qui concerne la première question, je voudrais rappeler qu'au nombre des fonctions fondamentales de la liturgie païenne, dont le *pontifex maximus* était l'organisateur officiel, il y avait naturellement les *sacrificia*. Or, une référence aux précédentes législations dans une constitution de Constantin II (*Cod. Theod.* XVI 10, 2), ainsi que le témoignage de la *Vita Const.* et l'« évidence » contenue dans le rescrit d'Hispellum nous prouvent l'existence d'une loi constantinienne qui interdisait les sacrifices ; c'était laisser bien peu de chose à la liturgie païenne que de lui ôter les *sacrificia*. On pourrait rappeler à ce sujet que Cyprien n'avait pas voulu employer le mot *sacrificium* à propos de la liturgie chrétienne.

Par ailleurs, comme je l'ai fait observer tout à l'heure, à partir d'Auguste, l'empereur n'a plus rempli personnellement les fonctions que le titre de *pontifex maximus* lui attribuait : il les a déléguées.

Enfin, ce ne serait pas la première fois dans l'histoire humaine que des titres ou des institutions se seraient maintenues à peu près sans changement extérieur, bien qu'ils n'aient plus eu aucune validité réelle.

Au sujet de la deuxième question que vous me posez, il me semble qu'il n'y a pas lieu de rapprocher les monnaies en question et la mosaïque de la voûte de la tombe des Iulii sous le pavement

de la basilique vaticane. Une correspondance typologique n'implique pas nécessairement des correspondances symboliques !

M. Paschoud : Il faut distinguer le titre de *pontifex maximus* et les fonctions qui y sont attachées. Concrètement, le problème de l'exercice de ces fonctions ne se pose que lorsque l'empereur est à Rome ; or, cela ne s'est produit que très rarement au IVe siècle. Pour ce qui est du titre, il faut, je crois, se souvenir de ce qu'à montré J. Straub, Konstantins Verzicht auf den Gang zum Kapitol, *Historia* 4 (1955), 297-313, et surtout pp. 299-302 à propos du fait que la mention d'une montée au Capitole de Constantin manque dans le *Panégyrique* de 313 (9 Galletier), alors qu'elle devrait normalement s'y trouver si l'auteur avait suivi scrupuleusement le schéma traditionnel. Nous avons là une manière typique de procéder à cette époque de transition : on passe sous silence en l'escamotant le plus habilement possible tout ce qui peut impliquer des allusions gênantes. Constantin et ses successeurs n'ont pas renoncé au titre de *pontifex maximus*, car cela leur aurait créé des difficultés avec la majorité païenne de Rome, difficultés qu'ils étaient heureux de s'épargner. Mais on peut tenir pour assuré qu'ils se sont bien gardés de jamais exercer les fonctions spécifiquement religieuses qui étaient attachées à ce titre. Du reste, comme je l'ai dit plus haut, le problème ne s'est réellement posé qu'à Constantin en 312, 315 et 326, et à Constance II en 357, lors de la présence à Rome de ces empereurs. Il faut évidemment admettre complémentairement que la hiérarchie chrétienne se scandalisait de voir perdurer ce reliquat de paganisme : il était néanmoins hors de sa portée de mettre un terme à cette situation, du moins tant que le rapport des forces en Occident entre païens et chrétiens ne s'inversait pas. Ce n'est qu'après la mort de Valentinien Ier que les chrétiens purent s'affirmer davantage, grâce à la faiblesse de Gratien et au prestige grandissant d'Ambroise de Milan, et ce n'est pas par hasard que les mots *pontifex maximus* disparaissent de la titulature impériale

précisément avec cet empereur. Quant au fait que le détail n'est positivement rapporté que dans un récit historique de propagande païenne — Zosime IV 46 —, et qu'il y joue un rôle important, il n'y a pas lieu de s'y arrêter dans le contexte de la présente discussion.

M. Calderone : Je suis tout à fait d'accord avec vous : en distinguant le titre et les fonctions de *pontifex maximus*, on doit reconnaître, à propos de tout ce que nous avons dit, que ce titre était devenu vide de signification et pour ainsi dire périmé ; je dirais, en me servant d'une expression à la mode de chez nous, « disponibile ».

En revanche, je ne vous suivrai qu'à moitié dans votre interprétation, à mon goût machiavélique, de la politique religieuse de Constantin ; personnellement, je ne crois pas à cet habile « escamotage » dont vous parlez, ni, comme je le disais à M. Habicht, au « scandale » que le titre aurait pu représenter, en plein IVe siècle, pour les chrétiens.