

I VESCOVI ED IL TRAPASSO DEGLI AUGUSTI:  
L'ARTE D'INTERPRETAZIONE DI UN FATTO  
SIGNIFICANTE DELLA VITA DELL'IMPERO

BISHOPS AND THE DEATH OF THE AUGUSTI:  
THE ART OF INTERPRETATION OF A SIGNIFIER  
FACT OF THE EMPIRES' LIFE

ANTONIO PIO DI COSMO

Institutul de Studii Avansate pentru Civilizația Levantului, Bucarest

<https://orcid.org/0000-0002-2314-4520>

---

Ricevuto: 18/05/2020 Valutato: 12/11/2020 Approvato: 17/11/2020

**RIASSUNTO:** I vescovi, quali eredi dei valori giuridici e politici dell'antichità, da un certo punto in poi raccontano gli eventi salienti dell'Impero e si concentrano particolarmente sulla morte degli imperatori. Questi interpretano l'accadimento e lo adattano a favore di colui per cui scrivono. Diventano arbitri dei fatti e giudici degli augusti. In quanto vescovi poi possono assolverli o condannarli. Costoro diventano così capaci di ridisegnare l'immaginario sulla vita ultraterrena dell'imperatore.

*Parole chiave:* Vescovo, Imperatore, Narrazione, Vita ultraterrena, Morte dell'imperatore

**ABSTRACT:** The bishops, as heirs of legal and political values of antiquity, from a certain point onwards, recounted the salient events of the

Empire and in particular focused on the death of Emperors. These interpreted this fact and so, favored the sovereign for which they wrote. They become arbiters of facts and judges of the Augusti. As Bishops, they discharged them or condemned them. These redesigned the imagery of the afterlife of the Emperor.

*Keywords:* Bishop; Emperor; storytelling; afterlife; the death of Emperor

I vescovi, oltre la loro funzione istituzionale, progressivamente assumono il ruolo di intellettuali, retori e filosofi entro la più variegata compagine sociale dell'Impero. Il compito che questi uomini di Chiesa si arrogano li mette in condizione di esercitare una sorta di «monopolio» sulla descrizione del mondo, di rappresentarlo e, persino, di interpretarlo a proprio modo, selezionando le informazioni che si vogliono trasmettere ad un più ampio pubblico. E se in Occidente la gerarchia ecclesiastica acquisisce il ruolo di vero erede della classe senatoria e si preoccupa di trasmettere i valori politici e giuridici dell'antichità, non molto diversa è la situazione in Oriente.<sup>1</sup> Un vescovo come Sinesio di Cirene infatti può affermare: «assumerei la sacra dignità alla condizione che mi fosse permesso di esercitare la filosofia in privato e in pubblico di dare libero corso alle favole, insegnerei in questa maniera [...], però permettendo che ciascuno conservasse le proprie credenze».<sup>2</sup> Pertanto, i vescovi condividono una sorta di orgoglio intellettuale, già fatto proprio dagli uomini colti pagani, che gli permette di imporre in ragione della superiorità dei mezzi cognitivi posseduti una visione ideologicamente orientata del mondo. Il vescovo si appropria di un'antica prerogativa della cultura romana alta: l'*interpretatio* e funge così da *interpretens*, fin ad oberrarsi del compito di orientare la memoria collettiva attraverso l'esercizio della produzione letteraria in generale e del «fare» storia in particolare. Il vescovo nella «veste» di narratore comprende che ha la possibilità di scegliere quali cose ricordare e quali far ricordare o, persino, di modificarle, mentre orienta le coordinate della narrazione. Entro il contesto di questa opera di rappresentazione del mondo si colloca il resoconto di uno dei fatti più significanti per la vita dell'Impero: la dipartita degli Augusti. Un evento che permette

1. SILVIA ACERBI *et al.* (eds.): *El obispo en la Antigüedad Tardía*, Madrid: Ed. Trotta, 2016; RITA LIZZI: «The Late Antique Bishop: Image and Reality», in PHILIP ROUSSEAU (ed.): *A Companion to Late Antiquity*, Chapter 35, Oxford: Wiley, 2009; A.T. FEAR, *et al.* (eds.): *The Role of the Bishop in Late Antiquity, Conflict and Compromise*, London-New York, Bloomsbury, 2013; CLAUDIA RAPP: *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, Berkeley: Cambridge University Press, 2014.

2. ANTONIO GARZYA (trad.it): *Synesii Cyrenensis epistolae*, Typis Officinae polygraphicae: Roma, 1979, 95-105.

a questi narratori di convincere il pubblico della pregevolezza del proprio punto di vista sulla gestione dell'Impero.

Tanto premesso, la presente indagine, partendo dai dati evincibili da opere dal taglio storico-biografico, da invettive e *consolationes*, si volge ad ottenere una più profonda comprensione del ruolo dei vescovi narratori dei fatti significanti dell'Impero. Costoro, attraverso l'uso dei prefati generi letterari, contribuiscono a trasmettere una più incisiva versione degli eventi che circondano il decesso degli augusti. Si fa poi luce sui meccanismi percettivi innescati dalla revisione degli accadimenti, che propongono una serie di chiavi cognitive per interpretare un momento saliente come le esequie dell'imperatore. Si riconsiderano poi le implicazioni nell'opinione dei sottoposti delle strategie di rappresentazione degli imperatori vissuti nella cronologia di riferimento.

#### EUSEBIO E LA DIPARTITA DI COSTANTINO: UN TENTATIVO CONVINCENTE DI RACCONTO «QUASI» AGIOGRAFICO

Eusebio di Cesarea dopo aver inventato un nuovo genere: la Storia della Chiesa, mette mano ad un'opera biografica: la *Vita Constantini*.<sup>3</sup> Costui opera in funzione di «teologo politico» e si preoccupa di reinterpretare il vissuto di Costantino, presentando al suo pubblico una biografia lusinghiera, che fa apologia dell'augusto defunto e lo consegna al novero dei santi cristiani. Il testo si rivolge pure al successore e figlio, Costanzo II, che da solo regge l'Impero fino al 361,<sup>4</sup> con fini paideutici e gli fornisce un adeguato *speculum principis* a cui conformare la propria azione di governo. Il testo poi viene indirizzato alla corte con funzione di racconto edificante.<sup>5</sup>

A tal riguardo, deve altresì considerarsi come Eusebio sia il primo ad applicare il genere encomiastico alla vita di un cristiano,<sup>6</sup> ponendo le basi per un altro nuovo genere: il *Bios* encomiastico cristiano.<sup>7</sup> Ma dopotutto, è lo stesso vescovo ad indicare tale intento celebrativo, allorché afferma che questo è il terzo di una serie di panegirici da pronunciarsi innanzi all'imperatore.

3. TIMOTHY BARNES: *Constantine and Eusebius*, Boston: Harvard University Press, 1981; THOMAS G. ELLIOT: «The Language of Constantine's Propaganda», *Transactions of the American Philological Association* 120, 1990, 349-353; JACOB BURCKHARDT: *Costantino il Grande e i suoi tempi*, Milano: Longanesi, 1954.

4. Socrate Scolastico, *Storia Ecclesiastica*, 2.47.

5. LEO KOEP: «Die Konsekrationsmünzen Kaiser Konstantins und ihre religionspolitische Bedeutung», *Jahrbuch für Antike und Christentum* 1, 1958, 94-104.

6. FRIEDHELM WINKELMANN: *Über das Leben des Kaisers Konstantin*, Berlin: Verlag, 1975, LVII-LVIX; FRIEDHELM WINKELMANN: *Euseb von Kaisareia: Der Vater der Kirchengeschichte*, Berlin: Verlags, 1991, 153-154; FRIEDHELM WINKELMANN: *Die Textbezeugung der Vita Constantini des Eusebius von Caesarea*, Berlin: Verlags, 1962, 89-94.

7. Socrate Scolastico, *Storia Ecclesiastica* 1.1.2.

Heikel poi ha dimostrato come l'opera abbia notevole affinità con il genere del βασιλικὸς λόγος, tanto che sembra seguire la strutturazione proposta da Menandro di Laodicea nel Περὶ ἐπιδεικτικῶν.<sup>8</sup> L'uso del linguaggio lambiccato, lo stile manierato, i preziosismi e la predilezione per le perifrasi contribuiscono a dimostrare che si tratta di un panegirico. Eppure ciò è riduttivo. Deve considerarsi che il vescovo propone un'esposizione delle πράξεις costantiniane in ordine cronologico e con esse sostituisce il mero elenco di virtù del celebrato. Cosa che rivela la natura ibrida del componimento. A questo si aggiunge un ulteriore elemento estraneo al genere del panegirico: l'inserimento di documenti ufficiali come lettere ed editti, che dimostrano una finalità ben più complessa, sicché l'intento si volge oltre la semplice laude. Nondimeno, il testo si presenta come non alieno al genere biografico, allorché si evocano i *loci* delle vite plutarchee e ci si afferisce alla σύγκρισις di Costantino. Si riscontrano poi ulteriori suggestioni che rimandano a Svetonio, allorquando si offrono informazioni sulle qualità fisiche e morali dell'imperatore e si focalizza l'attenzione sulla sua propensione allo studio delle lettere.<sup>9</sup> Non mancano nemmeno i riferimenti a Filone di Alessandria ed alla sua *De Vita Mosis*, specie nel II e nel IV libro della *Vita Constantini*, poiché si disquisisce delle competenze *in sacris*. Eusebio dimostra pure di aver ben presente lo schema filoniano, mentre rappresenta l'esercizio dei *tria munera* e lo svolgimento della funzione di legislatore, sacerdote e profeta da parte dell'imperatore.<sup>10</sup>

Eppure, la natura composita dell'opera di Eusebio non deve meravigliare, già prima del III secolo i generi letterari sono oggetto di un continuo processo di ibridazione. Pertanto, non stupisce che in un genere come il *bios* vengano innestati diversi *topoi* appartenenti ad altra tipologia letteraria. Ciò non solo impedisce, ma rende superfluo l'inquadramento di quel componimento entro un qualsiasi genere. Eusebio, partendo dallo schema tipico del panegirico, contaminato con la πράξις, compone una biografia capace di superare il modello plutarcheo. E se il Dio cristiano si sostituisce alla τύκη plutarchea, l'εὐσέβεια e la φιλανθρωπία surrogano l'ἀνδρεία. Tuttavia, allorché il vescovo si riferisce alla sua opera come ἱστορία e πραγματεία evoca piuttosto Tacito e Dione Cassio. Al contempo, l'inserimento dei quindici documenti ufficiali rimanda alla metodologia già adoperata nella sua *Historia Ecclesiastica* e comprova l'innovatività dell'operazione posta in essere. Sul versante narrativo poi si dimostra come quel vescovo scelga di adoperare tutta una serie di espedienti mutuati dalla cultura classica, come l'*interpretatio* nel rappresentare il vissuto imperiale. Proceda così ad enfatizzare certi

8. I. HEIKEL: «Eusebius Werke», *Die griechischen christlichen Schriftsteller* 23, Leipzig, 1913, XLV-XLIX; DONALD ANDREW RUSSELL e NIGEL GUY WILSON (eds.): *Menander Rhetor*, Oxford: Clarendon Press, 1981, 76-94.

9. FRIEDRICH LEO: *Die griechisch-römische Biographie nach ihrer literarischen Form*, Leipzig: Verlag, 1901, 313.

10. LUIGI TARTAGLIA: *Introduzione alla Vita di Costantino*, Napoli: D'Auria, 10.

eventi, ne sottace altri o li affronta sommariamente, mentre alcuni vengono addirittura profondamente rivisitati. Sfrutta i mezzi posseduti e soddisfa le velleità di un componimento prodotto per inserirsi entro quella linea apologetica che anima sin dal II sec. le produzioni letterarie ecclesiastiche e vede nel *De morte persecutorum* di Lattanzio un ulteriore esempio di revisione creativa della storia.<sup>11</sup> Non meraviglia che il vescovo ricorra all'arte dell'*interpretatio* per meglio enfatizzare il racconto appassionato della vicenda umana di Costantino. Si dimostra un'ammirazione che sembra essere del tutto sincera, specie quando adopera l'appellativo *ὁ μακάριος* (il beato) per definirlo. Eppure il «carattere apologetico», che sfrutta la «retorica epidittica» ha piuttosto «funzione paradigmatica».<sup>12</sup> La narrazione, pertanto, viene resa più credibile dal ricorso da parte dell'autore alla forma del genere storico, quale garanzia di certezza dei suoi contenuti. Accoglie persino qualche esagerazione, poiché il vescovo è cosciente che queste sono ben accette ai lettori, già abituati a quel tipo di espediente divenuto consueto nelle biografie. Tuttavia, l'opera vede intervenire il narratore in maniera piuttosto invasiva, allorché adopera lo stratagemma dell'espunzione di fatti e condotte incompatibili col ritratto che propone. Espediente che usa quando non è in grado di interpretare in chiave edificante gli avvenimenti. E come se non bastasse, giunge a approfondire il meraviglioso, allo scopo di persuadere il pubblico del fatto che quest'imperatore è in continuo colloquio con la divinità cristiana.<sup>13</sup>

Una finalità apologetica che emerge prepotentemente nella descrizione della dipartita di Costantino, allorché i toni si avvicinano piuttosto a quelli di un racconto agiografico, che al resoconto dell'effettivo svolgersi degli avvenimenti. Un trapasso che viene preparato in modo meticoloso da Costantino, che si impegna in atti penitenziali, chiede di ricevere il battesimo e giunge, persino, a rinunciare all'ostentazione della porpora. Il rifiuto di un segno esteriore della dignità imperiale, indispensabile nelle strategie di autorappresentazione, appare contraddittorio, poiché la porpora funge da evidenziatore visuale dell'augusto. Il gesto, di primo acchito, sembra suggerire al lettore uno scarto progressivo fra il significato e la percezione dei segni del potere; eppure ciò non può provare alcuna perdita della coscienza del valore simbolico dell'insegna. Eusebio vuole piuttosto presentare «la cerimonia in chiave mistica [...]: questo Battesimo ritardato diventa quasi un'apoteo-

11. Un caso paradigmatico di attività di interpretazione lo si ritrova nei panegirici che cantano la battaglia di Ponte Milvio. Nondimeno, i cristiani, invece di spiegare le dinamiche della battaglia, concentrano l'attenzione sull'intervento soprannaturale che causa l'obnubilamento della strategia di Massenzio. E sebbene questa deve apparire come un'argomentazione tendenziosa, si osserva che la volontà di legittimare un'azione bellica verso Roma, rende quest'ulteriore dettaglio un suo «sottoprodotto». Cfr. LATTANZIO, *Sulla morte dei persecutori* 44.3-5. Vedi anche ARNALDO MARCONI: *Pagano e Cristiano. Vita e mito di Costantino*, Roma-Bari: Laterza, 2002, 70-71.

12. LUIGI TARTAGLIA: *Introduzione alla Vita di Costantino*, Napoli: D'Auria, 11.

13. OLIVER NICHOLSON: «Constantine's Vision of the Cross», *Vigiliae Christianae* 54, 2000, 309-323.

si cristiana».<sup>14</sup> Pertanto, il disprezzo della porpora non dimostra nessuna emorragia di senso. Paradossalmente la rinuncia al segno del potere ne ribadisce la cogenza del significato sociologico, poiché va riportato meramente ad un *locus* d'umiltà della tradizione agiografica:

I vescovi [...] compirono i sacri riti [...] Quando il rito si fu concluso, indossò bianche e regali vesti, splendenti al pari della luce, e si sdraiò su un candidissimo letto, né volle più toccare la porpora. Poi, alzando il tono della voce, rese la preghiera di ringraziamento a Dio, aggiungendo subito dopo le seguenti parole: «Ora so di essere beato nel vero senso della parola, ora so di avere meritato la vita eterna, ora so di avere in me la luce eterna».<sup>15</sup>

Il colore bianco diventa così il segno visibile della purezza acquisita col battesimo, ne sancisce lo stato di «nuova creatura» e lo isola persino dalle impurità del mondo, come già ha fatto la porpora.<sup>16</sup> Tale soluzione narrativa presuppone però una rottura con la tradizione e le forme meramente esteriori del potere, cosa che non è senza conseguenze,<sup>17</sup> ma si può ripercuotere sulle aspettative di un pubblico che non è tutto cristiano. I timori dello spaesamento visivo dei sottoposti gentili sono fuggiti dalla composizione della salma secondo il cerimoniale consueto. L'interpretazione di Eusebio incontra un limite: la percezione sociale. L'eccellenza delle virtù dell'imperatore

14. EUSEBIO DI CESAREA, *Vita di Costantino* 4.61; 4.62; 4.63; 4.69.1; 4.70-71; trad. it. in LUIGI TARTAGLIA (ed.): EUSEBIO DI CESAREA, *Vita Di Costantino*, Napoli: D'Auria, 199-200; 205-206; MARILENA AMERISE (ed.): «EUSEBIO DI CESAREA», *Elogio di Costantino*, Milano: Paoline, 2005, 48; MARILENA AMERISE: *Il battesimo di Costantino il Grande: storia di una scomoda eredità*, Stuttgart: Steiner Verlag, 2005, 43-50. Eusebio lascia emergere un ritratto ben lontano da quello polemico e caustico di Giuliano, che lo rappresenta nel *Convivio dei Cesari* come un uomo avido, tanto che gli mette in bocca le seguenti parole: «Accumulare molto... spendere molto... –voglio– appagare i miei desideri e quelli dei miei amici». Questo «ritratto negativo» viene completato dalla scelta da parte di Costantino di una dea tutelare come la Τρυφή (la Dissolutezza). Sarcasticamente aggiunge che questa lo conduce dalla sua degna compagna: la Ἀσωτία (la Sregolatezza). Divinità che assurgono a sue ἀρχέτυπα τοῦ βίου. Compare anche il motivo del rimorso che funge da incentivo per la conversione al cristianesimo. Sicché immagina che queste divinità «negative» gli mostrino Gesù, il quale viene rappresentato mentre proclama a gran voce: «Che ogni seduttore, ogni omicida, ogni uomo colpito dalla maledizione e dall'infamia si presenti con fiducia. Bagnandolo con questa acqua, io lo renderò subito puro, e se ricadrà negli stessi errori, quando si sarà battuto il petto e percosso il capo, io gli accorderò di ridivenire puro». Conclude il suo discorso rappresentando la persecuzione di Costantino e dei figli da parte dei demoni della vendetta in ragione della loro ἀθεότης. Cfr. Giuliano Imperatore, *Convivio dei Cesari*, 36.335A. Questi liquida in tal modo la conversione della famiglia imperiale a guisa di un maldestro tentativo di sovversione della tradizione religiosa romana. Cfr. Giuliano Imperatore, *Convivio dei Cesari*, 30.328D-329D; vedi anche: GABRIELE MARASCO: «Giuliano e la tradizione pagana sulla conversione di Costantino», *Rivista di filologia ed istruzione classica* 122, 1994, 341-354; GEORGIOS FATOUROS: «Julian und Christus: Gegenapologetik bei Libanios», *Historia* 45, 1996, 114-122; interessante è il paragone con quanto riferito da Giuliano circa il battesimo, che emerge dal *Contra Galileos*, che conosciamo solo attraverso la critica che ne fa Anastasio. Cfr. Anastasio, PG 76, cc. 873CD, 876A

15. EUSEBIO DI CESAREA: *Vita di Costantino* 4.61-63; 4.69.1; 4.70-71; trad. it. in LUIGI TARTAGLIA (ed.): EUSEBIO DI CESAREA: *Vita Di Costantino*, Napoli: D'Auria, 199-200; 205-206.

16. Sull'alba battesimale cfr. Paul. *Gal.* 3.27; Tert. *De Res.* 27.1-2; Cipr. *De mort.* 20; Joh. Chr. *Cath.* 4.4.22; *Pass. Perp.* 4-8; Cyr. *Cath. Myst.* 4.8.11.

17. JAVIER ARCE: *Funus imperatorum*, Madrid: Alianza Editorial, 1989, 160; SABINE G. MACCORMACK (trad. it.): *Arte e cerimoniale nell'antichità*, Torino: Einaudi, 1995, 171-175.

non può sminuire il fasto dell'istituzione. Di fronte alle liturgie del potere il carisma di un santo, anche di colui che giustifica la sacralità dell'istituzione innanzi ad un pubblico cristiano, deve fare un passo indietro.<sup>18</sup> La rinuncia alle insegne del Costantino morente viene ignorata e la corte pone in essere strategie di rappresentazione conformi all'aspettativa sociale.<sup>19</sup> Si dimostra il persistere di una coscienza simbolica comune, mentre i codici cristiani introdotti nella narrazione di un fatto significativo della vita dell'Impero, una volta esaurito il loro compito e trasmesso il messaggio che devono comunicare, lasciano spazio al racconto della prassi abituale.

Eusebio poi si propone di colonizzare l'immaginario dei suoi lettori con le elaborazioni del pensiero cristiano circa la vita ultraterrena. Un tentativo che illumina il ripensamento delle idee pertinenti la sopravvivenza dell'imperatore alla morte.<sup>20</sup> Il sovrano defunto viene ora rappresentato a dire di Calderone quale «redivivus» e si tabuizza ogni effetto del decesso;<sup>21</sup> una soluzione che pare evocare l'idea tutta cristiana del santo.<sup>22</sup> Si propone una falsificazione dei fatti, che nega la discontinuità nel governo causata dalla morte. Un esercizio retorico insomma, che rifunzionalizza una prassi approntata sin sotto Augusto e istituzionalizzata dai Severi: tutta la vita di corte si deve svolgere normalmente attorno alla *prothesis*,<sup>23</sup> come se l'augusto fosse ancora in vita. Lo stratagemma sembra persino suggerire che il corpo del defunto sia ancora senziente:

18. EUSEBIO DI CESAREA: *Vita di Costantino* 4.61; 4.62; 4.63; 4.69.1; 4.70-71; trad. it. in LUIGI TARTAGLIA (ed.): EUSEBIO DI CESAREA, *Vita Di Costantino*, Napoli: D'Auria, 199-200; 205-206.

19. Per i segni del potere, cfr. ROCCO A. CARILE: «Le insegne del potere a Bisanzio», in *La corona e i simboli del potere*, Rimini: Il Cerchio, 2000, 65-124; ROCCO A. CARILE: «Produzione e usi della porpora nell'impero bizantino», in ROCCO A. CARILE (ed.): *Immagine e realtà nel mondo bizantino*, Bologna: Lo Scarabeo, 2002, 243-269; ANTONIO PIO DI COSMO: «Regalia signa: iconografia e simbologia della potestà imperiale», *Porphyra*, Extra Jusse, 9, 2009; ANTONIO PIO DI COSMO: «Imperial Iconography of Byzantium», in CLARE SMITH (ed.), *Encyclopedia of Global Archaeology*, New York: Springer Press, 2018.

20. SABINE G. MACCORMACK (trad. it.): *Arte e cerimoniale nell'antichità*, Torino: Einaudi, 1995, 143-204. Sulla credenza concernente il doppio corpo del sovrano: HEINRICH CHANTRAINE: «'Doppelbestattungen' Römischer Kaiser», *Historia* 29, 1980, 71-85; SABINO PEREA YÉBENES: «Imago imperatoris, ad sidera! El funeral de los emperadores romanos, la apoteosis y el "cuerpo doble"», *Oppidum* 1, 2005, 103-120; ERNST KANTOROWICZ: *I due corpi del Re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Torino: Einaudi, 1989.

21. L'espressione di Calderone avvicina l'augusto defunto al santo, cfr. SALVATORE CALDERONE: «Teologia politica, successione dinastica e consecratio in età costantiniana», in *Le culte des souverains dans l'Empire Romain*, Genève: Fondation Hardt, 1973, 262-263; PIO FRANCHI DE' CAVALIERI: «I funerali ed il sepolcro di Costantino Magno», *Scritti agiografici*, 1, 1962, 265-309.

22. SIMON R. F. PRICE: *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984, 75-78; VALERIO MAROTTA: *Liturgia del potere. Documenti di nomina e cerimonie di investitura fra principato e tardo impero romano*, Napoli: Loffredo, 1999; VALERIO MAROTTA: «Gli dèi governano il mondo. La trasmissione del potere imperiale in età tetrarchica», *Polis. Studi interdisciplinari sul mondo antico*, 3, 2010, 170-188; VALERIO MAROTTA: *Esercizio e trasmissione del potere imperiale (secoli I-IV d.C.)*, Torino: Giappichelli, 2016; GIOVANNI A. CECCONI: «Da Diocleziano a Costantino: le nuove forme del potere. Storia d'Europa e del Mediterraneo», in ALESSANDRO BARBERO (ed.): *L'Ecumene romana. L'impero tardoantico*, Roma: Salerno Editore, 2009, 41-91.

23. SABINE G. MACCORMACK (trad. it.): *Arte e cerimoniale nell'antichità*, Torino: Einaudi, 1995, 172.

I generali di tutte le forze armate, i conti e gli altri magistrati, che già da prima erano soliti prostrarsi dinanzi all'imperatore, non mutarono le abitudini loro consuete: entravano [...] nella camera ardente, si inginocchiavano e anche da morto rendevano omaggio all'imperatore giacente nella bara, proprio come se fosse ancora in vita.<sup>24</sup>

E se il cerimoniale sembra cercare un equilibrio fra tradizione ed elementi della speculazione cristiana, il registro narrativo evidenzia una fattualità: un ripensamento delle formalità del protocollo, che non implica la revisione totale dei contenuti.<sup>25</sup> Ad esempio non varia un elemento endemico dei riti funerari: il dolore, che in questo caso diventa cordoglio pubblico. Il popolo recita il solito «copione» del dolore tipizzato dal protocollo in qualità di «famiglia funesta». Non si raffronta alcuna falsificazione, ma si rappresentano le consuete «strategie del lutto». Forse vi si può riscontrare una qualche enfaticizzazione, ma la si riconduce comunque al clima encomiastico dell'opera.

Al contempo il Senato vota la *consecratio*, che non è atto dovuto, ma entra nel merito delle azioni del defunto (almeno in questo caso) e colloca colui che si dichiara apertamente cristiano fra i *divi* gentili. Un culto tutto pagano, che è confermato dal calendario cosiddetto di Filócalo, dell'anno 354, che commemora in data 27 di gennaio il *N(atalis) D(ivi) Constantini* con 24 corse di carri al circo.<sup>26</sup> La *consecratio* viene così concessa a quello che in fin dei conti è un buon sovrano,<sup>27</sup> tanto che in Roma si celebra il consueto *iustitium*, quale forma di lutto pubblico, ed un funerale tradizionale, celebrato forse secondo la prassi del *funus imaginarium*,<sup>28</sup> poiché il corpo viene inumato in Costantinopoli.

Eusebio testimonia poi l'emissione di una moneta che vede Costantino *capite velato* ascendere al cielo su un carro, mentre è intento ad afferrare la mano di un dio. Un'immagine tradizionale della *consecratio*, che costituisce un espediente consueto nella politica di autorappresentazione imperiale e corrisponde all'immaginario comune.<sup>29</sup> A questa si contrappone nell'*incipit*

24. EUSEBIO DI CESAREA: *Vita di Costantino* 4.67.1, trad. it. LUIGI TARTAGLIA (ed.): EUSEBIO DI CESAREA: *Vita di Costantino*, Napoli: D'Auria, 204.

25. Per il *funus imperatorum* ed il suo antecedente, il *funus publicum*, cfr. GABRIELE WESCH-KLEIN: *Fusus publicum*, Stuttgart: Steiner, 1993; JOCELYN TOYNBEE: *Death and Burial in the Roman World*, Baltimore: John Hopis University Press, 1971; JAVIER ARCE: *Fusus imperatorum*, Madrid: Alianza Editorial, 1989, 160; JAVIER ARCE: *Memoria de los antepasados: puesta en escena y desarrollo del elogio fúnebre romano*, Milán: Electa, 2000, 244-248.

26. JOHANNES KARAYANNOPULOS: "Konstantin der Große und der Kaiserkult", *Historia*, 5, 1956, 341-357.

27. JAVIER ARCE: *Fusus imperatorum*, Madrid: Alianza Editorial, 1989.

28. GABRIELE WESCH-KLEIN: *Fusus publicum*, Stuttgart: Steiner, 1993.

29. EUSEBIO DI CESAREA: *Vita di Costantino*, 4.73. Circa la moneta: PATRICK BRUUN: «The Consecration Coins of Constantine the Great», *Arctos* 1, 1954, 37-48; EUSEBIO DI CESAREA, *Encomio di Costantino* 3.2-5; MARIA CACCAMO CALTABIANO: «Il simbolismo cosmico della corsa con la quadriga», in *Temporalità e iconografia del potere. Il simbolo cosmico della quadriga. Tempo sacro e tempo profano. Visione laica e visione cristiana del tempo e della storia*, Atti del Convegno di studi, Messina 5-7 settembre 2000, Messina: Rubettino, 2002, 31-46. Per il culto imperiale si veda: RAPHAEL TURCAN: «Le culte impérial au III<sup>e</sup> siècle», *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 16, 2, 1978, 996-1084; LILLY ROSS TAYLOR: *The Divinity of*

della *Vita Constantini* una rappresentazione dell'apoteosi dell'imperatore trapassato. Questi sta assiso sull'arco del cielo, da dove contempla Dio e sembra quasi vivere in simbiosi con Lui, fin tanto da costituire una sorta di tutt'uno.<sup>30</sup> Non soffre alcuno degli effetti della morte, ma piuttosto ha aumentato le proprie potenzialità, poiché lo si vuole presente in ogni luogo dell'Impero e pronto a guidare l'azione dei figli. Questo «redivivus» diviene una sorta di «mediatore» tra la terra e il cielo, mentre la sua sopravvivenza ultraterrena si pone a garanzia della continuità istituzionale.

GREGORIO NAZIANZENO E LE *INVECTIVAE IN IULIANUM*.  
LA CAPACITÀ DI INTERPRETAZIONE DI UN FATTO SIGNIFICANTE  
ED IL PERSONALE GIUDIZIO SUL VISSUTO DEGLI IMPERATORI

Un altro vescovo, Gregorio di Nazianzo, narrando le esequie di Costanzo II e di Giuliano può pure assurgere a loro giudice morale. Questi immagina che la bontà delle azioni del loro governo si rifletta nella partecipazione popolare alle loro pompe funebri. Sulla scorta di Eusebio che si preoccupa di narrare il pubblico cordoglio per il funerale di Costantino, Gregorio dimostra che è possibile esercitare una penetrante azione di interpretazione anche nel raccontare la dipartita dell'imperatore.

La descrizione del cerimoniale funebre di Costanzo II viene inserita all'interno della seconda delle *invektivae in Iulianum* per dimostrare come il funerale onorevole, unito alla concessione di un'appropriata sepoltura, possa essere inteso come una «prova retrospettiva» della legittimità dell'esercizio del suo governo.<sup>31</sup> La narrazione delle esequie solitamente confinata ai testi

---

*the Roman Emperor*, Middletown: Literary Licensing, 1931; FERNANDO LOZANO GÓMEZ: *La religión del poder. El culto imperial en Atenas en época de Augusto y los emperadores Julio-Claudios*, Oxford: British Archaeological Reports, 2002; FERNANDO LOZANO GÓMEZ: «*Divi Augusti and Theoi Sebastoi: Roman Initiatives and Greek Answers*», *The Classical Quarterly* 57, 1, 2007, 139-152; FERNANDO LOZANO GÓMEZ: «El Más Allá de los emperadores: entre la divinización y el olvido», in FERNANDO LOZANO GÓMEZ *et al.* (eds.): *Salvación, infierno, olvido. Escatología en el mundo antiguo*, Sevilla: Prensa de la Universidad de Sevilla, 2009, 153-174; RICHARD HUNTINGTON e PETER METCALF: *Celebrations of Death*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979; ELIAS J. BICKERMANN: «Die römische Kaiserapotheose», *Archiv für Religionswissenschaft* 27, 1929, 1-31; WILLELM BOER: *Le Culte des Souverains dans l'Empire Romain*, Genève: Fondation Hardt, 1973; RICHARD GORDON: «The Roman imperial cult and the question of power», in LAURA GOLDEN (ed.): *Raising the Eye-brow: John Onians and World Art Studies. An Album Amicorum in His Honour*, Oxford: Archaeopress, 2001, 107-122; MANFRED CLAUSS: *Kaiser und Gott: Herrscherkult im Römischen Reich*, Stuttgart-Leipzig: Teubner, 1999; JAIME ALVAR EZQUERRA: «Religión, política y cohesión social: el culto al emperador», in JAIME ALVAR EZQUERRA *et al.* (eds.): *Historia del mundo clásico a través de sus textos*, vol. II, Madrid: Alianza Editorial, 1999, 272-280; LUCIEN CERFAUX e JULIEN TONDRIAU: *Le culte des souverains dans la civilisation greco-romaine*, Paris: Desclée, 1957.

30. EUSEBIO DI CESAREA: *Vita di Costantino*, 1.1.2.

31. SABINE G. MACCORMACK (trad. it.): *Arte e cerimoniale nell'antichità*, Torino: Einaudi, 1995, 189; LEONARDO LUGARESÍ: «Giuliano Imperatore e Gregorio di Nazianzo: contiguità culturale e contrapposizione ideologica nel confronto tra ellenismo e cristianesimo», in ADELE FILIPPO (ed.): *Giuliano Imperatore:*

biografici, costituisce un *locus* che viene esportato dal genere del *bios* per essere innestato in un contesto diverso e costituire un'efficace argomentazione. Questo appare capace di nutrire l'apparato probatorio messo in piedi da Gregorio per persuadere il suo pubblico e avvalorare l'inadeguatezza della condotta di Giuliano nel reggere l'Impero.<sup>32</sup> Il vescovo propone una novità nel panorama retorico, quale l'interpretazione del cerimoniale funebre, che non si limita a scopi meramente edificanti, ma costituisce una soluzione utilissima all'*argumentatio*. Un tale inserimento non si circoscrive alle sole finalità persuasive, ma diviene in grado di aggiornare la struttura dell'orazione ritenuta «classica», attraverso un'ibridazione consistente nell'innesto di *topoi* inconsueti per il genere. Costanzo, che Lucifero di Cagliari ha già definito *filius diaboli* per il suo palese favore per l'arianesimo, attraverso un'incisiva interpretazione delle sue azioni può essere addirittura assolto.<sup>33</sup> Questo vescovo si preoccupa poi di dimostrare come quell'assoluzione non possa essere ascritta ad una sua personale, per quanto autorevole, presa di posizione. Per far ciò adopera ben due espedienti, che devono sorreggere la ragionevolezza del proprio giudizio di merito.

Torna un motivo della tradizione: la «famiglia funesta». Il popolo, venuto meno il valore del giudizio senatorio, col suo spontaneo partecipare alle esequie emette il verdetto «definitivo» sulla condotta imperiale. Gregorio ripropone nell'Impero cristiano l'atavica antitesi fra *consecratio* e *damnatio*, presentandola a corollario del cerimoniale funebre.<sup>34</sup> Si reintroduce nei riti della morte quell'espressione articolata di un consenso, che pone in relazione i sottoposti con l'imperatore.<sup>35</sup> Nell'interpretare i fatti Gregorio introduce un'ulteriore novità, poiché descrive la pompa funebre di Costanzo II utilizzando il *locus* dell'*adventus*.<sup>36</sup> Un'immagine dopotutto calzante al tipo di cerimonia, che prevede l'avvento della salma nella città in cui si colloca quello che è ormai un mausoleo dinastico. La formula descrittiva diviene applicabile perché il protocollo del *funus imperatorum* presenta una struttura connotata da una discreta flessibilità, tanto che appare «sempre aperta»; ciò allo scopo di recepire le sollecitazioni offerte dalle contingenze. Pertanto,

le sue idee, i suoi amici, i suoi avversari, Atti del Convegno Internazionale di Studi, Lecce 10-12 dicembre 1998, Lecce: Cogedo, 1999, 293-334.

32. CLAUDIO MORESCHINI: *Filosofia e letteratura in Gregorio di Nazianzo, Platonismo e letteratura patristica*, Studi e Testi 12, Milano: Vita e Pensiero, 1997, 178-180.

33. VINCENZO AIELLO: «Il mito di Costantino», *Diritto@Storia* 2, 2003.

34. HARRIET I. FLOWER: *The Art of Forgetting: Disgrace and Oblivion in Roman Political Culture*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2006.

35. SABINE G. MACCORMACK (trad. it.): *Arte e cerimoniale nell'antichità*, Torino: Einaudi, 1995, 191.

36. Il cerimoniale viene riformulato, ma conserva alcuni momenti fondamentali come la *translatio*, la *conclamatio*, l'*expositio* e lo *iustitium*, tutti elementi che non pongono problemi ad essere integrati con i riti funebri cristiani. Si può parlare pertanto di continuità in certi aspetti esteriori o, addirittura, del loro consolidamento. Nemmeno pone particolari questioni la volontà di spettacolarizzazione dell'evento, tanto che le esequie possono essere considerate un caso paradigmatico di teatralizzazione da parte della corte organizzatrice della processione funebre.

l'*ordo* si dimostra predisposto ad accogliere quei necessari «correttivi». In tal modo, si spiega quella capacità di includere elementi in origine non previsti, come quei componenti propri del rito dell'*adventus* evocati da Gregorio.<sup>37</sup> Il fine ultimo del cerimoniale funerario è, difatti, l'accaparramento del consenso popolare. Orbene, Nazianzeno, per rendere più incisiva la narrazione della pompa funebre di Costanzo II, adopera dei termini descrittivi ritenuti idonei a stimolare il generale consenso, poiché questi è ben cosciente che quel rito è adeguato a esprimere «lo *status* dell'imperatore da vivo e da morto».<sup>38</sup> L'evocazione del cerimoniale d'ingresso in una città si dimostra indispensabile per il vescovo ed ottimizza il racconto del corteo funebre, che consegna la salma dell'imperatore al luogo del suo riposo, poiché «gli onori tributati a Costanzo dopo la morte» costituiscono «una ricompensa per il suo regno».<sup>39</sup>

La processione è guidata dal *domesticus* Gioviano e vi è la presenza dell'esercito, a cui si aggiunge la partecipazione del popolo costipato attorno al feretro. E se tale adesione massiccia a qualche suo lettore non può sembrare sufficiente a dimostrare la buona condotta di Costanzo II, Gregorio si adopera maggiormente ed oppone un altro stratagemma. La definitiva assoluzione del defunto viene avvalorata dall'avverarsi del meraviglioso cristiano, tanto che per lui sembrano cantare gli angeli. Subentra allora il miracolo, che dimostra l'incontrovertibilità dell'assunto vescovile, rendendo la descrizione ben più toccante ed incisiva. Il *consensus omnium* viene così supportato dall'assenso divino, che è espresso dalle voci angeliche:

Il corpo di Costanzo venne fatto uscire con solennità e tra acclamazioni generali, accompagnate dalle nostre cerimonie religiose –il cantare per tutta la notte e il fare luce con delle torce– che sono i riti con i quali noi cristiani pensiamo sia giusto onorare una morte santa. L'esposizione del cadavere è quindi un'occasione per una solenne gioia collettiva mescolata al cordoglio [...] e molti hanno anche inteso che, mentre il corpo si trovava a passare attraverso i monti del Tauro per essere riportato nella sua città natale, si fosse sentita una voce dalla cima delle montagne, come di esseri che cantassero e incitassero (Costanzo) a proseguire, la voce, io credo, di potenze angeliche, un premio per la sua pietà e un'offerta per il suo funerale.<sup>40</sup>

37. SABINE G. MACCORMACK: «Change and Continuity in Late Antiquity. The Ceremony of Adventus», *Historia*, 21, 1972, 721-752.

38. SABINE G. MACCORMACK: «Change and Continuity in Late Antiquity. The Ceremony of Adventus», *Historia*, 21, 1972, 721-752; MARY BEARD: *El triunfo romano: una historia de Roma a través de la celebración de sus victorias*, Barcelona: Crítica, 2008; MICHAEL McCORMICK: *Eternal Victory, Triumphal Rulership in late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West*, Cambridge-Paris: Cambridge University Press, 1986.

39. SABINE G. MACCORMACK (trad. it.): *Arte e cerimoniale nell'antichità*, Torino: Einaudi, 1995, 189.

40. GREGORIO NAZIANZENO: *Invettiva II contro Giuliano*, PG 35.685 ab; cfr. trad. it. F. Piviotti Inghilleri, cit. in SABINE G. MACCORMACK (trad. it.): *Arte e cerimoniale nell'antichità*, Torino: Einaudi, 1995, 190.

Il meraviglioso cristiano conferma l'assunto di Gregorio e offre credibilità alla divina assoluzione dell'imperatore da ogni peccato, acquietando il sospetto di eresia. Siamo di fronte ad un'altra falsificazione della memoria, ottimizzata dall'uso di codici cognitivi cristiani, quale scelta narrativa che non è certo indirizzata a reimpostare il rapporto fra la Chiesa e Costanzo. Ma si pone quale incunabolo all'inappellabile condanna di Giuliano. Non è un caso che l'*affectio* del popolo e dei soldati costringa Giuliano, il quale nell'attesa fieramente ostenta le *imperialia insignia* sulle soglie di Costantinopoli, a privarsene per assumere le vesti del lutto al fine di scortare il cugino defunto ai Santi Apostoli.<sup>41</sup> Tuttavia, Mamertino precisa i contorni dell'accadimento, abilmente sfumati da Gregorio nella redazione di un'apologia ideologica,<sup>42</sup> sostenendo che il successore appronta per il cugino un funerale tradizionale, differenziato soltanto dall'inumazione nel mausoleo cristiano.

L'operazione di Gregorio di Nazianzo può essere meglio compresa alla luce della narrazione del funerale predisposto per Giuliano. Questi offre una ricostruzione della cerimonia che costituisce un contraltare ed un capovolgimento del codice narrativo adoperato per il racconto delle esequie di Costanzo. Si porta così in scena una «caustica» antitesi in cui domina la *damnatio* da parte del popolo. Il mero dissenso popolare appare sufficiente a screditare l'imperatore apostata e fornisce il giusto *pathos* alla descrizione. Questa singolare interpretazione del cerimoniale funebre trova spazio nella quinta orazione delle già citate *invektivae in Iulianum*.<sup>43</sup> Il racconto di una pompa funebre ignominiosa può essere additato come un'ulteriore argomentazione capace di avvalorare maggiormente la tesi perorata da Gregorio. È dunque l'ossimoro fra le due tipologie di cerimoniale funerario, inserito nuovamente entro l'apparato dell'*argumentatio*, che può essere percepito come un espediente certamente innovativo rispetto al genere dell'invettiva. L'intervento del Dio cristiano diviene così superfluo e non viene inserito, perché non necessario. È proprio il pubblico biasimo evocato dal narratore, che accompagna le esequie di Giuliano,<sup>44</sup> a contrapporsi con tutta la sua potenza retorica all'*affectio* tributata al predecessore cristiano:

41. FILOSTORGIO, *Storia Ecclesiastica* 6.6; SOCRATE SCOLASTICO, *Storia Ecclesiastica* 3; AMMIANO MARCELLINO, *Le storie* 21.16.21; GILBERT DAGRON (trad. it.): *Costantinopoli. Nascita di una capitale (330-451)*, Torino: Einaudi, 1991, 35; per i sepolcri imperiali nella chiesa-Pantheon dei SS. Apostoli, cfr. CYRIL MANGO: *Architettura bizantina*, Milano: Electa, 1978; AUGUST HEISENBERG: *Grabeskirche und Apostelkirche*, Leipzig: Creative, 1908; PHILIP GRIERSON: «The tombs and obits of the Byzantine emperors (337-1042)», *Dumbarton Oaks Papers* 16, 1962, 3-63; GLANVILLE DOWNEY: «The Builder of the original Church of the Apostles at Constantinople. A Contribution to the Criticism of the *Vita Constantini* attributed to Eusebius», *Dumbarton Oaks Papers* 6, 1951, 51-80; GLANVILLE DOWNEY: «The Tombs of Byzantine Emperors at the Church of the Holy Apostles in Constantinople», *Journal of Hellenic Studies* 79, 1958, 27-51.

42. MAMERTINO: *Panegirici* 11.27.

43. GREGORIO NAZIANZENO: *Invettiva V° contro Giuliano*, PG 35.688 a; cfr. CLAUDIO MORESCHINI (ed.): *Gregorio di Nazianzo, Tutte le orazioni*, Milano: Bompiani, 2000; JOHANNES GEFFCKEN: *The Last Days of Greco-Roman Paganism*, Amsterdam: North Holland Publishing Company, 1978; FRANCESCO TRISOGLIO: *San Gregorio di Nazianzo e la politica*, Alessandria: Edilprint, 1993, 6-12.

44. TOMMASO GNOLI: *Le guerre di Giuliano imperatore*, Bologna: Il Mulino, 2015.

La sua campagna militare era stata ignominiosa e ancora di più lo fu il suo ritorno, perché egli venne scacciato da città e da nazioni, con un consenso e una derisione generali che ancora adesso molti ricordano. E quale fu la sua ignominia? Attori lo accompagnavano coi loro sberleffi, ed era scortato dagli oltraggi che provenivano dalla scena [...] e veniva biasimato per la sua apostasia, la sua disfatta, la sua morte. Quali ingiurie non ebbe patire, quali oltraggi non dovette subire da coloro che dell'oltraggio fanno la loro professione, fino a quando la città di Tarso non lo accolse. Io non so perché, o per quale ragione dovette patire tale disonore. E in quella città Giuliano ricevette un recinto ignobile, una tomba impura, un santuario che è un abominio e che non può essere guardato dagli occhi degli uomini pii.<sup>45</sup>

Si raffronta una *climax* malevola, che aggiunge in progressione elementi utili alla tesi di Gregorio ed, infine, offre pregevolezza al giudizio inappellabile che il vescovo in qualità di arbitro del vissuto degli imperatori emette contro Giuliano.<sup>46</sup> Questi scaltramente insinua che la condanna non proviene da lui, ma dal popolo, poiché la pubblica riprensione gli nega persino una tomba nella capitale. Con altrettanta sottigliezza sostiene di ignorare alcuni costumi funerari romani, come quelli che prevedono la presenza degli attori, i quali mimano il defunto e impersonano gli esponenti della sua famiglia.<sup>47</sup> Interpreta tale espressione tradizionale in chiave ironica, proponendola come una irriverente profanazione della memoria dell'augusto. Opera così un'altra falsificazione, ma utilissima ai fini retorici.

La salma imperiale poi viene inumata in Tarso, forse perché a questa città è stato promesso un *adventus* o, fors'anche, perché si vuole evitare Antiochia, i cui abitanti hanno criticato tanto le scelte estetiche di Giuliano, costringendolo a redigere il *Μισοπῶγων*.<sup>48</sup> I costumi di vita di Giuliano sono stati notoriamente improntati alla sobrietà, pertanto non meraviglia che anche il suo funerale sia orientato alla morigeratezza.<sup>49</sup> Una mancanza di sfarzo che, sebbene non si addica ad un imperatore, rispecchia la sensibilità di Giuliano. E se Gregorio usa tale austerità come argomento per dimostrare la sua tesi, non si può affermare che questi abbia eccessivamente forzato l'interpretazione dei fatti. Ammiano conferma che la cerimonia è piuttosto umile e soprattutto deplora l'essenzialità del suo sepolcro, che è addirittura posto al di

45. GREGORIO NAZIANZENO: *Invettiva V° contro Giuliano*, PG 35.688 a; cfr. trad. it. F. Piviotti Inghilleri, cit. in SABINE G. MACCORMACK (trad. it.): *Arte e cerimoniale nell'antichità*, Torino: Einaudi, 1995, 190.

46. NORMAN H. BAYNES: «The Death of Julian the Apostate in a Christian Legend», *Journal of Roman Studies* 27, 1937, 22-29.

47. Paradigmatico è il funerale di Vespasiano, che vede operare il mimo Faour, il quale veste la maschera cerea dell'imperatore e ne imita le posture e gli atteggiamenti, cfr. Svetonio, *Vita di Vespasiano* 19.2.

48. CARLO PRATO e DINA MICAELLA (eds.): «Giuliano Imperatore», *Misopogon*, Roma: Edizioni d'Ate-neo, 1979; ARNALDO MARCONE: «Un panegirico rovesciato: Pluralità di modelli e contaminazione letteraria nel 'Misopogon' giuliano», *Revue des Études Augustiniennes* 30, 1984, 226-239.

49. GIULIANO IMPERATORE: *Lettera agli Ateniesi* 284b-285a; ISABELLA LABRIOLA (ed.): «Giuliano Imperatore, Lettera agli ateniesi», *Invigilata Lucernis* 13/14, 1991, 179-204.

fuori della città; in uno slancio di orgoglio romano-pagano<sup>50</sup> auspica per lui una sepoltura in Roma.<sup>51</sup>

Eppure, Gregorio nello stigmatizzare questa mancanza di sfarzo, si limita a evocare la percezione comune della maestà imperiale. Egli sa bene che al sovrano è «permesso» di esercitare la virtù della modestia,<sup>52</sup> ma preferisce enfatizzare quell'aspettativa sociale e condannare ogni soluzione che smiuisce il fasto imperiale. La tomba di Giuliano per Zosimo è fornita di un epitaffio di reminiscenza omerica, probabilmente posto nei suoi pressi, che si attribuisce al pagano Libanio e recita: «Giuliano che passò il Tigri dalla rapida corrente, è qui sepolto».<sup>53</sup> Sembra questo l'unico fasto concesso a quel sepolcro. Il successore Gioviano, seppur cristiano, si preoccupa di rendere più degna quella sepoltura. Solo più tardi la salma di Giuliano, con decreto di Leone I del 13 agosto 457, sembra essere traslata presso i Santi Apostoli e forse collocata nel sarcofago dalle «protuberanze» cilindriche.<sup>54</sup>

#### LE CONSOLATIONES DE OBITU E L'ARTE DI INTERPRETAZIONE DI AMBROGIO: IL DECESSO DELL'AUGUSTO 'RIVISTO' ALLA LUCE DELLE ESIGENZE POLITICHE

L'opera di revisione dei fatti posta in essere dai vescovi non si realizza solo attraverso la redazione di biografie dal carattere encomiastico o invettive, ma anche con l'inserimento di cenni più o meno cospicui ad eventi concernenti la dinamica dell'Impero in opere di diverso genere, quali i componimenti che trattano il destino dell'anima nell'oltretomba come la *consolatio de obitu*. Ambrogio, sulla scorta del tentativo proposto da Eusebio e Gregorio Nazianzeno, sceglie proprio di utilizzare un genere che non è nemmeno estraneo a velleità encomiastiche, quale la *consolatio* pronunciata per gli imperatori avvicendatisi sotto il suo episcopato, utilizzandolo a fini non esclusivamente laudatori, ma piuttosto per suggerire un'interpretazione

50. JAVIER ARCE: *Estudios sobre las fuentes literarias, epigráficas y numismáticas para la historia del Emperador Juliano*, Tesi di Dottorato meccanografica, 1975; ARTHUR D. NOCK: «Deification and Julian», *Journal of Roman Studies* 47, 1975, 115-123; JOHANNES GEFFCKEN: *The Last Days of Greco-Roman Paganism*, Amsterdam: North Holland Publishing Company, 1978; DOMINIQUE CONDUCHÉ: «Ammien Marcellin et la mort de Julien», *Latomus* 24, 1965, 359-380.

51. AMMIANO MARCELLINO: *Le storie* 23.2.5.

52. SOCRATE: *Storia Ecclesiastica*. 3.1.

53. ZOSIMO: *Storia Nuova* 3.3.4; ALEXANDER A. VASILIEV: «Imperial porphyry sarcophagi in Constantinople», *Dumbarton Oaks Papers* 4, 1948, 1-26.

54. JAVIER ARCE: *Estudios sobre las fuentes literarias, epigráficas y numismáticas para la historia del Emperador Juliano*, Tesi di Dottorato meccanografica, 1975; PHILIP GRIERSON: «The tombs and obits of the Byzantine emperors (337-1042)», *Dumbarton Oaks Papers* 16, 1962, 3-63. Woods al contrario postula che il sarcofago dagli apici rotondi appartenga a Crispo, figlio primogenito di Costantino, cfr. DAVID WOODS: «On the death of the Empress Fausta», *Greece&Rome* 45, 1998, 364-371.

politicamente efficace del loro vissuto.<sup>55</sup> Si può così affermare che costui reinterpreta il genere della *consolatio*, adattandolo a mero *pamphlet* politico. Questo tipo di componimento viene perciò percepito come il mezzo ideale per proporre alla sua *audience* una revisione degli accadimenti, che vengono presentati in una luce piuttosto favorevole per colui per cui si scrive, sebbene trapassato. Costituisce poi uno spazio inserito *ad hoc* nel protocollo per ottimizzare il dialogo fra l'istituzione imperiale ed il popolo, allorché si affida alla forza della parola il compito di comunicarne i valori entro la «cornice» di un momento forte come i riti che commemorano la dipartita dell'augusto.

Il vescovo procede, dunque, dalle differenti interpretazioni, che tradizionalmente paganesimo e cristianesimo danno alla cerimonia funeraria imperiale, con cui tutto sommato cercano di risolvere in modo assimilabile le problematiche poste dal decesso dell'augusto. E se la *consecratio* pagana significa per l'imperatore l'esercizio di una concreta possibilità di poter sconfiggere la morte, tale soluzione retorica non può essere ignorata dall'oratore cristiano. Al contempo, si comprende bene come il componimento possa oberarsi di un'ulteriore finalità: deve rendere meno traumatica la frattura dovuta alla morte, attraverso la dichiarazione dell'effettiva sopravvivenza ultraterrena dell'imperatore defunto. Il vescovo, nella veste di oratore e teologo, tenta di risolvere tutta una serie di questioni che il protocollo pagano col suo *rogus* purificatore non ha spiegato sufficientemente<sup>56</sup> e gli oppone un immaginario cristiano in via di cristallizzazione. Ambrogio utilizza perciò immagini ben note al suo uditorio e con cui questo ha confidenza: luoghi visivi che sottopone ad un processo di sublimazione ed astrazione. Altresì, la mancanza di una certa confidenza con simili espedienti da parte del pubblico costringerebbe a dichiarare l'inefficacia del messaggio e l'arbitrarietà dell'operazione. Ma non è così, l'attività di Ambrogio è altamente meditata. Quest'afferirsi a luoghi visivi noti e soprattutto ritenuti largamente condivisi deve rendere meglio percepibile l'effettivo collocarsi dell'augusto nel cielo.

S'osserva che un'opera di reinterpretazione dei fatti viene sentita come estremamente necessaria specie a seguito della controversa morte di Valentiniano II, attribuita ad un probabile suicidio. Un'esigenza soddisfatta da Ambrogio allorché compone la relativa *consolatio de obitu*. Il vescovo propone nell'imminenza dei fatti un potente intervento sulla memoria collettiva, che sortisce successo in ragione dell'incontestabile autorità di chi lo opera e non certo per i lunghi silenzi e le rilevanti omissioni concernenti un vissuto noto a tutti. Tali necessità lo spingono a strutturare il testo come il sublime epilogo della vita di un uomo giusto, seppur davvero giovane, ed ad evocare una serie di luoghi visivi biblici per rendere più convincente

55. FREDERICK HOLMES DUDDEN: *The life and Times of St. Ambrose*, Oxford: Clarendon Press, 1935, 417-421.

56. Per il significato dell'aquila connesso ai riti di divinizzazione, cfr. HERODIANO: *Storie* 4.2; ROBERT TURCAN: «Le culte impérial au III<sup>e</sup> siècle», *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 16, 2, 1978, 996-1084; JAVIER ARCE: *Funus imperatorum*, Madrid: Alianza Editorial, 1989, 113-114.

l'effettivo collocarsi di quell'augusto nel cielo. Stante la dottrina della Chiesa sul tema, si considera che il vescovo non solo sottace le circostanze del decesso, ma deve falsificare tutto il racconto. Sposta l'attenzione sull'effettivo ingresso nella vita ultraterrena dell'imperatore, che viene descritto con immagini incisive. Appare così costretto a far calare su quella morte il silenzio. Siamo di fronte, non solo, ad una semplice revisione dei fatti, ma davanti ad un'opera di raffinata esegesi, che attraverso l'elemento della selezione, dell'espunzione e dell'adattamento tenta di tradurre nell'idioma cristiano i *loci* pagani e filosofici dell'ascesa alle sfere celesti.<sup>57</sup> Ambrogio però non si limita a metabolizzare l'immaginario di genere. È pur vero che il vescovo preferisce evocare nella sua *consolatio* il *topos* "classico" del *locus amoenus* destinato ai giusti, ponendosi in sintonia con l'immaginario gentile che già conosce i Campi elisei<sup>58</sup> o le μακάρων νῆσοι (le isole dei beati).<sup>59</sup> Partendo da tale soluzione, condivisa da un più generico pubblico, l'arricchisce con figure bibliche, ivi innestate dopo averle esportate dal *Cantico dei Cantici*.<sup>60</sup> Queste costituiscono delle formule descrittive che Ambrogio conosce bene ed a cui allude in plurime opere, concernenti in particolare il tema della verginità, o in altre come il *De Isaac* e la *Expositio Psalmi CXVIII*.<sup>61</sup> Si fanno così proprie quelle immagini che conservano una matrice gentile e filosofica, per essere adattate e trasformate in qualcosa di estremamente diverso, che evoca la fede cristiana dell'oratore. Il *de obitu* per Valentiniano rappresenta un tentativo di revisione delle formule di descrizione della vita ultraterrena riservata all'imperatore, che aggiorna in chiave cristiana l'istituto della *consecratio*. Il vescovo può immaginare il collocarsi di Valentiniano II nel giardino dei giusti, laddove viene accolto da Graziano con la gioiosa apostrofe: «fratello». Elabora pure un ipotetico dialogo fra i due. Il giardino paradisiaco diviene, allora, il luogo ove è possibile ottenere la mercede per le opere compiute in vita, insieme al sollazzo e al riposo. Qui si giunge dopo le fatiche terrene:

57. La versione ufficiale parla di una morte per impiccagione, cfr. *Prosp in cass.* 392. Tuttavia è più probabile un atto di violenza perpetrato da Arbogaste, cfr. CLAUDIANO, *Orazione per il consolato di Onorio* 75-93; SIDONIO, *CARMINA* 5.355 ss. L'ipotesi di omicidio affiora già nel *De obitu Valentiniani* di Ambrogio, cfr. AMBROGIO, *De obitu Valentiniani* 2.27-28; 33. In una lettera a Teodosio poi Ambrogio si auto-rimprovera la sua assenza, che ha causato la morte del giovane imperatore. Invece, se egli fosse stato presente a Milano, avrebbe potuto porre in essere una qualche mediazione tra il giovane ed Arbogaste, cfr. Ambrogio, *Epistola* 53. Vedi anche: ARTURO SOLARI: «La versione ufficiale della morte di Valentiniano II», *L'Antiquité Classique Année* 1, 1932, 273-276, in particolare 273-274. Al contrario, né Agostino (*Civ. Dei* 5.26), né Rufino (Rufino 2.31) sembrano conoscere come siano andati i fatti.

58. Omero, *Odissea*. 4.53

59. Per l'identificazione dell'isola con Ogigia, cfr. Omero, *Odissea* 7.244. Circa il *locus*: ESODO, *Opere e giorni* 167-173; ORAZIO, *Epodi*, 16.35-38, 57 ss; STRABONE 1.1.5-63; PLUTARCO, *Sert.*, 8.5; FLORO, *Epitome*, 3.22.2.

60. ELIO PERETTO: «Testo biblico e sua applicazione e nel *de obitu Valentiniani*», *Vichiana* 18, 1989, 99-170.

61. PIETRO MELONI: *Il profumo dell'immortalità*, Roma: Studium, 1975, 222, nota 52.

Nel momento in cui l'anima sali al cielo Graziano, fratello dell'imperatore, lo vide e l'abbracciò [...] «Vieni, -disse- fratello mio, usciamo all'aperto nei prati e riposiamoci sui colli; svegliamoci all'alba nelle vigne». Ossia, «sei giunto nel luogo dove i frutti di virtù diverse sono garantiti secondo i meriti di ognuno e dove, per i meriti, abbondano i premi». <sup>62</sup>

L'affermazione da sola pare sufficiente a screditare la versione ufficiale di un suicidio, suggerendo sommessamente un atto di violenza omicida che pone fine alla vita dell'imperatore. Tale interpretazione sembra rafforzarsi alla luce dell'apparizione di Graziano, anche lui vittima di violenza, che lo accoglie e gli illustra le gioie riservate da Dio agli augusti, i quali hanno patito la morte nell'esercizio dell'*imperium*. Una sommessata suggestione quella veicolata attraverso la figura di Graziano, che però non esclude una presa di posizione del vescovo: si afferma come veridica l'assoluzione dell'imperatore dal probabile peccato del suicidio. Attraverso un puntuale intervento il vescovo mette in gioco la sua *auctoritas* e suggerisce la sopravvivenza ultraterrena di Valentiniano II come una effettiva realtà. Cosa che fa salvo il carisma dell'istituzione imperiale e oppone una sorta di «clausola di salvaguardia», espungendo dalla narrazione la sua condotta filo-ariana e tutti quegli altri elementi capaci di ipotecarne la vita oltre la morte.

Tuttavia, alla dipartita di Teodosio tutte le cautele approntate per Valentiniano non appaiono necessarie. Ambrogio si può limitare ad apportare quegli accorgimenti indispensabili a rendere più efficace il proprio discorso. La *consolatio* non si limita allora alla mera descrizione della sopravvivenza ultraterrena di Teodosio, ma affronta pure un tema sostanzialmente nuovo per il genere, allorché offre una visione tutta cristiana della successione. Punta poi all'accaparramento del consenso a vantaggio dei figli di Teodosio. <sup>63</sup> Questa *consolatio* si opra di un'ulteriore funzione non prevista in origine: soddisfa una delle esigenze preposte fin a quel momento al rito di *consecratio*, come garantire la continuità di governo e la pacifica nomina di un successore. Ambrogio può così spronare i militi presenti ad afferire la propria lealtà esclusivamente alla prole di cotanto padre. Il vescovo stimola il legame empatico delle truppe, allorché arriva a sostenere che i soldati continueranno a servire il defunto nella persona dei suoi figli, <sup>64</sup> sicché esorta: «Restituisci quanto devi al padre con le tue azioni verso i suoi figli [...] per i figli di un imperatore che è stato un santo, compassionevole e fedele [...]». <sup>65</sup>

62. AMBROGIO, *De obitu Valentiniani* 2.71-72, cfr. trad. it. F. Piviotti Inghilleri, cit. in SABINE G. MACCORMACK (trad. it.): *Arte e cerimoniale nell'antichità*, Torino: Einaudi, 1995, 226.

63. FREDERICK HOLMES DUDDEN: *The Life and Times of St. Ambrose*, Oxford: Clarendon Press, 1935; NEIL MCLYNN: *Ambrose of Milan, Church and Court in a Christian Capital*, Berkeley: University of California Press, 1994.

64. SABINE G. MACCORMACK (trad. it.): *Arte e cerimoniale nell'antichità*, Torino: Einaudi, 1995, 223.

65. AMBROGIO, *De obitu Theodosii* 12-13, cfr. trad. it. F. Piviotti Inghilleri, cit. in SABINE G. MACCORMACK (trad. it.): *Arte e cerimoniale nell'antichità*, Torino: Einaudi, 1995, 226.

L'affermazione, che non proviene da un qualsiasi retore, ma da un vescovo, evoca pure il sommo esercizio del *munus* del magistero. Questo si impone come tale ai soldati cristiani e poi si rivolge ai fedeli allo scopo di rafforzare la coesione del corpo sociale.

Ambrogio insiste ancora sul rapporto privilegiato intrattenuto dal defunto imperatore con la Chiesa. Un tale *locus* non può che evocare la sua iniziazione al cristianesimo. Un battesimo che sappiamo amministrato dal vescovo Ascolio in Tessalonica.<sup>66</sup> Il rito viene celebrato nei primi anni di regno dell'imperatore ed a seguito di una malattia creduta mortale da Teodosio, il quale però sopravvive per altri quindici anni. La precoce richiesta del sacramento, sebbene legata ad un contesto di emergenza, fornisce un'indispensabile argomentazione, che Ambrogio può utilizzare allo scopo di convincere la sua *audience*, circa il carisma di santità vantato dall'imperatore.

Una virtù, quella dimostrata dall'adesione al cristianesimo, che costituisce un *locus* fortunato, che si ritrova in Paolo Orosio, un ecclesiastico ed uno storico del V sec., il quale nelle sue *Storie contro i pagani* enfatizza l'ottimo rapporto intrattenuto con la Chiesa:

Vedendo lo Stato decaduto e quasi in rovina, con la stessa preveggenza con la quale in altro tempo Nerva aveva scelto lo spagnolo Traiano, che restaurò lo Stato, anche Graziano scelse Teodosio, pure spagnolo, e nell'urgenza di rimettere ordine nello Stato lo vestì della porpora a Sirmio, e lo mise a capo dell'Oriente e della Tracia. Con preveggenza in questo superiore: che se Teodosio in tutte le virtù umane fu pari a Traiano, nella fedeltà a Cristo e nel culto della religione lo superò senza possibilità di confronto; tant'è vero che quello fu un persecutore, questo un propagatore della Chiesa. Così a quello non fu concesso nemmeno un figlio della cui successione potesse compiacersi; la gloriosa discendenza di questo, invece, di generazione in generazione domina ancora sull'Oriente e sull'Occidente.<sup>67</sup>

La virtù di Teodosio viene maggiormente dimostrata dal rapporto figure imbastito da Orosio, il quale ricorda che entrambi gli eletti all'Impero sono nominati in un momento di estrema difficoltà, perché questi sono ritenuti dall'augusto regnante i migliori, ambedue sono virtuosi e provengono altresì

66. SOCRATE SCOLASTICO, *Storia Ecclesiastica* 5.6; SOZOMENO, *Storia Ecclesiastica* 7.4. Circa la fedeltà di Teodosio ai dettami di Nicea. Cfr. MARILENA AMERISE: *Il battesimo di Costantino il Grande: storia di una scomoda eredità*, Stoccarda: Steiner Verlag, 2005, 140. Anche la famiglia di Teodosio è cristiana. A riguardo di suo padre, Flavio Teodosio, sappiamo che è vittima di una congiura di corte. Il ricordo di costui molti anni dopo ha messo in imbarazzo il retore Pacato (*Panegirici Latini* 12.5). È noto che Flavio Teodosio chiede il battesimo prima di essere sottoposto alla pena capitale. Orosio riferisce: «desiderò ardentemente farsi battezzare in remissione dei propri peccati [...] raggiunte la certezza di ottenere la vita eterna dopo la gloriosa vita mortale ed offrì senza esitare il collo al carnefice», cfr. Orosio, *Storie contro i pagani* 7.33. Nonostante ciò, nulla osta a farlo oggetto di *consecratio* dopo l'ascesa del figlio. Il *consecratus* presente nel dittico dei Symmachi viene identificato da Cracco Ruggini con Flavio Teodosio. Cfr. LELIA CRACCO RUGGINI: «Il dittico dei Symmachi al British Museum», *Rivista Storica Italiana* 89, 1977, 425-489.

67. PAOLO OROSIO, *Storie contro i pagani*, 7.34.1-4. Cfr. ADOLF LIPPOLD (ed.): «Paolo Orosio», *Le storie contro i pagani*, Milano: Mondadori, 2001.

dall'Iberia. Tuttavia, il sacramento ricevuto, per lo meno nell'ottica dello storico cristiano, rende Teodosio addirittura migliore di Traiano. Un'eccellenza che Orosio arriva a dimostrare attraverso la concessione divina di una prole capace di succedergli all'Impero, mentre alcuna discendenza viene accordata a Traiano. La possibilità di garantire una successione costituisce un *input* per Orosio, il quale offre una giustificazione di comodo e si sente libero di deprecare il fatto che il migliore fra gli imperatori romani non abbia aderito al cristianesimo. L'iniziazione cristiana a parere dell'ecclesiastico rende Teodosio migliore dell'*optimus* fra gli imperatori.<sup>68</sup>

Per ottimizzare la trasmissione del proprio messaggio poi, Ambrogio decide di ricorrere ad un altro *locus* descrittivo ritenuto piuttosto efficace, poiché già usato con successo dal Nazianzeno per descrivere le esequie di Costanzo II: *l'adventus*. Come percepito da Gregorio prima di lui, questo *topos* si mostra indispensabile a rappresentare il consenso delle differenti componenti sociali, che si «catalizza» attorno all'augusto ormai defunto.<sup>69</sup> Questo perché il rito prevede la presenza massiccia dei soldati e del popolo che circondano la salma dell'imperatore itinerante.

Ambrogio afferma:

E non temere che i resti trionfali [di Teodosio] appaiano privi di onori in qualsiasi luogo si trovino [...] nemmeno Costantinopoli, che ha mandato per la seconda volta il suo imperatore a cercare la vittoria e, pur desiderandolo, non è riuscita a trattenerlo presso di essa [...] per il suo ritorno si aspettava di vedere l'imperatore del mondo intero scortato dalle armate dei Galli e sostenuto dal potere universale. Teodosio ritorna invece a Costantinopoli ancora più potente e adesso ancor più ricco di gloria perché a guidarlo sono le schiere degli angeli e a seguirlo una folla di santi. Tu sei certamente benedetta perché ricevi gli abitanti del paradiso, tu che avrai presso di te nella venerata dimora del suo corpo una volta sepolto, colui che vive nella città del cielo.<sup>70</sup>

68. Nondimeno, si osserva che la visione di Orosio non è condivisa. Quella medesima virtù viene negata dal pagano Zosimo, il quale è davvero critico verso gli augusti cristiani. Questi offre un ritratto poco edificante di Teodosio, poiché costui partecipava «a lauti banchetti, dedicandosi ai piaceri e rammollendosi nei teatri e negli ippodromi [...]. Per natura, infatti, era dissoluto, molto pigro ed incline ai vizi (...), non avendo alcuna preoccupazione, ritornava ad essere schiavo delle sue naturali dissolutezze». Le informazioni fornite si contrappongono ai ritratti ufficiali proposti dalla panegiristica. È ben noto che quei componimenti sono soliti enfatizzare la portata dei fatti e le qualità delle persone. Eppure lo stesso Zosimo precisa un dettaglio non certo secondario circa il governo di Teodosio: «ma quando si trovava in una necessità che lasciava intravedere qualche sconvolgimento nella situazione, metteva da parte la pigrizia, abbandonava ogni mollezza e ritornava ad una vita più virile, tollerante delle fatiche e delle sofferenze» (cfr. ZOSIMO, *Storia Nuova*, 5.50).

69. SABINE G. MACCORMACK: «Change and Continuity in Late Antiquity. The Ceremony of Adventus», *Historia* 21, 1972, 721-752. Per la partecipazione dell'esercito al *funus imperatorum*, cfr. JEAN C. RICHARD: «Les aspects militaires des funéraires impériales», *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'École Française* 78, 1966, 313-325.

70. AMBROGIO, *De obitu Theodosii* 39-50, cfr. trad. it. F. Piviotti Inghilleri, cit. in SABINE G. MACCORMACK (trad. it.): *Arte e cerimoniale nell'antichità*, Torino: Einaudi, 1995, 224.

Eppure Ambrogio sembra dequalificare il ruolo del popolo, diversamente da quanto fa Gregorio, allorché arriva a sostenere che alla scorta umana vi si aggiungono gli angeli ed i santi, in qualità di «comitiva» imperiale. Questi propone una suggestiva reinterpretazione del protocollo, volta alla sublimazione del rito. L'innovazione rispetto al precedente e l'introduzione delle «*angelorum catervae*» e della «*sanctorum turba*» costituisce un codice del tutto nuovo ed ha lo scopo di reimpostare in senso cristiano quell'insieme di relazioni che si instaurano fra le diverse parti del corpo sociale. Eppure il vescovo non si limita a quelle sviluppate in senso orizzontale, ovvero con i sottoposti, ma delinea l'esistenza di un rapporto che si spiega anche in senso verticale e con i membri della gerarchia celeste. Una soluzione che non dimentica le elaborazioni della tradizione e reintroduce nel cosmo cristiano il ruolo dell'augusto in funzione di *copula mundi*. Si propone un esperimento retorico, che investe l'intera sociologia del corpo statale ed apre sul piano letterario ad una metafora di successo capace di predicare la perfetta specularità tra corte uranica e terrestre.

Ambrogio poi spiega che la celeste compagnia gli è tributata in ragione della conversione al cristianesimo. Arriva così a sostenere che è la fede in Cristo a garantire la vittoria imperiale, poiché capace di suscitare l'effettivo aiuto degli spiriti angelici in battaglia. Può così dichiarare: «dove invece c'è fede, l'esercito è composto da schiere di angeli». <sup>71</sup> Deve meglio specificarsi come il vescovo possa proporre nel contesto funebre una sagace reinterpretazione dell'intera dottrina del potere romano, allorché la «Teologia della Vittoria» viene ridotta ad un semplice sottoprodotto dell'adesione al cristianesimo. <sup>72</sup> Il tentativo di revisione si inserisce in un contesto tradizionale e rimane comunque gradito al pubblico, poiché il *locus d'adventus* non permette al narratore, sia esso pagano o cristiano, di prescindere dai *topoi* di vittoria. Nulla osta a rappresentare il funerale dell'imperatore cristiano come se fosse un rito di trionfo. Il vescovo si può così afferire ad una soluzione tradizionale, che ridefinisce l'evento morte e mette da parte l'esperienza luttuosa, per declinare l'accadimento alla luce della semantica della vittoria. Una formula già nota a Seneca, <sup>73</sup> riempita ora di colori cristiani, che viene resa più efficace dal puntuale riferimento alla singolare vittoria sulla morte

71. AMBROGIO: *De obitu Theodosii* 10, cfr. trad. it. F. Piviotti Inghilleri, cit. in SABINE G. MACCORMACK (trad. it.): *Arte e cerimoniale nell'antichità*, Torino: Einaudi, 1995, 225.

72. JEAN GAGÉ: «Un thème de l'art impérial romain: la Victoire d'Auguste», *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire* 41, 1932, 61-92; JEAN GAGÉ: «La théologie de la victoire impériale», *Revue historique* 171, 1933, 1-43.

73. LUCIO ANNEO SENECA, *Consolatio ad Marciam* 3.1. Per il rito di trionfo si veda: H.S. VERSNEL: *Triumphus: An Inquiry into the Origin, Development and Meaning of the Roman Triumph*, Leiden: Brill, 1970; MARY BEARD, *El triunfo romano: una historia de Roma a través de la celebración de sus victorias*, Barcelona: Crítica, 2008. Per le elaborazioni del Tardoantico circa l'ideologia connessa alla vittoria, si veda: MICHAEL MCCORMICK: *Eternal Victory, Triumphal Rulership in late Antiquity, Byzantium and the early Medieval West*, Cambridge-Paris: Cambridge University Press, 1986; AMBROGIO: *De obitu Theodosii* 7.8, cfr. trad. it. F. Piviotti Inghilleri, cit. in SABINE G. MACCORMACK (trad. it.): *Arte e cerimoniale nell'antichità*, Torino: Einaudi, 1995, 225.

dei martiri. Si osserva come l'opera di Ambrogio possa favorire un aggiornamento del genere letterario, attraverso l'arricchirsi dei temi trattati. Pone poi le basi per una serie di soluzioni che possono essere utilizzate con successo nell'agiografia.

Questo complesso intreccio di motivi di diversa estrazione richiede una qualche puntualizzazione, tanto che Ambrogio si vede costretto a fare le opportune precisazioni. Introduce allora una novità rilevante rispetto a quanto emerso nella descrizione di Gregorio: la fede del defunto. Essa diviene condizione necessaria, posta a garanzia della sua sopravvivenza ultraterrena: «Che cos'è la fede se non la sostanza delle cose in cui speriamo?».<sup>74</sup> La *consolatio* si orienta alla rappresentazione di un immaginario ultraterreno tutto cristiano, che non si limita a liquidare la vita dell'imperatore nell'aldilà come un semplice corollario di *status*: «Poiché i giusti vivono grazie alla fede...».<sup>75</sup> Il *locus* della Vittoria, usato quale codice cognitivo per interpretare l'accadimento, permette d'omogeneizzare le idee ereditate dalla tradizione con le nuove elaborazioni concernenti la vita ultraterrena dell'imperatore. Fornisce poi un metodo sempre valido per una rappresentazione adeguata dell'evento morte nel cosmo cristiano. Si ha quindi coscienza dell'esistenza di una serie di espedienti presenti «nell'armadietto» di colui che opera l'interpretazione del vissuto imperiale, tutti utili alla messa in codice dei fatti. Una prassi che non può negare una certa continuità nella percezione da parte dell'*audience* dell'immaginario connesso al funerale imperiale, anche se ora si colora in senso cristiano.<sup>76</sup>

Precisa così il luogo di arrivo del corteo, che non si conclude come di consueto nella città imperiale, ma termina nella sede eterna dell'augusta anima: Gerusalemme, la città del re dei cieli. Imbastisce una sorta di equazione fra ciò che è in cielo e ciò che è sulla terra e sostiene l'equiparazione di Costantinopoli, la capitale terrena visitata dagli angeli e dai santi che accompagnano l'imperatore, alla città del cielo loro abituale dimora. Sottende un ovvio paragone fra il luogo ultraterreno dell'apoteosi imperiale e la concreta Gerusalemme, la città di Cristo e la capitale cristiana del Tardoantico.<sup>77</sup> L'equazione si risolve in un tentativo di sacralizzazione della sede imperiale in ragione della presenza dell'augusto, in quanto «divinità imperiale».

Tanto Ambrogio, quanto il Nazianzeno, realizzano una fitta rete di rimandi, che esalta il luogo del riposo dei resti mortali degli imperatori. Al contempo la Città di Dio, la Gerusalemme del cielo, aumenta la sua spendibilità sul

74. AMBROGIO: *De obitu Theodosii* 7.8, cfr. trad. it. F. Piviotti Inghilleri, cit. in SABINE G. MACCORMACK (trad. it.): *Arte e cerimoniale nell'antichità*, Torino: Einaudi, 1995, 225.

75. AMBROGIO, *De obitu Theodosii* 11-12, cfr. trad. it. F. Piviotti Inghilleri, cit. in SABINE G. MACCORMACK (trad. it.): *Arte e cerimoniale nell'antichità*, Torino: Einaudi, 1995, 225.

76. SABINE G. MACCORMACK (trad. it.): *Arte e cerimoniale nell'antichità*, Torino: Einaudi, 1995, 225.

77. GILBERT DAGRON (trad. it.): *Costantinopoli. Nascita di una capitale (330-451)*, Torino: Einaudi, 1991, 35; PHILIP GRIERSON: «The tombs and obits of the Byzantine emperors (337-1042)», *Dumbarton Oaks Papers* 16, 1962, 3-63.

piano retorico rispetto ad un uditorio di fede diversa da quella cristiana, in quanto sede dell'anima imperiale. L'espedito deve porre in essere un ulteriore tentativo di codificazione, che permette una più agevole somministrazione dei valori trasmessi dal componimento.

L'immaginario pertinente la vita ultraterrena dell'imperatore cristiano è ormai in via di consolidamento al momento in cui Ambrogio pone mano a quel *de obitu*. Il progredire delle elaborazioni sul tema, unito alle abilità retoriche possedute dal vescovo ed alla sua capacità argomentativa, gli consentono di superare i limiti posti dall'apoteosi raccontata da Eusebio.<sup>78</sup> La gloria di Costantino, oltre ogni sperimentazione, si muove entro gli spazi di copertura imposti dalla filosofia neoplatonica e dalle produzioni artistiche di genere, per non creare spaesamento cognitivo e visivo nel suo pubblico.<sup>79</sup> Ambrogio invece può proporre nuove soluzioni nella rappresentazione della vita ultraterrena dell'imperatore e sostenere l'insieme delle elaborazioni cristiane sul tema; *loci* atti a soppiantare quello che della tradizione pagana non si può reinterpretare o rifunzionalizzare. Si porta così in essere un compendio delle teorie cristiane sulla vita ultraterrena dell'imperatore con quelle pagane, al fine di aggiornare queste ultime e creare un connubio tra lo *status* eccezionale dell'augusto e quello più comune del fedele. Diversamente da quanto espresso da Eusebio, che fa di Costantino un servo di Dio, il quale nutre la speranza di entrare nel regno dei cieli in qualità di semplice fedele, Ambrogio appare costretto a recuperare la tradizione e ciò lo obbliga ad affermare l'indispensabilità dell'accesso alla vita ultraterrena del «buon» sovrano. L'essere imperatore implica necessariamente qualcosa in più e presuppone una certezza maggiore. Difatti non è possibile negare la salvezza all'augusto senza intaccare con l'intrinseca bontà anche la sopravvivenza dell'Istituzione imperiale. Siamo di fronte ad un'efficace «clausola di salvaguardia», poiché la narrazione dell'avvento celeste si indirizza a vantaggio dell'Impero, lo magnifica, facendo salvi i presupposti su cui esso si fonda. Eppure, tale necessità «politica» non può negare un dettaglio fondamentale: l'iniziazione cristiana. L'imperatore da quel momento può entrare in cielo solo perché cristiano. È esclusivamente il battesimo che permette all'augusto di vivere nei termini della certezza quel destino che per gli altri fedeli costituisce una mera aspettativa. Difatti il cristianesimo, specie quello delle origini, non contempla una salvezza «scontata», ma le elaborazioni sulla vita ultraterrena la rappresentano come il traguardo di un'esistenza vissuta con estremo rigore.

L'opera di interpretazione ambrosiana della biografia dei due imperatori non propone affatto una volgarizzazione del diritto d'accesso alla vita ultraterrena, ma afferma la cogenza di una sorta di «privilegio» riservato ai

78. EUSEBIO DI CESAREA, *Vita di Costantino*, 1.2-4; 4.72-73.

79. H. S. VERSNEL: *Triumphus: An Inquiry into the Origin, Development and Meaning of the Roman Triumph*, Leiden: Brill, 1970, 123; FREDERICK HOLMES DUDDEN: *The Life and Times of St. Ambrose*, Oxford: Clarendon Press, 1935, 417-421.

regnanti cristiani. Si raffronta una sacralizzazione, realizzata nel contesto teologico, che salvaguarda la maestà con tutte le sue prerogative. Dopotutto nemmeno un vescovo autorevole come Ambrogio può negare all'augusto la vita ultraterrena, ma può solo acquietare quei timori e quelle ansie tipiche del *quisque de populo* attraverso il ricorso alle magniloquenti dichiarazioni sul valore della fede cristiana, quale indispensabile garanzia.<sup>80</sup>

Nondimeno, il sostenere l'ovvietà della salvezza dell'anima dell'augusto può essere liquidato come uno dei tanti modi per garantire una serena successione e la continuità dell'azione di governo. Tale esigenza politica spiega le ragioni che spingono Ambrogio all'incisiva falsificazione della biografia imperiale, fin tanto che giunge a rimuovere dalla memoria collettiva l'eccidio di Tessalonica, la scomunica che egli stesso ha inflitto e la conseguente pubblica umiliazione. E se il vescovo, in ragione del suo ufficio, ha la facoltà di revocare la scomunica che ha comminato a Teodosio, nella veste di retore non deve porsi particolari remore nell'affermare nei termini della certezza la sua santità. Una santità dimostrata dai *tituli* da lui utilizzati per descrivere lo *status* raggiunto dall'augusto: «paradisi incola» e «habitor supernae illius civitatis».<sup>81</sup> Tale acquisizione è confermata dal benvenuto tributato dai *principi cristiani*: Costantino, Elena e Graziano, che già dimorano nella Gerusalemme del cielo. Il vescovo fornisce all'ingresso di Teodosio un ulteriore carattere escatologico, poiché nella città celeste questi può contemplare la sacralizzazione della *Respublica Christiana* e la glorificazione dei suoi reggenti:

Teodosio si affrettò a entrare in quel luogo di riposo; si affrettò a entrare nella città di Gerusalemme, di cui è detto «i re della terra lì vivranno la loro gloria». Quella è la vera gloria [...]. Liberato quindi dal dubbio delle opposizioni e dei conflitti, Teodosio [...], ora gioisce della luce perpetua e della eterna tranquillità, e per le azioni compiute in questo corpo è premiato con i frutti della ricompensa divina.<sup>82</sup>

Ambrogio pone in essere lambiccati ragionamenti ed elabora una serie di idee coerenti circa la vita ultraterrena dell'augusto con cui deve colonizzare l'inconscio del suo uditorio, che sono sintetizzabili nella lapidaria espressione «Teodosio [...] merita la compagnia dei santi perché amava il Signore suo Dio».<sup>83</sup>

Al contempo, si osserva come il popolo viene progressivamente marginalizzato e perde il ruolo di protagonista nelle esequie, sicché la sua partecipazione e le relative espressioni di lutto pubblico vengono liquidate come un fatto scontato. Nonostante il popolo abbia svolto la funzione di giudice del

80. SABINE G. MACCORMACK (trad. it.): *Arte e cerimoniale nell'antichità*, Torino: Einaudi, 1995, 235.

81. SABINE G. MACCORMACK (trad. it.): *Arte e cerimoniale nell'antichità*, Torino: Einaudi, 1995, 225; Ambrogio, *De obitu Theodosii* 56.

82. AMBROGIO, *De obitu Theodosii* 31-32, cfr. trad. it. F. Piviotti Inghilleri, cit. in SABINE G. MACCORMACK (trad. it.): *Arte e cerimoniale nell'antichità*, Torino: Einaudi, 1995, 227.

83. *Ibidem*.

vissuto imperiale in occasione dei funerali di Costanzo II, lo stesso Gregorio che ne evoca la presenza mostra qualche perplessità nel sostenere l'assoluta efficacia del suo giudizio. Non è un caso che il vescovo ricorra al meraviglioso per fornire ulteriore credibilità al proprio assunto, in quanto indispensabile a confermare la veridicità dell'accesso alla vita ultraterrena di un presunto ariano come Costanzo. L'intervento divino rende più attendibile quel giudizio positivo espresso spontaneamente dalla partecipazione commossa della popolazione, che viene a spiegarsi quale mero indicatore dell'*affectio societatis*.

Alla glorificazione degli augusti deve necessariamente corrispondere un altrettanto incisivo contrappunto. Ambrogio deve pronunciare pure la definitiva condanna dei nemici dell'imperatore ed in particolare degli usurpatori. Per far ciò, pone in essere la risemantizzazione e la rifunzionalizzazione della *damnatio memoriae*, che viene inserita in un genere di componimento del tutto estraneo a tali finalità. Gli usurpatori Eugenio e Massimo sono così confinati all'inferno dalla Chiesa, che riferisce nei termini della certezza l'inappellabilità della condanna. Le elaborazioni degli ecclesiastici stigmatizzano la fatuità di ogni forma di sovversione contro il potere costituito:

Per cui Teodosio vive nella luce e gioisce in compagnia dei santi. Abbraccia Graziano, non più afflitto dalle proprie ferite, perché ha trovato chi lo vendicherà. Si dice giustamente di loro: il giorno genera la conoscenza del giorno. Massimo ed Eugenio, al contrario, sono all'inferno, come se la notte insegnasse alla notte a conoscere sé stessa, e con il loro sciagurato esempio mostrano quanto sia difficile alzare il braccio contro l'imperatore [...]. Ora Teodosio [...], sa di governare quando si trova nel regno del Signore Gesù.<sup>84</sup>

## CONCLUSIONI

Il vescovo nel raccontare la dipartita dell'imperatore esprime tutto il potere che si è arrogato nel momento in cui ha assunto il compito di narrare i fatti significativi dell'Impero, interpretandone le circostanze, assurgendo poi, quando occorre, al ruolo di apologeta o emettendo, secondo le proprie velleità ideologiche, la condanna definitiva dell'imperatore che ha osteggiato la Chiesa.

Eusebio può mettere mano alla biografia di Costantino ridefinendo il vissuto dell'imperatore: costui espunge o sorvola alcuni fatti, enfatizza altri, profonde il meraviglioso e giunge a descrivere la morte dell'imperatore come un'apoteosi cristiana. Adopera insomma lo strumento dell'interpretazione per orientare la memoria in senso creativo.

Gregorio di Nazianzo invece nelle descrizioni delle pompe funebri di Costanzo II e di Giuliano palesa tutta la forza che possiede chi narra. Un filo-ariano come

84. AMBROGIO, *De obitu Theodosii* 39-40, cfr. trad. it. F. Piviotti Inghilleri, cit. in SABINE G. MACCOR-MACK (trad. it.): *Arte e cerimoniale nell'antichità*, Torino: Einaudi, 1995, 227.

Costanzo può essere assolto dalla presunta eresia e dal favoreggiamento agli eretici, mentre colui che è «formalmente» apostata come Giuliano viene esecrato irrimediabilmente ed il suo decesso assume contorni leggendari.<sup>85</sup>

Ambrogio altresì può ridefinire la vicenda di Valentiniano II, ipotetico suicida, a cui garantisce l'avvento nei cieli. Propone un'interpretazione dei fatti in funzione dei valori politici, che fa salva l'anima dell'augusto, a garanzia dell'intrinseca bontà dell'istituzione imperiale.

Un'interpretazione quella di Ambrogio, che nel narrare la gloria di Teodosio, si dimentica della scomunica da lui stesso inflitta quando lo definisce «santo, compassionevole, fedele».<sup>86</sup> Nulla più che un'altra falsificazione a seguito dell'opportuno tentativo di espunzione dell'eccidio di Tessalonica dalla memoria collettiva.

La narrazione del decesso imperiale fatta dai vescovi, che sovente si nutre dell'immaginazione, assume pregevolezza sul piano della speculazione politica, allorché offre una rappresentazione ideologicamente orientata di un fatto significativo della vita dell'Impero. Attraverso una meditata operazione il vescovo-interprete lima quelle asperità che rendono ben più complessa una rappresentazione adeguata del vissuto dell'augusto e colonizza la memoria del suo pubblico con questo espediente incisivo della propaganda.

## BIBLIOGRAFIA

- ACERBI, SILVIA *et al.* (eds.): *El obispo en la Antigüedad Tardía*, Madrid: Ed. Trotta, 2016.
- ALVAR EZQUERRA, JAIME: «Religión, política y cohesión social: el culto al emperador», in ALVAR EZQUERRA, JAIME *et al.* (eds.): *Historia del mundo clásico a través de sus textos*, vol. II, Madrid: Alianza Editorial, 1999, 272-280.
- AIELLO, VINCENZO: «Il mito di Costantino», *Diritto@Storia* 2, 2003.
- AMERISE, MARILENA (ed.): *EUSEBIO DI CESAREA, Elogio di Costantino*, Milano: Paoline, 2005a.  
— *Il battesimo di Costantino il Grande: storia di una scomoda eredità*, Stoccarda: Steiner Verlag, 2005b.
- ARCE, JAVIER: *Estudios sobre las fuentes literarias, epigráficas y numismáticas para la historia del Emperador Juliano*, Tesi di Dottorato meccanografica, 1975.  
— *Funus imperatorum*, Madrid: Alianza Editorial, 1989.  
— *Memoria de los antepasados: puesta en escena y desarrollo del elogio fúnebre romano*, Milán: Electa, 2000.
- BAYNES, NORMAN H.: «The Death of Julian the Apostate in a Christian Legend», *Journal of Roman Studies* 27, 1937, 22-29.
- BARNES, TIMOTHY D.: *Constantine and Eusebius*, Boston: Harvard University Press, 1981.
- BEARD, MARY: *El triunfo romano: una historia de Roma a través de la celebración de sus victorias*, Barcelona: Crítica, 2008.

85. NORMAN H. BAYNES: «The Death of Julian the Apostate in a Christian Legend», *Journal of Roman Studies* 27, 1937, 22-29.

86. AMBROGIO, *De obitu Theodosii* 11-12.

- BICKERMANN, ELIAS J.: «Die römische Kaiserapotheose», *Archiv für Religionswissenschaft* 27, 1929, 1-31.
- BOER, WILHELM: *Le Culte des Souverains dans l'Empire Romain*, Genève: Fondation Hardt, 1973.
- BRUUN, PATRICK: «The Consecration Coins of Constantine the Great», *Arctos* 1, 1954, 37-48.
- BURCKHARDT, JACOB: *Costantino il Grande e i suoi tempi*, Milano: Longanesi, 1954.
- CACCAMO CALTABIANO, MARIA: «Il simbolismo cosmico della corsa con la quadriga», in *Temporalità e iconografia del potere. Il simbolo cosmico della quadriga. Tempo sacro e tempo profano. Visione laica e visione cristiana del tempo e della storia*, Atti del Convegno di studi, Messina 5-7 settembre 2000, Messina: Rubettino, 2002, 31-46.
- CALDERONE, SALVATORE, «Teologia politica, successione dinastica e *consecratio* in età costantiniana», in *Le culte des souverains dans l'Empire Romain*, Genève: Fondation Hardt, 1973, 215-269.
- CARILE, ROCCO A.: «Le insegne del potere a Bisanzio», in *La corona e i simboli del potere*, Rimini: Il Cerchio, 2000, 65-124.
- «Produzione e usi della porpora nell'impero bizantino», in CARILE, ROCCO A. (ed.): *Immagine e realtà nel mondo bizantino*, Bologna: Lo Scarabeo, 243-269.
- CECCONI, GIOVANNI A.: «Da Diocleziano a Costantino: le nuove forme del potere. Storia d'Europa e del Mediterraneo», in BARBERO, ALESSANDRO (ed.): *L'Ecumene romana. L'impero tardoantico*, Roma: Salerno Editore, 2009, 41-91.
- CERFAUX, LUCIEN e TONDRIAU, JULIEN: *Le culte des souverains dans la civilisation greco-romaine*, Paris: Desclée, 1957.
- CHANTRAINE, HEINRICH: «"Doppelbestattungen" Römischer Kaiser», *Historia* 29, 1980, 71-85.
- CLAUSS, MANFRED: *Kaiser und Gott: Herrscherkult im Römischen Reich*, Stuttgart-Leipzig: Teubner, 1999.
- CONDUCHÉ, DOMINIQUE: «Ammien Marcellin et la mort de Julien», *Latomus* 24, 195, 359-380.
- CRACCO RUGGINI, LELIA: «Il dittico dei Symmachi al British Museum», *Rivista Storica Italiana* 89, 1977, 425-489.
- DAGRON, GILBERT (trad. it.): *Costantinopoli. Nascita di una capitale (330-451)*, Torino: Einaudi, 1991.
- DE GIOVANNI, LUCIANO: *Costantino e il mondo pagano*, Napoli: D'Auria, 1993.
- DI COSMO, ANTONIO P.: «Regalia signa: iconografia e simbologia della potestà imperiale», *Porphyra*, Extra Iusse 9, 2009.
- «Imperial Iconography of Byzantium», in SMITH, CLARE (ed.): *Encyclopedia of Global Archaeology*, New York: Springer Press, 2018.
- DOWNEY, GLANVILLE: «The Builder of the original Church of the Apostles at Constantinople. A Contribution to the Criticism of the *Vita Constantini* attributed to Eusebius», *Dumbarton Oaks Papers* 6, 1951, 51-80.
- «The Tombs of Byzantine Emperors at the Church of the Holy Apostles in Constantinople», *Journal of Hellenic Studies* 79, 1958, 27-51.
- ELLIOT, THOMAS G.: «The Language of Constantine's Propaganda», *Transactions of the American Philological Association* 120, 1990, 349-353.
- FATOUROS, GEORGIOS: «Julian und Christus: Gegenapologetik bei Libanios», *Historia* 45, 1996, 114-122.
- FEAR, A. T. et al. (eds.): *The Role of the Bishop in Late Antiquity, Conflict and Compromise*, London-New York: Bloomsbury, 2013.
- FLOWER, HARRIET I.: *The Art of Forgetting: Disgrace and Oblivion in Roman Political Culture*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2006.
- FRANCHI DE' CAVALIERI, PIO: «I funerali ed il sepolcro di Costantino Magno», *Scritti agiografici*, 1, 1962, 265-309.
- GAGÉ, JEAN: «Un thème de l'art impérial romain: la Victoire d'Auguste», *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire* 41, 1932, 61-92.

- «La theologie de la victoire imperiale», *Revue Historique* 171, 1933, 1-43.
- GARZYA, ANTONIO (trad. it.): *Synesii Cyrenensis epistolae*, Typis Officinae polygraphicae, Roma, 1979.
- GEFFCKEN, JOHANNES: *The Last Days of Greco-Roman Paganism*, Amsterdam: North Holland Publishing Company, 1978.
- GNOLI, TOMMASO: *Le guerre di Giuliano imperatore*, Bologna: Il Mulino, 2015.
- GORDON, RICHARD: «The Roman imperial cult and the question of power», in GOLDEN, LAURA (ed.): *Raising the Eye-brow: John Onians and World Art Studies. An Album Amicorum in his Honour*, Oxford: Archaeopress, 2001, 107-122.
- GRIERSON, PHILIP: «The tombs and obits of the Byzantine emperors, (337-1042)», *Dumbarton Oaks Papers* 16, 1962, 3-63.
- KANTOROWICZ, ERNST: *I due corpi del Re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Torino: Einaudi, 1989.
- KARAYANNOPULOS, JOHANNES: «Konstantin der Große und der Kaiserkult», *Historia* 5, 195, 341-357.
- KOEP, LEO: «Die Konsekrationsmünzen Kaiser Konstantins und ihre religionspolitische Bedeutung», *Jahrbuch für Antike und Christentum* 1, 1958, 94-104.
- KOJÈVE, ALEXANDER: *L'imperatore Giuliano e l'arte della scrittura*, Roma: Donzelli, 1998.
- HEIKEL, I.: «Eusebius Werke», *Die griechischen christlichen Schriftsteller* 23, Leipzig, 1913.
- HEISENBERG, AUGUST: *Grabeskirche und Apostelkirche*, Leipzig: Creative, 1908.
- HOLMES DUDDEN, FREDERICK: *The Life and Times of St. Ambrose*, Oxford: Clarendon Press, 1935.
- HUNTINGTON, RICHARD Y METCALE, PETER: *Celebrations of Death*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- LABRIOLA, ISABELLA (ed.): «Giuliano Imperatore, Lettera agli ateniesi», *Invigilata Lucernis* 13/14, 1991, 179-204.
- LEO, FRIEDRICH: *Die griechisch-römische Biographie nach ihrer literarischen Form*, Leipzig: Verlag, 1901.
- LIPPOLD, ADOLF (ed.): Paolo Orosio, *Le storie contro i pagani*, Milano: Mondadori, 2001.
- LIZZI, RITA: «The Late Antique Bishop: Image and Reality», in ROUSSEAU, PHILIP (ed.): *A Companion to Late Antiquity*, Chapter 35, Oxford: Wiley, 2009.
- LOZANO GÓMEZ, FERNANDO: *La religión del poder. El culto imperial en Atenas en época de Augusto y los emperadores Julio-Claudios*, Oxford: British Archaeological Reports, 2002.
- «Divi Augusti and Theoi Sebastoi: Roman Initiatives and Greek Answers», *The Classical Quarterly* 57, 1, 2007, 139-152.
- «El Más Allá de los emperadores: entre la divinización y el olvido», in LOZANO GÓMEZ, FERNANDO et al., (eds.): *Salvación, infierno, olvido. Escatología en el mundo antiguo*, Sevilla: Prensa de la Universidad de Sevilla, 2009, 153-174.
- LUGARESÍ, LEONARDO: «Giuliano Imperatore e Gregorio di Nazianzo: contiguità culturale e contrapposizione ideologica nel confronto tra ellenismo e cristianesimo», in FILIPPO, ADELE (ed.): *Giuliano Imperatore: le sue idee, i suoi amici, i suoi avversari*, Atti del Convegno Internazionale di Studi, Lecce 10-12 dicembre 1998, Lecce: Cogedo, 1999, 293-334.
- MACCORMACK, SABINE G.: «Change and Continuity in Late Antiquity. The Ceremony of Adventus», *Historia* 21, 1972, 721-752.
- (trad. it.), *Arte e cerimoniale nell'antichità*, Torino: Einaudi, 1995.
- MANGO, CYRIL: *Architettura bizantina*, Milano: Electa, 1978.
- MARASCO, GABRIELE: «Giuliano e la tradizione pagana sulla conversione di Costantino», *Rivista di filologia ed istruzione classica* 122, 1994, 341-354.
- MARCONI, ARNALDO: «Un panegirico rovesciato: Pluralità di modelli e contaminazione letteraria nel 'Misopogon' giuliano», *Revue des Études Augustiniennes* 30, 1984, 226-239.
- *Pagano e cristiano. Vita e mito di Costantino*, Roma-Bari: Laterza, 2002.
- MAROTTA, VALERIO: *Liturgia del potere. Documenti di nomina e cerimonie di investitura fra principato e tardo impero romano*, Napoli: Loffredo, 1999.

- «Gli dèi governano il mondo. La trasmissione del potere imperiale in età tetrarchica», *Polis. Studi interdisciplinari sul mondo antico* 3, 2010, 170-188.
- *Esercizio e trasmissione del potere imperiale (secoli I-IV d.C.)*, Torino: Giappichelli, 2016.
- MCCORMICK, MICHAEL: *Eternal Victory, Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West*, Cambridge-Paris: Cambridge University Press, 1986.
- MCLYNN, NEIL: *Ambrose of Milan, Church and Court in a Christian Capital*, Berkeley: University of California Press, 1994.
- MELONI, PIETRO: *Il profumo dell'immortalità*, Roma: Studium, Roma, 1975.
- MORESCHINI, CLAUDIO: *Filosofia e letteratura in Gregorio di Nazianzo, Platonismo e letteratura patristica*, Studi e Testi 12, Milano: Vita e Pensiero, 1997, 178-180.
- (ed.): *Gregorio di Nazianzo, Tutte le orazioni*, Milano: Bompiani, 2000.
- NICHOLSON, OLIVER: «Constantine's Vision of the Cross», *Vigiliae Christianae* 54, 2000, 309-323.
- NOCK, ARTHUR D. «Deification and Julian», *Journal of Roman Studies* 47, 1975, 115-123.
- PEREA YÉBENES, SABINO: «*Imago imperatoris, ad sidera!* El funeral de los emperadores romanos, la apoteosis y el 'cuerpo doble'», *Oppidum* 1, 2005, 103-120.
- PERETTO, ELIO: «Testo biblico e sua applicazione e nel *de obitu Valentiniani*», *Vichiana* 18, 1989, 99-170.
- PRATO, CARLO e MICAELLA, DINA (eds.): *Giuliano Imperatore, Misopogon*, Roma: Edizioni d'Ateneo, 1979.
- PRICE, SIMON R. F.: *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- RAPP, CLAUDIA: *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, Berkeley: Cambridge University Press, 2014.
- RICHARD, JEAN C.: «Les aspects militaires des funérailles impériales», *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'École Française* 78, 1966, 313-325.
- RUSSELL, DONALD ANDREW e WILSON, NIGEL GUY (ed.): *Menander Rhetor*, Oxford, Clarendon Press, 1981, 76-94.
- SOLARI, ARTURO: «La versione ufficiale della morte di Valentiniano II», *L'Antiquité Classique Année* 1, 1932, 273-276.
- VASILIEV, ALEXANDER A.: «Imperial porphyry sarcophagi in Constantinople», *Dumbarton Oaks Papers* 4, 1948, 1-26.
- VERSNEL, H. S.: *Triumphus: An Inquiry into the Origin, Development and Meaning of the Roman Triumph*, Leiden: Brill, 1970.
- TAYLOR, LILLY ROSS: *The Divinity of the Roman Emperor*, Middletown: Literary Licensing, 1931.
- TARTAGLIA, LUIGI (ed.): EUSEBIO DI CESAREA, *Vita di Costantino*, Napoli: D'Auria, 2001.
- TRISOGLIO, FRANCESCO: *San Gregorio di Nazianzo e la politica*, Alessandria: Edilprint, 1993.
- TOYNBEE, JOCELYN: *Death and Burial in the Roman World*, Baltimore: John Hopkins University Press, 1971.
- TURCAN, RAPHAEL: «Le culte impérial au III<sup>e</sup> siècle», *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, 16, 2, 1978, 996-1084.
- WESCH-KLEIN, GABRIELE: *Funus publicum*, Stuttgart: Steiner, 1993.
- WINKELMANN, FRIEDHELM: *Über das Leben des Kaisers Konstantin*, Berlin: Verlag, 1975.
- *Euseb von Kaisareia: Der Vater der Kirchengeschichte*, Berlin: Verlag, 1991.
- *Die Textbezeugung der Vita Constantini des Eusebius von Caesarea*, Berlin: Verlag, 1962.
- WOODS, DAVID: «On the Alleged Reburial of Julian the Apostate at Constantinople», *Byzantion* 76, 2006, 364-371.