

Costantino e l'immagine del Salvatore. Una prospettiva mnemostorica sull'aniconismo cristiano antico

di Luigi Canetti

Alla memoria di Marilena Amerise

È un'evidenza difficilmente opinabile che l'ideale utopistico di una società e di un culto privi di immagini abbia rappresentato nella storia intellettuale d'Europa, fin dall'età pre-classica, un "confortevole mito" teso a inficiare il valore mediatico delle immagini materiali disinnescandone la persistente efficacia simbolica attraverso il racconto della fase incoativa della purezza culturale¹. Ma il racconto fondatore, e perciò normativo, delle origini aniconiche della *vera cultura* (ἀληθινὴ λατρεία) ha potuto costituire, ben prima della diffusione del cristianesimo, anche l'idioma di una teologia politica, il mitologema di una relazione fra potere e salvezza basata sull'appello all'invisibilità e, dunque, alla non riproducibilità rituale e magica del divino attraverso le sue rappresentazioni iconiche. Tra queste ultime non vi era soltanto l'effigie o il 'ritratto' del dio, ma anche la regalità stessa e i suoi simboli, iconici o meno: ἄγαλμα e *simulacra*, statue e ritratti culturali, σημαῖα e *insignia*, insegne del potere (scettri, corone, vessilli, stendardi e insegne militari), appartenevano nel mondo antico e medievale ad uno stesso registro semantico, quello dei semiofori del mondo divino²; erano dunque segnacoli performativi di quella *gloria* che il cerimoniale sovrano

¹ Tolgo la citazione – l'originale suona precisamente "comfortable myth" – dall'ormai classico D. Freedberg, *The Power of Images. Studies in the History and Theory of Response*, Chicago/London 1989, 59 (traduzione italiana di G. Perini: *Il potere delle immagini. Il mondo delle figure: reazioni e emozioni del pubblico*, Torino 1993, 92). Validi spunti nel saggio di A. Besançon, *L'image interdite. Une histoire intellectuelle de l'iconoclasme*, Paris 1994, e nell'agile sintesi di impianto estetico-filosofico dovuta a M. Bettetini, *Contro le immagini. Le radici dell'iconoclastia*, Universale Laterza 869, Roma/Bari 2006. La lezione spoletina di L. Brubacker, *Aniconic Decoration in the Christian World (6th-11th Century). East and West*, in: *Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo* (a cura di), *Cristianità d'Oriente e Cristianità d'Occidente (secoli VI-XI)*, Spoleto 24-30 aprile 2003, SSAM 51, vol. 1, Spoleto 2004, 573-590, affronta la questione dell'aniconismo in chiave prettamente storico-artistica (e dunque nell'accezione tradizionale di studio delle immagini ornamentali non mimetiche e non antropomorfiche); non riguarda dunque la prospettiva mnemostorica, che qui interessa, cioè, appunto, il 'mito' dell'assenza di immagini.

² Precisioni ulteriori in L. Canetti, *Immagini e statue miracolose tra Antichità e Medioevo*, in: idem, *Il passero spennato. Riti, agiografia e memoria dal Tardoantico al Medioevo*, *Testi, studi, strumenti* 23, Spoleto 2007, (121-156) 140; cf. anche idem, *Suxerunt oleum de firma petra. Unzione dei simulacri e immagini miracolose tra Antichità e Medioevo*, in:

poteva attivare inscenandone il fondamento invisibile³. Il mito aniconico è pertanto l'emblema di un potere salvifico che si accredita rivolgendosi direttamente ai sudditi (o agli eletti) senza la mediazione di immagini e di vettori materiali della sua presenza.

Parlare di aniconismo in riferimento alla tradizione giudaico-cristiana antica significa allora evocare “il lato non politico di questa religione”⁴, o meglio la sua pretesa di apoliticità. Ma già a questo primo livello strutturale della relazione tra forme di legittimazione del potere e modalità spaziali della sua articolazione storico-politica si delinea un paradosso fecondo. Del resto, già Max Weber aveva ben intuito che le modalità di legittimazione del potere determinano in larga misura le forme assunte dal suo concreto esercizio⁵. Se è vero infatti che ogni teologia politica, in quanto *theologia civilis*, si fonda strutturalmente sulla rappresentazione iconica e rituale della sovranità, e dunque sulle immagini del potere⁶, esiste pur sempre la possibilità, a partire dalla “distinzione mosaica”, di una teologia politica idealmente fondata sull'aniconismo⁷. In effetti, come ha mostrato Assmann, nella vicenda storica giudaico-cristiana l'inedita contrapposizione tra vera e falsa religione si è declinata tendenzialmente in una forma di antagonismo iconoclasta o teoclasta rispetto alle religioni primarie, cioè ai paganesimi o meglio, ai “cosmoteismi”⁸. Nelle religioni secondarie o rivelate, la sovranità divina si afferma indirizzandosi direttamente agli uomini senza la mediazione iconica; e tuttavia, l'idea rivoluzionaria dell'incarnazione del Logos, perfetta immagine del Padre, ha introdotto una feconda contrad-

L. Canetti/M. Caroli/E. Morini/R. Savigni (a cura di), Studi di storia del cristianesimo. Per Alba Maria Orselli, Ravenna 2008, (61-87) 75sg.

³ Cf. G. Agamben, *Il Regno e la Gloria*. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. *Homo sacer* 2/2, Vicenza 2007, 187-216.

⁴ G. Stroumsa, *Moses the Lawgiver and the Idea of Civil Religion in Patristic Thought*, in: G. Filoramo (a cura di), *Teologie politiche. Modelli a confronto*, Brescia 2005, (135-148) 142; traduzione francese: *Moïse législateur et l'idée de religion civile dans la pensée patristique*, in: G. Stroumsa, *Le rire du Christ. Essais sur le christianisme antique*, Paris 2006, (183-206) 196.

⁵ Cf. M. Weber, *Economia e società*, a cura di P. Rossi, Milano 1961 (ristampa 1995), vol. 1, 207-211.

⁶ Cf. J.-J. Wunenburger, *Filosofia delle immagini*, traduzione italiana di S. Arecco, Torino 1999, 346-349 (edizione originale francese: *Philosophie des images*, Paris 1997). Sul nesso strutturale tra teologia politica e rappresentazioni 'idolatriche' (e dunque le immagini del divino e della sovranità) è illuminante M. Rizzi, *Teologia politica: la rappresentazione del potere e il potere della rappresentazione*, in: P. Bettiolo/G. Filoramo (a cura di), *Il Dio mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, Brescia 2002, 267-298; vide anche M. Rizzi, *Esegesi teologia e politica tra tardo antico e prima età moderna. Due modelli a confronto*, in: Filoramo (a cura di), *Teologie politiche* (come nota 4), 103-134.

⁷ Cf. J. Assmann, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München/Wien 1998 (traduzione italiana di E. Bacchetta: *Mosé l'Egizio. Decifrazione di una traccia di memoria*, Milano 2000, 17-23); idem, *Le prix du monothéisme*, Paris 2007, 17-51 (originale tedesco: *Die Mosaïsche Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München/Wien 2003).

⁸ Assmann, *Le prix du monothéisme* (come nota 7), 66-73.

dizione nella specifica declinazione cristiana dell'aniconismo giudaico, con le enormi conseguenze teologiche, iconologiche e storico-politiche che tutti ben conosciamo. Le immagini del divino – e, in linea di principio, anche le immagini del sovrano che lo rappresenta – sono scalzate dal tendenziale affermarsi di un ordine politico in cui Dio è presente nel mondo senza la mediazione delle immagini di culto, vale a dire degli 'idoli'. La celebre profezia dell'*Asclepius*, scritta negli anni in cui i templi e i simulacri dell'Egitto ellenistico erano ormai abbattuti da vescovi e monaci con l'avallo giuridico dell'impero teodosiano⁹, lamentava che quando le immagini degli dèi vengono distrutte anche i loro titolari si allontanano letteralmente dal mondo lasciandolo alla deriva del chaos¹⁰. È quella inedita condizione di autonomia dell'uomo rispetto al mondo e alle sue rappresentazioni idolatriche, che è diventata ormai (ma solo in linea di principio) la vera posta in gioco della controreligione monoteistica in veste cristiana¹¹.

L'aniconismo, al pari della sua estremizzazione politica che si traduce nel gesto iconoclasta, non rappresenta dunque l'idioma di un'assenza di relazioni tra politica e religione, l'auspicio di una distinzione assoluta fra potere e salvezza. L'aniconismo, semmai, costituisce l'idioma di una teologia politica che ne afferma una tendenziale separazione, fondata a sua volta sul paradosso che è Dio, e non il re immagine di Dio, a fondare direttamente l'ordine politico e la giustizia terrena. Ogni teologia politica si basa sul principio che potere e sovranità, ordine e giustizia hanno un fondamento divino. Ma l'aniconismo in quanto teologia politica pretende che Dio eserciti direttamente questo potere – s'intende, tramite un suo profeta o i portavoce da lui eletti – emanando lui stesso le leggi e fondando il nuovo ordine etico di una giustizia che salva. È appunto in virtù di questa immediatezza che le immagini di Dio (e, a maggior ragione, quelle dei falsi dèi) devono sparire dalla faccia della terra e dai luoghi a lui consacrati. Questi ultimi, poi, in quanto reificazione spaziale e materiale della sua presenza, verranno tendenzialmente squalificati se non rifiutati in toto¹².

⁹ Un'ottima messa a punto della questione si trova in B. Caseau, Πολεμῖν λίθοις. La désacralisation des espaces et des objets religieux païennes durant l'Antiquité tardive, in *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident. Études comparées*, sur la direction de M. Kaplan, *Byzantina Sorbonensia* 18, Paris 2001, (61-123) 90-107; la distruzione dei templi pagani come modello ideologico-letterario di natura agiografica ("christianisation immatérielle") è suggerita dalla fine lettura di C. Sotinel, *La disparition des lieux de culte païens en Occident. Enjeux et méthode*, in: M. Narcy/É. Rebillard (a cura di), *Hellénisme et christianisme*, Villeneuve d'Ascq 2004, (35-60) 49-54.

¹⁰ Cf. Ps.-Apul., *Ascl.* 24-26 (Il pensiero occidentale, 556-562 Nock/Festugière/Ramelli); vide anche I. Ramelli, *Introduzione all'Asclepio*, in: eadem (a cura di), *Corpus Hermeticum*, Milano 2005, 495sg., e il ricco apparato di note, p. 616-622.

¹¹ È il senso ultimo della famosa replica di Aug., *civ.* VIII 26,3; 27,1 (CChr.SL 74, 247sg. Dombart/Kalb): ad adorare i morti nei templi e nelle statue furono semmai gli antichi egizi, e non i cristiani, che onorano la sola memoria dei martiri e non sacrificano ai morti venerati come dèi.

¹² È una dialettica ancora ben attestata nella predica di Agostino *contra paganos* o meglio contro i cristiani paganeggianti "adoratori di colonne", pronunciata a Cartagine in oc-

In effetti, il concetto di aniconismo non denota esclusivamente un atteggiamento ostile verso le immagini dipinte o scolpite, ma connota una tendenziale avversione o sfiducia verso i luoghi consacrati, gli arredi sacri e il 'decoro' in materie preziose (*ornatus* e *ornamenta*). Dal momento che la sensibilità moderna tende a ridurre le immagini alla sfera iconica della mimesi, sarebbe meglio parlare di spazi consacrati e di *ornamenta ecclesiae*, categoria quest'ultima che includeva tendenzialmente nel Medioevo anche le immagini materiali e gli arredi liturgici, specie quelli inerenti alle materie eucaristiche e alle reliquie dei santi¹³. Il problema sconfinava dunque in quello più generale dell'esistenza e dei possibili indicatori di uno spazio sacro¹⁴. Si tratta, cioè, di fissare i criteri di legittimazione (e pertanto codificare i rituali per la consacrazione) dei luoghi di culto. In età gregoriana e post-gregoriana la questione verrà articolata nella giustificazione storica dei beni ecclesiastici in quanto *res sacrae*, ma anche nella risemantizzazione del fasto ornamentale che ne avrebbe declinato la messinscena rituale¹⁵.

I.

Nel *Liber de vita christiana*, l'opera più importante del canonista Bonizone di Sutri, scritta dopo l'attentato da lui subito a Piacenza nel 1089, si attribuisce a papa Silvestro l'invenzione del rito di consacrazione pubblica

cazione delle calende di gennaio del 404: cf. Aug., serm. 198A = serm. Dolbeau 26,10sg. (EAug. Série antiquité 147, 373-375 Dolbeau); cf. in proposito P. Brown, Augustine and a practice of the imperiti, in: G. Madec (a cura di), Augustin prédicateur (395-411). Actes du Colloque international de Chantilly (5-7 septembre 1996), EAug. Série antiquité 159, Paris 1998, 367-375. Quella stessa dialettica, in un contesto profondamente mutato, tornerà ad affiorare nelle polemiche che tra i secoli XI e XII contrapposero alcuni fautori della riforma ecclesiastica a quegli eretici che contestavano la liceità degli edifici di culto, dei sacramenti, delle immagini e del culto dei santi; cf. D. Iogna-Prat, Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam (1000-1150), Paris, 1998, 164-166; M. Lauwers, De l'église primitive aux lieux de culte. Autorité, lectures et usages du passé de l'église dans l'Occident médiéval (IX^e-XIII^e siècle), in: J.-M. Sansterre (a cura di), L'Autorité du passé dans les sociétés médiévales, CEFR 333, Roma 2004, (297-323) 317sg.; D. Iogna-Prat, La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge (v. 800-v. 1200), Paris 2006, 354-359.

¹³ Ho discusso ampiamente di tutto questo in L. Canetti, Rappresentare e vedere l'invisibile. Una semantica storica degli ornamenti ecclesiae, in: G. Andenna/G. Melville (a cura di), Settimane internazionali della Mendola. Nuova serie. 2007-2011: Religiosità e civiltà. Le comunicazioni simboliche (secoli IX-XIII) (Domodossola, Sacro Monte e Castello di Mattarella, 20-23 settembre 2007), Milano 2009, 345-405.

¹⁴ Cf. M. Lauwers, Naissance du cimetière. Lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval, Paris 2005, 15-18.65sg.101-107.

¹⁵ Per un primo sondaggio su questi temi in età gregoriana rinvio a L. Canetti, Ornamenta e res ecclesiae in Pier Damiani, in: M. Tagliaferri (a cura di), Pier Damiani, L'eremita, il teologo, il riformatore (1007-2007). Atti del XXIX Convegno promosso dal Centro studi e ricerche sull'antica provincia ecclesiastica ravennate (Faenza-Ravenna, 20-23 settembre 2007), Ravennatensia, 23, Bologna 2009, 169-196. Il discorso si estende evidentemente alla questione del lusso e del *decorum* nei paramenti sacerdotali.

dei luoghi di culto, a partire dalla basilica costantiniana del Laterano¹⁶. In quella occasione, celebrata ancora ai suoi tempi con una festività, *prima ecclesia publice consecrata est et imago salvatoris depicta parietibus primum visibilis omni populo Romano apparuit*¹⁷. Il *ritum consecrationis altarium et ecclesiarum*, agli occhi di Bonizone e dei gregoriani, doveva costituire un precente autorevole atto a fornire una piena sanzione giuridica alla rinnovata sacralità dei luoghi di culto e, di riflesso, delle *res ecclesiae*. La singolare concomitanza tra l'invenzione di questo rito e la realizzazione dell'immagine dipinta del Salvatore viene inserita all'interno di una sequenza narrativa in cui, al battesimo del primo imperatore cristiano ad opera di papa Silvestro, seguiva la concessione di fabbricare le chiese a tutti i sudditi dell'impero. E come esempio ed esortazione ai fedeli, lo stesso Costantino

¹⁶ Nel IV libro dell'opera si intende provare il primato della chiesa romana, e il fondamento storico dei suoi privilegi, tramite una rassegna biografica sul papato (si attinge ampiamente al *Liber Pontificalis* della chiesa romana), a cui fa séguito una sezione prettamente canonistica; cf. W. Berschin, Bonizone di Sutri. La vita e le opere, traduzione italiana di A. Tabarroni, Medioevo-traduzioni 1, Spoleto 1992, 82-86 (originale tedesco: Bonizo von Sutri. Leben und Werk, BGQMA 2, Berlin 1972). Sui luoghi bonizoniani *de consecratione ecclesiarum et altarium*, nel rinnovato contesto giuridico-ecclesiologico dell'età gregoriana, si soffermano i recenti lavori di Lauwers, De l'église primitive aux lieux de culte (come nota 12), 313-315; Iogna-Prat, La Maison Dieu (come nota 12), 413-422; D. Mehu, Historiae et imagines de la consécration de l'église au Moyen Âge, in: Mises en scène et mémoires de la consécration de l'église dans l'Occident médiéval, étude réunies par D. Mehu, Collection d'études médiévales de Nice 7, Turnhout 2007, (15-48) 29-31. Sulla questione della committenza artistica dei riformatori fa ora il punto, con una critica penetrante del consolidato pregiudizio storiografico circa l'orientamento antiquariale paleocristiano dei gregoriani, il breve saggio di V. Pace, La Riforma e i suoi programmi figurativi. Il caso romano, fra realtà storica e mito storiografico, in: S. Romano/J. Enckell Julliard (a cura di), Roma e la Riforma gregoriana. Tradizioni e innovazioni artistiche (XI-XII secolo), Études lausannoises d'histoire de l'art 5, Roma 2007, 49-59; vide anche H.L. Kessler, A Gregorian Reform Theory of Art?, in: Romano/Enckell Julliard (a cura di), Roma e la Riforma gregoriana (come nota 16), 25-48; ho avuto modo di discuterne in Canetti, Ornamenta e res ecclesiae in Pier Damiani (come nota 15), 182.

¹⁷ Bonizo Sutrinis, *Liber de vita christiana* IV 98 (Texte zur Geschichte des römischen und kanonischen Rechts im Mittelalter 1, 164 Perels). Non mi soffermo qui sul possibile valore connotativo di quell'*apparuit*, che non figura più negli altri scritti bonizoniani (vi si parlerà infatti, transitivamente, di 'dipingere' o di 'venire dipinta': vide infra, nota 21). È pur vero che qui il verbo si riferisce a tutto il popolo romano, a cui l'immagine 'appare per la prima volta visibile'. Esso risulta comunque un hapax nell'antefissa mitografica sull'immagine, e tuttavia curiosamente riaffiora in quegli stessi anni nella *Descriptio Lateranensis ecclesiae* (vide infra, nota 23): non si può escludere (ma nemmeno provare) che Bonizone in questo caso alludesse ad un'immagine acheropita, e confondesse dunque l'*imago salvatoris* con la famosa tavola mobile o icona del Salvatore conservata nel Sancta Sanctorum dello stesso palazzo lateranense (cf. S. De Blaauw, Il Patriarchio, la basilica lateranense, la liturgia, MÉFRA 116, 2004, 161-171). Di quest'ultima, in effetti, egli poteva aver letto qualcosa nel *Liber Pontificalis* romano (Lib. pontif. 94,10; [BEFAR.R 23/1, 442sg. Duchesne]; 105,18sg. [BEFAR.R 3/2, 110 Duchesne]); per il contesto rinvio a Canetti, Immagini e statue miracolose (come nota 2), 13sg.; idem, Suxerunt oleum de firma pietra (come nota 2), 68sg.; e se, come ritiene Berschin, quando scriveva il *Liber de vita christiana* il canonista era già stato accecato, il tema dell'immagine del Salvatore dev'essergli affiorato alla mente per un ricordo personale oppure (caso che ritengo più probabile) per una qualche testimonianza orale o scritta di provenienza lateranense.

avrebbe fatto erigere all'interno del suo palazzo lateranense una chiesa in onore del Salvatore, accanto ad una basilica dedicata a Giovanni Battista, nel luogo in cui era stato battezzato e mondato dalla lebbra¹⁸.

Nel *Libellus de sacramentis*, anch'esso databile agli anni successivi al 1089¹⁹, Bonizone ripete i termini della "Bekehrungslegende" costantiniana, a quel tempo ormai ampiamente vulgati e rimessi in circolazione dall'utilizzo papale nelle *Decretali Pseudoisidoriane*, vettori del *Constitutum Constantini* e dell'accluso racconto agiografico della conversione e del battesimo di Costantino: un mito che venne fissandosi negli *Actus Silvestri* tra la fine del V e l'inizio del VI secolo, come ora confermano le approfondite ricerche di Tessa Canella²⁰. Con maggiore dovizia di particolari, e sullo sfondo della presunta vicenda edilizia e patrimoniale della prima cristianità, anche qui Bonizone intende certificare l'istituzione silvestrina del rito di consacrazione delle chiese e degli altari. Prima di allora, egli scrive, benché esistessero gli *oratoria* nei quali si radunava il popolo di Dio, i cristiani, *paganorum seviente procella*, non osavano possedere pubblicamente chiese e altari consacrati ma celebravano di nascosto la messa all'interno di cripte, di cimiteri e di case private. Ma quando l'imperatore Costantino si convertì (*se subiecit*) alla religione cristiana, fece edificare nel suo palazzo lateranense una chiesa in onore del Salvatore e stabilì (*instituit*) allo stesso tempo di farvi dipingere pubblicamente sulle pareti (cioè in maniera visibile a tutti) un'immagine del Salvatore, di farvi espellere (*ex alto deiceretur*) l'immagine di Giove e di far chiudere i templi pagani edificando pubblicamente le prime chiese²¹.

Vorrei ora tentare di far emergere le radici, ma soprattutto alcune trasformazioni e varianti, di questo mito lateranense sull'origine costantiniana dell'immagine parietale del Salvatore. Benché la prima testimonianza di Bonizone possa far sorgere qualche dubbio in proposito, quel dipinto non si deve confondere con la più celebre icona mobile del Salvatore, documentata non prima dell'VIII secolo, e poi rivitalizzata dalla nuova ritualità urbana elaborata negli anni tra il pontificato di Alessandro III e quello di Innocenzo

¹⁸ Bonizo Sutrinis, *Liber de vita christiana* IV 98 (164 P.).

¹⁹ Cf. Berschin, Bonizone (come nota 16), 103. Gli ultimi anni della sua vita (Bonizone morirà nel 1096) furono dunque anche quelli più fecondi dal punto vista letterario.

²⁰ T. Canella, *Gli Actus Silvestri*. Genesi di una leggenda su Costantino imperatore, Uomini e mondi medievali 7, Spoleto 2006, XXIIsg.13-18.170-177.

²¹ Bonizo Sutrinis, *Libellus de sacramentis* (Medioevo-traduzioni 1, 208 Berschin): *Postquam vero Constantinus christianae se subiecit religioni, in palatio suo Lateranensi ecclesiam in honore salvatoris hēdificavit et ut imago salvatoris publice depingeretur in parietibus et ut imago Iovis ex alto deiceretur et ut templa clauderentur et ecclesiae publice hēdificarentur, instituit*. Cf. anche Bonizo Sutrinis, *Liber ad amicum* (MGH.LL 1, 573,9-13 Dümmler): *Igitur Constantino a Silvestro sanctę Romanę ecclesię episcopo baptizato et ab eodem imperiali diademate sublimato, clausa sunt templa, reserata sunt ecclesie, cepit in parietibus depingi imago Salvatoris et é publico deici imago Iovis, ceperunt altaria erigi et simulacra deici, reddita est pax in toto orbe ecclesiis; quamvis non longo tempore duratura*.

III²². Se la famosa *Descriptio Lateranensis ecclesiae* (composta, in una prima redazione, a cavallo dei secoli XI e XII) riprende e rilancia i termini del mito costantiniano così come espresso da Bonifacio proiettandoli sul rinnovato orizzonte del simbolismo imperiale che avrebbe nutrito la “propaganda visiva” del papato post-gregoriano²³, qui mi soffermerò soltanto sulla prima fase di elaborazione del mito di Costantino come patrono dell'immagine del Salvatore, cioè l'epoca decisiva tra il IV e l'VIII secolo²⁴.

II.

Fare di Costantino lo “sponsor of Christian imagery”²⁵, e soprattutto additare in lui il promotore delle più antiche immagini pubbliche del Cristo e degli Apostoli all'interno di uno dei “più significativi lieux de mémoire che il Medioevo ha creato”²⁶ – quella basilica lateranense poi ritenuta *caput et mater cunctarum ecclesiarum* –, poteva costituire un eccellente argomento a favore degli iconoduli, e in ogni caso un'ottima pezza d'appoggio per tutti coloro che, per ragioni anche molto diverse, non opposero remore alla produzione se non all'aperta venerazione di immagini nei luoghi di culto. Ma l'idea di un'istituzione costantiniana della nuova “imagery” cristiana negli edifici ecclesiastici sottintendeva l'accettazione più o meno implicita di un presupposto non dimostrato: i seguaci della nuova religione, fino all'avvento dell'impero cristiano, e in assenza di luoghi specifici consacrati al culto, non disponevano di immagini religiose, o quantomeno di immagini pubbliche di Cristo e dei santi, a conferma del nesso semiotico tra iconicità e spazio sacro²⁷. Quel presupposto, mai formulato in maniera esplicita – poteva infatti minare le basi all'argomento di una

²² Cf. Canetti, Immagini e stauae miracolose (come nota 2), 132-138; idem, Suxerunt oleum de firma petra (come nota 2), 69-73.

²³ Si veda in proposito I. Herklotz, Gli eredi di Costantino. Il papato, il Laterano e la propaganda visiva nel XII secolo, La corte dei papi 6, Roma 2000; il testo della *Descriptio* è stato edito nel: Codice topografico della città di Roma, a cura di R. Valentini e G. Zucchetti, vol. 3, FSI 58, Roma 1946, 332sg.: papa Silvestro consacra pubblicamente – *quod non fiebat antea* – la chiesa lateranense del Salvatore, cosa che fino ad oggi si commemora a Roma con una grande festività in ricordo della prima consacrazione pubblica di una chiesa. In quei frangenti, *et imago Salvatoris infixae parietibus primum visibilis omni populo Romano apparuit* (p. 333, l. 1-2).

²⁴ Futuri sviluppi della ricerca potranno riguardare i modi in cui, tra VIII e XIII secolo, le nuove correnti teologiche e spirituali e i nuovi movimenti religiosi (dai teologi carolingi agli eretici di Arras, dai Cistercensi agli Ordini mendicanti) si richiamarono al mito dell'aniconismo protocristiano come idioma della purezza e come emblema del ritorno alle origini. Perché è sorto, e quali funzioni ha potuto di volta in volta rivestire, “questo confortevole mito”? (Freedberg, Il potere delle immagini [come nota 1], 92).

²⁵ R. Grigg, Constantine the Great and the Cult without Images, *Viator* 8, 1977, (1-32) 13.

²⁶ Herklotz, Gli eredi di Costantino (come nota 23), 9.

²⁷ Quel nesso riemergerà con forza nella famosa sinodica di papa Adriano I (785) letta nel 787 al II concilio di Nicea (vide infra, nota 108 e contesto).

fondazione apostolica dell'uso (se non del culto) delle sante immagini, uno tra i fondamenti dell'ortodossia –, sembra affiorare per la prima volta in maniera indiretta dagli atti della sesta sessione del concilio niceno II (6 ottobre 787), laddove si confutava punto per punto lo ὄρος del concilio iconoclasta di Hieréia (754)²⁸. Per noi, oggi, dopo le scoperte degli affreschi delle catacombe e della *domus ecclesiae* di Dura Europos, ma anche grazie ad una lettura più smaliziata delle fonti letterarie del II-III secolo, è sin troppo facile smentire quel presupposto aniconico su base archeologica e filologica²⁹. D'altra parte, sul piano mnemostorico, non si può trascurare che il postulato aniconico di un'assenza di immagini nei primi secoli poté funzionare altrettanto bene come argomento forte a sostegno degli iconoclasti e di quanti hanno inteso negare, a partire dai fondamenti scritturali, la mediazione spaziale, sensibile e iconica della potenza divina: dai primi apologeti greci e latini a Eusebio di Cesarea, da Agostino a Costantino V, da Calvino ai grandi archeologi e storici del cristianesimo che, tra Otto e Novecento, soprattutto in area tedesca, furono in genere profondamente segnati dai presupposti aniconici della teologia liberale³⁰. Si tratta, in effetti, di un caso emblematico di coesistenza paradossale di opposti criteri di legittimazione: l'assenza o la presenza di uno stesso simbolo, ovvero il diverso significato attribuito ad uno stesso segno, ha potuto di volta in volta giustificare o negare la validità di teologie politiche in opposizione,

²⁸ Epifanio diacono e cubuclésio, negando quanto affermavano gli iconoclasti, e cioè che l'uso di raccontare il Vangelo attraverso la pittura risaliva al VI concilio ecumenico (680), sostiene che l'usanza rimontava alla predicazione apostolica, come si può apprendere osservando i templi in ogni luogo, e come hanno tramandato i santi padri e gli scritti degli storici. Ma poi, con singolare cortocircuito argomentativo, afferma che da quando Cristo era asceso al cielo dopo avere ordinato agli apostoli di predicare tutto ciò che aveva comandato fino al tempo di Costantino, “primo cristiano a sedere sul trono imperiale, passarono circa trecento anni, e prima di Costantino il potere era in mano ai pagani: tempi in cui cioè un gran numero di cristiani combatté l'agone della virtù e lasciò col martirio questa vita, insorgendo contro gli idoli. Ma la moltitudine dei cristiani, mossa da divino zelo, costruiva templi, chi al nome di Cristo, chi in onore dei santi, e gli uni raffiguravano in essi le vicende dell'incarnazione del nostro Dio, gli altri il racconto degli agoni dei martiri, altri ancora, che volevano mantenere sempre vivo il ricordo nei loro cuori, dipingevano su tavolette l'icona dell'amato martire o dello stesso Cristo. Ma icone furono dipinte dai nostri santi padri e uomini pii anche sulle sacre vesti, e sulle sacre suppellettili, ed in esse compivano gli incruenti sacrifici; e fino ai nostri tempi tutte queste cose si vedono in pubblico, e restano per sempre.” (Mansi 13, 217E-220A; traduzione italiana di C. Gerbino in: L. Russo (a cura di), *Vedere l'invisibile*. Nicea e lo statuto dell'immagine, Palermo 1999, 64.

²⁹ Fa ora il punto il bel libro di P.C. Finney, *The Invisible God. The Earliest Christians on Art*, New York/Oxford 1994, che fra l'altro dimostra in maniera ineccepibile (p. 15-68) perché l'aniconismo degli Apologeti non si debba confondere con una presunta opposizione cristiana all'arte tout court.

³⁰ Sugli apporti comunque fondamentali di Adolf von Harnack, ma soprattutto di Hugo Koch e Theodor Klauser, rinvio all'analisi penetrante di Finney, *The Invisible God* (come nota 29), 7-10. È interessante osservare come negli stessi anni, archeologi e storici dell'arte di area culturale cattolica e greco-ortodossa (J. Wilpert, D.V. Anailov) che esercitarono un influsso profondo sugli studi novecenteschi relativa alle origini dell'arte cristiana, tentarono di provare l'autenticità del patrocinio costantiniano sulle prime immagini introdotte nelle chiese; cf. Grigg, *Constantine the Great* (come nota 25), 1sg. (nota 1).

ma anche, in epoche più recenti, fondare o inficiare le conclusioni di rigorose indagini storiografiche³¹.

Esemplari, a questo riguardo, le opposte interpretazioni che negli ultimi cento anni storici di formazione e sensibilità dissonanti hanno potuto fornire del canone 36 del concilio di Elvira (*Illiberis*)³², una presunta assemblea di vescovi iberici tradizionalmente datata ai primissimi anni del IV secolo, ma i cui 'atti' sono ormai da considerare un centone di norme posteriori anche di molti decenni alla svolta costantiniana del 312³³. Il dettato del canone pseudoilliberitano (*placuit picturas in ecclesia esse non debere [ne quod colitur aut adoratur, in parietibus depingatur]*³⁴) fu inteso a suo tempo dallo Harnack come ispirato dal timore che le pareti istoriate delle chiese (immagini votive?) potessero diventare oggetto di culto³⁵; ma ciò, come già

³¹ Pur avendo tenuto conto dell'enorme complessità dei dati archeologici e storico-filologici relativi alla presenza o meno di immagini antropomorfe (e in particolare di immagini del Cristo) all'interno dei nuovi edifici di culto fondati o comunque patrocinati da Costantino, dovrò dare necessariamente per acquisiti senza poterli discutere a fondo i nodi documentari della questione, sui quali peraltro il consenso è ormai pressoché unanime tra i maggiori archeologi e storici dell'arte paleocristiana.

³² Un'utile rassegna storiografica viene fornita da M. Parisi, *Ne picturae in ecclesia fiant*. Storia e interpretazioni del canone 36 del concilio di Elvira dalla seconda metà dell'Ottocento alla fine del Novecento, *Guttadauro* 3, 2003, 145-172.

³³ Gli studi di P.-E. Barreda e J. Vilella Masana hanno ormai dimostrato su base ecdotica che i 'canoni' del cosiddetto concilio di Elvira costituiscono una compilazione di norme (talvolta rimaneggiate e interpolate ma a quanto sembra non sempre alterate nel loro tenore originario) di provenienza e datazione differenti; il processo di composizione del testo nella forma in cui ci è stato trasmesso dalla collezione canonica Hispana dovrebbe ritenersi compiuto entro la fine del VI secolo; cf. J. Vilella/P.-E. Barreda, *Los cánones de la Hispana atribuidos a un concilio iliberritano: estudio filológico*, in: *Institutum patristicum Augustinianum* (a cura di), *I concili della cristianità occidentale. Secoli III-V. Trentesimo incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma, 3-5 maggio 2001, *SEAug* 78, Roma 2002, (545-579) 567sg.; J. Vilella/P.-E. Barreda, *¿Cánones del concilio de Elvira o cánones pseudoiliberritanos?*, *Aug.* 46, 2006, 285-373; J. Vilella Masana, *Las sanciones de los cánones pseudoiliberritanos*, *SE* 46, 2007, 5-87; J. Vilella, *Canons du pseudo-concile d'Elvire et Code Théodosien. L'interdiction des sacrifices païens*, in: J.-N. Guinot/F. Richard (a cura di), *Empire chrétien et église aux IV^e et V^e siècles. Intégration ou «concordat»? Le témoignage du Code Théodosien. Actes du Colloque international* (Lyon, 6-8 octobre 2005), Paris 2008, 211-237; idem, *In cimiterio. Dos cánones pseudoiliberritanos relativos al culto martirial*, *Gerión* 26, 2008, (471-507) 472; idem, *Placuit picturas in ecclesia esse non debere: la prohibición del c. 36 pseudoiliberritano*, in: M.L. Sanchez León (a cura di), *Homo religiosus. Mediadores con lo divino en el mundo mediterráneo antiguo. Congreso internacional de historia de las religiones* (Palma de Mallorca, 13-15 octubre 2005), in corso di stampa (sono grato al prof. Vilella per avermi generosamente messo a disposizione il testo ancora inedito del suo intervento).

³⁴ Seguo la lezione di Vilella/Barreda, *Los cánones de la Hispana* (come nota 33), 574; cf. ora anche Vilella, *Placuit picturas in ecclesia esse non debere* (come nota 33), 2 (nota 9) dattil. La seconda parte del canone, evidenziata dalle parentesi quadre, sarebbe frutto di interpolazione ispirata al testo di Esodo 20,4.

³⁵ Cf. A. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig ³1915, vol. 2, 321; nessuno finora sembra avere notato che nella quarta e definitiva edizione dell'opera (Leipzig 1924), successiva alla pubblicazione (1917) dello studio del Koch (vide nota 36), allievo dello stesso Harnack, il riferimento al *canone* 36 di Elvira sparisce completamente.

rilevarono il Koch, il Bevan e il Grigg, contraddice palesemente al senso letterale dell'affermazione³⁶. Non vi si esprime infatti il divieto di adorare pitture esistenti sulle pareti delle chiese (un ipotetico *ne quod in parietibus depingitur adoretur*, che attesterebbe la conclamata ellenizzazione della pietà religiosa delle masse incolte, deprecata dalla teologia liberale), ma si prescrive di non dipingere sulle pareti delle chiese ciò che è oggetto di culto (*ne quod colitur aut adoratur, in parietibus depingatur*)³⁷, cosa che molti evidentemente, e certo non soltanto in Spagna, avevano ben cominciato a fare. Benché il suo dettato non contempli particolari forme di punizione oppure di interdizione³⁸, la norma esprime una chiara volontà di ostacolare la prassi di dipingere sulle pareti dei luoghi di culto non soltanto le fattezze umane del Cristo e della Vergine ma anche di quei santi martiri che sono ormai venerati in tutta la cristianità. Josep Vilella ne suggerisce pertanto la datazione tra la fine del IV e l'inizio del V secolo³⁹. Il tenore del canone 36 appare in effetti coerente a una linea dottrinale 'conservatrice' e radicalmente aniconica, espressa ancora in quegli anni da Epifanio di Salamina e Vigilanzio di Calagurris⁴⁰, ma che già era stata fermamente ribadita all'inizio del secolo negli scritti di Arnobio e Lattanzio nella scia degli apologeti greci, e che trapela nella cruciale testimonianza di Eusebio di Cesarea. Sono i luoghi notissimi della *Storia ecclesiastica*, in cui Eusebio rileva, prendendone le distanze, l'uso ormai da tempo invalso, e a suo giudizio a dir poco paganeggiante, di procurarsi e di venerare immagini di Cristo e dei principi degli Apostoli⁴¹; ed è soprattutto la lettera all'augusta

³⁶ Cf. H. Koch, *Die altchristliche Bilderfrage nach den literarischen Quellen*, FRLANT 27, Göttingen 1917, 31-41; E. Bevan, *Holy Images. An Inquiry into Idolatry and Image-Worship in Ancient Paganism and in Christianity*, London 1940, 114-116; R. Grigg, *Aniconic Worship and the Apologetic Tradition. A Note on Canon 36 of the Council of Elvira*, ChH 45, 1976, (428-433) 429; idem, *Constantine the Great* (come nota 25), 24sg.

³⁷ Così ora anche il Vilella intende il senso letterale del canone: "se ha decidido que no debe haber representaciones pictóricas en la iglesia, para que no se pinte en las paredes lo que se venera y adora"; cf. Vilella, *Placuit picturas in ecclesia esse non debere* (come nota 33), 2 (nota 9) dattil.

³⁸ Vilella, *Las sanciones de los cánones pseudoiliberitanos* (come nota 33), 11.

³⁹ Vilella, *Placuit picturas in ecclesia esse non debere* (come nota 33), 15sg. (note 88sg.) dattil.

⁴⁰ Più complessa e sfumata la posizione di Agostino, il quale, dopo una lunga fase di intransigenza aniconica (vide supra, nota 12), verso il 418, in concomitanza con la diffusione in Africa delle reliquie del protomartire Stefano, e con la produzione di strepitosi miracoli da lui stesso registrati e predicati, assunse una posizione più possibilista sul culto dei martiri e sulle loro rappresentazioni pittoriche (cf. Vilella, *Placuit picturas in ecclesia esse non debere* [come nota 2], 10sg. [note 54sg.] dattil., per gli essenziali riferimenti ai testi agostiniani e alla letteratura). Rufino di Aquileia racconta che ad Alessandria, dopo la distruzione del Serapeion (391), i *thoraces Serapis* collocati sulle pareti gli ingressi le colonne e gli stupiti delle porte, furono rimossi o abrasi e sostituiti con l'immagine dipinta della croce del Signore, e non evidentemente con ritratti del Cristo: cf. Eus., h.e. XI 29 (Eusebius Werke 9/2, 1034 Schwartz).

⁴¹ Eus., h.e. VII 18,2-4 (statua del Cristo a Paneas, ma anche tavole a colori con le immagini degli Apostoli Pietro e Paolo e dello stesso Cristo, che "un tempo anche gli antichi pagani,

Costanza, ormai ritenuta autentica da tutti gli specialisti, laddove, per giustificare il rifiuto di assecondare la richiesta della sorella del principe di possedere “una certa immagine, che dovrebbe rappresentare Cristo”⁴², si argomenta con ben altra gravità teologica l'impossibilità e l'illiceità di riprodurre materialmente le fattezze umane trasfigurate del Logos incarnato e risorto, una forma di idolatria che a detta di Eusebio era consueta agli eretici di Simon Mago e diffusa tra i Manichei, e che lui stesso una volta dovette censurare in “una femminetta”⁴³.

Molti studiosi, sulla scorta di un celebre passo di Lattanzio⁴⁴, si sono più volte interrogati sull'eventuale esistenza di immagini di Cristo dentro le chiese cristiane già all'epoca ultime persecuzioni⁴⁵. La ricerca, da parte dei soldati, di un *simulacrum dei* all'interno dei luoghi di culto, più che una traccia archeologica della presenza o meno di immagini del dio cristiano dentro le chiese, dovrebbe intendersi come l'indizio di un'aspettativa, di una

beneficiati dal nostro Salvatore”, erano soliti far riprodurre e onorare come ritratti di divinità salutari, “secondo il costume pagano”); cf. Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, Livres V-VII, éd. par G. Bardy, SC 41, Paris 1955, 192. Quello della statua di Cristo a Paneas rappresenta davvero un caso emblematico di eteronomia dei fini o, se si vuole, di paradosso della legittimazione: dal simulacro bronzeo di Asclepio, reinterpretato come Cristo guaritore dell'emorroissa evangelica, che avrebbe fatto fondere quell'immagine votiva (cf. P. Maraval, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie. Des origines à la conquête arabe*, Paris 1985, ²2004, 334sg.); e dalla condiscendenza di Eusebio, che condanna la prassi devozionale di procurarsi il ritratto dei ‘salvatori’ in quanto uso paganeggiante dei cristiani, di cui non sembra però biasimare l'ingenua gratitudine; si approderà infine all'assunzione iconofila dell'episodio, a partire da Giovanni Damesceno, come ‘precedente’ illustre, risalente all'età evangelica, del culto ortodosso delle immagini (cf. M.-F. Auzépy, *La tradition comme arme de pouvoir. L'exemple de la querelle iconoclaste*, in: *L'Autorité du passé dans les sociétés médiévales*, in: *L'Autorité du passé dans les sociétés médiévales*, sous la direction de J.-M. Sansterre, CEFr 333, Roma 2004, (79-92) 82; i *Libri Carolini*, contestando il fondamento teologico dell'iconodulia, revocheranno in dubbio l'autenticità del miracolo dell'erba: cf. *Opus Caroli regis contra Synodum (Libri Carolini) IV 15* (MGH.Conc. 2 suppl. 1, 525sg. Freeman).

⁴² Cf. *Textus byzantinos ad iconomachiam pertinentes* (ByN 1, 42-45 Hennephof); traduzione italiana in: D. Menozzi, *La Chiesa e le immagini*, Cinisello Balsamo 1995, 74 (con bibliografia essenziale).

⁴³ Cf. Menozzi, *La Chiesa e le immagini* (come nota 42), 76 (“Una volta una femminetta teneva nelle mani due rappresentazioni, forse di filosofi, e diceva, non so come, trattarsi delle immagini di Paolo e del Salvatore. Non posso dire né dove le aveva prese né da dove aveva tratto la sua affermazione. Per non scandalizzare la stessa né altri, le tolsi l'immagine e la trattenni presso di me, convinto che non era bene che queste cose venissero diffuse presso altri, affinché non appaia che noi portiamo in giro in immagine il nostro Dio come fanno gli idolatri.”). Una limpida analisi degli argomenti di Eusebio si troverà in C. Schönborn, *L'icona di Cristo. Fondamenti teologici*, traduzione italiana di M.C. Bartolomei, Cinisello Balsamo 1988, ²2003, 57-61. Ritorno fra poco (vide infra, § III.) sui paradosso teologico-politici dell'iconismo Eusebio.

⁴⁴ Lact., *mort. pers.* 12,2 (OECT, 20 Creed): *Qui dies cum illuxisset, agentibus consulatum senibus ambobus octavum et septimum, repente adhuc dubia luce ad ecclesiam praefectus cum ducibus et tribunis et rationalibus venit, et revulsis foribus simulacrum dei quaeritur, scripturae repertae incenduntur, datur omnibus praeda, rapitur, trepidatur, discurritur.*

⁴⁵ Fanno il punto J. Flamant e F. Monfrin, *Una cultura antica e nuova*, in: C. Pietri/L. Pietri (a cura di), *Storia del Cristianesimo*, vol. 2. *La nascita di una cristianità (250-430)*, Roma 2000, 613 e nota 179.

percezione esterna del culto cristiano da parte di chi non doveva saperne molto sull'effettivo svolgimento della liturgia. È vero che Lattanzio può aver voluto rimarcare di proposito l'ignoranza teologica dei persecutori pagani (l'utilizzo del termine tecnico *simulacrum*, statua di culto, può suffragare certo anche questa interpretazione, benché Lattanzio, in molti altri luoghi, affermi a chiare lettere quello che già san Paolo, Origene e più tardi Agostino andavano sostenendo, e cioè che soltanto l'uomo, immagine del creatore, può dirsi autentico *simulacrum dei*⁴⁶). Ma il contestuale richiamo alla requisizione degli arredi sacri e alla distruzione dei libri liturgici costituisce un puntuale riscontro all'editto persecutorio di Diocleziano del 23 febbraio 303, che non risulta abbia mai previsto alcuna distruzione di simulacri veri o presunti del dio dei cristiani⁴⁷. È forte, inoltre, la tentazione di richiamare in proposito lo sconcerto che dovettero provare Pompeo e i suoi legionari quando a Gerusalemme, nel 63 a.C., violando "quella parte del tempio ove soltanto al sommo sacerdote era lecito di entrare", si ritrovarono in una stanza vuota, senz'alcuna immagine del dio dei Giudei⁴⁸.

III.

Negli suoi ultimi scritti, il *Discorso* tenuto in occasione del trentennale del regno (335-336)⁴⁹, e i quattro libri *Sulla vita di Costantino*, composti dopo la morte dell'imperatore (22 maggio 337)⁵⁰, Eusebio di Cesarea inscenò

⁴⁶ Cf. per esempio Lact., inst. II 2,10 (CSEL 19, 100 Brandt): *Itaque simulacrum dei non illud est quod, digitis hominis ex lapide aut aere aliaue materia fabricatur, sed ipse homo, quoniam et sentit et mouetur et multas magnasque actiones habet*; Lact., inst. VI 10,1 (514 B.): *Dixi quid debeatur deo: dicam nunc quid homini tribuendum sit; quamquam id ipsum quod homini tribueris, deo tribuitur, quia homo dei simulacrum est.*

⁴⁷ Cf. R. Barzanó (a cura di), *Il cristianesimo nelle leggi di Roma imperiale*, LCPM 24, Milano 1996, 54-56.142sg.; V. Neri, La "grande persecuzione" di Diocleziano, in: G. Malaguti (a cura di), *Martirio di pace. Memoria e storia del martirio nel XVII centenario di Vitale e Agricola*, TRSR n.s. 33, Bologna 2004, 17-30. A. Luijendijk, *Papyri from the Great Persecution. Roman and Christian Perspectives*, *Journal of Early Christian Studies* 16, 2008, 341-369.

⁴⁸ Cf. J., BJ I 152sg. (cf. Giuseppe Flavio, *La guerra giudaica*, a cura di G. Vitucci, Roma/Milano 1974, vol. 1, 60-62); AJ XIV 71sg. (cf. Giuseppe Flavio, *Antichità giudaiche*, a cura di L. Moraldi, Torino 1998, vol. 2, 848).

⁴⁹ Per le circostanze redazionali e le ipotesi di datazione del *Discorso del trentennale*, i.e. il *De laudibus Constantini* (cf. ancora: *Tricennatsrede an Constantin*, in: Eusebius Werke, vol. 1. *Über das Leben Constantins*, a cura di I.A. Heikel, GCS 7, Leipzig 1902, 193-259), fanno ora il punto P. Maraval, *Introduction*, in: idem (a cura di), *Eusèbe de Césarée, La théologie politique de l'Empire chrétien. Louanges de Constantin (Triakontaétirikos)*, Paris 2001, 29-34, e M. Amerise, *Introduzione*, in: eadem (a cura di), *Eusebio di Cesarea, Elogio di Costantino. Discorso per il trentennale – Discorso regale*, LCPM 38, Milano 2005, 16-18.

⁵⁰ L'opera, com'è stato più volte rilevato da tutti gli studiosi, costituisce l'assemblaggio di più strati redazionali, e fu divulgata dopo la morte di Eusebio, che non poté metter mano a una revisione finale del testo; ciò spiega in larga misura le molte apparenti con-

il paradosso della coesistenza di due modelli potenzialmente antitetici di teologia politica. Da un lato, il paradigma mosaico della sovranità aniconica⁵¹: come Mosè liberò dall'Egitto il popolo eletto, così Costantino ha liberato la chiesa dal giogo tirannico degli idolatrici⁵²; anche l'imperatore ha demolito i tempi degli idoli innalzando un nuovo padiglione a Dio⁵³; vescovo nelle cose temporali e sommo sacerdote in quelle spirituali⁵⁴, Costantino non viene soltanto paragonato a Mosè bensì, in qualche modo, lo sostituisce come nuovo capo del popolo di Dio, che è succeduto al vecchio (se già Cristo ha sostituito Mosè come legislatore, l'imperatore lo ha sostituito come rinnovatore e liberatore); Costantino, come Mosè, legifera sulla base della pietà (εὐσέβεια) verso il Dio dell'universo, e fa sì che la legge umana diventi espressione della legge divina, del Logos divino che tutto regola, e di cui l'imperatore è "immagine" e "imitazione"⁵⁵. Si badi: sono proprio i concetti di εἰκών e di μίμησις a segnare la transizione paradossale dal paradigma mosaico (sovranità aniconica) al concetto di rappresentanza analogica, il quale, riconiugato attraverso la metafisica dionisiaca, verrà teorizzato dal diacono Agapeto in epoca giustiniana e diverrà il paradigma della πολιτεία nella piena età bizantina⁵⁶. Qui, il βασιλεύς e il suo impero sono perfetta immagine terrena di Dio e del suo regno celeste⁵⁷; l'imperatore non è più il mero luogotenente del Logos divino,

tradizioni e incongruenze; cf. L. Tartaglia, Introduzione, in: Eusebio di Cesarea, Sulla vita di Costantino, introduzione, traduzione e note a cura di L. Tartaglia, Quaderni di Κοινωνία 8, Napoli 2001, 13-17; vide anche B. Bleckmann, Einleitung, in: Eusebius von Caesarea, De vita Constantini/Über das Leben Konstantins, tradotto e commentato da H. Schneider, FC 83, Turnhout 2007, 11-15; quest'ultima edizione greco-tedesca riporta a fronte il testo critico dell'edizione Winkelmann (da cui citerò indicando sempre la pagina tra parentesi dopo il luogo specifico): Eusebius Werke, vol. 1/1. Über das Leben des Kaisers Konstantin, a cura di F. Winkelmann, GCS 7/1, Berlin 21991.

⁵¹ Ritorno fra poco sulla possibile connotazione aniconica del paradigma mosaico, alla quale gli specialisti di Eusebio non sembrano avere finora prestato la dovuta attenzione.

⁵² Eus., v.C. I 33,1 (GCS Eusebius 1, 32 W.); 36,1sg. (33sg. W.); 38,1-5 (35 W.); II 45,1 (39 W.); III 55-58 (109-111 W.); IV 25,1-3 (128sg. W.).

⁵³ Eus., v.C. II 12,1 (53 W.); cf. Esodo 33,7a (LXX).

⁵⁴ Eus., v.C. IV 24 (128 W.); cf. S. Calderone, Costantino e il cattolicesimo, vol. 1, Firenze 1962 (= Bologna 2001), xxxviii-xliv; R. Farina, L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del cristianesimo, BThS 1/2, Zürich 1966, 312-319; fa ora il punto M. Amerise, Costantino il "nuovo Mosè", Sal. 67, 2005, (671-700) 689sg.

⁵⁵ Eus., v.C. I 12,1 (21 W.); 20,2 (26 W.); 38,2 (34sg.); II 11,2 (53 W.); II 12,1 (53 W.); cf. anche Eus., p.e. XII 16,3-5.9 (SC 307, 82-86 des Places); analisi dettagliata dei luoghi citati in Farina, L'impero e l'imperatore cristiano (come nota 54), 116sg.123-127.177-183.189sg.; Amerise, Costantino il "nuovo Mosè" (come nota 54), 683sg.686sg.690sg.; Bleckmann, Einleitung (come nota 50), 101-104.

⁵⁶ Non è un caso che il ristabilimento (ovvero la reinvenzione mitica) dell'ortodossia (787 e poi 843) si identificasse con la ripresa del culto delle immagini e la condanna dell'iconoclastia; illuminante in proposito il breve saggio di Auzépy, La tradition (come nota 41), 79-92.

⁵⁷ In Eusebio soltanto il Logos è perfetta immagine del Padre, e non è un caso che nella *Vita di Costantino* egli non applichi mai al suo eroe il topos di ascendenza ellenistica del sovrano come legge animata (νόμος ἔμψυχος), riservato al Logos divino (cf. Eus., l.C. 3,6

una sorta di viceré per delega del sovrano celeste, come invece avrebbero riaffermato gli imperatori isaurici rompendo il legame analogico fra cielo e terra: l'iconoclasmo riannoda in effetti con la simbolica costantiniana del segno di Vittoria, la Croce, che viene a sostituire sulle monete e nei luoghi pubblici l'effigie 'idolatrica' del Cristo (riappare allora nei conii anche il ritratto dell'imperatore fiancheggiato dagli antenati)⁵⁸.

In effetti, sappiamo che le uniche immagini antropomorfe diffuse da Costantino per tutto l'impero erano state i suoi stessi 'ritratti'⁵⁹: monete (ne possediamo diversi esemplari), ma anche statue e dipinti oggetto di un culto pubblico, su cui stingevasi senza soluzione di continuità l'antico uso cerimoniale pagano debitamente sterilizzato dai vescovi⁶⁰. Ma non c'è alcuna prova archeologica e documentaria che attesti la possibilità che a quell'epoca, nei luoghi pubblici o nelle chiese, siano mai state ufficialmente commissionate e diffuse immagini ritrattistiche del Cristo⁶¹. Eusebio, a pro-

[GCS Eusebius 1, 202 Heikel]; traduzione francese: Maraval [a cura di], *La théologie politique* [come nota 49], 97sg.; traduzione italiana: Amerise [a cura di], *Elogio di Costantino* [come nota 49], 118sg.), che semmai l'imperatore è tenuto a imitare (cf. Eus., l.C. 2,1-5 [199 H.]; trad. fr.: Maraval [a cura di], *La théologie politique* [come nota 49], 87-89; trad. it.: Amerise [a cura di], *Elogio di Costantino* [come nota 49], 112sg.); quel topos era stato invece utilizzato da Filone nel suo *De vita Mosis* (Ph., *De vita Mosis* II 4; cf. Filone di Alessandria, *La vita di Mosè*. Testo greco a fronte, introduzione, traduzione e apparato di P. Graffigna, *Testi a fronte* 75, Milano 1999, 154), l'opera che forse rappresentò il più importante modello di riferimento per la biografia di Costantino (cf. Amerise, *Costantino il "nuovo Mosè"* [come nota 54], 687).

⁵⁸ Cf. ora M.-F. Auzépy, *L'iconoclasme*, Paris 2006, 54-61; più in generale G. Dagron, *Empereur et prêtre. Étude sur le "césaropapisme" byzantine*, Paris 1996, 169-200, in particolare 194sg.); eccellente rassegna sulle emissioni monetarie dei sovrani iconoclasti nel classico A. Grabar, *L'iconoclasme byzantine. Le dossier archéologique*, Paris 2^e 1984, 164-184.

⁵⁹ Cf. Eus., v.C. III 3,1-3 (82 W.); IV 15 (125 W.); 69,2 (149 W.); 73 (150 W.).

⁶⁰ Sulle più antiche testimonianze cristiane relative al culto dell'immagine imperiale rinvio alla classica rassegna di E. Kitzinger, *The Cult of Images in the Age before Iconoclasm*, *DOP* 8, 1954, 83-150; traduzione italiana di R. Garroni, *Il culto delle immagini prima dell'iconoclastia*, in: E. Kitzinger, *Il culto delle immagini. L'arte bizantina dal cristianesimo delle origini all'iconoclastia*, a cura di C. Bertelli, Firenze 1992, (3-105) 12-14; vide anche Grigg, *Constantine the Great* (come nota 25), 5sg.; Schönborn, *L'icona di Cristo* (come nota 43), 19sg.; H. Belting, *Il culto delle immagini. Storia dell'icona dall'età imperiale al tardo Medioevo*, traduzione italiana di B. Maj, *Saggi* 12, Roma 2001, 133-146; L. Brubaker, *Icons before Iconoclasm?*, in: *Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo Spoleto* (a cura di), *Morfologie sociali e culturali in Europa fra tarda antichità e alto medioevo*. Spoleto, 3-9 aprile 1997, *SSAM* 45, Spoleto 1998, (1215-1254) 1224-1226.

⁶¹ Le statue del Buon Pastore collocate nelle fontane al centro delle piazze di Costantinopoli (cf. Eus., v.C. III 49 [104 W.]) non sono affatto ritratti bensì immagini allegoriche (lo stesso Eusebio, menzionandole a fianco di quelle di Daniele nella fossa dei leoni, afferma che erano "ben note a quanti si lasciano guidare dalle Sacre Scritture"; trad. it.: Tartaglia [a cura di], *Sulla vita di Costantino* [come nota 50], 148); peraltro, si trattava di un'iconografia già da tempo diffusa in ambito cristiano e pagano (cf. Grigg, *Constantine the Great* [come nota 25], 6). In Eus., v.C. IV 17 (126 W.) Eusebio afferma che il sovrano "nel palazzo imperiale volle riprodurre come l'immagine di una chiesa" (trad. it.: Tartaglia [a cura di], *Sulla vita di Costantino* [come nota 50], 174); ma con ogni evidenza si tratta di una metafora (la reggia che si fa chiesa) per esaltare il ruolo 'sacerdotale' di Costantino come guida nella preghiera di quanti si riunivano a corte per celebrare il culto divino (cf. Amerise, *Costantino il "nuovo Mosè"* [come nota 54], 691).

posto dei luoghi pubblici e delle chiese, parla sempre e soltanto del *signum salutis*, cioè il $\chi\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\nu$ e la croce, che vennero contrapposti e sostituiti alle insegne idolatriche degli eserciti pagani, cioè le statue degli dèi⁶².

IV.

Una lettura prospettica della filigrana testuale sottesa alla πολιτεία eusebiana consente di rilevare come i due aspetti cruciali del paradigma di Costantino qui rimarcati, cioè il suo ruolo di nomoteta ma anche, e perciò stesso, di fondatore di un nuovo assetto aniconico della teologia politica, appaiano già inscindibilmente connessi nella parabola mnemostorica prima pagana e poi giudaico-cristiana delle figure mitiche di Mosé e di Numa Pompilio. Non penso qui al ben noto sintagma, affiorante nella dossografia filosofica di età ellenistica (Numenio), di Platone come un “Mosé atticizzante”, l’idea cioè che la sapienza giudaica, e la figura del suo fondatore, abbiano preceduto per antichità e prestigio le dottrine di Pitagora e di Platone; un’idea recepita nella biografia filoniana di Mosé e nel *Contra Apionem* di Giuseppe Flavio, e veicolata attraverso Clemente e gli alessandrini allo stesso Eusebio – è la famosa teoria del furto ai Giudei perpetrato dalla sapienza pagana⁶³. Penso, semmai, al tema carsico della riforma religiosa di Numa Pompilio, di cui è possibile seguire le metamorfosi fino a Giovanni di Salisbury e ai *Discorsi* di Machiavelli⁶⁴. È il mito

⁶² Cf. Eus., v.C. II 16,2 (55 W.), dove si noti la penetrante connotazione omerica delle insegne pagane dei soldati di Licinio, che sarebbero stati “preceduti dai fanstasmi di divinità defunte in simulacri senz’anima” (νεκρῶν εἰδωλα καμόντων ἐν ἀψύχοις ἀγάλμασι προβεβλημένοι); cf. Hom., Il. XXIII 72; Hom., Od. XI 476; XXIV 14; la stessa immagine è utilizzata in Eus., I.C. 9,8 (219 H.); traduzione francese: Maraval [a cura di], *La théologie politique* [come nota 49], 134; trad. it.: Amerise [a cura di], *Elogio di Costantino* [come nota 49], 154). Ancora più esplicito il brano di Eus., v.C. IV 21 (127 W.): “Anche sulle armi [Costantino] fece riprodurre il simbolo del trofeo salvifico vietando che l’esercito schierato venisse preceduto, secondo l’uso d’un tempo, dalle effigi auree degli dèi: ciò fu consentito unicamente al trofeo salvifico della croce.” (trad. it.: Tartaglia [a cura di], *Sulla vita di Costantino* [come nota 50], 176).

⁶³ Numen., fragm. 8 (CUFr, 50sg. des Places); Ph., *De vita Mosis* II 12-19 (Testi a fronte 75, 158-161 Graffigna); J., Ap. I 22,161-212; II 16,168-172 (Biblioteca ebraica 8, 104-121.208-211 Calabi); Tat., orat. 31.36.40sg.; Clem., str. I 16; I 21,101-108; I 22,150 (SC 30, 104-108.126-131.153 Mondésert/Caster; traduzione italiana: Clemente di Alessandria, *Gli Stromati*. Note di vera filosofia, traduzione e commento di G. Pini, nuova edizione a cura di M. Rizzi, LCPM 40, Milano 2006, 86-93.111-118.149); V 5,29; V 14,89-97 (SC 278, 70sg.170-186 Le Boullec; trad. it.: Pini/Rizzi, *Gli stromati* [come nota 63], 514sg.568-575); VI 4,35-37 (SC 446, 130-134 Dés courtieux; trad. it.: Pini/Rizzi, *Gli stromati*, 629sg.); Eus., p.e. IX 6,9 (SC 369, 210 Schroeder); XI 10,14 (SC 292, 106 des Places). Cf. J.H. Gager, *Moses in Greco-Roman Paganism*, New York 1972; W. Burkert, *Da Omero ai Magi*. La tradizione orientale nella cultura greca, a cura di C. Antonetti, Venezia 1999, 35sg.; G. Stroumsa, *La filosofia dei barbari*, in: idem, *La formazione dell’identità cristiana*, a cura di P. Capelli, Brescia 1999, (81-218) 189-200.

⁶⁴ Cf. M. Silk, *Numa Pompilius and the Development of the Idea of Civil Religion in Western Thought*, in: Filoramo (a cura di), *Teologie politiche* (come nota 4), 335-356.

delle origini aniconiche dell'antica Roma, che per i primi centosessant'anni della sua storia non avrebbe conosciuto immagini e simulacri degli dèi. Un mito che, via Tito Livio, Varrone e Plutarco, approderà a Clemente ed Eusebio, e fra i latini farà la sua apparizione in Tertulliano, Arnobio e Agostino. Il dato più interessante, dal mio punto di vista, è che fra gli autori citati sono gli eredi cristiani della filosofia politica del giudaismo ellenistico, cioè Clemente ed Eusebio, ad avanzare l'idea che anche il re Numa, legislatore aniconico, si sarebbe ispirato direttamente a Mosè⁶⁵.

V.

È ancora opportuno insistere a rilevare le ambiguità e i paradossi del Costantino di Eusebio, aspetti che hanno potuto giustificare letture decisamente antitetiche. Così, il paradigma mosaico, se connota per via figurale ma anche analogica il primo imperatore cristiano proiettandone i tratti sulla figura mitica del legislatore ebraico (e Costantino in effetti è il nuovo Mosè soprattutto in quanto nomoteta ispirato dal νόμος divino)⁶⁶, non viene mai evocato dal vescovo di Cesarea in relazione a ciò che indiscutibilmente era stato e sarebbe rimasto il principale nucleo mnemostorico del ricordo di Mosè nella tradizione giudaico-cristiana. Il Mosè campione e prototipo dell'aniconismo e della lotta contro l'idolatria; l'emblema, appunto, del "côté non politique" della religione; detto altrimenti, l'antesignano della destrutturazione giudaico-cristiana della *religio civilis* e della *theologia naturalis* delle culture pagane⁶⁷. Il Mosè/Costantino di Eusebio, incarnazione della nuova teologia politica – cioè, non lo si dimentichi,

⁶⁵ Cf. Varrone apud Aug., civ. IV 31,2 (125sg. D./K.), con le osservazioni di J. Rüpke, *La religione dei Romani*, traduzione di U. Gandini, Torino 2004, 79sg. (edizione originale tedesca: *Die Religion der Römer*, München 2001), e di P. Borgeaud, *Aux origines de l'histoire des religions*, Paris 2004, 39sg.; sarebbe stato Tarquinio Prisco a commissionare ad un artista etrusco la prima effigie di Giove e a farla consacrare sul Campidoglio (Plin., nat. XXXV 157 [BSGRT, 288 Ian/Mayhoff]); la figura di Numa come filosofo pitagorico, che avrebbe interdetto ai Romani di rappresentare gli dèi in forma umana o animale, è tratteggiata in Plu., Num. VIII 12-14 (Plutarco, *Le vite di Licurgo e di Numa*, a cura di M. Manfredini e L. Piccirilli, *Scrittori greci e latini*, Roma/Milano 1995³, 138-140); secondo Clem., str. I 15,71 (101sg. M./C.; trad. it.: Pini/Rizzi, *Gli stromati* [come nota 63], 82), ed Eus., p.e. IX 6,3 (SC 369, 208 Schroeder), il re-filosofo Numa si sarebbe ispirato direttamente a Mosè; in Tert., apol. 25,12-14 affiora il topos letterario della *simplicitas* della religione romana arcaica (Scrittori cristiani dell'Africa romana 1, 274sg. Moreschini/Podolak); vide anche Arn., nat. VII 1 (CSLP, 343 M.); Aug., civ. IV 9 (105sg. D./K.); VII 35 (215sg. D./K.).

⁶⁶ Cf. Stroumsa, *Moses the Lawgiver* (come nota 4), 146sg. (traduzione francese in: idem, *Le rire du Christ* [come nota 4], 202sg.). E inoltre, al pari di Mosè, Costantino è liberatore e salvatore del nuovo popolo eletto dei fedeli cristiani (cf. Farina, *L'impero e l'imperatore cristiano* [come nota 54], 190sg.244sg.; Amerise, *Costantino il "nuovo Mosè"* [come nota 54], 677-687).

⁶⁷ Tolgo la citazione da Stroumsa, *Le rire du Christ* (come nota 4), 196 (cf. idem, *Moses the Lawgiver* [come nota 4], 142).

campione di una ideologia atta a giustificare l'inedita relazione tra chiesa e impero –, si colloca non tanto nella menmostoria egizia bensì in una linea esegetica che via Clemente e Filone risaliva agli archetipi del nomoteta, re-filosofo-legislatore, della filosofia politica dell'ellenismo, e dunque ai modelli di Numa e del Mosé filoniano. Immagine e imitazione del Logos, garante ed emblema egli stesso della relazione iconica e mimetica, cioè infine rappresentativa, tra il potere universale del Dio invisibile e il potere ecumenico del nuovo impero cristiano, il Costantino di Eusebio eredita in maniera ambigua e devitalizzata proprio quel tratto dell'immagine di Mosè, che, se assunto nella sua radicalità, poteva creare non poco imbarazzo al biografo di Costantino: l'aniconismo, appunto, cioè il rifiuto della rappresentazione in quanto cardine della teologia politica; rifiuto di un potere terreno che pretenda di ergersi a fondamento del νόμος; rifiuto, infine, di qualsiasi mediazione iconica e materiale della presenza terrena dell'invisibile⁶⁸. Insomma, agli occhi di Eusebio, il campione in atto della nuova teologia politica non poteva certo trasformarsi senza distinguo, e soprattutto senza compromessi con gli spazi e le forme tradizionali del culto pubblico (erezione dei *martyria* ossia di santuari cristiani; accentuazione del valore agonistico e apotropaico del simbolo della Croce; diffusione dei ritratti imperiali) nell'emblema assoluto di ciò che nei primi tre secoli aveva marcato strutturalmente l'impoliticità del cristianesimo: il rifiuto (almeno in linea teorica) di qualsivoglia rappresentazione terrena del divino⁶⁹, cioè la svalutazione radicale di quei segni del sacro (immagini oggetti e luoghi di culto, e dunque anche figurazioni idolatriche della sovranità terrena) che non fossero riconducibili alla perfetta immagine del Padre, cioè il Cristo-Logos, l'irripetibile e compiuta unità del Dio-uomo, il culto del quale può essere celebrato soltanto nel tempio interiore del credente (che in quanto uomo è stato creato secondo l'immagine di Dio ed è chiamato a riprodurre in sé quell'immagine perfetta in una dimensione escatologica), e le cui statue, come voleva Origene, sono plasmate dall'esercizio delle virtù⁷⁰.

⁶⁸ Cf. J. Assmann, *Potere e salvezza. Teologia politica nell'antico Egitto, in Israele e in Europa*, traduzione italiana di U. Gandini, Torino 2002, 257-263 (originale tedesco: *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, München/Wien 2000); idem, *Le prix du monothéisme* (come nota 7), 112-124.

⁶⁹ Cf. Rizzi, *Teologia politica* (come nota 6), 278-284.

⁷⁰ Or., *Cels.* VIII 17 ("in tutti quelli che hanno costruito in se stessi, secondo il Logos divino, la temperanza, la giustizia, il coraggio, la saggezza, la devozione e i prodotti delle altre virtù, sono presenti delle statue, attraverso le quali noi siamo convinti che convenga onorare il prototipo di tutte le statue, l'immagine del 'Dio invisibile', il Dio unigenito" [Origene, *Contro Celso*, a cura di P. Ressa, Brescia 2000, 577]); si veda in proposito Schönborn, *L'icona di Cristo* (come nota 43), 53. La metafora agalmatica viene utilizzata anche dal pagano Porfirio (*Porph.*, *Marc.* 11,5): "il saggio [...] deve onorare la divinità con la saggezza, e con la saggezza prepararle nel suo spirito il tempio adornandolo con l'intelletto, statua vivente di Dio che vi ha riflesso la sua immagine" (cf. Porfirio, *Vangelo di un pagano*, a cura di A.R. Sodano, Milano 2006, 58); cf. anche G. Stroumsa, *La fin du sacrifice. Les mutations religieuses de l'Antiquité tardive*, Paris 2005, 110 (traduzione italiana di V. Zini: *La fine del sacrificio. Le mutazioni religiose della tarda antichità*, Torino 2006, 63).

Certo, il Costantino di Eusebio lotta energicamente contro l'idolatria dei templi pagani e sconfigge i demoni operanti nei simulacri⁷¹; ma al tempo stesso è lui che fa erigere e decorare sontuosamente le grandi basiliche⁷², promuove il culto delle reliquie patrocinando la reinvenzione cristiana della Terrasanta⁷³, e soprattutto giustifica il suo potere in quanto icona dell'invisibile, la più alta rappresentazione terrena del Logos. Anche se Eusebio, fedele in questo all'insegnamento di Origene, e dunque personalmente incline all'aniconismo, non parla di immagini dipinte o scolpite del Cristo se non allo scopo di deprecarne la diffusione tra gli incolti⁷⁴, il teologo di Cesarea arriva a giustificare per via analogica (non allegorica) i nuovi edifici di culto come rappresentazione cioè immagine terrena del tempio celeste, che a sua volta determina l'ordinamento della chiesa visibile⁷⁵. E anche i vescovi, dopo l'imperatore, assolvono a questa compiuta funzione di rappresentanza terrena e istituzionale del Logos⁷⁶. L'eccezione, che in qualche modo conferma la 'regola' sopra enunciata del paradosso legittimante, è data dall'incremento e dall'assunzione costantiniana, più volte esaltata da Eusebio, del simbolo cristico per eccellenza, la croce oppure il *χρισμόν*: nuova insegna e garante apotropaico degli eserciti vittoriosi del Dio dei cristiani, contrapposta alle insegne idolatriche degli dèi pagani⁷⁷; effigiata sulle monete, associata ai ritratti imperiali, rappresentata nei palazzi, nelle piazze e nelle basiliche, che sono i tramiti spaziali in cui si deve manifestare visibilmente la teologia politica del nuovo impero cristiano. In quegli stessi luoghi è assente, e pour cause, qualsiasi effigie dipinta o scolpita del Cristo⁷⁸.

⁷¹ Cf. Eus., v.C. III 54-58 (107-111 W.).

⁷² Cf. Eus., v.C. III 47,4-50,2 (104sg. W.).

⁷³ Cf. Eus., v.C. III 25-43.51-53 (95-102.105-107 W.); Eus., l.C. 9,12-19 (220-222 H.; trad. fr.: Maraval [a cura di], *La théologie politique* [come nota 49], 137-142; trad. it.: Amerise [a cura di], *Elogio di Costantino* [come nota 49], 156-161).

⁷⁴ Vide supra, note 41-43 e contesto.

⁷⁵ Cf. Eus., h.e. X 2-4 (SC 55, 79-104 Bardy) con il famoso panegirico di Paolino vescovo di Tiro (h.e. X 4,2-72 [81-104 B.]); cf. Rizzi, *Teologia politica* (come nota 6), 289sg.; M. Amerise, *Note sulla datazione del panegirico per l'inaugurazione della basilica di Tiro* (Eus. HE X, 4), *Adamantius* 14, 2008, 229-234, ha datato il panegirico tra la fine del 313 e gli inizi del 314. Nel panegirico di Paolino non si parla mai di pitture, ma solo di architetture e di materiali preziosi; si veda in proposito anche la lettera di Costantino a Macario di Gerusalemme relativa alla sfarzosa decorazione della basilica dell'Anastasis, riportata in Eus., v.C. III 30-32 (97-99 W.).

⁷⁶ Cf. Rizzi, *Teologia politica* (come nota 6), 290.

⁷⁷ Vide supra, nota 62 e contesto.

⁷⁸ Grigg, *Constantine the Great* (come nota 25), 23-28, negava che tale assenza potesse banalmente ricondursi alla ben nota e documentata prudenza di Costantino nell'urtare la sensibilità dei pagani. L'assenza sarebbe invece dovuta alle forti remore aniconiche dei vescovi e dei teologi intorno al 300 d.C. (Arnobio, Lattanzio, Ossio di Cordova e lo stesso Eusebio). È sin troppo facile rilevare i paradossi ubiquitari che i teologi cristiani, sulla scorta dei filosofi greci, attribuivano alle giustificazioni tradizionali della presenza degli dèi nei simulacri. Mi lascia tuttavia perplesso l'ipotesi che Costantino abbia voluto scientemente perseguire una politica religiosa aniconca rimettendosi ai consigli di Ossio di Cordova e dei teologi del suo tempo. Assume invece un peso molto rilevante il fatto

VI.

Vincenzo Aiello e Giorgio Bonamente hanno restituito con molta acribia e finezza di dettaglio le linee maestre dell'anticostantinianesimo cristiano di tradizione nicena a partire dalla seconda metà del IV secolo⁷⁹. Un'avversione che trovò forse il suo apice nel *Chronicon* di Girolamo, scritto verso il 380, laddove Costantino appare come un uomo di origini infami, un crudele assassino dei suoi congiunti, e soprattutto un seminatore di discordie intraecclesiali giacché incline all'arianesimo, come sembrava attestare il battesimo *in extremis* da parte del vescovo eretico Eusebio di Nicomedia⁸⁰. L'ostilità di Girolamo doveva riflettere quella della chiesa di Roma e dei circoli damasiani, fautori del primato romano e di una politica anticostantinopolitana: di questa ostilità si sarebbe ben reso conto Cassiodoro, che nel redigere i propri *Chronica* (519) attingendo a Girolamo espunse precisamente quelle parti, come la notizia del battesimo ariano, che ormai gli apparivano inaccettabili⁸¹; e tali ancora sarebbero apparse al cardinal Baronio più di mille anni dopo, ad ulteriore conferma della

che, contrariamente a quanto attestano le fonti letterarie coeve (fonti indubbiamente tendenziose, nel caso di Eusebio, e inattendibili, quando affermano il contrario, perché ormai di epoca tarda) riguardo l'assenza di immagini del Cristo all'interno delle chiese, la "public imagery" (monete, insegne, ritrattistica) non sembra offrire alcun esempio archeologico o testuale di una presenza di effigi cristiche, e sembra anzi documentare una consapevole svolta aniconica di Costantino rispetto all'uso tradizionale di rappresentare l'imperatore fiancheggiato dai suoi numi tutelari (vide supra, nota 62).

⁷⁹ V. Aiello, Costantino, la lebbra e il battesimo di Silvestro, in: G. Bonamente/F. Fusco (a cura di), Costantino il Grande dall'Antichità all'Umanesimo. Colloquio sul cristianesimo nel mondo antico (Macerata, 18-20 dicembre 1990), vol. 1, Macerata 1992, 17-58; G. Bonamente, Sull'ortodossia di Costantino. Gli Actus Sylvestri dall'invenzione all'autenticazione, Bizantinistica. Rivista di studi bizantini e slavi 6, 2004, 1-46; più generale, si veda ancora il saggio di sintesi di E. Ewig, Das Bild Konstantins des Grossen in den ersten Jahrhunderten des abendländischen Mittelalters, HJ 75, 1956, 1-46; per un aspetto non marginale del "Fortleben" costantiniano tra IV e V secolo, si veda infine G. Bonamente, Costantino santo, CrSt 27, 2006, 735-769.

⁸⁰ Cf. Hier., chron. a. Abr. 337 (Eusebius Werke VII, 234 Helm): *Constantinus extremo uitae suae tempore ab Eusebio Nicomedensi episcopo baptizatus in arrianum dogma declinat. A quo usque in praesens tempus ecclesiarum rapinae et totius orbis est secuta discordia*. Più reticente, e pour cause, si era mostrato Eusebio (Eus., v.C. IV 62 [145sg. W.]; si veda Aiello, Costantino, la lebbra (come nota 79), 43sg.; Bonamente, Sull'ortodossia di Costantino (come nota 79), 4sg.; idem, Costantino santo (come nota 79), 758; rinvio inoltre alla penetrante disamina di M. Amerise, Il battesimo di Costantino il Grande. Storia di una scomoda eredità, Hermes.E 95, Stuttgart 2005, 33-36.74-78.

⁸¹ Cassiod., chron. (MGH.AA 11/2, 466 Mommsen); il battesimo ariano da parte di Eusebio di Nicomedia avrebbe riguardato il figlio Costanzo, e non Costantino, secondo una menzogna inventata dai nemici della chiesa cattolica; cf. Cassiod., hist. III 12 (CSEL 71, 154 Jacob/Hanslik), in cui ripropone una versione di compromesso (*Nicomedia in suburbano sacri baptismatis donis initiatus est*); sulla successiva virata in senso filocostantinopolitano, ma ormai pienamente ortodosso, della *Historia ecclesiastica tripartita* di Cassiodoro, si veda l'accurata disamina di V. Aiello, Cassiodoro e la tradizione su Costantino, in: S. Leanca (a cura di), Cassiodoro. Dalla corte di Ravenna al Vivarium di Squillace. Atti del Convegno internazionale di studi (Squillace, 25-27 ottobre 1990), Squillace 1993, (131-157) 148sg.; Bonamente, Sull'ortodossia di Costantino (come nota

tendenziale avversione dell'Occidente latino alla memoria di Costantino cristallizzatasi nella biografia eusebiana. Un modello che certo doveva stare stretto a chi, impegnato sul fronte antiariano, mal sopportava le ingerenze del potere imperiale sulla vita ecclesiastica⁸².

Nella prima metà del V secolo si crearono in Occidente i presupposti per una moderata benché tiepida rivalutazione della figura di Costantino e della vicenda della sua conversione⁸³: ne ritroviamo le prime tracce in Ambrogio, Rufino e Agostino, ma soprattutto in Orosio, all'indomani del sacco di Roma del 410, quando i pagani accusarono i cristiani di aver trascurato – a partire, appunto, dall'epoca di Costantino – quei culti tradizionali da sempre garanti della *pax deorum* e perciò della protezione divina sull'Urbe⁸⁴. Si operò allora una sorta di “chiasmo storiografico”⁸⁵: quella tradizione pagana che ancora alla fine del IV secolo aveva moderatamente apprezzato la tolleranza di Costantino, dopo il 410 individua in lui il responsabile dell'inizio della rovina di Roma⁸⁶; per contro, gli ambienti anticostantiniani dell'Occidente niceno che ne avevano addirittura infamato la memoria, ora, come trapela già in Agostino, iniziano a celebrarla. Del pari, a Costantinopoli, gli storici della chiesa successori di Eusebio, specialmente Sozomeno e Teodoreto, miravano ad affrancare la memoria di Costantino da quelle accuse di cinismo, che, affioranti in Giuliano e in Eunapio e poi manifeste soprattutto in Zosimo, vedevano nel battesimo di Costantino, nel 326, un rito strumentale al riscatto delle colpe per i turpi assassinii dei familiari dell'imperatore, Crispo e Fausta⁸⁷.

In Occidente, dopo il 410, in ambienti che ben conoscevano la topografia dell'Urbe, l'enucleazione o comunque la ricezione dei temi che confluirono nella *Conversio Costantini*, nucleo narrativo della leggenda del battesimo negli *Actus Silvestri*, avrebbe rappresentato una risposta – non già sulla base di argomentazioni storiche, provvidenzialistiche o altro, bensì rivolta ad un pubblico incolto – alle nuove accuse dei pagani⁸⁸. Di queste ultime, infatti, si ripresero e trasformarono alcuni miti contrapponen-

79), 34sg.; Amerise, Il battesimo di Costantino (come nota 80), 99sg.; Canella, Gli Actus Silvestri (come nota 20), 20sg.

⁸² Cf. Aiello, Costantino, la lebbra (come nota 79), 44.

⁸³ Cf. Aiello, Costantino, la lebbra (come nota 79), 46-48; Amerise, Il battesimo di Costantino (come nota 80), 83sg.

⁸⁴ Cf. Aug., civ. V 25 (161 D./K.); Oros., hist. VII 28 (Scrittori greci e latini, 328-334 Lippold).

⁸⁵ Aiello, Costantino, la lebbra (come nota 79), 48.

⁸⁶ È la linea interpretativa che sarebbe culminata nel severo giudizio di 'empietà' formulato da Zosimo (Zos., *Historia nova* II 29); cf. sempre Aiello, Costantino, la lebbra (come nota 79), 49sg.; Amerise, Il battesimo di Costantino (come nota 80), 100-106.

⁸⁷ Lo storico della chiesa Filostorgio, che scrive prima del 433, piega a sua volta la memoria di Costantino in senso filo-ariano; cf. Bonamente, Sull'ortodossia di Costantino (come nota 79), 18; Amerise, Il battesimo di Costantino (come nota 80), 57-60.

⁸⁸ Quei temi sono peraltro attestati anche in area siriana verso la fine del V secolo in una omelia attribuita a Giacomo di Serug posteriore al 473 ma verosimilmente precedente gli apocrici romani (vide ora Canella, Gli Actus Silvestri [come nota 20], 26sg.29.49).

dovi il motivo già allora corrente di un Costantino pagano e lebbroso, ma mantenendo inalterati, sia pur con diverso significato, gli elementi fondamentali della medesima tradizione pagana: conversione dopo Crisopoli; necessità di una purificazione; rifiuto opposto dai sacerdoti pagani parallelo al possibile rifiuto di Costantino di celebrare il rito pagano del bagno nel sangue dei fanciulli; intervento successivo dei sacerdoti cristiani⁸⁹. La nuova “Bekehrungsgeschichte” costantiniana poteva peraltro non solo avvalersi, capovolgendone il senso e il tenore, dei motivi polemicici della versione pagana, ma in risposta ai pagani aveva buon gioco nel rimarcare la tolleranza religiosa di Costantino e la sua avversione ai riti cruenti, minando le basi all'accusa di avere creato i presupposti per la rovina di Roma pagana. Il battesimo, a Roma, nel 326, evidenziava “il carattere occidentale della conversione” eliminandone la connessione con l'arianesimo, presente nella versione storica nicomediense risalente ad Eusebio di Cesarea. La leggenda sanciva altresì “il primato del vescovo di Roma non solo sul processo di conversione dell'imperatore e dunque in qualche modo nei confronti dell'autorità statale, ma anche sulla chiesa occidentale, e fors'anche su quella orientale”⁹⁰. La *Conversio Constantini*, e quindi gli *Actus Silvestri*, fissavano dunque una nuova immagine di Costantino, “ortodossa e soprattutto romana”⁹¹, a cui la chiesa romana avrebbe fatto ampio ricorso, come attestano, già all'inizio del VI secolo, gli apocrifi simmachiani, laddove l'operato del Silvestro degli *Actus* viene a sancire l'indipendenza del vescovo di Roma dall'autorità statale⁹². Malgrado la millantata ascendenza eusebiana del redattore degli *Actus*, e comunque a prescindere dalla diffusione, dopo i primi decenni del V secolo, della versione latina di Rufino della *Storia ecclesiastica*, si consumava altresì una netta contrapposizione al Costantino di Eusebio.

VII.

Nell'arco del mezzo secolo intercorso tra l'*Henotikon* di Zenone (482) e l'inizio della guerra gotica (535) maturarono le condizioni storiche (scisma acaciano, ripresa dell'arianesimo in Occidente, scisma laurenziano) che potevano giustificare la redazione scritta della leggenda del battesimo di Costantino da parte di papa Silvestro⁹³. L'imperatore, che si ammalava di lebbra come punizione dovuta alle persecuzioni da lui inflitte ai cristiani, viene sollecitato dai sacerdoti pagani a immergersi in un bagno di sangue procurato con l'uccisione di tremila bambini innocenti. Costantino, indi-

⁸⁹ Aiello, Costantino, la lebbra (come nota 79), 52-55; Amerise, Il battesimo di Costantino (come nota 80), 94-96; Canella, Gli Actus Silvestri (come nota 20), 28-46.

⁹⁰ Aiello, Costantino, la lebbra (come nota 79), 54.

⁹¹ Aiello, Costantino, la lebbra (come nota 79), 57.

⁹² Cf. Canella, Gli Actus Silvestri (come nota 20), 170-177.261-268.

⁹³ Cf. Canella, Gli Actus Silvestri (come nota 20), 13-18.170-173.

gnato, rifiuta il macabro rito: la notte seguente gli appaiono in sogno gli apostoli Pietro e Paolo proponendogli il lavacro battesimale per mano di Silvestro. Il sovrano allora fa subito richiamare il vescovo dall'esilio sul monte Soratte e lo esorta a mostrargli le immagini dei personaggi della visione. Avendoli chiaramente riconosciuti, decide di convertirsi e si dispone al battesimo, che si celebra nel palazzo del Laterano. Dopo qualche giorno, Costantino attribuisce al vescovo di Roma il privilegio di capo universale delle chiese⁹⁴.

Il mito del battesimo di Silvestro, se ribadiva la centralità di Roma nel governo ecclesiastico, rivendicava allo stesso tempo la fede nicena di Costantino obliterandone la memoria storica del battesimo ariano impartito da Eusebio di Nicomedia. Quel mito, inoltre, traduceva in veste agiografica, facendola risalire alla volontà del primo imperatore cristiano, una rivendicazione di autorità da parte dei vescovi di Roma affermatasi tra Leone Magno e Gelasio I, e che trovò una svolta decisiva, sotto il regno goto di Teoderico, durante lo scisma papale tra Simmaco e Lorenzo⁹⁵: la fabbricazione dei celebri apocrifi simmachiani sanciva allora l'acquisizione definitiva della leggenda a un patrimonio ideale e documentario volto a suffragare l'autonomia dei vescovi di Roma dal potere regio e dalle altre autorità ecclesiastiche. Infine, quel mito istituiva un'associazione virtuale, foriera di ulteriori sviluppi, tra la conversione ortodossa del sovrano, avvenuta per mano del successore dei principi degli Apostoli, che l'avevano patrocinata, e le immagini materiali di Pietro e Paolo. Insomma, la conversione ortodossa del principe, e con lui di tutto l'impero, viene dunque a fornire una implicita legittimazione alle icone dei santi Apostoli, che sanciscono e garantiscono la provvidenzialità dell'evento salvifico. Il racconto della *conversio* avrebbe così veicolato il tema della visione onirica dei principi degli Apostoli e delle loro immagini probatorie fino all'epoca carolingia per poi giungere, attraverso la ricezione e il rilancio in età gregoriana, al basso Medioevo. Basti qui rievocare i celebri affreschi duecenteschi presso la chiesa dei Santi Quattro Coronati, nei quali si raffigura il particolare della ostensione delle icone di Pietro e Paolo; e la tradizione, attestata nella *Descriptio Basilicae Vaticanae* sullo scorcio del secolo XII, secondo cui l'immagine dipinta mostrata da Silvestro a Costantino sarebbe stata poi collocata da papa Simmaco nella basilica di S. Andrea annessa a S. Pietro⁹⁶.

La biografia di Silvestro, redatta fra il 514 e il 523, e inclusa nel *Liber Pontificalis* della chiesa romana, sarebbe stata a sua volta tra i principali vettori dei temi essenziali della "Bekehrungslegende" costantiniana, ma

⁹⁴ Cf. Canella, Gli Actus Silvestri (come nota 20), 9sg.

⁹⁵ Cf. T. Sardella, Società Chiesa e Stato nell'età di Teoderico. Papa Simmaco e lo scisma laurenziano, Armarium 7, Soveria Mannelli/Messina 1996.

⁹⁶ Cf. M. Maccarrone, Il papa Adriano I e il concilio di Nicea del 787, AHC 20, 1988, 53-134; ristampa (da cui si cita) in: idem, Romana ecclesia cathedra Petri, a cura di P. Zerbi, R. Volpini e A. Galuzzi, vol. 1, IS 47, Roma 1991, (433-540) 488.

soprattutto del ruolo del primo imperatore cristiano come grande benefattore del papato e del complesso lateranense⁹⁷. Si tratta di uno snodo mnemostorico molto importante nella vicenda qui esaminata, poiché vi troviamo attestate per la prima volta in una stessa fonte sia la leggenda della conversione, che circolava a Roma perlomeno dal 494 (termine ante quem per la sua menzione nel *Decretum Gelasianum* tra i libri *non recipiendi*⁹⁸), sia il motivo della promozione costantiniana delle immagini: in questo caso si parla però di un *fastigium* o ciborio d'argento e di un baldacchino sulla corda dell'abside, all'interno della basilica lateranense, che avrebbe sostenuto due statue monumentali, placcate in argento, del Cristo in trono, fiancheggiato in un caso dagli Apostoli e nell'altro dagli angeli portatori di lancia⁹⁹. Malgrado il credito a suo tempo riconosciuto dal Duchesne e dal Wilpert a questa celebre *ἑκφορσις*, perlomeno dagli anni Sessanta del Novecento i maggiori storici dell'arte cristiana ritengono inverosimile la produzione e l'ubicazione di un tale gruppo scultoreo in epoca costantiniana; ragioni stilistiche e iconografiche, ma soprattutto storico-filologiche e storico-culturali, inducono a collocare quei monumenti verso gli anni centrali del V secolo¹⁰⁰.

⁹⁷ Cf. Lib. pontif. 34,2 (BEFAR.R 23/1, 170,2-4 Duchesne): *Hic exilium fuit in monte Soracte et postmodum rediens cum gloria baptizavit Constantinum Augustum, quem curavit Dominus a lepra, cuius persecutionem primo fugiens exilio fuisse cognoscitur*; Lib. pontif. 34,9sg. (172,6-12 D.): *Huius temporibus fecit Constantinus aug. basilicas istas quas et ornavit: Basilicam Constantinianam, ubi posuit ista dona: fastidium [varia lectio: fastigium] argenteum battutilem, qui habet in fronte Salvatorem sedentem in sella, in pedibus V pens. lib. CXX, et XII apostolos qui pens. sing. in quinos pedibus libras nonagenas, cum coronas argento purissimo; item a tergo respiciens in absida, Salvatorem sedentem in trono, in pedibus V, ex argento purissimo, pens lib. CXL, et angelos IIII ex argento, qui pens. sing. in pedibus V lib. CV, cim gemmis alabandenis in oculos, tenentes astas; fastidium ipsum pens. lib. II XXV, ex argento dolaticio.*

⁹⁸ Decret. Gelas. 4,4,3 (Mansi 8, 163; PL 59, 173sg. Migne; TU 38/4, 42sg. Dobschütz); cf. C. Pietri, *Roma Christiana. Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltaire à Sixte III (311-440)*, BEFAR 224/1, Roma 1976, 881-884; W. Pohlkamp, *Textfassungen, literarische Formen und geschichtliche Funktionen der römischen Silvester-Akten*, Francia 19, 1992, (119-196) 127; Bonamente, *Sull'ortodossia di Costantino (come nota 79)*, 29sg.; Amerise, *Il battesimo di Costantino (come nota 80)*, 96; Canella, *Gli Actus Silvestri (come nota 20)*, XV.

⁹⁹ Vide nota 97; cf. Grigg, *Constantine the Great (come nota 25)*, 2; R. Krautheimer, *The Constantinian Basilica*, DOP 21, 1967, 115-140; traduzione italiana di G. Scattone: *La basilica costantiniana*, in: R. Krautheimer, *Architettura sacra paleocristiana e medievale e altri saggi su Rinascimento e Barocco*, Nuova Cultura 35, Torino 1993, (3-39) 7-9; idem, *Three Cristian Capitals. Topography and Politics*, Berkeley/Los Angeles/London 1983; traduzione italiana di R. Pedio: *Tre capitali cristiane. Topografia e politica*, Torino 1987, 24.30; ultim: idem, *The Ecclesiastical Building Policy of Constantine*, in: Bonamente/Fusco (a cura di), *Costantino il Grande (come nota 79)*, vol. 2, (509-552) 532, si spinge a datare il *fastigium* già alla fine del IV secolo; ma sull'intera questione vide J. Engemann, *Der Skulpturenschmuck des Fastigium Konstantins I. nach dem Liber pontificalis und der "Zufall der Überlieferung"*, RivAC 69, 1993, 175-203.

¹⁰⁰ Gli angeli astati, per esempio, si affermano in ambito ravennate non prima di fine V/ inizio VI secolo (cf. G. Trovabene, *Le teste degli Arcangeli Michele e Gabriele al Museo di Torcello*, in C. Spadoni/L. Kniffitz [a cura di], *San Michele in Africisco e l'età giustiniana a Ravenna*, Milano 2007, 151-163) e in ogni caso appaiono verso la metà del V

VIII.

Numerose evidenze attestano che il complesso del Laterano, con i palazzi imperiali della Nuova Roma, diventerà ben presto il luogo per eccellenza delle immagini del potere ma anche del misterioso potere attribuito alle immagini. Fin dai tempi di Gregorio Magno, nel patriarcato lateranense erano accolti i ritratti ufficiali degli imperatori secondo l'antico cerimoniale dell'*adventus*¹⁰¹, e lì venivano onorati e acclamati prima della rituale collocazione nell'oratorio di S. Cesario sul Palatino¹⁰². Già prima della frattura con Bisanzio dovuta alla controversia iconoclasta furono respinti i ritratti degli imperatori aderenti al monotelismo¹⁰³; e in ogni caso, dalla metà dell'VIII secolo, l'iconografia papale avrebbe ormai sostituito quella imperiale. Adriano I (772-795) fu il primo papa a fare incidere sulle monete il proprio ritratto scalzando un'antica prerogativa imperiale, e la sua cancelleria cominciò a datare i documenti non più secondo l'anno di regno del βασιλεύς bensì del pontefice in carica. Frattanto, nel palazzo lateranense, a partire dal pontificato di Zaccaria (741-752), si sviluppò un'iconografia che esaltava l'universalismo apostolico del papato, fondato sul paradigma di Silvestro¹⁰⁴. Del papa battezzatore e destinatario dei favori di Costantino – così egli appare nel *Constitutum*, che negli anni tra Stefano II (752-757) e il fratello Paolo I (757-767) trascriveva in un paludato stile cancelleresco il nucleo agiografico degli *Actus Silvestri*¹⁰⁵ – si venne allora

nell'arco trionfale di S. Maria Maggiore: ed è forse agli anni di Valentiniano III e papa Sisto III che dev'esser fatto risalire il *fastigium* di cui parla il *Liber Pontificalis*, come già ipotizzava Grigg, *Constantine the Great* (come nota 25), 10sg. Sulla politica edilizia nella Roma costantiniana fa ora il punto P. Liverani, *Interventi urbani a Roma tra il IV e il VI secolo*, CrSt 29, 2008, (1-31) 5-8 (complesso del Laterano); da tenere presenti: P. Liverani (a cura di), *Atti della Giornata di studio tematica dedicata al Patriarcato Lateranense* (École Française de Rome, 10 maggio 2001), MEFRA 116, 2004, 9-178 (in particolare il contributo dello stesso Liverani, *L'area lateranense in età tardoantica e le origini del Patriarcato*, p. 17-49).

¹⁰¹ Greg. M., in I reg., appendix VIII (CChr.SL 140A, 1101 Norberg).

¹⁰² Cf. A.M. Orselli, *Di alcuni modi e tramite della comunicazione col sacro*, in: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (a cura di), *Morfologie sociali e culturali in Europa fra tarda antichità e alto medioevo* (Spoleto, 3-9 aprile 1997), SSAM 45, vol. 2, Spoleto 1998, (903-943) 920-922; A. Frascchetti, *La conversione. Da Roma pagana a Roma cristiana*, Roma/Bari 1999, 266sg.; Herklotz, *Gli eredi di Costantino* (come nota 23), 82.

¹⁰³ È il caso di Filippico Bardane (711-713); cf. Herklotz, *Gli eredi di Costantino* (come nota 23), 82.

¹⁰⁴ Negli anni di Leone III – quando, con l'incoronazione imperiale di Carlo Magno, si assiste peraltro ad un relativo indebolimento del tentativo di 'imperializzazione' della simbolica papale, manifestatosi anche nei conii – fu realizzato in Laterano (795) il celebre *triclinum maius* con le immagini speculari (ricostruite nel 1625) di Costantino e Silvestro al cospetto del Cristo, che consegnava loro il vessillo imperiale e le chiavi, e del papa regnante con Carlo Magno inginocchiati al cospetto di Pietro (cf. Herklotz, *Gli eredi di Costantino* [come nota 23], 84; Bettetini, *Contro le immagini* [come nota 1], 110sg.).

¹⁰⁵ *Constitutum Constantini* 8 (MGH.L 10, 71-74 Fuhrmann): è il celebre episodio dell'apparizione onirica dei santi apostoli Pietro e Paolo a Costantino, da lui riconosciuti nell'icona che l'indomani gli viene mostrata da papa Silvestro.

sviluppando il culto, in un clima di fervorosa “Silvesterrenaissance”. Paolo I, nel 762, fondò un monastero in suo onore nella casa di famiglia (attuale S. Silvestro in Capite)¹⁰⁶; e lo stesso papa fece decorare la cappella di Santa Petronilla (sorella di san Pietro), antico mausoleo imperiale riadattato da Stefano II a luogo di culto privato dei sovrani franchi in occasione dei loro soggiorni a Roma, con le perdute storie di Costantino il Grande¹⁰⁷. Adriano I istituì in S. Pietro una diaconia patrocinata da san Silvestro e restaurò le catacombe di Priscilla, note allora come *cymiterium S. Silvestri*. E degli *Actus Silvestri* lo stesso Adriano si sarebbe servito, nella sua celebre lettera indirizzata agli augusti Costantino VI e Irene, come prova storica per condannare le tesi degli iconoclasti.

Data il 26 ottobre 785, e destinata ufficialmente al concilio, fu letta a Nicea, nella versione greca trasmessa dagli atti, il 26 settembre 787, in apertura della seconda sessione¹⁰⁸. L'originale latino della cancelleria papale, che in più punti si discosta dalla versione greca (mutila dell'ultima parte del testo ma sostanzialmente fedele, pur nei molti “accomodamenti” al dettato originario dell'epistola¹⁰⁹), è quello trådito nel *corpus* dell'integrale retroversione latina degli atti procurata da Anastasio Bibliotecario intorno all'873, e pubblicata dal Mansi a fronte dell'originale greco¹¹⁰. I brani in questione non differiscono di molto nelle due versioni, e d'altra parte, a differenza dei luoghi di potenziale frizione ecclesiologica fra le due sedi patriarcali (questione del primato petrino), richiamano un tema che in quel momento, scontata ormai la condanna formale degli iconoclasti, poteva fare buon gioco tanto a Roma quanto ai βροσιλεις (diversa, e pour cause, sarà di lì a poco la rilettura del mito costantiniano operata dai teologi della *capella regia* di Carlo Magno).

Il papa si rivolge al nuovo Costantino e alla nuova Elena, proposti come modello di ortodossia e di esaltazione della chiesa romana, madre spirituale di un impero con il quale, dopo la parentesi iconoclasta, essa vuole riprendere l'antico rapporto di comunione riaffermando la protezione petrina sugli ortodossi regnanti (nella versione greca, si badi, si parla sempre di Pietro e Paolo, corifei degli apostoli, fondatori della fede cattolica ortodossa, preservata intatta dai loro successori sino alla fine dei tempi). Il primato di Pietro (e di Paolo) permane nei loro successori alla sede romana, e ciò vale ad asserire che anche la tradizione del culto delle immagini era stata da sempre affermata e sostenuta dalla chiesa di Roma, dalle origini

¹⁰⁶ Cf. Maccarrone, Il papa Adriano I (come nota 96), 488; Herklotz, Gli eredi di Costantino (come nota 23), 84; Bonamente, Sull'ortodossia di Costantino (come nota 79), 40.

¹⁰⁷ Cf. Herklotz, Gli eredi di Costantino (come nota 23), 84sg.

¹⁰⁸ Cf. Maccarrone, Il papa Adriano I (come nota 96), 457.

¹⁰⁹ Maccarrone, Il papa Adriano I (come nota 96), 483.

¹¹⁰ Anastasius Bibliothecarius, *Interpretatio synodi VII generalis* (Mansi 12, 1055-1074; PL 129, 1215-1234 Migne). Si veda E. Lamberz, Studien zur Überlieferung der Akten des VII. Ökumenischen Konzils. Der Brief Hadrians I. an Konstantin VI. und Irene (JE 2448), DA 53, 1997, 1-28.

apostoliche sino ai nostri giorni. E da quando, cessate le persecuzioni, le porte delle chiese vennero aperte, *hactenusque depictae ecclesiae imaginibus sunt ornatae*¹¹¹. Lo confermava una testimonianza risalente all'epoca di Costantino, al quale il papa Silvestro aveva mostrato una immagine degli apostoli Pietro e Paolo, conservata e venerata dalla chiesa romana, che era identica a quella apparsa in sogno all'imperatore ancora pagano. Qui l'epistola cita un ampio stralcio della leggenda del battesimo così come riportata dagli *Actus Silvestri*, e in base a questa prova Adriano intende dimostrare che il culto delle immagini, aspetto coesistente nella trasmissione della fede cristiana al pari della Scrittura (poco più avanti si cita in proposito la famosa lettera di Gregorio Magno a Sereno di Marsiglia), era presente nella chiesa fin dai primordi della sua esistenza¹¹². Non è chiaro se qui ci si riferisca all'età apostolica o all'epoca costantiniana, quando le chiese, si dice, furono aperte al culto e cominciarono ad essere ornate con immagini dipinte. Ma l'ambiguità sembra voluta poiché unica – si dice – è la fede trasmessa da Cristo agli apostoli e ai loro successori, e perciò Costantino altro non fece che rinnovare la missione apostolica di allontanare i pagani dal culto degli idoli e dei simulacri riproponendo l'uso antico di venerare le immagini di Cristo, di Maria, degli apostoli e dei santi come strumento ortodosso di cristianizzazione. (Non è un caso che a partire dagli ricezione nicena degli *Actus Silvestri*, anche la storiografia e la liturgia bizantine abbandoneranno definitivamente la versione storica

¹¹¹ Anastasius Bibliothecarius, *Interpretatio synodi VII generalis* (Mansi 12, 1057C; PL 129, 1220A-B M.): *Nam ipse princeps apostolorum beatus Petrus, qui apostolicae sedi primitus praesedit, sui apostolatus principatum ac pastoralis curae successoribus suis, qui in eius sacratissima sede perenniter sessuri sunt, dereliquit, quibus et auctoritatis potestatem, quemadmodum a Salvatore nostro Domino Deo ei concessa est, et ipse quoque suis contulit ac tradidit divino jussu successoribus pontificibus, quorum traditione Christi sacram effigiem sanctaeque ejus Genitricis, apostolorumque vel omnium sanctorum veneramus imagines. Ex eo enim quo Christi Dei nostri Ecclesiae quietis et pacis apertae sunt fores, hactenusque depictae ecclesiae imaginibus sunt ornatae, beato atque sanctissimo papa Silvestro testante. In ipsis enim exordiis Christianorum, cum ad fidem converteretur pius imperator Constantinus, sic legitur.* (Segue il racconto della visione e della conversione tratto dagli *Actus Silvestri*).

¹¹² Anastasius Bibliothecarius, *Interpretatio synodi VII generalis* (Mansi 12, 1060C-D; PL 129, 1221B-C M.): *Ecce, ut praemisum est, sanctorum figurae ab ipsis sanctis fidei nostrae praedicationis apud omnes fuerunt Christianos atque in ecclesiis sanctorum sacrae figurae expressae atque depictae hactenus fuerunt, quatenus gentilitas paganorum, conspecta divinae Scripturae depicta historia, ab idolorum cultura daemonum simulacris ad verum Christianitatis lumen atque amoris Dei culturam verti deberet, sicut et praecipuus pater atque idoneus praedicator beatus Gregorius hujus apostolicae sedis praesul ait, ut hi qui litteras nesciunt, saltem in parietibus videndo legant quae legere in codicibus non valent. Ob hoc quippe sancti probatissimi Patres ipsas imagines atque picturas divinae Scripturae et gesta sanctorum in ecclesiis depingi statuerunt, et cumcti orthodoxi atque Christianissimi imperatores, et omnes sacerdotes ac religiosi Dei famuli, atque universus Christianorum coetus, sicut a primordio traditionem a sanctis Patribus susceperunt, easdem imagines atque picturas ob memoriam piae compunctionis venerantes observaverunt, et in partibus illis usque ad tempora proavi serenitatis vestrae orthodoxe coluerunt.*

del battesimo ariano di Costantino a Nicomedia¹¹³). Memore del bene ricevuto, Costantino, come recita la versione greca degli atti, “si diede a costruire chiese innalzando in esse le venerande immagini per devozione e ricordo del Signore nostro Gesù Cristo, che si fece uomo, e di tutti i santi”¹¹⁴. E così, la tradizione stabilita dai santi padri di far dipingere immagini nelle chiese e di venerarle *ob memoriam piae compunctionis* fu sempre osservata dagli imperatori ortodossi, dai sacerdoti, dai religiosi e da tutti i cristiani¹¹⁵.

Nella quarta seduta del concilio (1° ottobre), dopo la lettura di una lettera indirizzata da Nilo di Ancyra a Olimpiodoro – lettera che, stando all’ammissione di alcuni vescovi ex eretici presenti a Nicea, sarebbe stata sfruttata dal concilio di Hiereia (754) operando alcuni tagli, e ciò proverebbe la malafede degli iconoclasti – i due presbiteri di nome Pietro, legati e vicari di papa Adriano¹¹⁶, riferirono che una decorazione simile a quella di cui si parlava nella lettera appena menzionata era stata voluta dall’imperatore Costantino, che per la chiesa lateranense del Salvatore aveva fatto dipingere sulle pareti storie del Vecchio e del Nuovo Testamento (da un lato, Adamo scacciato dal paradiso, dall’altro il buon ladrone che vi entra, e molte altre scene¹¹⁷). Anche in questo caso Krautheimer e gli studi più recenti hanno avuto buon gioco nel confutare l’ipotesi del Wilpert, che quegli affreschi o mosaici, paragonabili a quelli tuttora esistenti in S. Maria Maggiore, potessero risalire all’età costantiniana, datandoli invece verso la metà del V secolo. La decorazione originaria dell’abside era probabilmente costituita da un fondo oro privo di decorazioni (*ex auro trimita*)¹¹⁸, e lo stesso Krautheimer non esclude che anche la navata centrale disponesse, come la basilica di Treviri, di una decorazione aniconica con motivi geometrici dipinti o intarsiati in marmo¹¹⁹. Ancora intorno al 403 Paolino di Nola giudicava insolita (*raro more*), e perciò bisognosa di una giustificazione, la sua iniziativa di far decorare a fresco le pareti della basilica di S. Felice con storie del Vecchio Testamento¹²⁰; e papa Damaso, nei suoi epigrammi,

¹¹³ Cf. Bonamente, Sull’ortodossia di Costantino (come nota 79), 41.

¹¹⁴ Anastasius Bibliothecarius, *Interpretatio synodi VII generalis* (Mansi 12, 1059B-C M.); traduzione italiana: Gerbino in Russo (a cura di), Vedere l’invisibile (come nota 28), 17.

¹¹⁵ Anastasius Bibliothecarius, *Interpretatio synodi VII generalis* (Mansi 12, 1060E; PL 129, 1221C M.; vide supra, nota 112).

¹¹⁶ Cf. Maccarrone, Il papa Adriano I (come nota 96), 444sg.447sg.

¹¹⁷ Anastasius Bibliothecarius, *Interpretatio synodi VII generalis* (Mansi 13, 35sg. [testo greco]; 36sg. [testo latino]; PL 129, 289C M.): *Tale quid et divae memoriae Constantinus Magnus imperator olim fecit: aedificato enim templo Salvatoris Romae, in duobus parietibus templi historias veteres et novas designavit, hinc Adam de paradiso exeuntem, et inde latronem in paradysum intrantem figurans: et reliqua.*

¹¹⁸ Lib. Pont. 34,10 (172,16 D.).

¹¹⁹ Cf. Krautheimer, La basilica costantiniana (come nota 99), 9.

¹²⁰ Paul. Nol., carm. 27,540-542 (CSEL 30, 286 Hartel): *Forte requiratur quam ratione gerendi/ sederit haec nobis sententia, pingere sanctas/ raro more domos animantibus adsimulatis.*

non fa una sola allusione all'esistenza nell'Urbe di immagini di questo tipo. Del resto, prima del 357, quando l'abside di S. Pietro sarebbe stata ornata con il mosaico della *traditio legis*, non vi è traccia alcuna dell'esistenza di decorazioni figurali nelle chiese di Roma¹²¹.

IX.

A mostrare uno scarso gradimento per la ridondante iconologia costantiniana proposta da Adriano I fu proprio colui che già nel 778 lo stesso papa aveva appellato *novus christianissimus Dei Constantinus imperator*¹²². Nei *Libri Carolini* (790-793), i teologi ufficiali di Carlo, re dei Franchi e dei Longobardi e patrizio dei Romani, reagirono stizziti, e in parte fuorviati da una pessima traduzione latina degli atti del concilio, all'apparente convergenza di intenti registrata a Nicea tra il papato e la corte di Bisanzio. Essi presero dunque una posizione che intendeva distinguersi tanto dall'iconoclastia quanto da una iconodulia, le cui presunte derive idolatriche anche il successivo il concilio di Francoforte avrebbe condannato nel 794¹²³. Nei *Libri Carolini*, proprio in polemica esplicita con la lettera di Adriano I allegata agli atti di Nicea II, laddove era stata evocata la leggenda del battesimo di Costantino narrata negli *Actus Silvestri*, si afferma perentoriamente che Silvestro non aveva mai ordinato a Costantino di adorare le immagini di Pietro e Paolo, e gliele aveva semplicemente mostrate a conferma di quelle apparse nel sogno¹²⁴. Inoltre, dopo avere identificato negli *Actus Silvestri* la fonte di quel racconto, si dubitava della loro affidabilità per dirimere una questione tanto delicata

¹²¹ Cf. Krautheimer, La basilica costantiniana (come nota 99), 8sg. e nota 11, per la discussione delle fonti.

¹²² Cf. *Codex Carolinus* 60 (MGH.Ep 3, 587,17sg. Gundlach).

¹²³ Cf. M.-F. Auzépy, Francfort et Nicée II, in: R. Berndt (ed.), *Das Frankfurter Konzil von 794*, Frankfurt a.M. 1997, 279-300 (ora anche in: M.-F. Auzépy, *L'histoire des iconoclastes*, *Bilans de Recherche*, 2, Paris 2007, 285-302); Bettetini, *Contro le immagini* (come nota 1), 108.

¹²⁴ Cf. *Opus Caroli regis contra synodum* (*Libri Carolini*) II 13 (259,20-260,11 F): *De eo, quod ad suum errorem confirmandum dicunt beatum Silvestrum, Romanae urbis antestitem, apostolorum imagines Constantino imperatori detulisse, cum tamen eas non legatur adorare iussisse. Saepe in hoc nostro speciali de imaginibus opere fateri cogimur, quod ille non haberi, sed adorari a nobis inhibeantur, nec illarum in ornamentis basilicarum et memoria rerum gestarum constitutarum fugienda sit visio, sed insolentissima vel potius superstitionissima execranda sit adoratio. Unde sicut in ceteris, ita et in hoc exemplo eorum adsertio frustrabitur, qui suum errorem in adoratione imaginum enitentem in eo fulcire conantur, quod Silvester, Romanae ecclesiae praesul, Constantino imperatori apostolorum imagines detulisse legitur. Detulit ergo eas illi ad videndum, non ad adorandum. Detulit, non ut adorare, quem a simulacrorum cultu abstrahere et ad solius Dei adorationem convolare hortabatur, compelleret, sed ut idem imperator, quos in somnis viderat, eorum vultus in picturae fucis cognosceret.*

come quella del culto prestato alle immagini richiamando in proposito la censura già espressa a suo tempo dal *Decretum Gelasianum*¹²⁵.

In una celebre epistola indirizzata a Carlo nel 792/793, papa Adriano rispondeva punto per punto alle critiche mosse dalla corte franca agli atti del concilio di Nicea, e ribadiva la fedeltà della chiesa romana alla tradizionale pratica di *adoratio* delle sante immagini¹²⁶. L'enfasi iconodula sembra dettata dalla volontà di allinearsi (non senza distinguo) all'ortodossia niceana. Ma la linea papale non implicava affatto una tolleranza senza riserve verso ogni tipo di immagine né una loro scontata venerazione o equiparazione alle reliquie dei santi. Il sinodo franco aveva sollevato ragionevoli perplessità sull'esistenza, asserita dai padri del Niceno II, di prescrizioni relative alla produzione e all'adorazione delle immagini nell'Antico e nel Nuovo Testamento e nei primi sei concili ecumenici. Adriano risponde non solo affermando in maniera secca che in quegli scritti *semper venerandas fuerunt sacras imagines et factas inter sancta sanctorum titulabantur*, ma rinvia ai detrattori l'onere di provare in quale dei sei concili anteriori a Nicea siano mai state condannate le sacre immagini. Anzi, *in primo sancto concilio*, che a quanto sembra però equivaleva a dire Nicea II, più volte sarebbe stato mostrato come papa Silvestro e il cristianissimo imperatore Costantino *veneraverunt sacras imagines et cum nomine christianitatis palam coram omnibus fideliter atque mirabiliter eas ostenderunt*. E da allora tutti i pontefici succeduti a Silvestro, e fino ai nostri giorni, hanno fatto decorare con immagini sacre e grande sfarzo di pitture e mosaici tutte le chiese di Roma. Segue una straordinaria e puntuale enumerazione delle immagini venerande che i papi, da Damaso fino a Gregorio Magno, avrebbero fatto eseguire decorando i luoghi di culto *in picturis, tam in historiis quamque in sacris imaginibus*¹²⁷.

¹²⁵ *Opus Caroli regis contra synodum (Libri Carolini) II 13 (261,4-12 F): Libro igitur actuum beati Silvestri, ubi de imaginibus Constantino imperatori delatis scribitur, ideo obniti potest, quia, quamquam a pluribus catholicis legatur, non tamen ad ea, quae in quaestionem veniunt, adfirmanda plene idoneus perhibetur. Quod in libro beati Gelasii, Romanae urbis antestitis, qui inscribitur: 'Decretalis de recipiendis sive de non recipiendis codicibus', apertius demonstratur. Cf. Bonamente, Sull'ortodossia di Costantino (come nota 79), 41sg.*

¹²⁶ Cf. Hadrianus papa, *Epistula 2* (MGH.Ep 5, 17sg.40.56 Hampe); cf. J.-M. Sansterre, *Entre deux mondes? La vénération des images à Rome et en Italie d'après les textes des VI^e-XI^e siècles*, in: Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (a cura di), *Roma fra Oriente e Occidente* (Spoleto, 19-24 aprile 2001), SSAM 49, vol. 2, Spoleto 2002, (993-1050) 1008; Canetti, *Immagini e statue miracolose* (come nota 2), 136sg.; idem, *Suxerunt oleum de firma petra* (come nota 2), 72sg. è noto che la scelta infelice del termine, inteso qui semplicemente come riferito alla prassi rituale dell'*osculum* (ὄσπασμός) e della *honorabilis salutatio* (τιμητικὴ προσκύνησις) e non come *vera cultura* (ἀληθινὴ λατρεία) riservata soltanto a Dio, contribuì a ingarbugliare ancor più una matassa già parecchio intricata.

¹²⁷ Hadrianus papa, *Epistula 2* (49sg. H.).

X.

A conclusione dei dati e delle ipotesi qui presentati e discussi, è bene ricapitolare le linee maestre in cui verrà biforcandosi il mito di Costantino promotore di immagini. Da una parte, il paradigma storico eusebiano, già in crisi alla fine del IV secolo, di un Costantino filo-ariano e aniconico (pur con tutte le ambiguità rilevate). Questa immagine attraversa i secoli e gli spazi religiosi e culturali come una corrente carsica, tra fasi di rimozione e di adattamento, e riemerge, con gli opportuni distinguo, nel corso dell'VIII secolo come possibile paradigma della religiosità iconoclasta degli Isaurici e dell'aniconismo dei Carolingi, i quali rifiutarono di dare credito alla tradizione silvestrina. Quest'ultima, d'altra parte, veicola, a partire dal V secolo, il paradigma di un Costantino ortodosso, romano e filo-papale. Il paradigma leggendario, via gli *Actus Silvestri*, il *Liber Pontificalis* e la falsa donazione, dopo avere costituito uno dei tasselli per l'elaborazione mnemostorica della nuova ortodossia iconica al Niceno II, si trasmetterà, anche grazie alla mediazione dello Pseudoisidoro, alle prime collezioni canoniche di età gregoriana. Infine, nel clima post-gregoriano di rivisitazione del simbolismo imperiale a beneficio del papato, la leggenda di Costantino promotore di immagini diventerà un ingrediente essenziale alla costruzione mitografica dei nuovi spazi e percorsi devozionali, che culminò nella Roma di Innocenzo III.

ABSTRACT

In Byzantium and in the Latin West the theological and political legacy of Constantine the Great was particularly heavy from the very beginning, in relation to the earlier religious images and principally to the new iconic figural and non-figural symbols of the Christian salvation. Between the 5th and the 6th centuries, the papal and orthodox use of Constantine's image found a first expression in the most ancient Latin version of pope Sylvester's legend (*Actus Silvestri*). Shortly afterwards the hagiographical nucleus of this legend became part of pope Sylvester's biography, with which begins the *Liber Pontificalis* of the Roman Church, indeed one of the principal sources for the spread of the legendary account of Constantine's baptism and the image of Constantine as generous benefactor of the papacy. These themes nourished the hagiographical and theological-political imagery of the Christian West for more than a millennium. Between the 8th and the 9th centuries and then from the 11th century onwards, they gave rise to the Roman bishopric's various claims of a universal primacy confirmed by law, already expressed in the *Constitutum Constantini* and the pseudo-Isidorian *Decretales*.

Scholarship has clarified the general features of this complex subject. This article presents a mnemo-historical reading that outlines the subject's multifaceted and protean hermeneutic potential, in relation to the connection between power and salvation and to the legitimization of the Christian sovereignty through the iconic signs of the divine presence. This will involve a discussion on the mythical image of Constantine as patron of Christ's images in churches – in support of which there is no archaeological evidence – and on the Lateran basilica of the Saviour, which was the first church of Rome and, until the end of the 13th century, the most prestigious container of relics and memory of the Medieval West.