

RITA LIZZI TESTA

Università di Perugia

Confische dei beni templari e traslazione di statue.

Al di là delle omissioni eusebiane*

All'interno di una ricerca sull'edilizia religiosa – non solo cristiana – varata durante il regno di Costantino, è inevitabile partire dal racconto di Eusebio, in particolare da quelle confische dei tesori dei templi¹, che avrebbero provocato il trasferimento delle statue di culto divino dalle province nella nuova residenza imperiale. L'immagine eusebiana di una città tutta cristiana, dedicata al dio dei martiri, infatti, è connessa con questi temi ed emerge attraverso una struttura retorica così persuasiva, da rendere tuttora credibile la rappresentazione suggerita dal vescovo di Cesarea.

1. L'Oriente eusebiano: confische, demolizioni di templi e scherno verso gli dei

Guardando nel suo insieme la *Vita Constantini* – un bizzarro esperimento letterario, a metà tra la coeva produzione panegiristica e le future Vite dei santi – colpisce il fatto che, mentre in tutta l'opera il materiale è organizzato in modo alquanto confuso, le parti dedicate agli edifici cristiani seguono uno schema preciso, che ricorre uguale nel secondo e nel terzo libro (con alcune ripetizioni e aggiunte nel quarto). Esse sono incastonate tra i provvedimenti presi per abolire il paganesimo e le cure impiegate per ristabilire l'unità della Chiesa minacciata dalle eresie². Tale sequenza non ha una base cronologica

* Un omaggio affettuoso a Carlo Santini, profondo conoscitore anche di testi tardi, che da sempre legge con fine sensibilità, senza remore o pastoie intellettuali.

¹ Non si tratterà qui della 'distruzione dei templi', argomento che implica lo studio di numerose altre sezioni della *Vita* (come quella relativa alla Terrasanta) e, più in generale, una riflessione sulla presunta legislazione generale contro i sacrifici. Sul tema, con approccio tradizionale, Lenski 2016, 168-172.

² Nel II libro sono elencate le disposizioni legislative, le lettere e i discorsi che favorirono tale programma – la scelta di funzionari imperiali in maggioranza cristiani (*VC* II, 44, 1); la legge che proibì i riti impuri dell'idolatria (*VC* II, 45,1); la disposizione che prescrisse di restaurare e ampliare oratori e chiese (*VC* II, 45, 2-46); i provvedimenti per sedare le dispute ariane e meleziana insorte nelle chiese d'Egitto (*VC* II, 61, 2-72). Nel III libro sono illustrati gli eventi che lo realizzarono: il concilio di Nicea (*VC* III, 6-24), narrato durante la celebrazione dei *vicennalia* nel 325/326 (*VC* III, 15); i felici accadimenti che portarono alla edificazione dei luoghi santi della Palestina e alla costruzione di chiese in altre città

di riferimento. È un artificio retorico-letterario. Serve a convincere i lettori che, dopo la sconfitta di Licinio e la conquista dell'Oriente, la fede imperiale si era manifestata sotto la guida di Dio nell'immensa generosità verso i cristiani, a detrimento di chiunque professasse altre fedi, e nell'impegno incessante di ripristinare l'unità della Chiesa. Alcuni studiosi partono dal presupposto che un programma del genere avesse davvero animato Costantino e, come Eusebio, si affannano a cercare le testimonianze per provarlo³. Altri si preoccupano d'immaginare, laddove non conservate, costituzioni che parlino il linguaggio messo in bocca a Costantino da Eusebio⁴. Il vescovo, tuttavia, non era storico di grande rigore e, soprattutto nella *Vita Constantini* – che opera storica non voleva essere –, gli esempi concreti citati per dimostrare la fondatezza delle sue dichiarazioni generali non sempre funzionano. Anzi, con quelle entrano in palese contraddizione: così in riferimento al divieto generale dei sacrifici, a quello d'innalzare statue di culto, e alla proibizione dei giochi gladiatori, sui quali non è qui il luogo d'insistere. Un esempio significativo di come le sue affermazioni generali stridano con i dati riportati è anche nel modo in cui Eusebio parla di Costantinopoli e degli interventi imperiali in quella città. Dopo la lunghissima descrizione delle imprese edilizie sollecitate in Terrasanta (VC III, 47, 4-49), un breve cenno è fatto alla nuova residenza imperiale, perché Costantino volle che fosse anch'essa purificata di ogni traccia di idolatria, ricca in statue che richiamavano figure o scene bibliche (VC III, 48, 1-2). Costantinopoli, inoltre, è fugacemente richiamata anche nella sezione della *Vita* dedicata alla spoliazione dei templi, in quanto luogo ove le statue pagane sottratte alle province furono trasportate (VC III, 54, 2-3). Da questo brano, esemplare del modo di lavorare di Eusebio per via di esagerazioni ed omissioni, vorrei partire.

Il primo imperatore cristiano avrebbe ordinato la spoliazione sistematica degli ornamenti e delle statue di culto in tutte le province, per la profonda avversione che nutriva verso la religione tradizionale. In particolare, le statue bronzee sarebbero state rimosse dai templi maggiori e trasportate a Costantinopoli, perché soggiacessero allo sguardo irriverente di tutti, mentre «delle statue auree si prese vendetta in modo diverso»: gli inviati imperiali – uno o due nella *Laus Constantini*, due nella *Vita*⁵ – ordinavano ai sacerdoti dei templi di esporre i loro dei, che venivano spogliati dei materiali preziosi perché

dell'Oriente, compresa Costantinopoli (VC III, 25-53); la demolizione dei templi pagani (VC III, 54-58); le misure attuate per risolvere le rifulsioni dispute interne alle chiese e sopprimere gli eretici, a chiudere il libro (VC III, 59-66).

³ Si veda, esemplarmente, il recentissimo Barnes, in corso di stampa.

⁴ Nel considerare la legislazione di Costantino, la volontà di non prescindere dalle indicazioni eusebiane, cercando possibili riscontri in costituzioni non conservate ma che si presume dovessero essere state emanate, caratterizza sia il volume di De Giovanni 2003, 93-175, sia Delamire 2005 (p. es. pp. 79-85), ed ora il recente commento alla *Vita Constantini* di Pietri-Rondeau 2013, 45-52.

⁵ Eus. VC III, 54, 5; LC VIII, 2.

fossero fusi⁶. Si può tentare di ricostruire quali fossero l'estensione geografica, l'entità e la vera finalità dell'operazione. Si è parlato di un fatto epocale ma Eusebio stesso dice che, una volta denudate del metallo prezioso, le statue dorate erano ricollocate all'interno dei templi⁷ e quelle bronzee furono portate a Costantinopoli: difficilmente queste ultime saranno state un numero esorbitante. Non resta nel Codice Teodosiano, né in quello di Giustiniano alcun cenno al presunto ordine costantiniano di confisca dei beni mobili dei templi. In Occidente, solo nel 407 Onorio ordinò di rimuoverne le statue che ancora ricevevano atti di culto: vi si proclama che la misura è reiterata⁸, ma ancora nel 399 era stato dato l'ordine di salvaguardare gli ornamenti degli edifici templari⁹. Alla concomitanza tra l'emissione legislativa e il gesto compiuto dalla moglie di Stilicone, che strappò una collana alla statua della Gran Madre degli dei, non è stata data finora rilevanza, laddove l'oltraggio compiuto può aver assunto valore paradigmatico (i pagani interpretarono la sua successiva condanna a morte come giusta espiazione della sua colpa sacrilega) per gli altri casi di spoliazione degli ornamenti dei templi, che quella legge provocò, essendo per la prima volta messa in forza in Occidente¹⁰. In Oriente, la prima aspra legge di età teodosiana contro i sacrifici e i luoghi di culto pagani contiene riferimenti precisi alle statue e agli ornamenti di cui i templi continuavano ad essere ricchi¹¹.

A rigore, dunque, quella descritta da Eusebio non fu misura estesa a tutto l'impero. Interessò probabilmente un'area limitata dell'Oriente, in quanto parte di un'operazione fiscale. Il modo in cui Eusebio descrive la procedura, sottolineando che gli uomini inviati dall'imperatore prendevano solo «quanto pareva loro necessario», fa pensare che essi agissero sulla base di un calcolo preventivo del contributo che singoli templi, scelti per l'operazione, potessero dare. È dunque probabile che l'unica fonte diversa da Eusebio, che ne dia una lettura attendibile, sia l'Anonimo *de rebus bellicis*, che la connette con la riforma del sistema monetario, da Costantino ancorato alla nuova moneta d'oro (*solidus aureus*):

⁶ Eus. VC III, 54, 6; LC VIII, 3.

⁷ Eus. VC III, 54, 6: «Raschiavano la parte di materiale che sembrava loro utile ... il superfluo e l'inutile lo lasciavano ai superstiziosi»; cfr. Eus. LC VIII, 3.

⁸ CTh XVI, 10, 19, 1 (Curtio Praefecto Praetorio, 15 nov. 407): [...] *Simulacra, si qua etiamnunc in templis fanisque consistunt et quae alicubi ritum vel acceperunt vel accipiunt paganorum, suis sedibus evellantur, cum hoc repetita sciamus saepius sanctione decretum [...]*: cfr. Delmaire 2005, 454-455.

⁹ CTh XVI, 10, 15 del 399 (Macrobio Vicario Hispaniarum et Procliano Vicario quinque provinciarum, 29 ag. 399): *Sicut sacrificia prohibemus, ita volumus publicorum operum ornamenta servari [...]*. Cfr. Delmaire 2005, 450-451.

¹⁰ Zos. V, 38, 1-4: Paschoud 1986, 257-266.

¹¹ CTh XVI, 10, 12, 2 (Ad Rufinum Praefectum Praetorio, 8 nov. 392): *Si quis vero mortali opere facta et aevuum passura simulacra ...* Cfr. Delmaire 2005, 443-447.

Ai tempi di Costantino la smodata largizione di denaro assegnò ai piccoli commerci l'oro al posto del rame, che prima era considerato di grande valore. È probabile che l'avidità abbia avuto origine dalle seguenti cause. Quando l'oro, l'argento e la grande quantità di pietre preziose che da epoca remota erano depositati presso i templi raggiunsero il pubblico (*ad publicum pervenisset*), si accese in tutti la cupidigia di spendere e di acquisire¹².

Non a caso, qualche decennio prima dell'Anonimo, Firmico Materno aveva «esorato» Costanzo e Costante a strappare gli ornamenti dai templi e a «cuocere gli dei» per coniare moneta¹³. L'intervento di Costantino era stato dunque un fatto contingente. I cristiani, leggendolo diversamente dall'Anonimo come atto religioso, ne sottolinearono gli aspetti positivi anche in termini di *utilitas* pubblica, affinché gli imperatori applicassero anche in Occidente quel tipo d'intervento.

Utilizzare altre fonti per verificare il passo eusebiano può ingenerare confusione sulla natura dell'operazione. Libanio parlò di spoliazione dei templi senza proibizione del culto¹⁴: dovremmo chiederci come fosse possibile rendere il culto agli dei in santuari privi di statue. Gerolamo è citato a sostegno della veridicità del passo eusebiano ma, nella sua laconicità, il *Chronicon* sembra piuttosto echeggiare la diffusa polemica contro le grandi risorse spese da Costantino per rifondare Bisanzio, a discapito delle risorse cittadine dell'Oriente provinciale¹⁵. Socrate e Sozomeno non danno informazioni originali, cosicché rielaborarono semplicemente la notizia eusebiana¹⁶. Lo stesso fece il *Chronicon Paschale* nel tardo VII secolo, che peraltro non necessariamente volle intendere, come si è creduto, che quell'oro fosse dato alle chiese¹⁷. Eppure, il passo di Eusebio ha persino dato adito alla nota tradizione storiografica secondo cui, da Costantino in poi, tutti i templi furono trasformati in chiese: solo in tempi recenti si è cominciato a metterla in discussione, aprendo il campo a tutt'altra visione della durevole persistenza dei templi pagani fino a inoltrato VI secolo¹⁸.

¹² Anon. *De rebus bellicis* 2, 1-2: *Constantini temporibus profusa largitio aurum pro aere, quod antea magni pretii habebatur, vilibus commerciis assignavit; sed huius avaritiae origo hinc creditur emanasse. Cum enim antiquitus aurum argentumque et lapidum pretiosorum magna vis in templis reposita ad publicum pervenisset, cunctorum dandi habendique cupiditates accendit*, su cui Giardina 1996³, 13 (trad.), 51-53 (commento).

¹³ Firm. Matern. *De err. prof. rel.* 28, 6: *tollite securi, sacratissimi imperatores, ornamenta templorum. Deos istos aut monetae ignis aut metallorum coquat flamma, donaria universa ad utilitatem vestram dominiumque transferte.*

¹⁴ Liban. *Or.* 30, 6-7; 62, 8.

¹⁵ Hier. *Chron. ad a.* 2347 (331): *dedicatur Constantinopolis paene urbium nuditate.*

¹⁶ Socr. *HE* 1, 16; Soz. *HE* 2, 5, 3.

¹⁷ *Chronicon Paschale* a. 325 (525 Dindorf): «nello stesso anno Costantino, essendo unico imperatore, rimosse da tutte le parti tutti gli idoli ed avendo requisito tutto il denaro e tutti i loro beni, onorò (non necessariamente “ne fece dono a”) tutte le chiese cristiane e tutti i cristiani».

¹⁸ Un primo studio sistematico è quello di Deichmann 1939.

Nonostante l'operazione avesse avuto una portata limitata e finalità squisitamente economiche, Eusebio ritenne che fosse stata determinata dalla fede cristiana di Costantino e gli storici ecclesiastici successivi avallarono la sua interpretazione. Data la risonanza nulla, che ebbe nelle fonti non cristiane dell'epoca, è certo che quella sorta di contribuzione fiscale chiesta ai templi non fu affatto avvertita dai pagani come Eusebio la intese. Zosimo stesso, parlando della politica economica di Costantino, nonostante l'ostilità verso quell'imperatore, non fa menzione dell'utilizzo dei tesori dei templi in tale contesto. La pratica di sottrarre denaro, offerte votive e persino terreni sacri ai templi, infatti, era stata largamente praticata in Roma antica: mal giudicata in tempo di pace, appariva del tutto lecita in situazioni di emergenza, soprattutto se all'appropriazione di beni sacri fosse seguita la promessa di restituzione. In ogni caso, l'utilizzo dei tesori dei templi (beni mobili e immobili compresi) non aveva mai costituito un sacrilegio¹⁹. Diversa era la tradizione giudaica, da cui Eusebio derivò il sistema interpretativo utilizzato per descrivere l'operazione costantiniana. Fonti rabbiniche e archeologia concordano nel mostrare che, dopo la caduta del tempio di Gerusalemme nel 70, la sinagoga subì un processo di sacralizzazione e di templarizzazione, divenendo il centro della vita comunitaria sia in Palestina, sia nella diaspora²⁰. Proprio perché d'allora i giudei considerarono i loro centri di culto come luoghi altamente simbolici, la distruzione delle sinagoghe coincise metaforicamente con l'annientamento delle comunità avversarie, ricorrendo in modo topico (e spesso senza alcun riscontro reale) in tutte le fonti letterarie, dalle storie della Chiesa, ai racconti agiografici²¹. I cristiani ereditarono dalla tradizione giudaica l'idea che appropriarsi dell'oro dei templi o delle statue di culto ne costituisse una profanazione, caricando il gesto di una dimensione persecutoria.

Costantino probabilmente rimase stupito, ascoltando in occasione dei suoi tricennali che nel confiscare i beni di alcuni templi orientali era stato animato da nobili fini religiosi. Per l'immagine di sé che propagandava tra i cristiani, però, ne avallò l'interpretazione. Quel modo di leggere i fatti – a cui l'Anonimo e Zosimo si sottrassero – divenne discorso dominante grazie all'adesione imperiale e, insieme ad altri più strutturali fattori, poté cooperare a volgere lentamente la storia proprio nella direzione indicata da Eusebio²². Di fronte all'imperatore e alla corte dei funzionari, tuttavia, Eusebio aveva presentato le cose in modo parzialmente diverso da come le rielaborò nella *Vita Constantini*. A propo-

¹⁹ Resta fondamentale in tal senso Szemler 1972, 6-18. Una casistica delle appropriazioni di denaro, offerte votive e persino terreni nella prima età repubblicana fino ad Augusto, il quale ne restaurò un'enorme quantità per riparare ai 'torti' fatti ai templi durante le guerre civili, in Bodei Giglioni 1977, spec. 33-38.

²⁰ Levine 2000 (è uscita nel 2005 una seconda edizione aggiornata, che non ho potuto ancora visionare), 160-193; 232-287; Stökl-Ben Ezra 2007.

²¹ Lanfranchi 2014.

²² È questo un esempio della cosiddetta comunicazione di corte *top-down*, i cui temi venivano restituiti *bottom-up*. Si veda, in proposito, Jauss 1982, ed ora Lenski 2016, 7. Più in generale, sulla difficoltà di assumere la categoria di propaganda nello studio dei testi tardoantichi, Maranesi 2016, 16-29.

sito dell'abbattimento dei templi, evitò di dire che Costantino aveva ordinato di distruggerli tutti e parlò di un unico tempio²³. Mostrò anche minor sicurezza nel raccontare come fossero andate realmente le cose, per esempio lasciando incerto il numero degli emissari inviati a compiere il censimento delle statue da spogliare dell'oro. Nel discorso per i tricennali, in particolare, non accennò minimamente alle statue che Costantino avrebbe fatto trasportare a Costantinopoli per suscitare il disprezzo dei cristiani²⁴.

2. *Al di là delle omissioni eusebiane*

Rispetto all'univocità d'intenti che Eusebio attribuisce a Costantino, gli studiosi moderni esitano nel considerare quanti motivi, e di vario genere, avrebbero potuto spingere non solo l'imperatore ma qualsiasi governatore provinciale a spostare statue di culto da un tempio al centro del foro, ovvero da un luogo all'altro dell'Impero. Casi documentati epigraficamente, ancora alla fine del IV secolo, appaiono piuttosto inquadrabili in quella nutrita serie di interventi a favore delle città, che venivano esaltati come atti munifici volti a dare nuova vita, o a rendere più bello e accogliente un luogo²⁵. L'ostilità verso i pagani raramente motivò quegli spostamenti. Eusebio, viceversa, pochi anni dopo aver pronunciato il discorso per i tricennali, si convinse che le statue di bronzo, strappate ai templi dalle porte divelte e dai tetti privati delle tegole d'oro, fossero state esposte nelle piazze e nelle strade della nuova città imperiale per suscitare la derisione di quanti le osservassero (VC III, 54, 2-3). Altrove nella stessa opera, tuttavia, egli è altrettanto sicuro che «(Costantino) tutto pervaso di sapienza divina, aveva giudicato opportuno purificare di ogni traccia di idolatria la città alla quale aveva voluto assegnare il suo stesso nome, cosicché in nessuna parte era possibile scorgere statue delle false divinità onorate nei templi ... » (VC III, 48, 2). L'autore contraddice se stesso, ma l'immagine di un fondatore cristiano s'impose da Oriente a Occidente: Agostino parlò di una città «figlia, per

²³ Anche se nel discorso per i tricennali Eusebio non menzionava il nome della località, la trasposizione quasi parola per parola di LC VIII, 4-7 in VC III, 55 rende sicuri che, nel discorso tenuto a Corte, egli descriveva la distruzione di un solo tempio: quello di Afrodite ad *Aphaka*. VC III 55, 5-56, infatti, omette la fine di LC VIII, 9 e aggiunge altre due templi. La declamazione della *Laus Constantini* o *Triakontaeterikos* per i *tricennalia soluta*, il 25 luglio 336, stabilita da Drake 1975 e Drake 1976, 12-13, è ormai condivisa: Maraval 2001, 20-24. La datazione della *Vita Constantini*, fugati i dubbi sulla paternità eusebiana dell'opera, oscilla tra il 335/336 (quando fu iniziata) e i primi mesi del 339, quando Eusebio cessò di vivere: Pietri-Rondeau 2013, 19-20.

²⁴ LC VIII, 2-4 omette tutta la prima parte di VC III, 54, 2-3 relativa a Costantinopoli e il discorso continua con il racconto della demolizione del tempio di *Aphaka*.

²⁵ Così CIL V, 3332 = ILS 5363 (... *statuam in Capitolio diu iacentem in celeberrimo fori loco constitui...*), tra il 379 e il 383, su cui Lizzi 1988, al confronto con le nuove iscrizioni africane studiate da Lepelley 1992; Lepelley 2001, 85-104.

così dire, di Roma stessa ma priva di qualsiasi tempio o statua del demonio»²⁶; Sozomeno affermò che «essa non conobbe né gli altari, né i templi, né i sacrifici degli Elleni»²⁷. Ciò che Costantinopoli divenne in seguito, infatti, sembrò confermare la testimonianza della *Vita Constantini*.

Noi, viceversa, adusi al narrato eusebiano e alle sue incoerenze, sappiamo di poter contare sui documenti che il vescovo trascrisse e riportò – talvolta in traduzione – in quanto sicuramente autentici²⁸, ma di dover scrutare bene i suoi commenti, perché travisano il significato di quei testi (lettere, leggi, rescritti, *responsa*) che pur cita per esteso. Costantino, dunque, fece sicuramente traslare alcune statue delle antiche divinità dalle province orientali nella nuova città in costruzione. Che lo avesse fatto per suscitare la derisione dei cittadini è pura illazione. Il narrato, come sempre quando si forza l'interpretazione di un fatto, riflette lo sforzo di presentare il progetto urbanistico realizzato in città come risultato di una campagna fieramente antipagana. Il ricorso al tema satirico dello scherno dei cristiani per l'ignominioso fato occorso agli dei e alle loro vuote immagini²⁹, tuttavia, non riesce a eliminare nel lettore la sensazione di una narrazione lacunosa, scritta con disagio.

Il passo, infatti, è privo di qualunque precisazione sulle chiese, gli oratori, quei santuari dei martiri, che con solenne dichiarazione il vescovo di Cesarea diceva elevati in gran numero. Vi si ricorda solo che nelle fontane dei luoghi pubblici si potevano ammirare le statue del 'buon Pastore' e quelle di 'Daniele fra i leoni' (Dan. 6), mentre al centro del soffitto a cassettoni dorati della sala più splendida del Palazzo imperiale era stato applicato il simbolo della Passione salvifica (un *chrismòn?*) in oro, incastonato di pietre preziose, «perché servisse da salvaguardia in difesa dell'Impero»³⁰. Altrove, Eusebio ricorda pure che davanti all'ingresso principale del Palazzo imperiale (molto probabilmente sulla porta che in seguito fu chiamata la *Chalcè*) era stato posto un dipinto a encausto, che raffigurava il capo dell'imperatore sormontato dal segno salvifico, con ai piedi suoi e dei suoi figli un drago, simbolo dell'empio tiranno che aveva perseguitato la Chiesa di Dio, trafitto da un dardo nel mezzo del ventre e scaraventato nei gorgi del mare³¹.

Dal modo in cui si sviluppa il racconto in questa parte della *Vita*, s'intuisce la difficoltà con cui Eusebio, nel descrivere le imprese di Costantino, si trovò a parlare della nuova città elevata a suo nome. Sebbene il vescovo vi si fosse recato più volte, e anche

²⁶ August., *De civit. Dei* V, 25.

²⁷ Soz. *HE* III, 2; cfr. Socr. *HE* I, 16.

²⁸ Sull'autenticità delle lettere imperiali citate nella *Vita*, Pietri-Rondeau 2013, 37-45.

²⁹ Il *topos* ricorre anche in Eus. *HE* X, 4, 16; *LC* 8, 1-3.

³⁰ Eus. *VC* III, 49.

³¹ Eus. *VC* III, 3, 1-2.

poco prima di scrivere la *Vita*³², l'ornamentazione cristiana di Costantinopoli si limitava davvero a poco, tanto da sospettare che solo agli occhi del vescovo apparissero ispirati a temi biblici i due gruppi statuari che, a suo dire, ornavano le principali fontane pubbliche delle piazze. Quello del 'buon pastore' rappresentava un tema condiviso con i pagani. L'uomo con i leoni apparteneva a una statuaria tradizionale³³. Persino la raffigurazione del quadro sulla porta d'ingresso del Palazzo – nonostante l'esegesi biblica sui cui il vescovo insiste – riproduceva una nota scena di *calcatio*, trascrizione pittorica del grande evento con cui Costantino aveva trionfato su Licinio, sconfiggendolo il 18 settembre 324 sul litorale della Propontide³⁴. Restava il *chrismòn* d'oro incastonato di pietre preziose, lì posto per la funzione talismanica («perché servisse da salvaguardia in difesa dell'Impero»), che l'imperatore gli attribuiva. Era espressione della fede personale di Costantino e di alcuni membri della sua famiglia. Non a caso, era posto all'interno del Palazzo.

3. Le statue di culto traslate dalle province

Le informazioni maggiori della *Vita* sull'apparato decorativo della città appena conquistata riguardano, infatti, le statue pagane che vi furono traslate: l'Apollo Pizio, lo Sminteo, il tripode delfico collocati nell'ippodromo, le Muse Eliconie nel Palazzo (VC III, 54, 2-3). Quanti hanno già scritto opere fondamentali su Costantinopoli non dubitano che l'imperatore avesse ordinato quei trasferimenti perché l'antica Bisanzio, ampliata e dotata di apparati monumentali, celebrasse degnamente la definitiva conquista dell'Impero³⁵. Gli architetti di Costantino, il cui gusto estetico era maturato attraverso le difficoltà economiche di un lungo secolo sconvolto dalle guerre e dalla pestilenza, seppero creare composizioni di grande effetto valorizzando *spolia*³⁶ e suggerirono in quali luoghi collocare i pezzi antichi più belli³⁷. Quella traslazione di opere d'arte, però, riguardava statue di culto. A dispetto della monocorde interpretazione eusebiana e dell'altrettanto univoca certezza di chi ritiene che fossero percepite come puri oggetti artistici³⁸, non dobbiamo trascurare la possibilità che esse riflettessero pure la volontà imperiale di non reprimere l'afflato religioso di chi volesse continuare ad onorare quelle

³² Pietri-Rondeau 2013, 36.

³³ Cameron-Hall 1999, 298. Sul loro significato come *symbola*, si veda Grigg 1977.

³⁴ Dagron 1992, 396; Pietri-Rondeau 2013, 354, n.1.

³⁵ Dagron 1992, 35.

³⁶ Orlandi 2012, 97-108.

³⁷ Bravi 2010.

³⁸ Jones 1986, 83, n. 12, ritiene che i due templi, di cui parla Zosimo (sui quali vedi oltre), fossero una specie di museo di esposizione delle opere antiche portate a Costantinopoli.

divinità con preghiere, offerte di fiori e incenso. Lontane dai templi, ma collocate nei luoghi più frequentati della nuova città, da alcuni erano credute possedere tutta la loro energia sacrale e, ancora in piena età bizantina, poteri magici³⁹.

Costantino stesso disse che a fondare Costantinopoli fu dio ad ispirarlo⁴⁰. Si ha l'impressione, però, che egli lasciasse ai sudditi la libertà di scegliere di quale dio si trattasse. Il modo in cui fece crescere la città, che aveva ridenominato con il suo nome, sembra mostrare che anche dopo il 324, e alla guida dell'impero da Oriente, l'imperatore non abbia tralasciato di mediare tra i diversi gruppi religiosi. Difficilmente, infatti, avrebbe potuto controllare un Oriente conquistato con la forza, dopo venti anni di governo soltanto in Occidente, senza l'appoggio dei ceti locali elevati che più garantissero l'adesione di vasti strati di popolo al suo governo⁴¹. Aver riconosciuto prontamente la forza organizzativa e la capacità di orientamento delle comunità e dei sacerdoti cristiani fu un aspetto di tale politica del consenso, ma non poteva essere l'unico, indipendentemente dalla fede personale, perché anche la parte orientale del suo regno era piena di ceti possidenti che credevano ancora agli dei tradizionali.

Al di là dei discorsi che Eusebio riportò – probabilmente solo quelli che gli parvero esprimere l'aperta adesione dell'imperatore al cristianesimo, anche se alcuni parlavano il linguaggio della libertà religiosa per tutti⁴² – le numerose omissioni della *Vita Constantini* in riferimento a una Costantinopoli, che si descriveva tutta cristiana e invece traspirava ellenismo e romanità, vanno lette alla luce di una tradizione pagana non meno contraddittoria e, ancora dopo due secoli, oscillante tra ostilità e apprezzamento.

Ma non sopportando di essere rimproverato quasi da tutti, cercò una città che fosse pari a Roma, dove costruire il suo palazzo [...] Avendo ammirato la posizione della città, pensò di ampliarla il più possibile e di renderla adatta alla residenza di un imperatore [...] In questa città, molto ampliata rispetto al passato, costruì anche un palazzo, non inferiore a quello di Roma. Abbellì con ornamenti di ogni tipo l'ippodromo, parte del quale divenne il santuario dei Dioscuri: ancor oggi sui portici si possono vedere le loro statue. In una parte dell'ippodromo collocò anche

³⁹ Intono al 390, l'anziano grammatico Massimo di Madaura dichiarava ad Agostino che «gli dei sono adorati alla luce del giorno, visti e ascoltati da tutti gli uomini con pie preghiere e vittime fragranti»: Augustin. *Ep.* 16, 1-4. Per i poteri magici attribuiti alle statue degli dei in periodo bizantino, ha aperto la strada Mango 1963; si veda ora Caseau 2011, spec. 480-481.

⁴⁰ VC IV, 36, 1; *CTh* XIII, 5, 7.

⁴¹ Lizzi Testa, 2015.

⁴² Se il cosiddetto Editto di Milano, dove il termine 'libertà di religione' compare sei volte in Eusebio (*HE* X, 4, 2-14) e cinque in Lattanzio (*DMP* 48), non fosse sufficiente come testimonianza – data la controversia che ancora accende gli studiosi sul suo valore documentario – basterà leggere alcune frasi della *Lettera ai provinciali d'Oriente* in VC II, 48-60, in part. 56, 1-2 e 60, 1-2, sulla cui autenticità, Pietri-Rondeau 2013, 41.

il tripode di Apollo delfico, che sosteneva pure la statua del dio. Il foro di Bisanzio era grandissimo e circondato da quattro portici; all'estremità di uno di essi (vi sia arriva dopo aver salito molti gradini), costruì due templi nei quali innalzò due statue [...] ⁴³.

Confluirono in Zosimo voci diverse, *topoi* consolidati, nonché il desiderio di descrivere una città visitata personalmente, che ancora mostrava i segni tangibili dei compromessi realizzati da Costantino per renderla accetta a tutti ⁴⁴. Mentre Libanio, nel valutare negativamente Costantinopoli, si lasciò condizionare dalla utopia giuliana di ripristino delle autonomie municipali ⁴⁵, altri (tra cui Eunapio) registrarono di quella città la straordinaria mescolanza di tradizione e innovazione, quel confluire di (molti) elementi pagani e (pochissimi) tratti cristiani, che mise a disagio Eusebio e indusse pure Zosimo a contraddirsi. L'uno fu spinto a parlarne in fretta e male; l'altro fece intendere (suggerito dai tardi scrittori ecclesiastici, a loro volta condizionati da Eusebio) che la città fosse stata costruita come un'alternativa cristiana alla pagana Roma, ma nel descriverla anch'egli registrò piuttosto le statue di culto che Costantino vi aveva portato, i templi inclusi nelle nuove costruzioni, quelli che vi aveva costruito.

La nuova Bisanzio di Costantino, così imbarazzante per l'unico contemporaneo (Eusebio) di cui resti la descrizione, continua a lasciare interdetti anche quanti, tra gli studiosi moderni, non si lasciano convincere da Eusebio e tornano costantemente a rileggere tardi e molto stratificati testi bizantini – gli storici ecclesiastici del V secolo tra cui Filostorgio, quelli di autori del VI secolo come Zosimo, Giovanni Malala e Giovanni Lido, persino del VII secolo come il *Chronicon Paschale*, o anche dell'VIII secolo come le *Parastaseis Syntomoi Chronikai* –, ritenendo che possano conservare qualche frammento storicamente attendibile degli atti di fondazione (*limitatio*, *inauguratio/consecratio* e *dedicatio*) celebrati per consacrare la nuova città e notizie autentiche dei templi, dei monumenti, delle statue che popolarono la nuova Bisanzio ⁴⁶. Dalle indagini archeologiche e da una nuova lettura delle fonti, alcuni dati emergono con forza.

⁴³ Zos. II, 30, 1; 2; 31, 1-2.

⁴⁴ Sulla permanenza di Zosimo a Bisanzio, Paschoud 2000², X, n. 5.

⁴⁵ Lib. *Or.* 49, 2 e 30, 6. Sulla centralità di Giuliano nella costruzione della tradizione pagana ostile a Costantino, Lizzi Testa 2009, spec. 108-120. La necessità di riconsiderare con nuova attenzione la politica municipale di Giuliano, per verificare la ricezione della sua politica a livello sociale, è sottolineata da Tantillo 2015, 7.

⁴⁶ Una certa difficoltà nell'apprezzare l'entità delle mediazioni, che Costantino operò nel plasmare la sua città, si riflette nelle pagine che G. Dagron dedica alla *facies* pagana di Costantinopoli, significativamente raccolte in un paragrafo (*Bisanzio pagana*) del capitolo (XIII) dedicato a *Costantinopoli cristiana* (Dagron 1992, 373-395). Secondo l'autore, «i vecchi dei della Bisanzio pagana erano già stati esiliati da Settimio Severo per collocarvi al loro posto l'Impero [...] In seguito, la cristianizzazione di Costantinopoli avvenne in due tempi. Costantino sembra dapprima infondere nuova vita a un certo paganesimo di Bisanzio, trasferendone il significato religioso sulla propria persona; poi il culto di questa persona, che rappresenta una

Alcune delle statue trasportate da altre località dell'Oriente, di cui Eusebio menziona solo l'Apollo Pizio e lo Sminteo, rimasero sulla *spina* dell'ippodromo fino al 1204, tanto esse apparvero congeniali al volto nuovo di una città che voleva sapere d'antico⁴⁷. I resti della colonna serpentina – con cui si è voluto identificare quello che Zosimo ed Eusebio definiscono 'tripode/tripodi da Delfi' – sono tuttora visibili nell'ippodromo di Instambul⁴⁸. Le Muse eliconie, che Eusebio dice incluse nel Palazzo imperiale, sono menzionate anche da Temistio ma quale decoro della curia costantinopolitana⁴⁹. Lo stesso retore, rivolgendosi sempre nel 384 al senato di cui era presidente in quanto prefetto urbano, sembrerebbe intendere che fosse stato il senato a decretare di collocarle su entrambi i lati della sala⁵⁰. Il fatto che quelle statue fossero in quantità doppia di quelle omeriche, perché nel numero superassero le Muse della curia romana, sembrerebbe convincere che Eusebio, pur errando nell'indicare la collocazione, fosse nel giusto ad attribuirne il trasferimento a Costantino, il quale, nel fondare Costantinopoli, sicuramente pensò a Roma⁵¹. Pure Zosimo era certo che fosse stato Costantino a volerle nella curia del se-

forma di cristianesimo, diventa la religione della città» (p. 378). Il culto imperiale sarebbe stato, dunque, una forma di cristianesimo: se così fosse, non capiamo perché Eusebio non ne parli. Essendo officiato, ovunque nell'Impero, da preti pagani – di cui alcuni creati con nomi *ad hoc* come il *sacerdos Flaviae gentis* ispellate, o il *pontifex Flivalis* romano (o africano, di Circa), altri mantenendo i consueti nomi di *pontifices Augusti* o *flamines/flamines perpetui* come a Zama Regia, e in Oriente quello di *archiereus tou aneikētou sebastou kai tōn epifanestātōn kaisarōn*, o di *archiereus tōn Augoustōn* – difficilmente pensiamo che potesse essere percepito come una forma di cristianesimo: vd. Lizzi Testa, in corso di stampa.

⁴⁷ Cameron 1973, 180-187; Cameron-Hall 1999, 302. Anche Malal. *Chron.* 13, 7-8 (Dindorf, 319-321 = I. Thurn ed. [*Ioannis Malalae Chronographia, CFHB XXXV*, Berlin 2000], pp. 245, rr. 74-75; 246, rr. 96-97) e *Chronicon Paschale* 528-529 (Dindorf) parlano delle numerose statue di bronzo usate per decorare l'ippodromo e la curia, senza tuttavia accennare al fatto che furono trasportate da altre province: vedi anche Whitby-Whitby 2007², 16.

⁴⁸ Della colonna formata da tre serpenti intrecciati, proveniente dal tempio di Apollo a Delfi ove era stata dedicata nel 478 a. C. dopo le battaglie di Platea e Salamina, la parte che resta è identificata dalle iscrizioni: Fabricius 1886. Janin 1950, 185-186, ha proposto d'identificarla con il tripode menzionato da Zosimo, ma la statua di Apollo che l'avrebbe sormontata non sembra aver fatto parte del monumento delfico: Paschoud 2000¹, 243.

⁴⁹ Them. *Or.* 19, 228B: Teodosio I (a cui fu rivolta l'orazione dopo la morte di Graziano il 25 agosto 383, prima della nascita di Onorio e della morte della moglie, nei primi mesi del 384), avrebbe reso il loro coro più venerabile, collocando nella curia la statua di se stesso, del figlio Arcadio e dell'imperatrice Flaccilla.

⁵⁰ Them. *Or.* 31, 355 AB.

⁵¹ Il tema della *imitatio Romae* sembra affermarsi più tardi (vd. Margutti 2014), ma l'ambizione del nuovo padrone d'Oriente, affinché la città sul Bosforo rivaleggiasse con Roma, sembra suggerita anche da altri fattori: i tetradrammi emessi per la dedica della città, i templi gemelli con la Tyche di Costantinopoli e la dea Roma, il ricorrere dei riferimenti a Ilio – per la statua imperiale, il Palladio e l'iniziale scelta del sito dell'antica Troia per fondare Costantinopoli (Zos. II, 30,1) – traducevano l'indubbia volontà di legare le sorti della nuova capitale con quelle di Troia, proprio come l'antica Roma aveva mostrato di ritrovare in quella le sue origini mitiche.

nato, edificio costruito non dentro ma di fronte al Palazzo imperiale. Si trattava, a suo dire, di statue molto antiche, fatte di splendidi marmi colorati che alla sua epoca non si estraevano più e di una fattura che rivelava l'eccellenza degli artisti, tutte distrutte dall'incendio che i seguaci di Giovanni Crisostomo avevano appiccato alla chiesa di santa Sofia dopo l'esilio del loro vescovo⁵². Non c'è motivo di dubitare che Costantino avesse voluto decorare la curia del nuovo senato di Costantinopoli con le figlie di Zeus e Mnemosyne, che secondo Esiodo (*Theog.* 1) dimoravano sul Monte Elicona in Beozia, né che proprio dal tempio eliconio (*VC* III, 54, 3) egli avesse requisito le nove statue originarie, raddoppiandole con altrettante copie per la curia costantinopolitana. Essa doveva imitare quella romana, superandola nella scenografia e nelle dimensioni, perché i senatori d'Oriente, sebbene solo *clari* e non *clarissimi*, avrebbero raggiunto in pochi decenni effettivi elevatissimi⁵³.

⁵² Zos. V, 24, 3-6.

⁵³ In base all'Anonimo di Valois (*Excerpta Vales.* I, 6, 30: *ibi etiam senatus constituit secundi ordinis; claros vocavit*) sarebbe stata quella la titolatura d'ingresso, suscettibile di trasformarsi in clarissimo dopo la pretura o le prime funzioni amministrative: Chastagnol 1992, 233-324, spec. 250. I *clari* di Costantinopoli avevano l'obbligo di risiedere in città, mentre quelli di Roma avevano ottenuto nel tempo numerose deroghe, tantoché già all'epoca di Plinio il Giovane l'assenteismo sfiorava quasi il 50% e i giurisperiti di epoca severiana elaborarono la regola del doppio domicilio (*Dig.* I, 9, 11): Cracco Ruggini 1998, spec. 253-254. Secondo Chastagnol 1970 (= Chastagnol 1994, spec. 16.), in seguito alla riforma degli ordini, l'assemblea senatoria sarebbe passata da seicento a duemila componenti in poco più di un decennio, ma la massima estensione dell'assemblea romana, ricavabile dalla figura del senato di Costanzo II, non sembra fosse ancora raggiunta alla fine degli anni trenta del IV secolo: Dagron 1992, 127.

BIBLIOGRAFIA

- Barnes, in corso di stampa
T.D. Barnes, *Constantine and the pre-Christian Religious Cults of the East*, in: T. Canella (ed.), *L'impero costantiniano e i luoghi sacri (Convegno internazionale, Roma 2-4 dicembre 2013)*, in corso di stampa.
- Bodei Giglioni 1977
G. Bodei Giglioni, Pecunia fanatica. *L'incidenza economica dei templi laziali*, «RSI» 89, 1977, 33-76.
- Bravi 2010
A. Bravi, Ornamenta, Monumenta, Exempla. *Greek Images of Gods in the Public Spaces of Constantinople*, in: J. Mylonopoulos (ed.), *Divine Images and Human Imaginations in Ancient Greece and Rome*, Leiden-Boston 2010, 289-301.
- Cameron 1973
A. Cameron, *Porphyrius the Charioteer*, Oxford 1973.
- Cameron-Hall 1999
A. Cameron, S.G. Hall, *Eusebius' Life of Constantine. Introduction, Translation and Commentary*, Oxford 1999.
- Caseau 2011
B. Caseau, *Religious Intolerance and Pagan Statuary*, in: I. Lavan, M. Mulryan (eds.), *The Archaeology of Late Antique Paganism*, Leiden-Boston 2011, 479-502.
- Chastagnol 1970
A. Chastagnol, *L'évolution de l'ordre sénatorial aux III^e et IV^e siècle de notre ère*, «Rev. Hist.» 94, 1970, 305-314.
- Chastagnol 1992
A. Chastagnol, *Le Sénat romain à l'époque impériale*, Paris 1992.
- Chastagnol 1994
A. Chastagnol, *L'évolution dell'ordine senatorio nei secoli III e IV della nostra era*, in: S. Roda (a cura di), *La parte migliore del genere umano: aristocrazie, potere e ideologia dell'Occidente tardoantico*, Torino 1994, 9-21.
- Cracco Ruggini 1998
L. Cracco Ruggini, *Il senato fra due crisi (III-VI secolo)*, in: *Il Senato nella storia*. I. *Il senato nell'età romana*, Roma 1998, 223-375.
- Dagron 1992
G. Dagron, *Costantinopoli. Nascita di una capitale (330-451)*, trad. ital., Torino 1992.
- De Giovanni 2003
L. De Giovanni, *L'imperatore Costantino e il mondo pagano*, Napoli 2003 (1977).
- Deichmann 1939
F.W. Deichmann, *Frühchristliche Kirchen in antiken Heiligtümern*, «JDAI» 54, 1939, 105-136.
- Delmaire 2005
R. Delmaire (éd.), *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312-438)*. I. *Code Théodosien Livre XVI (Sch 497)*, Paris 2005.
- Drake 1975
H.A. Drake, *When was the De laudibus Constantini delivered?*, «Historia» 24, 1975, 345-356.
- Drake 1976
H.A. Drake, *In Praise of Constantine. A Historical Study and New Translation of Eusebius' Tricennial Oration*, Berkeley 1976.
- Fabricius 1886
E. Fabricius, *Das platäische Weihgeschenk in Delphi*, «JDAI» 1, 1886, 176-191.
- Giardina 1996³
A. Giardina (a cura di), *Le cose della guerra*, Milano 1996³.
- Grigg 1977
R. Grigg, *Constantine the Great and the Cult without Images*, «Viator» 8, 1977, 1-32.
- Janin 1950
R. Janin, *Constantinople Byzantine. Développement urbain et répertoire topographique*, Paris 1950.

- Jauss 1982
H.R. Jauss, *Toward an Aesthetic of Reception*, Minneapolis 1982.
- Jones 1986
A.H.M. Jones, *The Later Roman Empire, 284-602: A Social, Economic, and Administrative Survey*, vol. I, Baltimore 1964.
- Lanfranchi 2014
P. Lanfranchi, *Des paroles aux actes. La destruction des synagogues et leur transformation en églises*, in: M.F. Baslez (éd.), *Chrétiens persécuteurs. Destructures, exclusions, violences religieuses au IV^e siècle*, Paris 2014, 311-335.
- Lenski 2016
N. Lenski, *Constantine and the Cities. Authority and Civic Politics*, Philadelphia 2016.
- Lepelley 1992
C. Lepelley, *The Survival and Fall of the Classical City in Late Roman Africa*, in: J. Rich (ed.), *The City in Late Antiquity*, London 1992, 50-76.
- Lepelley 2001
C. Lepelley, *Aspects de l'Afrique romaine. Les cités, la vie rurale, le Christianisme*, Bari 2001.
- Levine 2000
L.I. Levine, *The Ancient Synagogue. The First Thousand Years*, New Haven-London 2000.
- Lizzi 1988
R. Lizzi, *Fra prosopografia e antichità veronesi: il "consularis Venetiae et Histriae" Valerius Palladius*, «RIL» 122, 1988, 145-164.
- Lizzi Testa 2003
R. Lizzi Testa, *Alle origini della tradizione pagana su Costantino e il senato romano (Amm. 21, 10, 1)*, in: Ph. Rousseau, M. Papoutsakis (eds.), *Transformations of Late Antiquity for Peter Brown*, Farnham (Surrey)-Burlington 2003, 85-128.
- Lizzi Testa 2015
R. Lizzi Testa, *Le trasformazioni dell'élite senatoria nell'era costantiniana*, in: M. Bărbulescu-L. De Salvo, I.M. Damian (edd.), *L'era costantiniana. Percorsi politici e religiosi in area danubiana e nel resto dell'impero* (Ephemeris Dacoromana XVII) Accademia di Romania in Roma, Editura Academiei Române 2015, 67-78.
- Lizzi Testa, in corso di stampa
R. Lizzi Testa, *Costantino tra fede, economia e politica: privilegi fiscali, costruzioni sacre*, in: T. Canella (ed.), *L'impero costantiniano e i luoghi sacri (Convegno internazionale, Roma 2-4 dicembre 2013)*, in corso di stampa.
- Mango 1963
C. Mango, *Antique Statuary and the Byzantine Beholder*, «DOP» 17, 1963, 55-75.
- Maranesi 2016
A. Maranesi, *Vincere la memoria, costruire il potere. Costantino, i retori, la lode dell'autorità e l'autorità della lode* (Mimesis-DIÁDEMA 3), Milano-Udine 2016.
- Maraval 2001
P. Maraval, *La théologie politique de l'Empire chrétien: Louanges de Constantin (triakontaétérikos)* (Coll. Sagesses chrétiennes), Paris 2001.
- Margutti 2014
S. Margutti, *Costantinopoli e le sue origini troiane*, «Rend. Mor. Acc. Lincei» s. 9, v. 5, 2014, 153-182.
- Orlandi 2012
S. Orlandi, *La società inscripta: onori e poteri urbani*, in: A. Bravi (a cura di), *Aurea Umbria. Una regione dell'impero nell'era di Costantino* (Bollettino per i Beni Culturali dell'Umbria 10, V), Perugia 2012, 97-108.
- Paschoud 1986
F. Paschoud, *Zosime. Histoire Nouvelle (livre V)*, III, 1, Paris 1986.
- Paschoud 2000¹
F. Paschoud, *Zosime. Histoire Nouvelle (livres I et II)*, I, Paris 2000¹.
- Pietri-Rondeau 2013
I. Pietri-M.-J. Rondeau (éd.) *Eusèbe de Césarée. Vie de Constantin* (SCh 559), Paris 2013.

Stökl-Ben Ezra 2007

D. Stökl-Ben Ezra, *Templisierung: die Rückkehr des Tempels in die jüdische und christliche Liturgie der Spätantike*, in: J. Scheid (éd.), *Rites et croyances dans les religions du monde romain*, Genève 2007, 231-287.

Szemler 1972

G.J. Szemler, *The Priests of the Roman Republic. A Study of Interaction between Priesthoods and Magistracies*, Bruxelles 1972.

Tantillo 2015

I. Tantillo, *Per delle biografie dell'imperatore Giuliano*, in: A. Marcone (ed.), *L'imperatore Giuliano. Realtà storica e rappresentazione* (STUSMA - Studi sul Mondo Antico 3), Milano 2015, 1-11.

Whitby-Whitby 2007²

M. Whitby, M. Whitby, *Chronicon Paschale 284-628*, Liverpool 2007².