

**Narrare i fatti significanti della vita dell'Impero.
Interpretazioni e rappresentazioni letterarie dell'ascesa e della
dipartita degli augusti da Costantino a Giuliano**

**The tale of the significant facts of the Empire's life.
Interpretations and literary representations of the election and
departure of the Augusti from Constantine to Julian**

ANTONIO PIO DI COSMO

Pontificio Istituto Orientale, Dipartimento di Storia

apiocosmo@outlook.it

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

Texto recebido em / Text submitted on: 12/02/2020

Texto aprovado em / Text approved on: 05/06/2020

Abstract

Panegyrists, bishops, and secular intellectuals recounted the salient events of the Empire and emphasized some events in the biography of the Emperors. These interpreted and adapt the facts, and so favored the sovereign for which they write. These storytellers become arbiters of facts and judges of the Augusti. The panegyrists oftentimes eulogized them, otherwise, the Bishops exercised episcopal *munera* and discharged them or condemned them, while the pagan intellectuals are critics and longed for a return to tradition. These can also redesign the imagery of Roman power.

Keywords: panegyrists; Bishop; Emperor, election; dead of Emperor

Riassunto

Panegiristi, vescovi ed intellettuali laici raccontano gli eventi salienti dell'Impero, se non addirittura enfatizzano alcuni episodi della biografia degli augusti. Costoro interpretano gli accadimenti e li adattano a favore di colui per cui scrivono. Questi narratori diventano arbitri dei fatti e giudici degli augusti. I panegiristi sovente si limitano a lodarli, i vescovi al contrario esercitando i propri *munera* possono assolverli o condannarli, mentre gli intellettuali pagani si dimostrano critici e vagheggiano piuttosto un ritorno alla tradizione. Diventano così capaci di ridisegnare l'immaginario del potere romano.

Parole chiave: panegiristi; vescovo; imperatore; ascesa; morte dell'imperatore.

Introduzione

La necessità di porre in dialogo l'Istituzione imperiale ed i sudditi nei momenti 'forti' della dinamica dell'Impero, come l'ascesa o la dipartita degli augusti, apre al ruolo dei panegiristi. I quali nell'immediatezza dei fatti o per le commemorazioni dell'avvenimento devono tenere efficaci discorsi pubblici, capaci di esaltare la maestà dell'imperatore e trasmettere una serie di messaggi rassicuranti e graditi al potere costituito. Simili discorsi, che si incuneano nello splendore delle liturgie pubbliche, vengono congegnati per acquistare consenso o addirittura per imporlo anche ai meno compiacenti. Le finalità proprie del genere sviluppano una serie di soluzioni utili a rappresentare nel migliore dei modi gli eventi fondamentali della vita dell'Impero. Si propone così al pubblico una raffinata opera di interpretazione degli accadimenti e, quando ciò non è possibile, ad essa si sostituisce quello che è nulla più di un compassato 'esercizio di menzogne'¹. Perciò i panegiristi solgono propinare una serie di espressioni lusinghiere ed atte a magnificare l'augusto. Ciò avviene anche quando la cerimonia in cui il componimento viene declamato si realizza entro un contesto politico connotato da avvenimenti 'inquietanti', tali da dimostrare che la tanto decantata *felicitas temporum* è una mera illusione. Sicché nel tentativo di offrire una lode adeguata, giungono persino a distorcere abbondantemente quella stessa realtà che procedono a raccontare².

All'intervento piuttosto immediato dei panegiristi corrisponde quello di vescovi ed ecclesiastici, che si oberano dell'onere di rappresentare gli eventi salienti della storia dell'Impero, inserendoli in diversi componimenti, non solo di taglio storico, ma in panegirici ed invettive. Questi esponenti del clero propongono una peculiare visione della gestione del governo e si permettono di esprimere la propria opinione a riguardo di una serie di problemi politici e di legittimazione, concernenti l'azione imperiale. Pertanto, i loro interventi declinano questi fatti alla luce delle necessità ideologiche proprie della loro funzione. Nel fare ciò s'afferiscono ad un modello cognitivo, che suggerisce loro di utilizzare una prerogativa della cultura romana: l'*interpretatio* allo scopo di orientare la memoria collettiva. Costoro, più in generale, assunte le vesti dell'*interpretens*, possono approfondire l'immaginazione per spiegare questi avvenimenti e spesso non disdegnano la lode 'smaccata' dell'augusto.

¹ Sabine G. MacCormack (trad. it.), *Arte e cerimoniale nell'antichità*, Torino, Einaudi, 1995, p. 3-4. Per il ruolo del panegirista, cfr. Agostino, *Le Confessioni*, Torino, Einaudi, 1966, p. 105-106.

² Sabine G. MacCormack (trad. it.), *Arte e cerimoniale...*, cit., p. 4.

All'attività del clero si affianca quella degli intellettuali laici, solitamente pagani, i quali offrono un'ulteriore interpretazione dell'azione degli imperatori e possono essere particolarmente critici verso gli augusti cristiani. Le loro versioni dei fatti hanno a costituire il contraltare di quanto narrato sia dagli ecclesiastici, che dai compiacenti panegiristi.

Di talché la presente indagine, partendo dai dati evincibili dai prefati generi, si volge ad ottenere una più profonda comprensione del ruolo degli intellettuali, che contribuiscono a trasmettere in tempi diversi ed ad un pubblico in espansione una più incisiva versione dei fatti significanti della storia dell'Impero dei romani. Si approfondisce così la funzionalità delle operazioni poste in essere, che propongono una serie di chiavi cognitive per interpretare quegli eventi atti a colorare la dinamica dell'Impero nel sec. IV. Si fa poi luce sui meccanismi innescati dalla revisione degli accadimenti concernenti due momenti salienti come l'ascesa e le esequie dell'augusto, mentre si riconsiderano le implicazioni nell'opinione dei sottoposti delle strategie di rappresentazione degli imperatori vissuti nella cronologia di riferimento.

L'arte dell'interpretazione nella *Vita Constantini*. Le soluzioni di Eusebio di Cesarea

Eusebio, allorché pone mano alla *Vita Constantini*, è già uno storico di professione, ha inventato un nuovo genere: la Storia della Chiesa. La prefata opera poi dimostra come questo vescovo abbia assimilato le tecniche proprie del genere e sia capace di sfruttarle per interpretare il vissuto dell'imperatore. Più segnatamente, è possibile evincere come Eusebio sia il primo ad applicare il genere encomiastico alla vita di un cristiano, ponendo le basi per un altro nuovo genere: il *Bios* encomiastico cristiano³. Ma dopotutto, è lo stesso vescovo ad indicare tale intento celebrativo, allorché afferma che questo è il terzo di una serie di panegirici da prununciarsi innanzi all'imperatore. Heikel poi ha dimostrato come l'opera abbia notevole affinità con il genere del βασιλικὸς λόγος, tanto che sembra seguire la strutturazione proposta da Menandro di Laodicea nel Περὶ ἐπιδεικτικῶν⁴. L'uso del linguaggio lambiccato, lo stile manierato, i preziosismi e la predilezione per le perifrasi contribuiscono a dimostrare che si tratta di un panegirico. Eppure ciò è riduttivo. Deve considerarsi che il vescovo propone

³ Socrate Scolastico, *Storia Ecclesiastica* 1.1.2.

⁴ von I.A. Heikel, "Eusebius Werke VI", *GCS* 23, Leipzig, 1913, p. XLV-XLIX; Donald Andrew Russell and Nigel Guy Wilson (eds.), *Menander Rhetor*, Oxford, Clarendon Press, 1981, p. 76-94.

un'esposizione delle *πράξεις* costantiniane in ordine cronologico e con esse sostituisce il mero elenco di virtù del celebrato. Cosa che rivela la natura ibrida del componimento. A questo si aggiunge un ulteriore elemento estraneo al genere del panegirico: l'inserimento di documenti ufficiali come lettere ed editti, che dimostrano una finalità ben più complessa, sicché l'intento si volge oltre la semplice laude. Nondimeno, il testo si presenta come non alieno al genere biografico, allorché si evocano i *loci* delle vite plutarchee e si afferisce alla *σύγκρισις* di Costantino. Si riscontrano poi ulteriori suggestioni che rimandano a Svetonio, allorquando si offrono informazioni sulle qualità fisiche e morali dell'imperatore e si focalizza l'attenzione sulla sua propensione allo studio delle lettere⁵. Non mancano nemmeno i riferimenti a Filone di Alessandria ed alla sua *De Vita Mosis*, specie nel II e nel IV libro della *Vita Constantini*, poichè si disquisisce delle competenze *in sacris* e della funzione di legislatore, sacerdote e profeta da parte dell'imperatore⁶.

Eppure, la natura composita dell'opera di Eusebio non deve meravigliare, già prima del III secolo i generi letterari sono oggetto di un continuo processo di ibridazione. Pertanto, non stupisce che in un genere come il *bios* vengano innestati diversi *topoi* appartenenti ad altra tipologia letteraria. Ciò non solo impedisce, ma rende superfluo l'inquadramento di quel componimento entro un qualsiasi genere. Questo anche perché l'antico modello di un *bios* creato per soddisfare la curiosità dell'uomo colto, viene sostituito dal vescovo dalle esigenze di apologia, edificazione, nonché propaganda. Sicché Eusebio, partendo dallo schema tipico del panegirico, contaminato con la *πράξεις*, compone una biografia capace di superare il modello plutarceo. E se il Dio cristiano si sostituisce alla *τύκη* plutarcea, l'*εὐσέβεια* e la *φιλανθρωπία* surrogano l'*ἀνδρεία*. Tuttavia, allorché il vescovo si riferisce alla sua opera come *ιστοορία* e *πραγματεία* evoca piuttosto Tacito e Dione Cassio. Al contempo, l'inserimento dei quindici documenti ufficiali rimanda alla metodologia già adoperata nella sua *Historia Ecclesiastica* e comprova l'innovatività dell'operazione posta in essere.

Sul versante narrativo poi si dimostra come quel vescovo scelga di adoperare tutta una serie di espedienti mutuati dalla cultura classica, come l'*interpretatio* nel rappresentare il vissuto imperiale. Proceda così ad enfatizzare certi eventi, ne sottace altri o li affronta sommariamente, mentre alcuni vengono addirittura profondamente rivisitati. Sfrutta i mezzi posseduti e soddisfa le velleità di un componimento prodotto per inserirsi entro quella linea apologetica che

⁵ Friedrich Leo, *Die griechisch-römische Biographie nach ihrer literarischen Form*, Leipzig, Olms, 1901, p. 313.

⁶ Luigi Tarataglia, *Introduzione alla Vita di Costantino*, Napoli, D'Auria, p.10.

anima sin dal II sec. le produzioni letterarie ecclesiastiche e vede nel *De morte persecutorum* di Lattanzio un ulteriore esempio di revisione creativa della storia⁷.

Non meraviglia che il ricorso all'*interpretatio* sia indirizzato a minimizzare l'impatto sul lettore degli eventi che costituiscono la 'leggenda nera' dei Flavi, facendo passare in sordina la tragedia di un'intera famiglia al potere, che il potere stesso distrugge.

Ma non solo. Questi arriva persino a approfondire il meraviglioso, ancorché afferma il continuo irrompere della divinità cristiana nella quotidianità dell'imperatore. Un'attività soprannaturale che ha il suo culmine nella famosa epifania della croce nei cieli della Gallia e nella visione onirica del Cristo consumatasi nella notte precedente la battaglia di Ponte Milvio⁸. Si può affermare insomma che Eusebio orienta la memoria del suo pubblico in senso creativo⁹. Costui, difatti, si preoccupa di raccontare in modo appassionato la vicenda umana di Costantino, al fine di tratteggiare il perfetto prototipo dell'imperatore cristiano, perché quella biografia è diretta prima di tutto al successore Costanzo II in funzione di *peri basileias* e, dunque, alla corte quale racconto edificante. Emerge, nondimeno, un'ammirazione che sembra essere del tutto sincera, specie quando adopera l'appellativo ὁ μακάριος (il beato) per definirlo. Il "carattere apologetico" sfrutta la "retorica epidittica" con "funzione paradigmatica"¹⁰.

Non meraviglia allora, che questi abbia ad avvalorare la sua opera con la certezza della forma storica, richiamata non solo dai modelli evocati, ma soprattutto dai documenti che vengono puntualmente riportati nel corpo dell'opera. In tal modo si vuole offrire l'incontrovertibile prova delle virtù cristiane di questo "pio" imperatore, che si dimostra essere un 'campione' della fede. Tale rigorosa documentazione a supporto della propria tesi, non gli impedisce però qualche esagerazione. Il vescovo sa bene che questi eccessi sono tipici del genere biografico e come tali sono facilmente accolti da un pubblico assuefatto a tali soluzioni. Reinventa, infine, l'avventura umana di Costantino e lascia che il suo pubblico possa leggere nulla più del *bios* di un *optimus princeps*.

Eusebio deve innanzitutto liquidare le uscite di scena dei colleghi e congiunti di Costantino, come il suocero Massimiano, padre della moglie Fausta, e del cognato Licinio, che ha sposato la sorellastra Costanza. Il primo, dopo il fallito tentativo di spodestare Massenzio, si rifugia presso Costantino in Gallia, forse

⁷ Un caso paradigmatico di attività di interpretazione concerne la battaglia di Ponte Milvio. Cfr. Lattanzio, *Sulla morte dei persecutori* XLIV.3-5; Arnaldo Marcone, *Pagano e Cristiano. Vita e mito di Costantino*, Roma-Bari, Laterza, 2002, p. 70-71.

⁸ Eusebio di Cesarea, *Vita di Costantino* I.38.5.

⁹ Timothy Barnes, *Constantine and Eusebius*, Boston, Harvard University Press, 1981.

¹⁰ Luigi Tarataglia, *Introduzione...*, cit., p. 11.

nel 307, dove sembra che abbia attentato alla vita del genero. Di seguito a ciò, appare credibile che questi venga costretto al suicidio tra il 309 ed il 310¹¹.

Licinio, altresì, deve subire un più incisivo processo di demonizzazione a seguito della sconfitta nel 324 ad Adrianopoli. È pur vero che gli viene concesso di vivere da privato cittadino a Tessalonica, ma ciò non impedisce la sua denigrazione, poiché ‘sottoprodotto’ della vittoria costantiniana. Perciò viene rappresentato nella lettera inviata ai vescovi, riportata da Eusebio, quale nemico dei cristiani, definito poi empio “tiranno” e “serpente”, che perseguita i ministri di Dio¹². Nel 325, dopo essere sospettato di aver tramato contro Costantino, viene infine fatto decapitare¹³.

Nondimeno, il vescovo non può sottacere la condanna a morte del primogenito Crispo e l’incresciosa vicenda che coinvolge la seconda moglie Fausta, allorché afferma: “gli altri personaggi della famiglia imperiale che tramavano di nascosto contro Costantino, furono scoperti in flagrante, perché Dio in modo veramente straordinario, svelò con prodigi al suo servitore i propositi di costoro”¹⁴. Questi difatti non può sostenere l’imbarazzo di una tale omissione dinnanzi al suo pubblico. Sceglie allora di mettere alla prova il suo estro, cercando di ottimizzare le diverse possibilità che gli offrono gli strumenti retorici posseduti.¹⁵ Può tacerne piuttosto i nomi, evocando poi le atmosfere di un complotto, sicché riesce a risolvere l’*impasse* con l’intervento divino. La pagina più controversa della biografia di Costantino viene liquidata agevolmente, mentre cala il silenzio sia sugli accadimenti, che sui suoi autori, quale *locus* letterario che rimanda alla *damnatio*¹⁶.

Eusebio lascia emergere un ritratto ben lontano da quello polemico e caustico di Giuliano, che lo rappresenta nel *Convivio dei Cesari* come un

¹¹ Si è postulata un’interpolazione del passo che riferisce della morte di Massimiano (cfr. Eusebio di Cesarea, *Vita di Costantino* I.47.1), poiché collocata a seguito della narrazione degli eventi successivi al 313. Grégoire sostiene un grossolano errore cronologico, cfr. Henri Grégoire, “Eusèbe n’est pas l’auteur de la ‘*Vita Constantini*’ dans sa forme actuelle et Constantin ne s’est pas ‘converti’ en 312”, *Byzantion*, 13 (1938), p. 575-583.

¹² Eusebio di Cesarea, *Vita di Costantino* II.4.1-2.

¹³ Eutropio parla di una condanna decretata “*contra ius sacramenti*”. Cfr. Eutropio, *Breviario* X.6.1.

¹⁴ Eusebio di Cesarea, *Vita di Costantino* I.47.2. Sulla morte di Crispo “*frigore veneni*”, cfr. Sidonio Apollinare, *Epistole*, V.8.2. Fausta, colpevole di adulterio, muore tramite un bagno caldo, cfr. *Epitome sui Caesari* 41.11-12; Zosimo, *Storia Nuova* II.29.2. Eppure ciò fa pensare piuttosto ad un aborto.

¹⁵ Eusebio di Cesarea, *Vita di Costantino* I.47.2.

¹⁶ Harriet I. Flower, *The Art of Forgetting: Disgrace and Oblivion in Roman Political Culture*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2006.

uomo avido, tanto che gli mette in bocca le seguenti parole: “Accumulare molto... spendere molto... -voglio- appagare i miei desideri e quelli dei miei amici”¹⁷. Giuliano sceglie poi di dipingerlo come vanaglorioso, in ragione dei successi militari, liquidati come effimeri e pertanto incapaci di garantirgli il pubblico consenso. Questo ‘ritratto negativo’ viene completato dalla scelta da parte di Costantino di una dea tutelare come la Τρυφή (la Dissolutezza). Sarcasticamente aggiunge che questa lo conduce dalla sua degna compagna: la Ἀσωτία (la Sregolatezza)¹⁸. Divinità che assurgono a sue ἀρχέτυπα τοῦ βίου. Compare anche il motivo del rimorso che funge da incentivo per la conversione al cristianesimo. Sicché immagina che queste divinità ‘negative’ gli mostrino Gesù, il quale promette la remissione dai peccati¹⁹. Conclude il suo discorso rappresentando la persecuzione di Costantino e dei figli da parte dei demoni della vendetta in ragione della loro ἀθεότης. Si liquida in tal modo la conversione della famiglia imperiale a guisa di un maldestro tentativo di sovversione della tradizione religiosa romana. Aggiunge poi che costoro sono risparmiati solo per riguardo a Claudio Gotico e Costanzo I. Deve pure considerarsi che Giuliano adopera il tema dell’avidità di Costantino in un’altra opera del 362: il *Contro Eraclio il Cinico*. Questi mette in scena un’allegoria dei vizi dello zio e rappresenta un uomo consumato dalla bramosia di denaro, che tenta di arricchirsi con ogni mezzo, senza preoccuparsi degli dei. Denuncia poi l’inadeguata educazione della sua prole, la quale è andata ben oltre gli errori di quello, colpendo addirittura la religione degli antenati. Conclude poi con l’intervento di Zeus ed Elios, i quali si volgono a proteggere un bambino, trascurato da quella famiglia (allusione ad egli stesso).

La linea di *kaiserkritik* pagana si concentra sui crimini perpetrati da parte di Costantino contro la propria famiglia, ma non sembra conoscere il nesso tra rimorso e conversione al cristianesimo. Una fonte successiva al 369, il *Breviarium* di Eutropio, stigmatizza il degenerare dei suoi comportamenti, tanto che “può essere paragonato, nella prima parte del suo regno ai migliori principi, nell’ultima parte ai principi mediocri”²⁰.

¹⁷ Giuliano Imperatore, *Convivio dei Cesari*, 36.335A.

¹⁸ Giuliano Imperatore, *Convivio dei Cesari*, 30.328D-329D; Vincenzo Aiello, “Il mito di Costantino”, *Diritto@Storia*, 2 (2003); Gabriele Marasco, “Giuliano e la tradizione pagana sulla conversione di Costantino”, *Rivista di filologia ed istruzione classica*, 122 (1994), p. 341-354.

¹⁹ Giuliano Imperatore, *Convivio dei Cesari* 38, 356A-C. Giuliano nel *Contra Galilaeos* appare scettico circa le capacità purganti del battesimo. Il testo lo conosciamo solo attraverso la critica che ne fa Anastasio. Cfr. Anastasio di Alessandria, PG 76, cc. 873CD, 876A.

²⁰ Eutropio, *Breviario* X.6.3-7.1.

Diversamente, il *locus* del rimorso proposto da Giuliano viene accolto in Zosimo, probabilmente attraverso la mediazione di Eunapio²¹. Zosimo allora non si limita ad accennare alle controverse morti di Crispo e Fausta, ma si concentra sul rimorso che attanaglia Costantino. Questi sembra rivolgersi a degli anonimi sacerdoti pagani, chiedendo direttive circa le modalità per purificarsi. I sacerdoti di conseguenza lo informano circa l'impossibilità d'espiazione dei propri delitti. La riforma neoplatonica ha attenuato il carattere purgante dei riti eleusini, rendendoli inutili allo scopo. L'*impasse* sembrerebbe risolta da un "egiziano dell'Iberia" (identificabile con il vescovo Osio di Cordova), che gli garantisce la redenzione dalle sue colpe attraverso i riti d'iniziazione al cristianesimo. Aggiunge pure che per convincere l'imperatore questi avrebbe usato la magia allo scopo di suscitargli una convincente visione²². Osserviamo come in Zosimo si contaminino i due filoni della tradizione critica, mentre l'enfatizzazione del nesso rimorso-conversione costituisce un'ulteriore trucco volto a rendere più accattivante la narrazione.

Eppure la soluzione, sebbene incisiva, non appare convincente. O almeno non lo è per i cristiani. Nei primi decenni del V secolo Sozomeno procede ad un'articolata confutazione della ricostruzione di Zosimo²³. Questi prima di tutto ha cura di non menzionare Fausta, facendo venire meno ogni connessione fra le due morti e la presunta relazione con Crispo, che tanto scandalo ha suscitato. Per ottenere la purificazione, puntualizza che Costantino sembra rivolgersi al filosofo Sopatro (ciò non appare in Zosimo), cosa davvero difficile perché nel 316 questi risiede in Gallia, mentre Sopatro vive in Oriente. Quest'ultimo sebbene gli nega ogni possibilità di espiazione, osserva Sozomeno, non può ignorare che anche Ercole è stato sottoposto in Atene ai misteri di Demetra con fini purificatori. Viene pure meno la figura dello spagnolo, sostituito da anonimi pastori. Costantino, dopo il consiglio con questi vescovi, sembra convertirsi. Dimostra poi come le leggi a favore dei cristiani siano anteriori al 326, anno della morte di Crispo, negando ogni rapporto fra la condanna e la conversione. Si liquida così la ricostruzione di Zosimo come mero *pot-pourri* degli eventi accaduti nel 313 e nel 326.

²¹ Cfr. Eunapio, *Vita dei Sofisti* VI.2.1-12. Eunapio sembra attingere agli *Annales* di Nicomaco Flaviano, cfr. Bruno Bleckmann, "Bemerkungen zu den Annales des Nicomachus Flavianus", *Historia*, 44 (1995), p. 83-99; François Paschoud, "Nicomaque Flavien et la connexion byzantine (Pierre le Patrice et Zonara): à propos du récent livre de Bruno Bleckmann", *Antiquité Tardive*, 2 (1994), p. 71-82.

²² François Paschoud, "Zosime et Constantin. Nouvelles controverses", *Museum Helveticum*, 54 (1997), p. 17-28.

²³ Sozomeno, *Storia Ecclesiastica* I.5.24.

Eppure le informazioni fornite da Zosimo hanno nutrito quel ‘mito nero’ di Costantino ed hanno aperto una serie di questioni sovente oziose. Sulla scorta di molti dei dati forniti dallo storico pagano, Burckhardt ha potuto proporre un’interpretazione del vissuto di Costantino che si dimostra fin troppo tendenziosa e racconta le gesta di un uomo impegnato a crogiolarsi negli eccessi, mentre è orientato solo dal senso politico. Una ricostruzione davvero suggestiva, capace di opporsi alla versione del biografo ufficiale che lo vuole convertito al cristianesimo in tempi precoci ed, al contrario, piissimo. Non per questo la tesi di Burckhardt deve considerarsi attendibile *in toto*²⁴. Questa visione è ritenuta ormai superata e quindi smentita dalle ulteriori acquisizioni della dottrina. De Giovanni, procedendo da Eutropio²⁵, sconfessa il *locus* di un Costantino illetterato e poco sensibile alla cultura. Il *Breviarium* prova il suo interesse per la cultura e le lettere, ricordando come questi si sia dedicato alla lettura in pubblico ed alla composizione di opere religiose. In tempi più recenti quella visione negativa viene ‘smontata’ dal volume coordinato da Smither, laddove si ripensano alcuni luoghi della vita di Costantino²⁶. Anche Barbero contribuisce a demolire questo ‘mito *noir*’, rappresentando un ritratto più umano, che non nega però il suo fiuto politico ed una certa ‘versatilità etica’ nel portare avanti la propria azione di governo²⁷. Indi per cui, serenamente si può affermare che l’uomo storico è ben lontano dal personaggio ‘decadente’, poiché tale formula descrittiva costituisce piuttosto una fuorviante e sterile rappresentazione, capace solamente di forzare i dati evincibili dalle fonti. Particolare interesse suscitano poi le strategie retoriche adoperate da Eusebio nel raccontare due episodi della *Vita Constantini*, poiché riguardano sia la sua ascesa, sia la sua dipartita. Si considera che la loro narrazione viene puntualmente progettata per rispondere ad una serie di problemi politici e di legittimazione, sottesi all’esercizio dell’*imperium* da parte del suo protagonista e della di lui prole. Per meglio intendere l’operazione posta in essere da Eusebio, occorre decodificare i trucchi di genere adoperati per rappresentare nel migliore dei modi tali accadimenti.

La narrazione dell’ascesa di Costantino al *locus Augusti* sorvola ogni forzatura del meccanismo successorio previsto dalla Tetrarchia e riesce persino a giustificare la violazione. Per far ciò introduce elementi nuovi rispetto alla prassi costituzionale in voga nel periodo: l’elezione ad imperatore di

²⁴ Jacob Burckhardt, *Costantino il Grande e i suoi tempi*, Milano, Longanesi, 1954.

²⁵ Eutropio, *Breviario* X.7.2, cfr. Luciano De Giovanni, *Costantino e il mondo pagano*, Napoli, M. D’Auria, 1993, p. 173-174.

²⁶ Edward L. Smither (ed.), *Rethinking Constantine: History, Theology, and Legacy*, Eugene, JamesClarke, 2014.

²⁷ Alessandro Barbero, *Costantino il vincitore*, Palermo, Salerno Editrice, 2016.

colui che il Massimo Augusto considera il migliore. All'elemento 'quasi' costituzionale dell'*adclamatio* dell'esercito, che si somma alla scelta costituzionalmente vincolante dell'imperatore anziano ed al criterio della libera elezione del successore, Eusebio aggiunge due espedienti estranei alla tradizione romana. Con l'esplicita affermazione del diritto di primogenitura di Costantino, il vescovo rimanda ad un elemento nuovo nel panorama giuridico romano, perché estrapolato dal diritto ebraico. Al contempo rifunzionalizza un altro costume posto a suo corollario: la benedizione paterna. Eusebio si mostra cosciente della forzatura operata. Per legittimare ulteriormente la posizione di Costantino propone un'espressione rituale che costituisce una sorta di contraltare alla cooptazione da parte del *Maximus Augustus*, ma anche un espediente utile a rafforzare il valore ricognitivo dell'atto ufficiale d'elezione: la benedizione del genitore. Riferisce così che Costanzo sceglie come proprio successore il figlio primogenito, ossequiando un dettame vetero-testamentario, innalzato per l'occasione a "legge di natura". Il potere imperiale viene trasmesso direttamente dal padre, il *Maximus Augustus*, al figlio, quello primogenito, in uno con la sua benedizione. E se la prassi volta alla promozione del migliore viene effettivamente disattesa, l'estro riempie quei vuoti in diritto opposti da una procedura che, proposta *ex novo*, palesa forti dubbi di costituzionalità.

Eusebio rappresenta una scena struggente di amore filiale e pietà genitoriale, quale espediente atto a suscitare l'empatia nel pubblico, sfrutta poi l'elemento patetico e preferisce descrivere l'intimità di una famiglia, che sostituisce al racconto solenne di un atto pubblico con funzione convalidante²⁸.

L'espediente non appare però sufficiente ed Eusebio offre ulteriori elementi di legittimazione, come la somiglianza fisica col genitore, rappresentata nei termini di una vera e propria *homoiōma* per dimostrarne l'effettiva filiazione²⁹. Il *topos* non rimanda solo al mito ellenico dell'eterna *Basileia*, ma risponde alle maldicenze che concernono l'"oscuro matrimonio" da cui viene generato Costantino ed il concubinato in cui ha versato la madre³⁰. Ciò introduce ad un'altra innovazione entro quel protocollo di ascesa che al momento è ancora allo stato embrionale: la vestizione della porpora appartenuta al padre. Data la somiglianza, il narratore può affermare che l'insegna induca i soldati a pensare di aver di fronte Costanzo appena risorto dall'Ade:

²⁸ Eusebio di Cesarea, *Vita di Costantino* I.21.1-2, trad. it., in Luigi Tartaglia, Eusebio di Cesarea, *Vita di Costantino*, Napoli, D'Auria, 2001, p. 54-55.

²⁹ Eusebio di Cesarea, *Vita di Costantino* I.22.2.

³⁰ Eutropio, *Breviario* X.2; Arnaldo Marcone, *Pagano...*, cit., p. 20

“Costantino cinto della porpora paterna, uscì dal palazzo avito e mostrò a tutti che il genitore continuava a regnare attraverso la sua persona, come se fosse risorto (...) si presentò a tutti come il sostituto, di fatto, del regno e della vita del padre (...), lo proclamarono immediatamente loro nuovo imperatore, al grido auspicale di Augusto ed Autocrate”³¹.

Eusebio lascia pure percepire una rilevante innovazione del rito: per la prima volta si contempla l'assunzione in un cerimoniale pubblico dell'insegna primaria del potere; un atto che si inserisce nella trama del protocollo ed acquisisce sin da quel momento un valore autonomo. Questo costituisce un precedente e sembra che da allora le insegne non vengano più prodotte *ad hoc* per l'ascesa. Si preferisce trasmettere quelle possedute dal predecessore al successore³². Emergono così motivazioni di ordine dinastico nel rito pubblico di passaggio dei segni del potere per ottimizzarne l'impatto comunicativo sul pubblico.

Eusebio, attraverso l'evocazione degli istituti del diritto ebraico, che enfatizzano la filiazione, risponde puntualmente al problema politico suscitato da questa controversa successione. In tal modo acquieta definitivamente quell'ansia di legittimità, che nell'imminenza dei fatti il panegirista del 310 ha dovuto affrontare:

“Tutto l'esercito aveva approvato la tua elezione (...). Appena i soldati poterono venire al tuo cospetto, quando ti avvicinasti a loro, ti vestirono con la porpora, servendo quindi più gli interessi del bene comune che i tuoi desideri, e tu piangesti. Ma non era bene che un imperatore appena eletto piangesse”³³.

Per migliorare l'efficacia del componimento il retore evoca l'ascesa al cielo di Costanzo I che, dopo la *dextrarum iunctio* con Giove, nomina davanti agli dei il figlio Costantino quale Augusto³⁴. Quella del vescovo può essere così qualificata come una versione compatibile col pensiero cristiano dell'ascesa costantiniana,

³¹ Eusebio di Cesarea, *Vita di Costantino* I.22.1-2; trad. it., in Luigi Tartaglia, Eusebio..., cit., p. 55.

³² Sabine G. MacCormack (trad. it.), *Arte e cerimoniale...*, cit., p. 271-273; Salvatore Calderone, “Teologia politica, successione dinastica e *consecratio* in età costantiniana” in *Le culte des souverains dans l'Empire Romain*, Ginebra, Fondation Hardt, 1973, p. 215-269. Per le insegne si veda: Antonio Pio Di Cosmo, “*Regalia signa*: iconografia e simbologia della potestà imperiale”, *Porphyr*, Extra Iusse 9 (2009); Antonio Pio Di Cosmo, “Imperial Iconography of Byzantium” in Clare Smith (ed.), *Encyclopedia of Global Archaeology*, New York, Springer Press, 2018.

³³ *Panegirici Latini* 7.8.2. cfr. Domenico Lassandro and Giuseppe Micunco, *Panegirici Latini*, Torino, UTET, 2000.

³⁴ *Panegirici Latini* 7.7.3

poiché utilizza elementi del contesto biblico per aggiornare le soluzioni retoriche approntate nel 310, che rimandano ad un immaginario tutto gentile.

Non meno pacifica è la situazione che segue il decesso di Costantino. Le ritualità cristiane eseguite per i suoi funerali, che aggiornano il protocollo consueto del *funus imperatorum*, devono essere spiegate ad un più ampio pubblico. Al contempo, anche la successione aperta dalla sua dipartita non è esente da conseguenze politiche. Pertanto, la scelta di dividere l'Impero fra i tre figli deve essere adeguatamente giustificata e rappresentata come la migliore fra le opzioni possibili. Narrando tali esequie Eusebio tenta di risolvere tutte quelle questioni aperte. Per far ciò modella gli eventi che precedono il suo decesso sul 'canovaccio' dei racconti agiografici, fin tanto da offrire una descrizione edificante, ma storicamente poco attendibile. La narrazione viene costruita come un crescendo e vede Costantino prepararsi alla morte attraverso atti penitenziali culminanti nel battesimo. Il vescovo può così rappresentare il funerale ed il battesimo che lo precede come fasi prodromiche ad un'apoteosi declinata in chiave cristiana³⁵. Si preoccupa persino di sottolineare come Costantino a seguito dell'iniziazione cristiana rinunci alla porpora. Un gesto eclatante, che sembra implicare una perdita della coscienza simbolica di quell'apparato esteriore, capace di rendere il detentore del potere quel che è. Eppure, il paradossale rifiuto delle insegne ne ribadisce tutto il significato, sicché il disprezzo del segno primario dell'Impero va ricondotto meramente al *locus* d'umiltà della tradizione agiografica ed è liquidabile come 'clausola di stile'³⁶.

Sostituisce il colore purpureo col bianco, simbolo della purezza acquisita col battesimo, che sancisce lo stato di "nuova creatura" e lo isola persino dalle impurità del mondo, come già ha fatto la porpora³⁷.

Questa versione dei fatti non solo implica la rottura della tradizione, ma investe le forme con cui l'augusto si presenta ai sottoposti. Bisogna però rispettare le aspettative di un pubblico che non è tutto cristiano³⁸. I timori di un possibile spaesamento visivo vengono fugati al momento della composizione

³⁵ Arnaldo Marcone, *Costantino...*, cit., p. 170.

³⁶ Eusebio di Cesarea, *Vita di Costantino* IV.61; 62; 63; 69.1; 70-71; trad. it., in Luigi Tartaglia, Eusebio..., cit., p. 199-200; 205-206; Marilena Amerise, *Il battesimo di Costantino il Grande: storia di una scomoda eredità*, Stuttgart, Steiner, 2005, p. 43-50.

³⁷ Sull'alba battesimale, cfr. Paul., *Gal.* 3.27; Tert., *De Res.* 27.1-2; Cipr., *De mort.* 20; Joh. Chr., *Cath.* 4.4.22; *Pass. Perp.* 4-8; Cyr., *Cath. Myst.* 4.8.11.

³⁸ Javier Arce, *Funus imperatorum*, Madrid, Alianza Editorial, 1989, p. 160; Javier Arce, *Memoria de los antepasados: puesta en escena y desarrollo del elogio fúnebre romano*, Milano, Electa, 2000, p. 244-248.

della salma: la rinuncia alle insegne del Costantino morituro è ignorata, mentre la corte soddisfa l'aspettativa sociale.

L'interpretazione di Eusebio incontra un limite: la percezione sociale. L'eccellenza delle virtù dell'imperatore non può sminuire il fasto dell'istituzione. Di fronte alle liturgie del potere il carisma di un santo, anche di colui che giustifica la sacralità dell'istituzione innanzi ad un pubblico cristiano, deve fare un passo indietro.

Il problema politico posto dalla successione viene risolto da Eusebio prima di tutto ricordando come i funerali si svolgano alla presenza di Costanzo II, poi attraverso un tentativo di colonizzazione dell'immaginario dei suoi lettori con le elaborazioni del pensiero cristiano, che aggiornano le idee pertinenti la sopravvivenza ultraterrena dell'imperatore. Lo scopo è quello di negare la discontinuità nel governo causata dalla morte³⁹. L'augusto defunto può essere così rappresentato attraverso una nuova categoria cognitiva, tanto che Calderone lo definisce quale "*redivivus*". Una soluzione che non solo nega gli effetti del decesso⁴⁰, ma evoca persino l'idea tutta cristiana del santo. Tuttavia Eusebio non introduce nulla di nuovo, ma propone una prassi approntata sin sotto Augusto ed istituzionalizzata dai Severi. La vita di corte, nonostante il decesso, si deve svolgere normalmente attorno alla *prothesis*, come se Costantino fosse ancora in vita. Lo stratagemma sembra persino suggerire che il corpo del defunto sia ancora senziente, pertanto, sia gli alti funzionari che le cariche militari giungono dinnanzi all'imperatore depresso nella bara e gli offrono i segni di devozione consueta:

"I generali di tutte le forze armate, i conti e gli altri magistrati, che già da prima erano soliti prostrarsi dinanzi all'imperatore, non mutarono le abitudini loro consuete: entravano (...) nella camera ardente, si inginocchiavano e anche da morto rendevano omaggio all'imperatore giacente nella bara, proprio come se fosse ancora in vita"⁴¹.

Tale protocollo non deve meravigliare, dopotutto nel suo *Encomio* Eusebio ha già utilizzato un'immagine incisiva per rappresentare Costantino: l'auriga

³⁹ Sabine G. MacCormack, *Arte e cerimonia...*, cit., p. 143-204.

⁴⁰ L'espressione di Calderone avvicina l'augusto defunto al santo, cfr. Salvatore Calderone, "*Teologia...*", cit., p. 262-263; Pio Franchi De' Cavalieri, "I funerali ed il sepolcro di Costantino Magno", *Scritti agiografici* 1 (1962), p. 265-309; Simon Price, *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, p. 75-78.

⁴¹ Eusebio di Cesarea, *Vita di Costantino* IV.67.1, trad. it. in Luigi Tartaglia, *Eusebio...*, cit., p. 204.

solare, quale presagio d'eternità, mentre guida i suoi discendenti raffigurati a guisa di puledri, di cui ne modera l'ardore e li induce alla concordia⁴².

Lo stesso sentore d'immortalità si ritrova nell'apoteosi con cui si apre la *Vita Constantini*, allorché il vescovo giunge ad immaginare l'imperatore assiso sull'arco del cielo mentre contempla Dio ed è presente in ogni parte dell'Impero, pronto a guidare l'azione dei figli⁴³. Queste immagini pervadono la biografia e costituiscono una indubitabile garanzia di continuità istituzionale, che viene sommessamente suggerita al pubblico. L'apoteosi e la descrizione del funerale possono essere percepite come il completamento della metafora evocata dal panegirico pronunciato per il trentennale dell'imperatore, a giustificazione della funzionalità sul piano politico di una tripla successione.

Il cerimoniale funebre cristiano non può nemmeno dimenticare un elemento endemico dei riti funerari: il dolore, né negare spazio al cordoglio pubblico. Ancora una volta il popolo assume il ruolo di "famiglia funesta" e deve approntare quelle condotte tipiche del tempo del lutto. Non si può perciò liquidare tale puntualizzazione come una falsificazione, ma qualsivoglia enfattizzazione viene ricondotta ad espressione di un comportamento tipizzato che le elaborazioni cristiane recepiscono⁴⁴.

Eusebio testimonia pure il conio di una moneta che raffigura Costantino *capite velato* ascendere al cielo su un carro, mentre è intento ad afferrare la mano di un dio. Un'immagine tradizionale della *consecratio*, che costituisce un espediente consueto nella politica di autorappresentazione imperiale e corrisponde all'immaginario comune⁴⁵. L'emissione rappresenta un segno di continuità che il narratore non può ignorare⁴⁶. Dopotutto il Senato romano ha concesso il consueto *iustitium*, quale forma di lutto pubblico, ha ordinato poi la celebrazione di un funerale tradizionale, forse nella forma del *funus imaginarium* e votato la *consecratio*, che include l'imperatore cristiano nel numero dei *divi gentili*. Un culto confermato dal calendario di Filócalo dell'anno 354, che

⁴² Eusebio di Cesarea, *Encomio di Costantino* III.2-5.

⁴³ Eusebio di Cesarea, *Vita di Costantino* I.1.2.

⁴⁴ Gabriele Wesch-Klein, *Funus publicum*, Stuttgart, Steiner, 1993.

⁴⁵ Eusebio di Cesarea, *Vita di Costantino* IV.73. Circa la moneta: Robert Turcan, "Le culte impérial au IIIe siècle", *ANRW*, 16, 2 (1978), p. 996-1084; Fernando Lozano Gómez, "El Más Allá de los emperadores: entre la divinización y el olvido" in Fernando Lozano Gómez *et alii* (eds.), *Salvación, infierno, olvido. Escatología en el mundo antiguo*, Sevilla, Prensa de la Universidad de Sivilla, 2009, p. 153-174.

⁴⁶ Thomas G. Elliot, "The Language of Constantine's Propaganda", *TAPA*, 120 (1990), p. 349-353.

commemora in data 27 di gennaio il *N(atalis) D(ivi) Constantini* con 24 corse di carri al circo⁴⁷.

Ascesa e dipartita di Costanzo II: le suggestioni di questi eventi salienti nella panegiristica e nell'omiletica

Eusebio come già accennato ha affrontato il problema della successione. Costantino sin dall'inizio impronta il suo governo ad un forte carattere dinastico. Il vescovo ha ben presente come l'Impero venga considerato quasi un 'affare di famiglia'. Allorché narra la graduale cooptazione della di lui prole, non si pone alcun problema nell'affermare che Costantino riserva l'Impero quale "eredità (...) -per- i suoi diletti rampolli come un bene di famiglia"⁴⁸. Costantino II viene innalzato al rango di cesare in occasione dei *Decennalia*, Costanzo II invece per i *Ventennalia*, mentre Costante ottiene il titolo nei *Trentennalia* del regno⁴⁹. Precisa poi come Costantino si sia preoccupato di sottoporre i successori ad una adeguata educazione militare, politica, giuridica ed artistica, insieme alle nozioni della fede. Eusebio fornisce una serie di informazioni che tentano di convincere il suo auditorio circa l'adeguatezza della *Gens Flavia* a detenere il trono, in quanto stirpe 'eletta' da Dio. Tali dettagli non fanno altro che confermare quanto già rappresentato nella *Laus Constantini*, che propone pure la metafora dell'eterno "fiorire" del "tronco" di Costantino attraverso l'associazione dei figli⁵⁰. Una soluzione retorica che rimanda alle rappresentazioni numismatiche della propaganda, le quali vedono Costantino intronizzato ed in vesti civili fra i figli o armato, in piedi, e collocato con loro davanti all'arco ad evocare la porta del Palazzo. Un criterio dinastico, che appare chiaro sin da subito ai retori. Il panegirico del 313 si conclude con una supplica al *summus rerum sator* e chiede la benedizione di una discendenza numerosa, che permetta a Costantino di continuare a regnare e di stare alla guida del "timone" del mondo⁵¹. Nazario, nel panegirico del 321 proclamato per i *Quindicennalia* di Costantino ed i *Quinquennalia* di Crispo e Costantino II, afferma che questi in ragione dell'associazione dei figli può assurgere al ruolo

⁴⁷ Johannes Karayannopoulos, "Konstantin der Große und der Kaiserkult", *Historia*, 5 (1956), p. 341-357.

⁴⁸ Eusebio di Cesarea, *Vita di Costantino* VI.51.1, trad. it. in Luigi Tartaglia, Eusebio..., cit., p. 149.

⁴⁹ *Panegirici Latini* 2.14.9; 10.3.4.

⁵⁰ Eusebio di Cesarea, *Encomio di Costantino* III.1.

⁵¹ *Panegirici Latini* 9.26.4.

di *Maximus imperator*⁵²; un'elaborazione recepita solo dal 329 sulle monete, che mostrano l'iscrizione: CONSTANTINUS MAX AUG⁵³.

Eusebio, nonostante abbia vissuto in prima persona i disordini avvenuti alla morte dell'imperatore, reinterpreta la realtà ed arriva a sostenere che Costantino II, Costanzo II e Costante vengono eletti augusti al momento della dipartita del padre da tutte le truppe presenti nell'Impero, quasi *spiritu sufflati* e per diretta volontà di Dio. Il vescovo per migliorare l'efficacia della narrazione afferma che costoro "risplendono cinti degli ornamenti che furono del padre loro"⁵⁴.

Si ripropone nuovamente il valore legittimante delle insegne paterne, che si affianca al consenso prestato dal Massimo Augusto, quale criterio costituzionalmente vincolante, ed all'*adclamatio* militare afferita per divina ispirazione. La dizione che Eusebio incunea nel racconto di ascesa della prole di Costantino è piena di significato, poiché evoca la formula 'ufficiale' adoperata per avvalorare la validità della nomina dei vescovi avvenuta per acclamazione popolare⁵⁵.

Quest'aulica rappresentazione edulcora l'epilogo di uno degli atti di una tragedia familiare e dimostra la sua abilità nel falsificare la realtà. E se le elaborazioni del periodo rendono davvero difficile negare l'ispirazione divina nella scelta dell'imperatore e dei suoi colleghi, si comprende come gli storici ed i retori sentano la necessità di utilizzare questa formula per ottimizzare il proprio discorso, fin tanto che si cristallizza in un *locus* tipico dell'ascesa, a cui corollario si può porre il criterio dinastico.

La formula dell'ispirazione divina, sebbene estremamente versatile, non viene recepita dal pagano Libanio, il quale scrive un'orazione per Costanzo II e Costante, gli unici sopravvissuti ai disordini del 337⁵⁶. Tale componimento vede l'enfaticizzazione del criterio dinastico e ricorda come Costantino abbia educato la prole al governare, affiancandola a sé. La condivisione del potere tra padre e figli assurge a 'clausola di garanzia' per il legittimo esercizio dell'*imperium*, poiché, sottolinea Libanio, nessuna istituzione ha necessità di avere il proprio principio nella totale legalità come accade per l'assunzione del *locus Augusti*. Anche Giuliano nelle due orazioni dedicate a Costanzo II rinuncia al criterio dell'ispirazione divina, ma ricorre al principio dinastico per

⁵² *Panegirici Latini* 9.36.5

⁵³ Sabine G. MacCormack, *Arte e cerimoniale...*, cit., p. 278.

⁵⁴ Eusebio di Cesarea, *Vita di Costantino* I.2.4.

⁵⁵ Eusebio di Cesarea, *Vita di Costantino* I.3.1; cfr. Socrate Scolastico, *Storia Ecclesiastica* I.28-29.

⁵⁶ Libanio, *Orazioni*, 59.13. Cfr. Iacobus Reiske (ed.), *Libanii sophistae orationes et declamationes*, Altenburgi, Richter, 1891-1897.

legittimarne la posizione. Il panegirico del 356 celebra la discendenza mitica da Claudio gotico e da Costanzo I, elevato all'Impero direttamente dal Massimo Augusto Diocleziano. Ricorda poi come il cugino sia stato educato dal padre Costantino per succedergli al comando. Riferisce pure che è la mitezza di Costanzo a limitare la sua pronta reazione verso i soprusi causati dai fratelli dopo il 337⁵⁷. Il componimento del 358 evoca ancora il principio dinastico attraverso la proposizione di una metafora omerica: quella dello scettro di Agamennone, una reliquia acheropita del potere, che Giove consegna a Pelope e viene trasmessa nella famiglia per tre generazioni.⁵⁸ Così accade anche al *locus Augusti*, che viene condiviso da tre generazioni della famiglia di Costantino. Orbene, Giuliano non fa altro che costruire una rete sommersa di rimandi ad Eusebio ed a soluzioni piuttosto incisive già approntate nella *Vita Constantini*.

Un altro vescovo, Gregorio di Nazianzo, si preoccupa di narrare le esequie dell'unico sopravvissuto fra i tre fratelli: Costanzo II, che da solo regge l'Impero fino al 361⁵⁹. Il racconto delle esequie viene inserito all'interno della seconda delle *Invectivae in Iulianum* per dimostrare come il funerale onorevole, unito alla concessione di un'appropriata sepoltura, possa essere inteso come una "prova retrospettiva" della legittimità dell'esercizio del governo⁶⁰. La narrazione delle esequie solitamente confinata ai testi biografici, costituisce un *locus* che viene esportato dal genere del *bios* per essere innestato in un contesto diverso e costituire un'efficace argomentazione contro Giuliano⁶¹. Si raffronta una novità nel panorama retorico, quale l'interpretazione del cerimoniale funebre, che non si limita a scopi meramente edificanti, ma costituisce una soluzione utilissima all'*argumentatio*. L'operazione non si circoscrive alle sole finalità persuasive, ma diviene in grado di aggiornare la struttura ritenuta 'classica' dell'orazione, attraverso un'ibridazione consistente nell'innesto di *topoi* inconsueti per il genere. L'argomentazione appare ancor più efficace se si considera che il vescovo si presenta come il giudice morale di quest'imperatore e si carica dell'onere d'interpretare le sue azioni ed il vissuto. La descrizione

⁵⁷ Giuliano Imperatore, *Orazioni* 1.5-7; Alexander Kojève, *L'imperatore Giuliano e l'arte della scrittura*, Roma, Donzelli, 1998.

⁵⁸ Giuliano Imperatore, *Orazioni* 3.2.

⁵⁹ Socrate Scolastico, *Storia Ecclesiastica*, II.47.

⁶⁰ Sabine G. MacCormack, *Arte e cerimoniale...*, cit., p. 189; Leonardo Lugaresi, "Giuliano Imperatore e Gregorio di Nazianzo: contiguità culturale e contrapposizione ideologica nel confronto tra ellenismo e cristianesimo" in Adele Filippo (ed.), *Giuliano Imperatore: le sue idee, i suoi amici, i suoi avversari*, Atti del Convegno Internazionale di Studi, Lecce 10-12 dicembre 1998, Lecce, Cogedo, 1999, p. 293-334.

⁶¹ Claudio Moreschini, *Filosofia e letteratura in Gregorio di Nazianzo, Platonismo e letteratura patristica*, Studi e Testi 12, Milano, Vita e Pensiero, 1997, p. 178-180.

della pompa funebre deve suggestionare il pubblico, fornire elementi utili alla propria tesi e rivisitare la condotta di Costanzo II, che non sempre è stata condivisa dalla Chiesa. In questo modo palesa tutta la forza che possiede chi narra un evento così significativo e dimostra come quest'accadimento costituisca una possibile occasione per esercitare l'arte dell'interpretazione. Un filo-ariano come Costanzo, che Lucifero di Cagliari addita quale "*filius diaboli*" per il suo sostegno agli eretici, a mezzo dell'*interpretatio* del vescovo può essere persino assolto da ogni sospetto di eresia. Gregorio, nell'esprimere un vero e proprio giudizio di merito sulla gestione dell'Impero, ha cura di dimostrare come una tale assoluzione non sia frutto di una sua personale convinzione. Pertanto, adopera due espedienti per rafforzare la propria presa di posizione. Ricorre prima di tutto ad un *locus* della tradizione e ripropone il motivo della "famiglia funesta". È allora il popolo, venuto meno il valore del giudizio senatorio, che col suo spontaneo partecipare alle esequie, emette il verdetto 'definitivo' sulla condotta imperiale. Il codice della tradizione permette di interpretare i fatti e ripropone nell'Impero cristiano l'atavica antitesi fra *consecratio* e *damnatio*, presentandola a corollario del cerimoniale funebre. Si reintroduce nel *funus imperatorum* oramai cristianizzato quell'espressione articolata di un consenso, che pone in relazione la popolazione con l'imperatore.⁶² Questo diviene possibile perché Gregorio ha ben presente che l'impianto cerimoniale del Tardoantico è connotato da una discreta flessibilità ed appare pronto a recepire le nuove sollecitazioni; un dato di fatto che gli rende più facile l'opera di interpretazione. Orbene, il *funus imperatorum* si modella su questo canovaccio di gesti 'sempre aperto' a correttivi, che sono volti ad ottimizzare le espressioni del consenso popolare. Nazianzeno, per rendere più incisiva la descrizione della pompa funebre di Costanzo II, adopera i termini tradizionali usati per rappresentare l'*adventus*, poiché è ben cosciente che quel rito è adeguato a esprimere "lo *status* dell'imperatore da vivo e da morto"⁶³. L'evocazione del cerimoniale d'ingresso in una città si dimostra indispensabile per il vescovo allo scopo di ottimizzare la descrizione della pompa funebre che consegna la salma dell'imperatore al luogo del suo riposo, poiché "gli onori tributati a Costanzo dopo la morte" costituiscono "una ricompensa per il suo regno"⁶⁴. La processione viene guidata

⁶² Sabine G. MacCormack, *Arte e cerimoniale...*, cit., p. 191.

⁶³ Sabine G. MacCormack, "Change and Continuity in Late Antiquity. The Ceremony of Adventus", *Historia*, 21 (1972), p. 721-752; Mary Beard, *El triunfo romano: una historia de Roma a través de la celebración de sus victorias*, Barcelona, Crítica, 2008; Micheal McCormick, *Eternal Victory, Triumphal Rulership in late Antiquity, Byzantium and the early Medieval West*, Cambridge-Paris, Cambridge University Press, 1986.

⁶⁴ Sabine G. MacCormack, *Arte e cerimoniale...*, cit., p. 189.

dal *domesticus* Gioviano e compare la presenza massiccia dell'esercito, vi aggiunge però una differenza di non poco conto. Il corteo funebre termina a Costantinopoli, presso i SS. Apostoli, dove è collocato il mausoleo divenuto ormai dinastico⁶⁵. Sottolinea poi la presenza del popolo, che si affolla attorno al feretro. Eppure tale massiccia partecipazione dei sottoposti non sembra convincere, tanto che il vescovo adopera un'ulteriore espediente. Per rendere effettiva l'assoluzione dell'imperatore deve allora introdurre il meraviglioso cristiano, che conferma la bontà della condotta di popolo ed esercito. Gregorio afferma che durante la pompa funebre, al momento in cui il corteo attraversa i monti del Tauro, ai partecipanti è possibile udire delle voci che provengono dall'alto e accompagnano il feretro. Voci che il vescovo qualifica come di angeli, a ricompensa della pietà esercitata in vita da Costanzo II. Si introducono così l'elemento irrazionale ed il meraviglioso, che aumentano l'efficacia della descrizione, rendendola ben più incisiva. Il *consensus omnium* già evocato dalla presenza di popolo ed esercito viene supportato dal consenso celeste, reso percettibile ai lettori dall'evocazione delle voci angeliche:

“Il corpo di Costanzo venne fatto uscire con solennità e tra acclamazioni generali, accompagnate dalle nostre cerimonie religiose – il cantare per tutta la notte e il fare luce con delle torce – che sono i riti con i quali noi cristiani pensiamo sia giusto onorare una morte santa. L'esposizione del cadavere è quindi un'occasione per una solenne gioia collettiva mescolata al cordoglio (...) e molti hanno anche inteso che, mentre il corpo si trovava a passare attraverso i monti del Tauro per essere riportato nella sua città natale, si fosse sentita una voce dalla cima delle montagne, come di esseri che cantassero e incitassero (Costanzo) a proseguire, la voce, io credo, di potenze angeliche, un premio per la sua pietà e un'offerta per il suo funerale”⁶⁶.

L'evocazione del meraviglioso cristiano costituisce allora un elemento capace di fornire pregevolezza all'assunto del vescovo, che vuole l'imperatore assolto da ogni peccato. Siamo di fronte ad una scelta narrativa che non è indirizzata a reimpostare il rapporto fra la Chiesa e Costanzo, ma serve a ben altro. In questo sentire si spiega un ulteriore dettaglio: Gregorio precisa che

⁶⁵ Glanville Downey, “The Builder of the original Church of the Apostles at Constantinople. A Contribution to the Criticism of the *Vita Constantini* attributed to Eusebius”, *DOP*, 6 (1951), p. 51-80; Glanville Downey, “The Tombs of Byzantine Emperors at the Church of the Holy Apostles in Constantinople”, *JHS*, 79 (1958), p. 27-51; Philip Grierson, “The tombs and obits of the Byzantine emperors (337-1042)”, *DOP*, 16 (1962), p. 3-63.

⁶⁶ Gregorio Nazianzeno, *Orazioni*, PG 35, 685 ab; cfr. trad. it. F. Piviotti Inghilleri, cit. in Sabine G. MacCormack, *Arte e cerimoniale ...*, cit., p. 190.

l'*affectio* del popolo e dei soldati costringono Giuliano, il quale nell'attesa ostenta in modo fiero le *imperialia insignia* alle porte di Costantinopoli, a privarsene per assumere le vesti del lutto e scortare il cugino e predecessore ai SS. Apostoli⁶⁷.

Mamertino offre una diversa visione dei fatti, che Gregorio rivede entro il marco di un'apologia ideologica. Questi precisa che Giuliano appronta per Costanzo un funerale tradizionale, differenziato soltanto dall'inumazione nel mausoleo cristiano⁶⁸.

Rappresentazioni pagane dell'ascesa di Giuliano ed interpretazione cristiana della sua dipartita

L'ascesa di Giuliano diversamente sembra interessare davvero poco la storiografia ecclesiastica, che si limita a riferire meramente l'acclamazione, concentrandosi piuttosto sulle conseguenze della sua elezione. Questa si preoccupa di screditarne la figura, enfatizzando la sua capacità di simulare le virtù, come quella dell'umiltà, che da ragazzo lo spinge a farsi monaco. Sozomeno insinua che a giocare un ruolo importante in questa scelta è la viltà, unita al timore del cugino. Motivazione che lo stesso dimostra essere inesistente, allorché fornisce dati utili a scagionare Costanzo, già sospettato di tramare contro Giuliano⁶⁹. Socrate Scolastico ricorda altresì che la preoccupazione, suscitata nell'imperatore dall'elezione ad Augusto di Giuliano, origina quel colpo apoplettico capace di ucciderlo⁷⁰.

Eppure, il *topos* del consenso divino suggestiona anche gli scrittori pagani, tanto da convincerli ad asserire che l'ascesa di Giuliano è voluta dagli dei. Tale soluzione la ritroviamo nel più tardo Ammiano che, raccontando la promozione a cesare di Giuliano avvenuta a Milano nel novembre del 335, ricorre a questo *locus*. Per la sua nomina Costanzo II organizza una cerimonia prettamente militare volta all'accaparramento del consenso delle truppe verso l'unico sopravvissuto della famiglia allargata di Costantino. La cerimonia si struttura nella seguente sequenza: convocazione e schieramento delle legioni,

⁶⁷ Filostorgio, *Storia Ecclesiastica* VI.6; Socrate Scolastico, *Storia Ecclesiastica* III; Ammianus, *Rerum gestarum* 21.16.21; Gilbert Dagron (trad. it.), *Costantinopoli. Nascita di una capitale (330-451)*, Torino, Einaudi, 1991, p. 35; Glenn F. Chesnut, *The First Christian Histories: Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret, and Evagrius*, Macon, Peeters, 1986.

⁶⁸ *Panegirici Latini* 9.27.

⁶⁹ Sozomeno, *Storia Ecclesiastica*, V.2.

⁷⁰ Socrate Scolastico, *Storia Ecclesiastica*, II.47.

presentazione dell'eletto da parte del Massimo Augusto per giustificare la propria scelta, vestizione e l'*adclamatio* delle truppe. Il rito si conclude con l'accesso nella carrozza imperiale e l'entrata nel Palazzo, quale presa di possesso. Entro questo schema Ammiano reintroduce la vocazione divina all'Impero, allorché i soldati divinamente ispirati interrompono il discorso dell'augusto, affermando che tale decisione è frutto della divina volontà⁷¹.

Il racconto viene ulteriormente colorato da un diretto riferimento al principio dinastico, allorché menziona l'imposizione dell'*"avita purpura"*, il manto di porpora rivestito dagli antenati⁷². Questa versione dei fatti costituisce il contraltare delle narrazioni vescovili dell'ascesa dei sovrani cristiani e può essere intesa come un tentativo di sistematizzazione *ex post* degli accadimenti; una soluzione efficace che è capace di espungere l'intervento del Dio cristiano, lasciando spazio a quelli pagani.

Nondimeno, nell'imminenza dei fatti l'elezione divina non viene menzionata. Il panegirista Mamertino nel 361 per meglio giustificare la designazione di Giuliano ad imperatore innanzi al Senato di Costantinopoli ricorre piuttosto al principio della virtù, liquidando sia la vocazione divina, che il criterio dinastico. Questi rappresenta l'elezione come fatto necessario, poiché Giuliano è il migliore⁷³. La meritocrazia sembra così accantonare la parentela con Costantino. Una presa di posizione che rispecchia il pensiero di Giuliano, il quale rifiuta di afferire l'ascesa alla sua famiglia allargata.

Tuttavia, questa soluzione non sembra convincere. Tanto che lo stesso Giuliano, da un certo punto in poi, fornisce una spiegazione degli accadimenti e nel farlo non sfugge alle suggestioni delle narrazioni dell'ascesa fatte dai vescovi. Anche questi, raccontando i fatti nella *Lettera agli ateniesi*, reintroduce la vocazione divina all'Impero, sicché diventa una mera pedina di un disegno più grande, operato materialmente dai soldati e progettato dalla divinità⁷⁴.

⁷¹ Ammianus, *Rerum gestarum* 15.8; Mario Spinelli, *Il pagano di Dio: Giuliano l'Apostata, l'imperatore maledetto*, Roma, Marzianum Press, 2015; Giorgio Scrofolani, *La religione impura: la riforma di Giuliano imperatore*, Brescia, Padeia, 2010; Ignazio Tantillo, *L'imperatore Giuliano*, Bari, Laterza, 2019; Maria Caltabiano, *L'epistolario di Giuliano imperatore: saggio storico*, Napoli, D'Auria, 1991; Maria Caltabiano, "Giuliano imperatore nelle *res gestae* di Ammiano Marcellino: tra panegirico e storia" in Adele Filippo (ed.), *Giuliano Imperatore: le sue idee, i suoi amici, i suoi avversari*, Atti del Convegno Internazionale di Studi, Lecce 10-12 dicembre 1998, Lecce, Cogedo, 1999, p. 335-355.

⁷² Ammianus, *Rerum gestarum* 15.8.9.

⁷³ *Panegirici Latini* 2.27.10; Maria C. De Vita, *Giuliano imperatore filosofo neoplatonico*, Milano, Vita e Pensiero, 2011.

⁷⁴ Giuliano imperatore, *Lettera agli Ateniesi* 284b-285a; Isabella Labriola (ed.), "Giuliano Imperatore, *Lettera agli ateniesi*", *InvLuc*, 13/14 (1991), p. 179-204.

Ha cura di raccontare tutto il travaglio interiore che lo attraversa nei momenti antecedenti quell'ascesa improvvisata, al fine di dimostrare come l'elezione non è stata da lui macchinata. La nomina viene accettata perché questi è vinto dalle pressioni degli uomini divinamente ispirati che lo acclamano, ma anche dalle pulsioni suscitate dalle divinità in lui. La sua elezione viene così rappresentata come l'arrendersi di un uomo mite agli dei. L'elemento sovrannaturale, orbene, va valutato entro la mentalità propria della cronologia di riferimento, ma può essere meglio compreso se qualificato come intima suggestione. Si raffronta un espediente non certo nuovo ed un contraltare dell'*instinctu divinitatis* che sembra guidare Costantino per tutta la vita. La soluzione retorica si dimostra indispensabile a giustificare la forzatura dei meccanismi costituzionali operata da una designazione, che si configura come nulla più dell'esercizio di un mero atto d'arbitrio delle truppe. Eppure, Giuliano sa bene che questa viola i diritti di Costanzo II. Il criterio dell'elezione divina appare quale miglior giustificazione per un atto che costituisce una chiara usurpazione.

Al *locus* dell'ispirazione divina si rifà pure Libanio nel panegirico per il consolato del 363 d.C., laddove sostiene l'irrompere della divinità che muove i soldati e li spinge all'elezione⁷⁵. Costoro diventano così docili ed inconsapevoli strumenti del volere celeste e ne attuano il giudizio, consegnando le insegne del potere al solo uomo dotato di *aretai*⁷⁶.

Questi, rimembrando il rito d'ascesa e l'imposizione delle insegne, non manca di fare riferimento al dettaglio prezioso che le costituisce, quali i frutti del mare, come la porpora estratta dal murice e le perle; materiali non alla disponibilità di tutti, che qualificano il rango imperiale per quello che è. Una precisazione da non sottovalutare, poiché il riferimento approntato rimanda a quelle strategie dell'opulenza che hanno il compito di colonizzare l'inconscio dell'auditorio, suggestionandolo con immagini adeguate. Si rappresenta un'idea condivisa della maestà che la morigeratezza dei costumi di Giuliano progressivamente va ad offuscare.

Ammiano nel raccontare quell'elezione non si discosta dal racconto di Giuliano e non ha troppi problemi nel riportare il *locus* dell'ispirazione divina a riprova dell'imprescindibile suggestione apportata dalle soluzioni descrittive poste in essere dai vescovi. Riferisce il racconto di Giuliano, fatto agli amici più intimi, circa la visione del *Genius Publicus*, che lo ha esortato ad assumere

⁷⁵ Libanio, *Orazioni* 12.49.

⁷⁶ Ammianus, *Rerum gestarum* 20.5.10. Cfr. Ammiano Marcellino, *Le Storie*, Torino, UTET, 2013.

l'Impero, minacciandolo di abbandonarlo in caso di un suo ulteriore rifiuto⁷⁷. Il narratore però attribuisce un diverso significato a talune circostanze. Sottolinea il ruolo dei soldati, che fanno pressione su Giuliano, affinché accetti il titolo di Augusto. Tuttavia sostituisce all'ispirazione divina una meno prosastica brama di denaro, poiché costoro anelano alla concessione del donativo usuale. Precisa poi che al momento non si ha disponibilità di un diadema adeguato al capo di Giuliano, vi è solo quello della moglie, troppo stretto e pertanto inadatto. Si ripiega così per il *maniakis* posto al collo dei soldati, che uno di questi offre per la cerimonia⁷⁸. Un milite, che viene qualificato come *draconarius*, lo impone sul capo di Giuliano. La menzione di un anonimo soldato non va liquidata come una leggerezza del narratore, ma può nascondere un abile trucco dello storico, che sommessamente suggerisce l'idea di un'elezione avvenuta per effettiva volontà divina. Siamo di fronte ad una potente suggestione, che trova il proprio equilibrio all'interno di un apparato di simboli e gesti capace di persuadere il lettore e di convincerlo circa la legittimità dell'*incipit* dell'impero di Giuliano, nonostante la procedura innovativa ed improvvisata. Il fatto che nessuno sapesse chi fosse costui sembra poi suggerire il ruolo di un *deus ex machina*, il quale funge da 'catalizzatore' nell'evolversi degli eventi. La suggestione di un probabile intervento divino ha a giustificare un gesto del tutto nuovo entro la trama del protocollo di elezione. Un gesto estemporaneo, che a causa della poca autorità di chi lo compie è solitamente destinato all'oblio.

Solo pochi mesi dopo i fatti Libanio torna sul valore di quell'improvvisato cerimoniale castrense e interpreta il suo corredo simbolico. Questi però si rivolge alla corte, cosa che gli permette di liquidare l'imposizione del *maniakis* alla stregua di un ornamento militare e non afferisce alcun valore legittimante all'assunzione del diadema. Il rito viene così ricondotto alla consueta gestualità che segue la commemorazione di una vittoria, cosa che gli permette di affermare: "beati quei militi che ti hanno incoronato con trofei e che non hanno potuto fare a meno di posare sul tuo capo la corona di pietre preziose"⁷⁹. Ciò dimostra che *l'élite* non riesce a comprendere affondo la portata del comportamento dei soldati, perciò il panegirista si limita ad evocare sommessamente al suo pubblico delle immagini note, come quelle degli augusti coronati dalle vittorie.

Una singolare interpretazione del cerimoniale posto in essere per il funerale di Giuliano trova spazio nella quinta orazione delle già citate *Invectivae in*

⁷⁷ Ammianus, *Rerum gestarum* 20.5.10.

⁷⁸ Ammianus, *Rerum gestarum* 20.4.17. Il *maniakis-torques* è un ornamento etnico indossato non solo dai soldati barbari, ma anche dalle divinità germaniche; cosa che lo rende un segno sacro ed adeguato a sostituire il diadema aureo.

⁷⁹ Libanio, *Orazioni* 12.59.

Iulianum composte dal vescovo Gregorio di Nazianzo⁸⁰. Costui redige una descrizione dei fatti che costituisce piuttosto un contraltare del racconto delle esequie di Costanzo ed il capovolgimento del codice narrativo adoperato per quella descrizione. È dunque l'ossimoro fra le due tipologie di cerimoniale funerario, inserito entro l'apparato dell'*argumentatio*, che può essere percepito come un espediente certamente innovativo rispetto al genere dell'invettiva. Non meraviglia allora che il vescovo abbia a portare in scena una caustica antitesi in cui domina la *damnatio* popolare. Il pubblico biasimo da solo basta ad ottenere il fine perseguito dal narratore ed a evocare un'atmosfera piena di *pathos*. L'intervento del Dio cristiano diviene così superfluo e non viene introdotto, perché non necessario. Proprio il dissenso popolare a seguito della sua morte presso Ctesifonte in Mesopotamia, si contrappone puntualmente all'*affectio* tributata al predecessore cristiano⁸¹. Attraverso il rovesciamento del *locus* del *consensus omnium*, Gregorio non solo aggiunge elementi utili alla sua tesi, ma in qualità di giudice delle azioni degli augusti emette il verdetto inappellabile contro Giuliano⁸². Sostiene poi di ignorare i costumi funerari romani e depreca la consueta presenza degli attori, i quali mimano il defunto e impersonano gli esponenti della sua famiglia. Orbene, opera una falsificazione: interpretando tale espressione tradizionale in chiave ironica, la propone al pubblico come una irriverente profanazione della memoria dell'augusto. Gregorio riferisce:

“La sua campagna militare era stata ignominiosa e ancora di più lo fu il suo ritorno, perché egli venne scacciato da città e da nazioni, con un consenso e una derisione generali che ancora adesso molti ricordano. E quale fu la sua ignominia? Attori lo accompagnavano coi loro sberleffi, ed era scortato dagli oltraggi che provenivano dalla scena (...) e veniva biasimato per la sua apostasia, la sua disfatta, la sua morte. Quali ingiurie non ebbe patire, quali oltraggi non dovette subire da coloro che dell'oltraggio fanno la loro professione, fino a quando la città di Tarso non lo accolse. Io non so perché, o per quale ragione dovette patire tale disonore. E in quella città Giuliano ricevette un recinto ignobile, una tomba impura, un santuario che è un abominio e che non può essere guardato dagli occhi degli uomini pii”⁸³.

⁸⁰ Gregorio Nazianzeno, *Orazioni* PG 35.688 a; cfr. Claudio Morescini (ed.), Gregorio di Nazianzo, *Tutte le orazioni*, Milano, Bompiani, 2000; Francesco Trisoglio, *San Gregorio di Nazianzo e la politica*, Alessandria, Edilprint, 1993, p. 6-12.

⁸¹ Tommaso Gnoli, *Le guerre di Giuliano imperatore*, Bologna, Il Mulino, 2015.

⁸² Norman H. Baynes, “The Death of Julian the Apostate in a Christian Legend”, *JRS*, 27 (1937), p. 22-29.

⁸³ Gregorio Nazianzeno, *Orazioni*, PG 35, 688 a; cfr. trad. it. F. Piviotti Inghilleri, cit. in Sabine G. MacCormack, *Arte e cerimoniale...*, cit., p. 190.

Ma non è lui a condannarlo. La vera sanzione è il diniego di una tomba nella nuova capitale. Il di lui cadavere viene trasportato a Tarso, forse poiché a questa città è stato promesso un *adventus* o, fors'anche, perché si vuole evitare Antiochia che ne ha criticato tanto le scelte estetiche e lo ha costretto a redigere il *Μισοπῶγων*⁸⁴. Eppure, i costumi di Giuliano in vita sono stati davvero sobri ed allo stesso modo sembra orientarsi lo svolgimento del suo funerale. Una mancanza di sfarzo che, sebbene non si addica ad un imperatore, rispecchia la sensibilità di Giuliano. E se Gregorio usa tale austerità come arma per dimostrare la sua tesi, non si può affermare che questi abbia eccessivamente falsificato i fatti. Ammiano conferma che la pompa è piuttosto umile e soprattutto ne deplora l'essenzialità del sepolcro, che viene addirittura posto al di fuori della città; questi in uno slancio di orgoglio romano-pagano⁸⁵ auspica per lui un sepolcro in Roma. Gregorio allora, nell'enfatizzare in senso negativo questa semplicità, si limita a evocare la percezione comune della maestà imperiale. E se sa bene che l'augusto ha la facoltà di esercitare la virtù della modestia, preferisce partire dal senso comune e condannare ogni alternativa che sminuisce il fasto della maestà⁸⁶.

Il nuovo imperatore: Gioviano, seppur cristiano, rende più degna l'ultima dimora di Giuliano, ossequiando una stratificata consuetudine. L'atto di pietà verso il predecessore è un espediente consueto, poiché ritenuto capace di legittimare il successore.

Conclusioni

Panegiristi, vescovi ed intellettuali laici, oberandosi del compito di narrare i fatti significanti dell'Impero come l'ascesa o il decesso degli augusti, esercitano efficacemente l'arte dell'interpretazione e contribuiscono a costruire la memoria collettiva, orientandola sempre più spesso in senso creativo. Solitamente i panegiristi, reclutati per le commemorazioni pubbliche, sono costretti ad offrire una versione compiacente di quegli episodi, tale da distorcere anche in modo eccessivo la realtà; opera che meglio si apprezza entro l'alea di un'apologia.

⁸⁴ Carlo Prato and Dina Micaella (eds.), *Giuliano Imperatore, Misopogon*, Roma, Edizioni d'Ateneo, 1979; Arnaldo Marcone, "Un panegirico rovesciato: Pluralità di modelli e contaminazione letteraria nel 'Misopogon' giuliano", *Revue des Études Augustiniennes*, 30 (1984), p. 226-239.

⁸⁵ Ammianus, *Rerum gestarum* 23.2.5; Dominique Conduché, "Ammien Marcellin et la mort de Julien", *Latomus*, 24 (1965), p. 359-380; Arthur D. Nock, "Deification and Julian", *JRS*, 47 (1975), p. 115-123.

⁸⁶ Socrate Scolastico, *Storia Ecclesiastica* 3.1.

Nonostante alcuni di loro vantano autorevolezza e possono permettersi di parlare in modo più libero ed inserire complesse divagazioni, altri si limitano a discorsi 'da manuale', finalizzati a suggestionare e, quando possibile, a carpire maggiore consenso dal pubblico. I vescovi e gli ecclesiastici, che scrivono *ex post*, si possono concedere qualche libertà in più rispetto ai panegiristi. Eppure tale possibilità non costituisce uno 'spazio franco' alle licenze interpretative. La composizione presuppone piuttosto un'attenta riflessione sui messaggi da trasmettere, che vanno calibrati rispetto alle aspettative del pubblico a cui il componimento è diretto ed al contesto in cui questo può circolare.

Costoro, come dimostrato dai testi menzionati, non possono fare a meno del ricorso al *locus* della vocazione divina all'Impero, che non può essere liquidato come un espediente utile a giustificare in termini 'politicamente corretti' l'elezione. Quest'elaborazione, che permette ampie disquisizioni tanto religiose, quanto filosofiche, ha colonizzato l'inconscio collettivo. Cosa che la rende una soluzione irrinunciabile nel giustificare l'ascesa anche a prescindere dalle circostanze più o meno controverse in cui si realizza.

Le descrizioni delle esequie permettono poi un'incisiva riflessione sul vissuto dell'augusto e lasciano la possibilità di esprimere un giudizio di merito sul suo governo, tanto che la narrazione apre a spazi utili al ripensamento delle coordinate storiche in cui si verifica il decesso, fin a giungere alla loro astrazione. Il tentativo di dimostrazione della sopravvivenza ultraterrena dell'augusto presuppone così l'esercizio di estro ed immaginazione. Un'attività che appare pienamente lecita entro le finalità ideologiche a cui si orienta la narrazione.