

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași
Facultatea de Istorie • Centrul de Studii Clasice și Creștine

Nr. 18-2/2023

CLASSICA & CHRISTIANA



EDITURA UNIVERSITĂȚII „ALEXANDRU IOAN CUZA” DIN IAȘI

Classica et Christiana

Revista Centrului de Studii Clasice și Creștine

Fondator: Nelu ZUGRAVU

18/2, 2023

Classica et Christiana

Periodico del Centro di Studi Classici e Cristiani

Fondatore: Nelu ZUGRAVU

18/2, 2023

ISSN: 1842 – 3043

e-ISSN: 2393 – 2961

Comitetul științific / Comitato scientifico

Moisés ANTIQUEIRA (Universidade Estadual do Oeste do Paraná)
Sabine ARMANI (Université Paris 13-CRESC – PRES Paris Cité Sorbonne)
Immacolata AULISA (Università di Bari Aldo Moro)
Andrea BALBO (Università degli Studi di Torino)
Antonella BRUZZONE (Università degli Studi di Sassari)
Livia BUZOIANU (Muzeul Național de Istorie și Arheologie Constanța)
Marija BUZOV (Institute of Archaeology, Zagreb)
Dan DANA (C.N.R.S. – ANHIMA, Paris)
Maria Pilar GONZÁLEZ-CONDE PUENTE (Universidad de Alicante)
Attila JAKAB (Civitas Europica Centralis, Budapest)
Fred W. JENKINS (University of Dayton)
Domenico LASSANDRO (Università di Bari Aldo Moro)
Carmela LAUDANI (Università della Calabria)
Patrizia MASCOLI (Università di Bari Aldo Moro)
Dominic MOREAU (Université de Lille)
Eduard NEMETH (Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca)
Evalda PACI (Centro di Studi di Albanologia, Tirana)
Vladimir P. PETROVIĆ (Serbian Academy of Sciences and Arts, Belgrade)
Luigi PIACENTE (Università di Bari Aldo Moro)
Sanja PILIPOVIĆ (Institute of Archaeology, Belgrade)
Mihai POPESCU (C.N.R.S. – ANHIMA, Paris)
Julijana VISOČNIK (Archdiocesan Archives of Ljubljana)
Heather WHITE (Classics Research Centre, London)

Comitetul de redacție / Comitato di redazione

Roxana-Gabriela CURCĂ (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași)
Mihaela PARASCHIV (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași)
Claudia TĂRNĂUCEANU (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași)
Nelu ZUGRAVU, director al Centrului de Studii Clasice și Creștine
al Facultății de Istorie a Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași
(*director responsabil / direttore responsabile*)

Correspondența / Corrispondenza:

Prof. univ. dr. Nelu ZUGRAVU
Facultatea de Istorie, Centrul de Studii Clasice și Creștine
Bd. Carol I, nr. 11, 700506 – Iași, România
Tel. ++40 232 201634 / Fax ++40 232 201156
e-mail: nelu@uaic.ro

UNIVERSITATEA „ALEXANDRU IOAN CUZA” din IAȘI
FACULTATEA DE ISTORIE
CENTRUL DE STUDII CLASICE ȘI CREȘTINE

Classica et Christiana

**18/2
2023**

Tehnoredactor: Nelu ZUGRAVU

ISSN: 1842 – 3043
e-ISSN: 2393 – 2961

Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași
700511 - Iași, tel./fax ++ 40 0232 314947



IN HONOREM PROFESSORIS DOMINICI LASSANDRO LAUDATIO

Vir magnae eruditionis, litterarum Latinarum peritissimus, eminentissimus philologus, Professor Dominicus Lassandrus varietate scientificarum investigationum et suis conatibus ad studiorum classicorum propagationem egregium nomen adeptus est.

Plurimos laboris annos laudabilem professionalem cursum percurrit, maxima cum dexteritate scripta auctorum Latinorum ab antiquis temporibus usque ad finem antiquitatis scrutans et disertissima studia exegetica, critica et historica perficiens. Panegyricos Latinos industrie recognovit ac critice edidit, loca obscura in luce ferens, nec non Ciceronis tractatus philosophicos (*De natura deorum*, *De senectute*, *De amicitia*) commentatus est atque Italice interpretatus. Multorum colloquiorum scientificorum internationalium particeps fuit, fructum sui laboris et ingenii omnibus expertis cognoscentibus. Item, homo litteratus, Professor Dominicus Lassandrus collectiones editoriales *Bibliotheca tardoantica* et *Bibliotheca classicae traditionis* industriosissime et hodie dirigit, nec non collegio scientifico periodicorum *Invigilata Lucernis* et *Classica & Christiana* inest.

Praeterea, maxime memorandus est suus longinquus cursus institutionalis. Professore praeside, Barensis Universitatis „Aldo Moro” *Dipartimento Studiorum Classicorum et Christianorum* et postea *Centrum interdipartimentale traditionis studiorum* valde floruerunt. Excellens magister, diligenter vigilans ad progressum classicorum studiorum in Italia, suis alumnis altissimam academicam educationem praebuit.

Non modo sua eruditio, sed etiam sui animi virtutes perspicitissimae sunt: liberalitas et benevolentia erga studentes, affabilitas erga collegas, mansuetudo erga omnes.

Pro suis valentibus meritis ad incrementum studii litterarum antiquitatis, pro suo praestantissimo scientifico labore, nec non pro egregia collaboratione cum studiosis Universitatis Iassiensis, Professore Dominico Lassandro sincerum donum praebemus.

SUMAR / INDICE / CONTENTS

SIGLE ȘI ABREVIERI – SIGLE E ABBREVIAZIONI / 301

STUDII – STUDI / 303

Nicola BIFFI, Gli *Italioti* di Strabone (nota a 9, 3, 7 C 420) [The *Italiots* of Strabo (note to 9, 3, 7 C 420)] / 303

Antonella BRUZZONE, *In te mundi amor consonat*. Aezio paradigma di virtù in Merobaude [In *te mundi amor consonat*. Aetius paradigm of virtues in Merobaudes] / 319

Maria Carolina CAMPONE, «Vidisti te». *Aeternitas imperii* e *omen annorum* nella politica costantiniana [«Vidisti te». *Aeternitas imperii* and *omen annorum* in Constantinian politics] / 343

Saverio CARILLO, La casa di Dio tra le case degli uomini. Lo spazio sacro come paesaggio culturale [The house of God among the houses of men. The sacred space as a cultural landscape] / 363

Florin CRÎȘMĂREANU, Creație, mișcare, îndumnezeire. Perspective metafizico-teologice asupra libertății în primele secole ale creștinismului [Creation, movement, deification. Metaphysical-theological perspectives on freedom in the first centuries of Christianity] / 381

Fabrizio FERACO, Un'umiliante indigenza: nota testuale ed esegetica ad Ammiano, 14, 6, 13 [A humbling poverty: textual and exegetic note about Ammianus, 14, 6, 13] / 399

Alessandro LAGIOIA, Dal pulpito viene la dedica: Leone, *Acceptus* e l'iscrizione dell'ambone di Monte Sant'Angelo [The Pulpit speaks from the pulpit: Leo, *Acceptus*, and the inscription on the pulpit of the Sanctuary of Monte Sant'Angelo] / 409

- Francisco Javier SANZ HUESMA, Historiografia de las revueltas bagaudas desde el siglo III hasta el siglo XVIII [Historiography of the bagaudic revolts from the 3rd century to the 18th century] / 437
- Enrico SIMONETTI, Metamorfosi 'in embrione'. L'epillio di Io nell'*Eroide* di Ipermestra (14,85-108) ['Embryonic' Metamorphosis: Io-Epyllion in Ipermestra's Epistle (Ovid *Heroides* XIV 85-108)] / 491
- Nelu ZUGRAVU, Metafore ale ciumei în surse latine târzii [Metaphors of the plague in late Latine sources] / 509

RECENZII ȘI NOTE BIBLIOGRAFICE – RECENSIONI E SCHEDE BIBLIOGRAFICHE / 533

Istorisire despre viețile monahilor din Egipt, traducere din limba greacă veche de Gheorghe Ovidiu SFERLEA, ediție îngrijită, studiu introductiv, note, glosar și bibliografie de Daniel LEMENI, Editura Doxologia, Iași, 2021 (Nelu ZUGRAVU) / 533; Henrik MOURITSEN, *The Roman Elite and the End of the Republic: The Boni, the Nobles and Cicero*, Cambridge University Press, Cambridge, 2022 (Alexandru CODESCU) / 540; Anca HONCU, *Aedes ad Danuvium. Inițiative publice și private în fenomenul edilitar din provinciile Dacia și Moesia Inferior (secolele I-III p. Chr.)*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, 2022 (Nelu ZUGRAVU) / 547; *Metamorfosi del classico in età romanobarbarica*, a cura di Antonella BRUZZONE, Alessandro FO, Luigi PIACENTE, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2021 (Nelu ZUGRAVU) / 566; Ionuț HOLUBEABU, *Organizarea bisericească în Scythia și Moesia Secunda în secolele IV-VII*, Editura Basilica, București, 2018 (Dan RUSCU) / 568; Alessandro TEATINI, *Il “cristianesimo di frontiera” nella provincia Scythia. Studio archeologico delle testimonianze monumentali nelle fortezze sul Danubio*, Published by Lulu Press Raleigh, 2020 (Nelu ZUGRAVU) / 573

CRONICA – CRONACA / 575

PUBLIKAȚII – PUBBLICAZIONI / 589

SIGLE ȘI ABREVIERI / SIGLE E ABBREVIAZIONI*

AASS	<i>Acta Sanctorum.</i>
BHL	<i>Bibliotheca Hagiographica Latina.</i>
CCCM	<i>Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis</i> , Turnhout.
CCSL	<i>Corpus Christianorum. Series Latina</i> , Turnhout.
CI	<i>Codex Iustinianus.</i>
CTh	<i>Codex Theodosianus.</i>
DBI	<i>Dizionario biografico degli italiani</i> , I, Roma, 1960.
EDR	<i>Epigraphic Database Roma</i> (http://www.edr-edr.it/default/index.php).
Ernout-Meillet	<i>Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots</i> , par Alfred Ernout et Alfred Meillet, tirage de la 4 ^e édition, Paris, 2001.
FHDR, II Gaffiot 2016	<i>Fontes historiae Dacoromanae</i> , II, București, 1970. Félix Gaffiot, <i>Dictionnaire latin-français</i> , Nouvelle édition revue et augmentée, dite Gaffiot 2016, version V. M. Komarov, établie sous la direction de Gérard Gréco, avec le concours spécial de Mark De Wilde, Bernard Maréchal et Katsuhiko Ôkubo.
GNO Lampe	<i>Gregorii Nysseni Opera.</i> <i>A Patristic Greek Lexicon</i> , edited by G. W. H. Lampe, Oxford, 1961.
LIMC	<i>Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae</i> , I-VIII, Zürich- München, 1981-1997.
ODB	<i>The Oxford Dictionary of Byzantium</i> , Alexander P. Kazhdan, New York-Oxford, 1991.
ODLA	<i>The Oxford Dictionary of Late Antiquity</i> , edited by Oliver Nicholson, Oxford, 2018.
OLD	<i>Oxford Latin Dictionary</i> , Oxford, 1968.
PG	<i>Patrologiae cursus completus. Series Graeca</i> , Paris.
PL	<i>Patrologiae cursus completus. Series Latina</i> , Paris.
PLREI-II	<i>The Prosopography of the Later Roman Empire</i> , I, A. D. 260-395, by A. H. M. Jones, J. R. Martindale, J. Morris, Cambridge, 72006. II, A.D. 395-527, by J. R. Martindale, Cambridge, 42006.
SCIV(A)	<i>Studii și cercetări de istorie veche (și arheologie)</i> , București.

* Cu excepția celor din *L'Année Philologique* și *L'Année Épigraphique* / Escluse quelle segnalate da *L'Année Philologique* e *L'Année Épigraphique*.

*SC**ThL (TLL)**Sources Chrétiennes, Lyon.**Thesaurus linguae Latinae.*

«VIDISTI TE». *AETERNITAS IMPERII* E *OMEN ANNORUM* NELLA POLITICA COSTANTINIANA

Maria Carolina CAMPONE*
(Dipartimento Umanistico,
Accademia Militare “Nunziatella”, Napoli)

Keywords: Panegyric VI/7, Constantine I, Apollo Grannus, omen imperii.

Abstract: «Vidisti te». *Aeternitas imperii and omen annorum in Constantinian politics* Panegyric VI/7 is generally held to be evidence of a “pagan vision” and of Constantine’s link with the god Apollo. However, a careful reading of the text excludes a “vision” and suggests interpreting the presence of the god as an imperial self-celebration. The reference to Nestor gives the text a broader value, of a political nature, with a dual purpose: the preservation of the single authority for the purposes of the common good and the maintenance of harmony, based on the recognition of the role of others.

Cuvinte-cheie: Panegiricul VI/7, Constantin I, Apollo Grannus, omen imperii.

Rezumat: «Vidisti te». *Aeternitas imperii și omen annorum în politica constantiniană.* Panegiricul VI/7 este considerat în general o dovadă a unei „viziuni păgâne” și a legăturii lui Constantin cu Apollo Grannus. Cu toate acestea, o citire atentă a textului exclude o „viziune” și sugerează interpretarea prezenței zeului ca pe o autocelebrare imperială. Referirea la Nestor conferă textului o valoare mai largă, de natură politică, cu un dublu scop: păstrarea autorității individuale în scopul binelui comun și menținerea armoniei, bazată pe recunoașterea rolului celorlalți.

Introduzione

Nell’ambito degli studi dedicati a Costantino il Grande, un posto di rilievo occupa il *Panegirico* VI/7, pronunciato nel 310 a Treviri, in occasione dei *quinquennalia* dell’imperatore¹. Citato costantemente

* carolina.campone@gmail.com

¹ Sul *corpus* dei panegirici latini, cfr *Panegyriques latins*, ed. Édouard Galletier, Paris, 1949; *XII Panegyrici latini*, ed. Roger A. B. Mynors, Oxford, 1964; C. E.

dagli storici costantiniani come prova della vicinanza dell'imperatore a un culto solare, esso farebbe riferimento a una visione di natura pagana verificatasi presso Grand, nel territorio dei Vosgi, verso il 309 o anche prima². Per tale motivo, l'anonimo testo retorico è stato interpretato come un precedente di quello di Eusebio di Cesarea relativo alla "visione" del ponte Milvio³, che gli autori cristiani avrebbero inutilmente cercato di assorbire e reinterpretare⁴. Non sono mancati neanche i tentativi di vedere nell'episodio delle Gallie un accenno a un'improbabile epifania del dio dei cristiani, della quale manca tuttavia qualunque indizio testuale⁵. Al riguardo, si è anche sottolineata una discrasia nell'atteggiamento della storiografia costantiniana, dovuta al fatto che, mentre il racconto di Eusebio e quello di Lattanzio⁶ hanno goduto di vasto credito o comunque di ampia risonanza, questo invece sarebbe stato a lungo trascurato⁷.

L'ipotesi di una "visione di Grand" – quasi universalmente condivisa dagli studiosi – è stata anche utilizzata per sostenere che Costantino, in questa fase della sua vita, fosse seguace del *Sol Invictus*, di

V. Nixon-Barbara Saylor Rodgers, *In Praise of Later Roman Emperors: The Panegyrici Latini*, Berkeley, 1994; *Panegirici latini. Introduzione, traduzione e commento*, a cura di Domenico Lassandro e Giuseppe Micunco, Torino, 2000. Sull'*Ordo Panegyricorum* e in particolare sui panegirici per Costantino, cfr Giulia Marconi, *La figura di Costantino nell'Ordo Panegyricorum. I panegiristi e la nascita del potere costantiniano*, in *Enciclopedia costantiniana*, a cura di Alberto Melloni, Peter Brown, Johannes Helmraath, Emanuela Prinzivalli, Silvia Ronchey, Norman Tanner, II, Roma, 2013, 31-44.

² La localizzazione dell'evento, sostenuta inizialmente da Jullian, è stata poi sempre accettata. Cfr Camille Jullian, *Histoire de la Gaule*, VII/1, *Les empereurs de Trèves. Les Chefs*, Paris, 1926, 107; Barbara Saylor Rodgers, *Constantine's Pagan Vision*, *Byzantion*, 50, 1980, 259-278.

³ Eus. *Vita Constantini*, I, 29.

⁴ Cfr Henri Grégoire, *La vision de Constantin liquidée*, *Byzantion*, 14, 1939, 341-351; Paul Orgels, *La première vision de Constantin (310) et le temple d'Apollon a Nîmes*, *Bull. Acad. Royale Belg.*, 34, 1948, 176-208; Luigi Tartaglia, *Sulla vita di Costantino di Eusebio di Cesarea*, Napoli, 1984, 59.

⁵ Cfr Timothy Barnes, *The Young Constantine as Judged by his Contemporaries*, in *Konstantin der Grosse: Geschichte, Archäologie, Rezeption*, ed. Alexander Demandt, Joseph Engemann, Trier, 2006, 13-20, in part. 17.

⁶ Lact. *de mort. persec.* XLIV.

⁷ Cfr Alessandro Barbero, *Costantino il Vincitore*, Roma, 2016, 12. Sul significato delle "visioni" nell'esperienza costantiniana e, in particolare, su quella di Grand, cfr Maria Carolina Campone, *Costantino. Il fondatore*, Perugia, 2022, 46-86.

cui avrebbe ripreso il titolo, che ricorre anche in questo panegirico⁸, come sostengono coloro che trovano conferma a tale racconto nell'emissione di monete costantiniane dedicate proprio al *Sol Invictus*, iniziata appunto in quell'anno⁹.

L'importanza attribuita dagli storici, specie nell'ultimo trentennio, a sogni e visioni, quali indizi e vettori della memoria culturale¹⁰, e il fiorire di studi dedicati alla propaganda imperiale¹¹ invitano a rileggere con attenzione il Panegirico del 310, contestualizzandolo correttamente nell'ambito della produzione encomiastica tardoantica e dell'ideologia costantiniana.

Il testo

Per inquadrare correttamente il problema, va anzitutto rilevato che l'intera orazione è pervasa da un'intensa religiosità pagana, evidente sin dal vocativo iniziale *sacratissime imperator*, che rende ragione della reiterata invocazione agli dei *boni et immortales* e al *numen* dell'imperatore, citato ben undici volte¹².

In effetti, la sfera del sacro e quella del culto determinano un campo semantico ricorrente, evidenziato dalla figura etimologica (*sacratissime, sacrum, sacratiora, sacrarii*) ruotante intorno a un aggettivo, *sacer*, che, nella lingua latina, è una *vox media* dal significato tanto positivo ('sacro') quanto negativo ('maledetto')¹³. L'implicita opposizione semantica fra *sacer*, riferito a chi è sacro in quanto appartenente a un dio o agli dei, e *publicus*, inteso come proprio di chi appartiene

⁸ Cfr Camille Jullian, *op. cit.*; Johannes Wienand, *Costantino e il Sol Invictus*, in *Enciclopedia costantiniana*, I, Roma, 2013, 177-195.

⁹ Cfr Johannes Wienand, *op. cit.*

¹⁰ Cfr Luigi Canetti, *La visione di Costantino e la storia culturale dei sogni*, *Storica*, 54/XVIII, 2012, 7-43.

¹¹ Così, ad esempio, il Lenski ha ravvisato nell'iscrizione dell'Arco di Costantino tracce dell'*evocatio* e una prova della fede di Costantino in Apollo/Sol, risalente al periodo in cui «the emperor was visiting a temple of Apollo at Grand (Vosges) with his army, he witnessed a similar vision». Noël Lenski, *Evoking the Pagan Past: Instinctu divinitatis and Constantine's Capture of Rome*, *Journal of Late Antiquity*, 1-2, 2008, 204-257, in part. 213.

¹² *Pan.* VI/7, 1, 1; 1, 4; 2, 1; 2, 5; 13, 3; 14, 1; 18, 7; 22, 2; 22, 6; 23, 1; 23, 3.

¹³ Sul significato di *sacer*, cfr Moreno Morani, *Lat. «sacer» e il rapporto uomo-dio nel lessico religioso latino*, *Aevum*, LV, 1981, 30-46.

allo Stato, opposizione ampiamente rilevata in passato¹⁴, determina, nel discorso encomiastico, una latente ambiguità di fondo che caratterizza il componimento. Questo, strutturato secondo i canoni della *ring composition*, si apre con l'invocazione all'imperatore, di cui si sottolineano la *pietas* e la *maiestas*, e si chiude con lo stesso termine (*imperator*) e con il medesimo accenno alla sovrabbondanza delle sue doti in relazione alla topica ammissione di inferiorità del retore.

Durante l'intero svolgimento della composizione, permane la costante differenza, in parte dovuta alle caratteristiche stesse dell'elogio politico, fra il principe e la *res publica*, in riferimento alla quale si pone in risalto la *vocatio* del primo a liberare la seconda per garantirne la sicurezza e la prosperità¹⁵, sì da meritare il titolo di *aeternus rei publicae custos* e la *sincera devotio* delle truppe (16, 6).

L'appartenenza di Costantino al mondo degli dei e non a quello degli uomini è ribadita da una scelta lessicale pertinente la sfera del sacro e del religioso, tanto in riferimento alla possibilità dell'oratore di declamarne i meriti e le qualità quanto in relazione alle caratteristiche stesse del figlio di Costanzo Cloro. Non a caso, prima di entrare nel vivo della trattazione, il retore chiarisce che *mihi fas esse duco omnium principum pietate meminisse, laudibus celebrare praesentem*¹⁶, in cui il lemma *fas* contribuisce a chiarire che il discorso rimanda all'ambito di un ordine inviolabile ed eterno pertinente la sfera della sacralità divina e cosmica¹⁷.

La stessa polarità fra umano e divino e una certa ambiguità caratterizzano anche il racconto della cosiddetta visione: *Vidisti enim, credo, Constantine, Apollinem tuum comitante Victoria coronas tibi laureas offerentem, quae tricenum singulae ferunt omen annorum. Hic est enim humanarum numerus aetatum quae tibi utique debentur ultra Pyliam senectutem. Et immo quid dico «credo»? Vidisti teque in illius specie recognovisti, cui totius mundi regna deberi vatum carmina divina cecinerunt* (21, 4-5).

¹⁴ Ivi.

¹⁵ *Pan.* VI/7, 5, 1; 7, 5; 8, 3; 10, 1.

¹⁶ Ivi, 1, 5. Sul significato di *fas*, da ultimo cfr Alfredo Mordechai Rabello, *Alcune note sul fas e i precetti noachidi*, *Fundamina*, 20/2, 2014, 756-764.

¹⁷ Cfr Giuseppe Romaniello, *Dalla tenebra alla luce semantica: nei segreti della glottologia*, Roma, 2002, 84-86; Julien Ries, *L'uomo e il sacro nella storia dell'umanità*, Milano, 2007, 121.

La precisione temporale della previsione – il regno di Costantino, mai sconfitto in battaglia, durò poco più di trenta anni – induce a individuare nel testo una profezia *ex post*, generalmente messa in relazione con un'apparizione dell'Apollo venerato a Grand e perciò detto Grannus¹⁸, il cui tempio sarebbe stato oggetto di particolare culto nelle Gallie. Divinità piuttosto ambigua dalle spiccate caratteristiche solari e mediche, Grannus era associato a Sirona, dea delle stelle e della fertilità, il cui culto era particolarmente diffuso nel territorio dei Lingoni e lungo il Reno¹⁹.

La presenza di Apollo e la sua identificazione con il nume celtico hanno fatto supporre che vi sia nel passo citato un riferimento a un effetto atmosferico della luce, che costituirebbe ulteriore prova della devozione a *Sol* da parte dell'imperatore²⁰, anche se è evidente la non riscontrabilità, nel testo, di alcuna indicazione di influssi di una simbologia della luce e del sole. Peraltro, proprio il dato di fatto, citato dai fautori dell'identificazione del «tuo Apollo» con il *Grannus*, per cui l'associazione di questo dio con *Sol* è attestata da abbondante documentazione epigrafica, rende la rinuncia dell'oratore all'impiego di un chiaro riferimento onomastico estremamente significativa, ma anche problematica.

¹⁸ Cfr Camille Jullian, *op. cit.*, 107, n. 2; Jean-Jacques Hatt, *La vision de Constantin au sanctuaire de Grand et l'origine celtique du Labarum*, *Latomus*, 9, 1950, 427-436; Andreas Alföldi, *Costantino fra paganesimo e cristianesimo*, Bari, 1976, 7-11, 14; C. E. V. Nixon-Barbara Saylor Rodgers, *op. cit.*, 248, n. 91; Arnaldo Marcone, *Costantino*, Bari, 2000, 22-25; Christian Ronning, *Herrscherpanegyrik unter Trajan und Konstantin. Studien zur symbolischen Kommunikation in der römischen Kaiserzeit*, Tübingen, 2007, 315, n. 100; Timothy D. Barnes, *Constantine. Dynasty, Religion, and Power in the Later Roman Empire*, Chichester, 2011, 79. Così anche Szidat, il quale arriva a parlare di una «apparizione di Apollo nel tempio di Grandt»: Joachim Szidat, *Il 311: l'editto di Serdica*, in *Enciclopedia costantiniana*, I, 153-166.

¹⁹ Cfr A. Husar, *Cultul divinităților tămăduitoare Apollo Grannus și Sirona în Imperiul Roman/The Cult of the Healer Deities Apollo Grannus and Sirona in the Roman Empire*, *Anuarul Institutului de Cercetări Socio-Umane "Gheorghe Șincai" al Academiei*, 1, 1998, 207-216; Alasdair J. W. Watson, *Religious Acculturation and Assimilation in Belgic Gaul and Aquitania from the Roman Conquest until the End of the Second Century CE*, Oxford, BAR, 2007, 84.

²⁰ Cfr Peter Weiß, *Die Vision Constantins, Colloquium aus Anlass des 80. Geburtstags von Alfred Heuß*, hrsg. von J. Bleicken *et al.*, Kallmünz, 1993, 143-169; Id., *The Vision of Constantine*, *JRA*, 16, 2003, 237-259; Timothy D. Barnes, *Constantine...*, 74-80.

Tuttavia, una lettura attenta del testo porta a escludere l'opinione sinora invalsa, giacché poco dopo il retore continua dicendo: *Merito igitur augustissima illa delubra tantis donariis honestasti, ut iam vetera non quaerant. Iam omnia te vocare ad se templa videantur praecipueque Apollo noster, cuius ferventibus aquis periuria puniuntur, quae te maxime oportet odisse. Di immortales, quando illum dabitis diem, quo praesentissimus hic deus omni pace composita illos quoque Apollinis lucos et sacras aedes et anhela fontium ora circumeat? Quorum scaturigines leni tepore nebulosae adridere, Constantine, oculis tuis et osculis sese inserere velle videantur* (21, 7-22, 1).

A ben guardare, il brano è giocato sull'opposizione fra «il tuo Apollo» e «il nostro Apollo», secondo una dicotomia che riconduce la visione nell'ambito del rapporto fra Costantino e le Gallie, che percorre tutto il testo, ma anche nell'alveo di una distinzione evidente fra un culto personale e uno pubblico, implicito nell'opposizione stessa. Considerando che Treviri era capitale della provincia romana della Gallia Belgica, una delle regioni in cui il culto di Apollo Grannus si era maggiormente diffuso²¹, il «nostro Apollo» sembra da identificarsi proprio con questa divinità, collegata peraltro a sorgenti d'acqua termale, cui rimandano le *ferventibus aquis* citate, dato il carattere composito di *Grannus*, divinità solare, ma anche ctonia, legata a elementi del sottosuolo, come l'acqua sorgiva o termale. Che però Costantino non avesse affatto visitato i luoghi sacri al dio lo dicono sia l'esortazione finale che chiude il paragrafo 21 sia l'interrogativa-desiderativa che apre il successivo («quando concederete quel giorno in cui questo dio a noi tanto favorevole, ristabilita la pace, possa visitare anche i boschi di Apollo, il suo santo tempio, le bocche fumanti delle sorgenti?»).

Ciò porta, dunque, a escludere che anche il «tuo Apollo» si riferisca alla divinità celtica, non solo per la distinzione introdotta dal panegirista fra l'Apollo di Costantino e quello di Treviri, ma anche perché l'Apollo che incorona Costantino è in compagnia della Vittoria (*comitante*), secondo un'associazione culturale propria del dio greco-romano, giustificata dal comune collegamento alla pianta di lauro che rimanda

²¹ Cfr Elena Roveda, *Apollo Grannus: i luoghi di culto di un dio solare*, *Traces in Time*, 9, 2019, 70-94.

al repertorio mitologico greco ed esclude, invece, un riferimento al complesso ambito di significati del dio gallico²².

Posta questa distinzione fra le due divinità citate nel testo, occorre anche rilevare che, a ben guardare, difficilmente vi si può vedere l'accento a una qualche visione: l'autore, infatti, attenua il valore della sua affermazione (*vidisti*) collocando subito dopo una proposizione parentetica il cui verbo di tipo estimativo (*credo*) fa riferimento non a una categoria oggettiva, ma ad una sensazione individuale²³. Inoltre, a chiarire meglio il suo pensiero, il panegirista aggiunge che Costantino ha visto se stesso «in quell'aspetto a cui i regni di tutto il mondo sono debitori» quindi nelle sembianze del dio, aggiungendovi un'ulteriore riflessione personale («Ciò io credo insomma che sia capitato»), motivata da un processo di identificazione fra Costantino e Apollo («dal momento che sei tu, come lui, imperatore giovane, fiorente, salutare e bellissimo») sotteso all'intero brano, che affonda le sue radici in una concezione teocratica del potere, codificata chiaramente in età ellenistica. L'Apollo medico greco-romano e Costantino sono unificati dalle comuni caratteristiche, sicché l'imperatore ora (*iam*) è pronto per incontrare il «nostro Apollo» nei suoi templi, espressione che potrebbe anche contenere un'allusione al santuario rurale di Hochscheid, sito proprio nella Gallia Belgica, o, più probabilmente, a uno di Treviri, dal momento che, nel prosieguo del testo, si fa riferimento a templi urbani restaurati per volere del sovrano²⁴.

Ciò che sembra accreditare la “visione pagana” agli occhi di molti critici è proprio la menzione del «tempio più bello del mondo» (21, 3), in cui molti sostengono che fosse avvenuta l'epifania divina²⁵ e che in

²² Stranamente Barbero cita, al riguardo, la Fortuna: a proposito di *Pan.* VI/7, 3-4, scrive che Apollo, insieme alla Fortuna, avrebbe offerto corone di alloro a Costantino, ma il testo latino esclude una simile traduzione, essendo la Fortuna citata nel paragrafo precedente. Altrove, invece, cita Apollo e la Vittoria con corone di alloro. Cfr Alessandro Barbero, *op. cit.*, 39; 84.

²³ Il verbo latino *credo* è traducibile con “ritenere vero, stimare, pensare, credere”.

²⁴ *Pan.* VI/7, 22, 4. A Treviri gli scavi hanno messo in luce il tempio di Herrenbrunnchen, in relazione con una vicina sorgente, probabilmente dedicato ad Apollo Grannus e Marte. Cfr Heinz Cüppers, *Treviri, Enciclopedia dell'Arte antica*, II, Supplemento, 5, Roma, 1997.

²⁵ *Pan.* VI/7, 21, 3: *deflexisses ad templum toto orbe pulcherrimum*, anche se il ricorso alla particella *ad* porta a escludere che Costantino si sia mai effettivamente recato nel santuario.

maniera corale viene identificato con il presunto santuario di Apollo a Grand, di cui non si è mai trovata traccia, ma di cui si dà per scontata l'esistenza a partire da una supposizione di Grenier²⁶.

La notorietà del santuario vi avrebbe attirato, secondo Salin, l'imperatore Caracalla prima e Costantino poi²⁷. In realtà, la presenza di Caracalla a Grand, accettata senza discussioni da tutta la critica successiva, non trova alcun appiglio nelle fonti, giacché il passo di Cassio Dione, citato già da Salin come prova della devozione per il dio di Grand da parte del figlio di Settimio Severo, non fa riferimento alcuno a questo ipotetico tempio, ma a preghiere dell'imperatore per Gran-nus, Asclepio e Serapide²⁸. Considerando che l'unico santuario conosciuto dedicato a tutte le tre divinità insieme si trovava ad Epidauro, la lettura corretta delle fonti farebbe escludere il legame con le Gallie.

Peraltro, nonostante piante e ipotesi ricostruttive dell'edificio religioso pubblicate in diversi studi²⁹, già gli scavi degli anni Sessanta

²⁶ Cfr Albert Grenier, *Le génie romain dans la religion, la pensée et l'art*, REA, 27/4, 1925, 345-349; Id., *La Gaule celtique*, Paris, 1946, 44.

²⁷ Cfr Jean Baptiste Prosper Jollois, *Memoires sur quelques Antiquités remarquables du département des Vosges*, II, Paris, 1843, 32; Édouard Salin, *Fouilles de Grand (Vosges) campagne de 1960*, CRAI, 104/1, 1960, 261-262; 394-397; Id., *La campagne de fouilles de Grand (Vosges) en 1961*, CRAI, 105/2, 1961, 308-311. Il Jollois credette di aver identificato il tempio, per aver ritrovato delle decorazioni con motivi di grifoni: da qui la lunga teoria di autori che acriticamente riportano la notizia dell'edificio. In realtà, recenti campagne di scavo non hanno identificato alcun tempio a Grand. Cfr Thierry Dechezleprêtre, *Sur les traces d'Apollon: Grand la Gallo-romaine*, Paris, 2010; Id., *L'agglomération antique de Grand (Vosges): les grandes phases de la recherche*, in *Grand, Archéologie et territoire*, I, ed. Th. Dechezleprêtre, Paris, 2013, 7-35.

²⁸ D.C., LXXVII, 15, 6-7. Lo storico riferisce che, dopo aver sconfitto gli Alemanni nel 213 d.C., l'imperatore fu colpito da una misteriosa malattia e, per invocare la propria guarigione, si rivolse inutilmente ad Apollo Grannus, Asclepio e Serapide, inviando loro doni e preghiere e recandosi personalmente da loro (ἤλθε δὲ καὶ αὐτὸς). Nel mondo antico, esisteva un tempio comune ai tre dei, fondato nel santuario di Epidauro dal senatore Antonino Pitodoro. Cfr Paus. II, 27, 6; Pausania, *La Corinzia e l'Argolide*, a cura di D. Musti, M. Torelli, Milano, 1986, 305. D'altro canto, in questi anni si fa molto numerosa la presenza di iscrizioni che legano Caracalla al territorio di Baden-Baden, in Germania, nella zona in cui l'imperatore era impegnato a combattere gli Alemanni, e che attestano l'esistenza di un legame particolare con la città, in cui era diffuso il culto di Apollo Grannus. Cfr Egon Schallmayer, *Aquae-das römische Baden-Baden*, Stuttgart, 1989, 55-57.

²⁹ Cfr Edmond Frézouls, *Les villes antiques de la France, Belgique 1, Amiens, Beauvais, Grand, Metz, Strasbourg*, 1982, 177-234.

non avevano consentito di identificare alcun tempio nell'area dell'antica Grand e anche in merito alla cosiddetta "basilica", che i primi archeologi credevano fosse l'edificio sacro³⁰, erano stati avanzati forti dubbi, tanto che la costruzione è stata poi spiegata come un tribunale o una curia³¹, ritenendosi inammissibile l'ipotesi che queste strutture fossero pertinenti un tempio gallo-romano³². Nel corso degli anni Ottanta, sono stati individuati resti di due edifici sacri, uno dei quali forse connesso al culto di Marte sulla base di un'iscrizione precedentemente rinvenuta *in loco* e un altro, invece, per il quale gli archeologi escludono ogni connessione con il culto di Apollo³³. Nulla ha consentito sinora di riconoscere il tempio sulla cui esistenza gli storici costantiniani non hanno alcun dubbio e all'interno del quale sostengono che Costantino avrebbe visto Apollo³⁴.

Proprio la difficoltà di individuare un edificio dedicato al dio in una regione in cui comunque il culto di Grannus è ampiamente attestato dalle fonti letterarie e da documenti epigrafici, ha fatto anche supporre che l'oggetto della visione non fosse affatto tale divinità, ma un Giove celtico rappresentato come cavaliere, il cui culto era particolarmente diffuso in ambito militare nel III secolo³⁵, ipotesi che tuttavia, ancora una volta, non trova riscontro nelle fonti.

In realtà, leggendo attentamente il testo, ci si accorge che, a detta del panegirista, Costantino deviò «verso il tempio più bello del mondo, anzi (*immo*) verso il dio, come hai visto, propizio»: dunque non è detto che abbia visitato alcun tempio e, quanto alla proposizione parentetica, la benevolenza del dio potrebbe essere un riferimento ai successi fino ad allora conseguiti. Si spiega così la formula *praesens deus*, utilizzata da Plauto, Terenzio, Catullo, Cicerone, Livio e dai poeti di età

³⁰ Cfr Félix Voulot, *Sur deux mégalithes vosgiens et sur les signes gravés sur les roches*, *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, III, 1880, 333-341.

³¹ Cfr Roger Billoret, *Grand, "La gallo-romaine"*, Nancy, 1980, 16.

³² Cfr Thierry Dechezleprêtre, *op. cit.*, 18.

³³ Cfr Antoine Dufresne, *Notice sur quelques antiquités trouvées dans l'ancienne province leuke depuis 1832 jusqu'en 1847*, *Mémoires de l'Académie nationale de Metz*, 1848-1849, 25; Paul Vipard, *Les inscriptions romaines de Grand (Vosges). Première partie: épigraphie lapidaire et en bronze*, in *Grand Archéologie et territoire*, ed. Thierry Dechezleprêtre, *L'agglomération...*, 33.

³⁴ Così, ad esempio, Noël Lenski, *op. cit.*, 213.

³⁵ Cfr Jean-Jacques Hatt, *op. cit.*, 84.

augustea per esaltare il soccorso prestato agli uomini da un'entità divina³⁶.

L'episodio citato nel panegirico del 310 non può essere ritenuto pertanto un elemento a favore di una presunta adesione di Costantino al culto di *Sol*, culto peraltro particolarmente diffuso nelle legioni romane durante il III e IV secolo, per il quale non c'è bisogno di ricorrere ad elementi miracolistici onde suffragarne la presenza in tale fase della vicenda personale e politica di Costantino.

L'interpretazione oramai condivisa – che vede, nel racconto del panegirista, una visione – nacque con Grégoire e la critica che egli muoveva al testo di Eusebio, ritenuto interpolato³⁷, teoria questa che, smontata dal Franchi de' Cavalieri³⁸, non trova più consensi. L'identificazione, sottesa al testo, fra l'imperatore e una figura divina dagli attributi salutiferi e dall'aspetto giovanile – sia essa Apollo o *Sol Invictus* – ricalca quanto già era avvenuto, ad esempio, nella storiografia legata ad Alessandro Magno, icona di un concetto di immortalità ed eternità del potere, rievocato a bella posta e associato alla dimensione cosmica della vittoria costantiniana.

Numen *ed* aeternitas

Il discorso encomiastico sembra portare alle estreme conseguenze un parallelismo fra *princeps* e divinità che si rivela evidente sin dall'inizio, allorché l'anonimo retore chiarisce che *Vt enim ipsos immortales deos, quamquam universos animo colamus, interdum tamen in suo quemque templo ac sede veneramur* (1, 5)³⁹.

In effetti, se si esamina con attenzione l'intero componimento, si è colpiti dalla ricorsività del termine *numen*, che ritorna ben undici volte a designare la qualità divina dell'imperatore, venerare la quale

³⁶ Cfr Marco Rocco, *Ottaviano Augusto praesens deus: echi letterari di un sincretismo epicureo?*, in *Saeculum aureum. Tradizione e innovazione nella religione romana di epoca augustea*, I, *Augusto da uomo a dio*, a cura di Igor Baglioni, Atti del Convegno (Velletri, 8-12 luglio 2014), Roma, 2016, 179-192, in part. 180.

³⁷ Cfr Henri Grégoire, *La "conversion" de Constantin*, *Revue de l'Université de Bruxelles*, 36, 1930-1931, 231-272.

³⁸ Cfr Pio Franchi De' Cavalieri, *Costantiniana. Studi e testi*, Città del Vaticano, 1953.

³⁹ *Pan.* VI/7, 1, 5.

significava riconoscere la natura immortale dell'imperatore stesso, essendo il culto del *numen* sinonimico del culto diretto del *princeps*⁴⁰. In età imperiale, infatti, esso è utilizzato in riferimento al *genius* dell'imperatore e diviene un mezzo attraverso il quale attribuirgli un carattere religioso, tipico dell'antica tradizione del re-dio, che altrimenti per i romani sarebbe stato inconcepibile.

Il reiterato richiamo a tale concetto è un segnale di grande interesse: esso è presente in una fase in cui Costantino avverte la necessità di trovare nuove forme, sia religiose sia dinastiche, di legittimazione del proprio potere e aggiunge alla sua titolatura l'epiteto *Invictus*, già presente nel formulario imperiale del III secolo, proprio della suprema divinità solare. Non a caso, i Lari paterni lo hanno accolto come *successorem legitimum*, erede di un padre che fu *imperator in terris et in caelo deus* (7, 4, 1-2) ed egli stesso è *praesentem* esattamente (1, 5) come lo è il dio (21, 3).

Ciò si evince chiaramente dal prosieguito del testo, in cui il panegirista si chiede quando gli dei concederanno all'imperatore, definito *favorevolissimo dio*, con la stessa espressione usata poche righe prima a proposito del dio della "visione", di venire a visitare i boschi sacri e i templi di Apollo, assicurando poi che, quando ciò accadrà, egli potrà ammirare la sede del suo *numen* e le acque termali ribollenti. Dunque, non solo Costantino non aveva ancora visto i luoghi sacri all'Apollo venerato nel territorio di Treviri, ma, considerando il senso dell'aggettivo *praesens* riferito indifferentemente al dio e al *princeps* (21, 3; 22, 1) è egli stesso il dio *praesentissimus*, celebrato nella sua qualità divina, secondo un processo di assimilazione agli dei superni che ne caratterizza l'ascesa.

Più che una vicinanza di Costantino alla divinità venerata oltralpe, sembra di vedere, nel panegirico del 310, un'allusione a un culto dell'imperatore piuttosto generico, soteriologico, medico e connesso alla vittoria, funzionale alla politica costantiniana. Una conferma in tal senso viene dall'accenno alla *sincera devotio* delle truppe (16, 6): com'è noto, la *devotio* era un preciso rito della religione romana, tramite il

⁴⁰ Cfr Arnaldo Marcone, *Il numen Augusti nel senatus consultum de Cn. Pisone patre*, in *The Frontiers of Ancient Science: Essays in Honor of Heinrich von Staden*, eds. B. Holmes, K. D. Fischer, Berlin-München-Boston, 2015, 397-406, in part. 398-400. L'autore cita ad esempio l'espressione *iurare per numen* (Hor., *ep.* 2, 1, 16) che equivale, nel contesto, a *iurare per Iovem*.

quale, durante la battaglia, il generale poteva votare sé stesso o un legionario del proprio esercito agli dei Inferi. Il termine, già durante la prima età imperiale, aveva assunto un diverso significato, corrispondendo a «any prayer or ritual that consigned some person or thing to the gods of the underworld for destruction»⁴¹, come risulta chiaramente dal celebre caso della morte di Germanico, il presunto assassino del quale, Gneo Calpurnio Pisone, fu accusato di avergli somministrato del *venenum* e si rinvennero a supporto di ciò resti umani dissotterrati, *carmina* e *devotiones*⁴². L'ulteriore slittamento di significato, fino a coincidere con quello attuale di devozione, si attua proprio in questo periodo con la prima *devotio pro salute principis* ricevuta da Augusto nel 27 a.C.⁴³.

Che l'episodio cui si fa riferimento sia avulso dalla successiva conversione cristiana, che sia invece una rivisitazione *ex post*, creata allo scopo di individuare in Costantino un "prescelto" o che sia un semplice *topos* letterario, funzionava comunque benissimo in vista delle soluzioni volute dall'imperatore.

Quanto alla presenza della Vittoria, per la quale più volte si è fatto riferimento alla monetazione degli anni compresi fra il 310 e il 315, va rilevato che in tali esemplari, come il noto aureo dalla zecca di Ticinum, emesso nel 313, è proprio questa divinità a porgere la corona a Costantino, con una differenza importante rispetto al *Panegirico* VI/7, secondo una ben nota iconografia, attestata già in età repubblicana, in cui la dea incorona un trofeo o il vincitore di una battaglia. Nel testo encomiastico, invece, il gesto dell'offerta della corona è fatto dal solo

⁴¹ James B. Rives, *Magic, Religion, and law: the case of the Lex Cornelia de sicariis et veneficiis*, in *Religion and law in classical and Christian Rome*, ed. Clifford Ando, Jörg Rüpke, Stoccarda, 2006, 47-67, in part. 57.

⁴² Tac. *Ann.* 2.69.3; 3.12.2 (*devotiones* e *venenum*); cfr Suet. *Cal.* 3.3; Cass. Dio, 57.18.9; Anne-Marie Tupet, *Les pratiques magiques à la mort de Germanicus*, in *Mélanges de littérature et d'épigraphie latines, d'histoire romaine et d'archéologie: Hommage à la mémoire de P. Wuilleumier*, Parigi, 1980, 345-352; Henk S. Versnel, *Destruction, «devotio» and despair in a situation of anomy: the mourning of Germanicus in triple perspective*, in Perennitas. *Studi in onore di A. Brelich*, Roma, 1980, 541-618; Fritz Graf, *Fluch und Verwünschung*, in *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum*. III, *Divination, Prayer, Veneration, Hikesia, Asyilia, Oath, Malediction, Profanation, Magic Rituals*, ed. V. Lambrinoudakis et al., Los Angeles, 2005, 247-271, in part. 265; James B. Rives, *op. cit.*, 55-58.

⁴³ Cfr Giorgio Ferri, *La devotio: per un'analisi storico-religiosa della (auto)-consacrazione agli dei inferi nella religione romana*, MEFRA [En ligne], 129/2, 2017, mis en ligne le 16 février 2018, consulté le 24 février 2023.

Apollo e non è quindi legato immediatamente al contesto militare, se non attraverso la presenza significativa, ma secondaria, di una vittoria che è *comes*, termine che aveva una sua precisa connotazione in ambito militare⁴⁴.

Le corone, poi, costituiscono un *omen*, corrispondendo tale sostantivo al greco *kledòn*, che implica l'ascolto da parte di chi riceve un presagio⁴⁵. Termine tecnico della divinazione⁴⁶, lo era anche del linguaggio giuridico-sacrale, nel cui ambito si riferiva al voto detto *praerogativum* ossia quello espresso dalla centuria o dalla tribù, che, in seguito alla sorte decretata dai sacerdoti, era chiamata a votare per prima⁴⁷, per cui costituisce, nel panegirico, un ulteriore indizio a favore di una lettura eminentemente politica del testo. L'accenno iniziale alla discendenza da Claudio il Gotico, che trova un corrispettivo nel *Panegirico* V/8, di poco successivo⁴⁸, la sacralizzazione dei natali e il velato legame con Alessandro Magno suggeriscono che l'*omen* sia qui un termine tecnico, che allude al tentativo di Costantino di legittimare le proprie mire.

Nella storiografia imperiale, l'*omen imperii* aveva finito col divenire un vero e proprio *topos*, con evidente riferimento alla predestinazione e alla protezione divina assicurate al detentore del potere⁴⁹. La novità è data, nel *Panegirico* del 310, dall'associazione con Apollo, un dio che a Roma non aveva mai avuto grande seguito, il cui risalto trova un unico precedente, nella storia romana, nel culto tributatogli da Augusto, che gli aveva dedicato un tempio sul Palatino, in cui era conservata la raccolta di oracoli dei Libri Sibillini⁵⁰, accanto alla sua casa, ne

⁴⁴ CIL VI, 41134; 41129; 41140. Cfr Julio Rodriguez Gonzales, *Historia de las legiones Romanas*, Madrid, 2003, 530.

⁴⁵ Er. 5, 72; Esch. Pr. 486; Sof. El. 1110; Plut. Sull'uso latino del termine, invece, cfr Cic. Div. 1, 103; Fam. 3, 12, 2; Phil. 11, 11; Hor. Carm. 3, 11, 51.

⁴⁶ Cfr Santiago Montero, *L'imperatore e le consultazioni divinatorie: verba e silentia*, in *Le sons du pouvoir dans les mondes anciens*, Actes du colloque international de l'Université de la Rochelle (25-27 novembre 2010), Collection ISTA, 1224, Besançon, 2012, 297-308.

⁴⁷ Cic. De div. II, 40; Ad Quint. fr. 2, 14, 4; Phil. 2, 82; Liv. 24, 7, 12.

⁴⁸ Pan. V/8, 2, 5; IV/10, 2. Il primo dei due è datato al 311. Cfr Giulia Marconi, *op. cit.*, 35.

⁴⁹ Cfr Alberto Barzanò, *Il "topos" dell'"omen imperii" nella storiografia di età imperiale*, Milano, 1993, 261-273.

⁵⁰ Cfr A. Boldrer, *Augusto e il Tempio di Apollo Palatino*, in *Saeculum aureum...*, II. *La vita religiosa a Roma all'epoca di Augusto*, a cura di Igor Baglioni, Roma, 2016, 143-156. Sul valore di questi testi oracolari nell'ideologia augustea, cfr Ernesto

aveva fatto addirittura un dio “domestico”, suo nume tutelare⁵¹, quasi un membro della famiglia, stando a una nota affermazione di Ovidio⁵², aveva rinnovato e ingrandito l’antico tempio di Apollo Sosiano e istituito giochi quinquennali in suo onore.

Acquista dunque un rilievo particolare l’affermazione del panegirista *Haec est fides, haec religio Palatini sacrarii devota penetralibus* (16, 1), affermazione di grande rilievo, dal momento che il riferimento a un culto legato al Palatino chiarisce meglio il contesto culturale di riferimento. Secondo un procedimento che rimanda alla politica augustea, Costantino, servendosi della religione e di una divinità complessa, propone la sua immagine, volutamente ambigua, come elemento imprescindibile dell’identità di Roma, in una progressiva conquista dell’impero attraverso una personale dimensione divina in via di acquisizione. La sua vicinanza a complesse divinità solari – un dato accreditato dal linguaggio encomiastico e dall’ufficialità di un certo tipo di testimonianze – è uno strumento particolarmente potente. L’autore del panegirico, che attinge all’immaginazione mitologica, concettualizza il rapporto fra l’imperatore e il dio associandoli in uno spazio che non è Roma, ma la città che in quel momento era la capitale costantiniana.

La scelta di Apollo da parte di Costantino era segno di una rottura col sistema tetrarchico e con le divinità – Giove ed Ercole – legate alle famiglie di Diocleziano e Massimiano e, nel contempo, di un collegamento ideale con le origini stesse dell’impero attraverso Augusto e il culto di Apollo, primordialmente connesso, nell’ideologia augustea, alla romanità.

Anche l’identificazione con il dio, fulcro centrale del Panegirico, aveva il suo precedente diretto nell’esperienza augustea, nel cui ambito Apollo, acclamato come Pacificatore (epiteto di Augusto), era invocato come garante e protettore della *res publica*⁵³. Egli era anche connesso, nella religione greco-romana, all’ordine, alla stabilità, all’equilibrio,

Bianchi, *Augusto e l'utilizzazione carismatica delle tradizioni religiose. Una contestualizzazione frammentaria*, in *Studi su Augusto*, a cura di Giovanni Negri e Alfredo Valvo, Torino, 2016, 7-54, in part. 27.

⁵¹ Cfr Amelia Carolina Sparavigna, *Il Sole, la Luna ed Ottaviano Augusto-Simboli vari e riferimenti astronomici*, Zenodo, 2021.

⁵² Ov. *Met.* 15, 865.

⁵³ Cfr Augusto Fraschetti, *Roma e il principe*, Bari, 2018; Orazio Licandro, *Augusto e la res publica imperiale*, Torino, 2018, 131.

simboleggiando così l'adesione costantiniana ai valori aviti dello stato in un momento in cui l'equilibrio politico era ancora assai precario.

Tramite il culto apollineo, Augusto prima e Costantino poi ripropongono un nodo concettuale fondamentale, quello dell'*aeternitas Augusti*, coincidente con l'*aeternitas imperii*, su cui si fondavano la stabilità politica e la sicurezza. Esso trovava, sin dall'età augustea, una concreta manifestazione nella solidità del potere del *princeps*, nella sua fortuna e nella sua salvezza, al punto che era proprio il *princeps*, con il suo corpo mortale, a incarnare l'eternità dell'impero⁵⁴, potendolo così guidare verso una persistente età dell'oro.

A tale concetto si legano le attese millenaristiche concretizzatesi nel concetto del *saeculum aureum*, che spiegano l'importanza assunta, nel programma costantiniano, dalla riforma calendariale con la fissazione delle date fondamentali per la religione cristiana.

I riferimenti calendariali e le riforme dei due imperatori inducono alle medesime riflessioni: in ambedue i casi emerge la ricerca di una precisa conoscenza iniziatica tramite culti e simboli di natura palinogenetica, in cui l'uomo si presenta come il Divino nello Stato, incarnazione della *potestas* e *maiestas* del nume. Nella sacralità di Augusto come in quella di Costantino si ritrovano le tracce di una riflessione teorizzata poi da Proclo, basata sul valore della luce e di vitalità cosmiche, intese non immediatamente come entità teistiche, ma come autentica potenza encosmica, materia essenziale del *Nous*, permanenza del Divino nella caduca esperienza umana. Non sembra casuale al riguardo che Apollo sia presentato da Proclo, nel commento al *Cratilo* platonico, con i caratteri e le virtù propri dell'Unificatore, dell'Autorità che realizza il Bene nella sua totalità e nella molteplice manifestazione dell'esistenza terrena, simbolo di colui che, spiritualizzando sé stesso, sacralizza il cosmo, la patria e la comunità tutta, giacché egli «ha la funzione di unificare la molteplicità riconducendola ad unità»⁵⁵.

⁵⁴ Cfr Gianfranco Purpura, *Sull'eternità dell'impero, dell'augusto e di Roma. Note aggiuntive su un lungo percorso*, *Iuris Antiqui Historia*, XI, 2019, 31-62. Sul "doppio corpo" dell'imperatore, cfr Florence Dupont, *L'autre corps de l'empereur-dieu*, in *Le corps des dieux: le temps de la réflexion*, a cura di Florence Dupont, Charles Malamoud, Jean-Pierre Vernant, Paris, 1986, 231-252; Federico Boni, *Il corpo mediale del leader. Ritualità del potere e sacralità del corpo nell'epoca della comunicazione globale*, Roma, 2002, 43; Valerio Marotta, *Esercizio e trasmissione del potere imperiale (secoli I-IV d.C.)*, *Studi di diritto pubblico romano*, Torino, 2016, 140.

⁵⁵ Proclo, *Commentario al Cratilo*, CLXXIV, 104ss., ed. Pasquali. Al riguardo, cfr Giovanni Reale, *Ruolo delle dottrine non scritte di Platone* *Intorno al Bene*

Una simile riflessione permeava da tempo la fede nell'imperituro dominio romano, tanto da aver ispirato già la monetazione di età repubblicana, a riprova di quanto fosse connaturata al concetto di potere: lo si evince dalla persistente presenza di *Sol* nell'iconografia imperiale e in quella monetale, come dimostra una lunga serie di emissioni che risale almeno al II secolo a.C. e alle monete di Cornelio Sisena (118/117 a.C.), di Manlio Aquilio (109/108), di Aulo Postumio Albino (96 a.C.), fino a quelle di Publio Clodio (42 a.C.), in cui è presente l'associazione del sole con la corona radiata, ripresa da Costantino in un noto aureo da Ticino del 313, come allusione al *magnus annus*, di cui è chiara eco nell'*Oratio ad sanctorum coetum*⁵⁶.

In tal senso, vanno intesi tanto i rilievi di *Sol* e *Luna* nell'Arco di Costantino quanto due tipi monetali successivi al 315 con l'incoronazione dell'imperatore da parte del *Sol Invictus* e la consegna del globo con la Vittoria da parte del medesimo dio, da intendere più che come vicinanza del principe alla divinità solare, come allusione al potere cosmico legato all'*aeternitas imperii*. Il legame con l'illustre predecessore, *pater patriae* e fondatore dell'impero, evidenziato anche per altri aspetti della politica costantiniana⁵⁷, farebbe pensare alla volontà di impostare sin da subito la figura imperiale in base a un prototipo illustre, riproponendo così implicitamente quel ruolo di "ri-fondatore", pacificatore e *pontifex*, che la coeva storiografia cercava di accreditare per Costantino. Non a caso, i rilievi adrianei reimpiegati nell'Arco costantiniano con scene di sacrifici, in particolare quello con l'ara e, in alto, Apollo con la Vittoria, ripropongono l'iconografia augustea dell'*Ara pacis*, in cui l'imperatore, col capo velato, è colto nel momento in cui esplica la sua funzione sacerdotale, iconografia fissata nella statua di Augusto dalla via Labicana (Roma, Palazzo Massimo alle Terme).

nella Repubblica e nel Filebo, in *Verso una nuova immagine di Platone*, a cura di Giovanni Reale, Milano, 1994, 295-321, in part. 309-310. Sulle influenze dei circoli neoplatonici sulle decisioni politiche di Costantino, cfr Maria Carolina Campone, *op. cit.*, 101-112.

⁵⁶ Const. Or. XIX (PG 20, 1291-1292).

⁵⁷ Cfr Catherine Ware, *A Literary Commentary on Panegyrici Latini VI (7) An Oration delivered before the Emperor Constantine in Trier ca. AD 310*, Cambridge, 2021, 52-55; Maria Carolina Campone, *op. cit.*, 144-168.

Abilità oratoria ed autorità politica

La rivisitazione del modello augusteo nel Panegirico esaminato sembra svilupparsi lungo più direttrici che includono l'aspetto religioso, con la ripresa del culto di Apollo; il rilievo conferito al ruolo di *pontifex* implicito nei vaticini e nel loro peso; l'attesa millenaristica del *saeculum aureum*; la riproposizione del mito di Troia e della figura di Alessandro Magno, il tutto funzionale a una politica basata sul tema portante dell'*aeternitas*.

L'investitura politica del *princeps* con corone, ciascuna delle quali porta un presagio di trent'anni, assume, in tale contesto, un valore molto ampio, di natura politica, cui contribuisce il riferimento a Nestore (*ultra Pyliam senectutem*), essendo questi il campione dell'oratoria nell'Iliade, ma anche espressione di vere e proprie istanze di natura politica nella messa in crisi di un'autorità costituita, come dimostra l'episodio di Agamennone e Crise⁵⁸. In effetti, la presenza di Nestore e il parallelo inedito con Costantino, proposto in una fase di ascesa del sovrano, è emblematica e merita un chiarimento, atto a comprendere meglio il nesso implicito tra le due figure: l'eroe di Pilo, nel corso dell'Iliade, esprime in genere l'opinione più autorevole, quasi sempre seguita da tutti gli altri; sue sono le digressioni mitiche più lunghe; a lui tocca imprimere una svolta all'azione epica, in punti cruciali del poema⁵⁹. Quanto alla sua capacità oratoria, l'introduzione che il poeta gli riserva (*Il. I, 247-253*) è unica per estensione e implicazioni, sicché egli è presentato in modo diffuso e non legato al solo contesto, secondo una modalità, volta a illustrarne lo statuto epistemologico, comune solo a quello dell'indovino Calcante⁶⁰.

In tutta la prima parte del poema omerico, la figura dell'anziano eroe, che apparentemente non avrebbe nulla in comune con Costantino, si fa portatrice di valori ed idee di ordine etico-politico espresse

⁵⁸ *Il. I, 247-284*.

⁵⁹ Nestore è l'unico che osa mettersi fra Achille e Agamennone nella contesa del I libro; propone la costruzione del baluardo acheo nel VII; mette in moto l'ambasceria del IX e, grazie al suo intervento, Patroclo, nell'XI libro, vestirà le armi di Achille.

⁶⁰ *Il. I, 68-73*. Al riguardo, cfr Bernardo Ballesteros Petrella, *Nestore oratore nell'Iliade: strategie del narratore, posizioni del personaggio*, *Talia dixit*, 7, 2012, 1-29.

lungo due direttrici fondamentali, entrambe necessarie al mantenimento della compagine achea. Da un lato, infatti, egli sembra impegnato nel tentativo di confermare l'autorità di Agamennone, da un altro, tenta evidentemente di far sì che Achille torni a combattere nell'esercito acheo. Eppure, sia a livello espressivo che contestuale, queste due istanze si pongono a un grado di notevole astrazione, determinato dalla natura fortemente gnomica della parola di Nestore, sicché, al di là dei problemi contingenti su cui egli è chiamato a intervenire, emerge un dato sostanziale della sua figura: la conservazione dell'autorità unica ai fini del bene comune e il mantenimento di una concordia, basata sul riconoscimento del ruolo altrui. Egli rende evidente l'attenzione alla parola dei personaggi come momento fondante e determinante l'atto politico, dato il valore attribuito alla capacità oratoria nella letteratura classica e post-classica, il che rende estremamente importante la sua presenza nel *Panegirico* del 310.

Acquista così un rilievo particolare il generico, ma fondamentale richiamo alla pace e alla composizione dei conflitti, aspirazione che, nel determinato momento storico in cui l'orazione fu composta, aveva grande importanza per l'impero stremato dalle guerre intestine e quindi era di forte impatto sugli uditori. La ricorsività del termine *pax* nel testo, in associazione a elementi dal forte valore simbolico – *pacem Romani imperii* (6, 2), *Reges ipsos ... pacem violaverant* (10, 2), *hoc est non pacem emere parcendo* (12, 4) *pacem supplices petiverunt* (13, 5), *omni pace composita* (22, 1) – fa del *Panegirico* VI/7 un momento centrale nella formazione del modello di potere costantiniano, che fa appello tanto al *numen* imperiale quanto a elementi culturali locali e chiarisce le intenzioni del *princeps* ben prima della battaglia del ponte Milvio.

La rievocazione di Nestore implica la presenza di un evidente progetto politico, che, di nuovo, ha molto in comune con quello di Augusto, non solo per la presenza del dio di Delo, ma anche per il legame col mito di Troia, riproposto in alcune delle versioni relative alla fondazione di Costantinopoli e al "furto" del Palladio, trasferito da Costantino nella nuova capitale⁶¹.

⁶¹ Cfr Enrica Follieri, *La fondazione di Costantinopoli. Riti pagani e cristiani*, in *Roma, Costantinopoli, Mosca*, Atti del I Seminario internazionale "Da Roma alla terza Roma" (21-23 aprile 1981); Napoli, 1982, 217-231; Maria Carolina Campone, *Sotto il segno del Toro. La fondazione di Costantinopoli tra elementi astrologici e influenze neopitagoriche*, *Studi sull'Oriente cristiano*, 26/1, 2022, 97-118.

Conclusioni

Il *Panegirico* VI/7, un testo spesso trascurato nel processo critico di ricostruzione dell'ideologia costantiniana⁶², si rivela invece di fondamentale importanza: in un periodo precedente la vittoria su Massenzio vi emergono, quali punti forti del programma imperiale, la predestinazione all'impero per via dinastica, tramite la presunta discendenza da Claudio il Gotico⁶³, e il rapporto privilegiato con una particolare divinità, utilizzata per collegare immediatamente Costantino ad Augusto, proponendo il primo come rifondatore dell'*imperium*. In tal senso, il *Panegirico* rappresenta bene alcune caratteristiche di un genere che, come si è rilevato, non era più solo un mezzo di propaganda imperiale o di comunicazione 'discendente' dalla corte e dall'imperatore ai sudditi, ma piuttosto uno strumento di comunicazione autorizzato dal basso verso l'alto. Tenendo conto di tale assunto, l'identificazione tra la divinità e il *princeps* appare qui un dato voluto, onde confermare il prototipo dell'imperatore *theophiles* (amato dal dio) creando una concezione inedita del potere imperiale, quale poi si ritroverà, in chiave cristiana, nell'*Oratio ad sanctorum coetum*. Tale concezione recepiva le attese escatologiche, legate al rinnovamento cosmico prodotto dal *numen* di un giovane principe, che, manifestatesi già in età augustea, erano state riproposte durante l'età severiana e l'epoca tetrarchica, come prova una serie di conii monetali⁶⁴. Proprio in virtù del suo *numen*, il prescelto sarebbe stato riconosciuto come tale e cooptato dagli altri augusti nel sistema tetrarchico. In tal senso, si può condividere il punto di vista di chi ha definito la tetrarchia non un modello

⁶² Val la pena ricordare che solo nel 2017 ha visto la luce l'edizione italiana dei *Panegirici*, curata da Domenico Lassandro, e che del solo *Panegirico* IV/10 è stato pubblicato uno studio specifico in lingua italiana. Cfr. Nazario, *Panegirico in onore di Costantino*, a cura di Carmela Laudani, Bari, 2014; *Panegirici latini* cit.

⁶³ *Pan.* VI/7, 2: «Inizierò dal primo dio tra i tuoi antenati, del quale forse molti sono ancora all'oscuro, benché quanti lo amano lo conoscano molto bene. Infatti tu sei legato da un vincolo ancestrale a quel divino Claudio che fu il primo a riformare la disciplina oramai in rovina dell'impero Romano».

⁶⁴ Su alcuni conii, ad esempio, l'immagine di un bambino, signore del mondo e signore dei cieli, assiso su un globo o raffigurato in un uovo, allude a un nuovo ciclo del tempo, un rinnovamento cosmico quale quello prefigurato, per l'epoca augustea, da Virgilio nell'ecloga IV. Cfr. Donald MacDonald, *A new coin type of Stobi*, *Archaeologia Bulgarica*, XII/1, 2008, 28; Gianfranco Purpura, *op. cit.*, 43; Maria Carolina Campone, *op. cit.*, 166-167.

burocratico di dinasticismo, ma «un meccanismo di selezione divina degli imperatori» volto a enfatizzarne il potere assoluto in maniera sempre più scoperta⁶⁵.

La cosiddetta “visione di Grand” dunque si può interpretare come momento significativo nel processo di rafforzamento di un sistema legittimante basato sull’*aeternitas* imperiale.

⁶⁵ Tale cambio di rotta nella propaganda imperiale, che peraltro non cerca neanche di nascondere l’enfatizzazione del potere personale, è stato messo in relazione con la diffusa sensazione di incertezza e insicurezza connessa al lungo periodo dell’anarchia militare. Cfr Arnold H. M. Jones, *The Later Roman Empire, 284-602: a Social, Economic and Administrative Survey*, Oxford, 1964; Reinhold Meyer, *Usurpation of Status and Status Symbols in the Roman Empire*, *Historia*, 20, 1971, 275-302; Valerio Marotta, op. cit., 139-160; Antonio Pio Di Cosmo, *Le insegne ed i riti d’ascesa degli imperatori. Senso e significatività dei segni dell’eccellenza da Costantino a Valentiniano I*, *AHAM*, 53, 2019, 33-51, in part. 34.

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași
Facultatea de Istorie • Centrul de Studii Clasice și Creștine

Bd. Carol I, Nr. 11, 700506, Iași, România
Tel.: 040/0232/201634, Fax: 040/0232/201156



ISSN: 1842-3043
e-ISSN: 2393-2961

EDITURA UNIVERSITĂȚII „ALEXANDRU IOAN CUZA” DIN IAȘI