

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

Nr. 19-2/2024

CLASSICA & CHRISTIANA



EDITURA UNIVERSITĂȚII „ALEXANDRU IOAN CUZA” DIN IAȘI

Classica et Christiana

Revista Centrului de Studii Clasice și Creștine

Fondator: Nelu ZUGRAVU

19/2, 2024

Classica et Christiana

Periodico del Centro di Studi Classici e Cristiani

Fondatore: Nelu ZUGRAVU

19/2, 2024

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)
Sorin NEMETI (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

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

Toate contribuțiile sunt supuse unei duble analize anonime (*double-blind peer review*), efectuate de specialiști români și străini.

All contributions are subject to a double anonymous analysis (*double blind peer review*), carried out by Romanian and foreign specialists.

La redazione sottopone preliminarmente tutti i contributi pervenuti a un procedimento di doppia lettura anonima (*double-blind peer review*) affidato a specialisti romeni e stranieri.

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

Classica et Christiana

19/2
2024

Atti del XIII Convegno romeno-italiano *Tradizione e innovazione tra antichità classica e medioevo: forme, strumenti e modelli di comunicazione letteraria e artistica*
(Iași, 26-28 settembre 2023)

a cura di

Nelu ZUGRAVU

Tehnoredactor: Nelu ZUGRAVU

ISSN: 1842 – 3043
e-ISSN: 2393 – 2961

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

SUMAR / INDICE / CONTENTS

SIGLE ȘI ABREVIERI – SIGLE E ABBREVIAZIONI / 361

Atti del XIII Convegno romeno-italiano *Tradizione e innovazione tra antichità classica e medioevo: forme, strumenti e modelli di comunicazione letteraria e artistica*

(Iași, 26-28 settembre 2023)

Programma del Convegno / 363

Maria AMBROSETTI, Forme della narrazione drammatica in Ammiano Marcellino [Forms of dramatic narrative in Ammianus Marcellinus] / 369

Florica BOHÎLȚEA-MIHUȚ, Classical authors in Sidonius Apollinaris' letters / 387

Antonella BRUZZONE, Paradosso, metamorfosi, spettacolo. Suggestioni ovidiane nella *Gigantomachia* latina di Claudiano [Paradox, metamorphosis, spectacle. Ovidian suggestions in Claudian's Latin *Gigantomachy*] / 401

Federica CALABRESE, San Barbato di Benevento, "l'apostolo del Sannio", uccisore di vipere d'oro ed estirpatore di alberi sacri [St. Barbato of Benevento, "the Apostle of Sannio", golden snakes' killer and holy trees eradicator] / 431

Emanuel GROȘU, Da *refrigerium* al suo contrario. Alcune sfumature del concetto nelle *visiones animarum* medievali [From *refrigerium* to its opposite. Some nuances of the concept in occidental *visiones animarum*] / 447

Simona NICOLAE, Quand l'amour chrétien revêt le péplos d'Aphrodite (*Anthologia Palatina, liber V*) [When Christian love puts on the peplos of Aphrodite (*Palatine Anthology, Book V*)] / 463

Daniel NIȚĂ-DANIELESCU, The *Prefaces* of Metropolitan Veniamin Costachi – role and significance in the age of “national regeneration” and “European sentiment” / 477

Dan RUSCU, The Paternus Plate and its Symbolism / 495

Nelu ZUGRAVU, Continuità lessicali, continuità e discontinuità semantiche e simboliche nelle *Historiae abbreviatae* di Aurelio Vittore [Lexical continuities, semantic and symbolic continuities and discontinuities in the *Historiae abbreviatae* of Aurelius Victor] / 511

STUDII – STUDI / 531

Maria Carolina CAMPONE, *Aeternitas imperii*. L’Arco di Costantino, la *mens imperiale* e l’*evocatio* cristiana [Aeternitas imperii. *The Arch of Constantine, the imperial mens and the Cristian evocatio*] / 531

Juan Ramón CARBÓ GARCÍA, The Emperor Marcus Aurelius Antoninus Elagabalus and the triad of Emesa: Azizos and Monimos, companions of Sol Invictus Elagabal / 565

Elisa DELLA CALCE, Defending Sulla... to condemn the Catilinarians once again? Some moral and political concepts from Cicero’s *Pro Sulla* / 581

Valentino D’URSO, *Fabula mendax*. Religiosità e concezione del mito nel *Bellum civile* di Lucano [Fabula mendax. *Myth and religiosity in Lucan’s Bellum civile*] / 609

M.^a Pilar GONZÁLEZ-CONDE PUENTE, La présence épigraphique d’*Elagabalus* en Hispanie [Epigraphic evidences from the reign of *Elagabalus* in Hispania] / 639

Martijn ICKS, The crimes and vices of Elagabalus. Building blocks for a character assassination / 659

Carmela LAUDANI, La tomba di Decio Magio (Sil. 11, 377-384) [The tomb of Decius Magius (Sil. 11, 377-384)] / 677

- Marcello MARIN, Leggere i testi cristiani oggi: ragioni, metodi e finalità [Reading Christian texts today: reasons, methods and purposes] / 693
- Lucrețiu MIHAILESCU-BÎRLIBA, Le dossier épigraphique du règne d'Héliogabale en Mésie Inférieure [The epigraphic file of Heliogabalus' reign in Moesia Inferior] / 707
- Eleonora S. MURONI, Persistenze e suggestioni: *Sol Invictus* nell'età di Costantino [Persistence and suggestions: *Sol Invictus* in the Constantinian age] / 713
- Eduard NEMETH, Dacia during the reign of emperor Elagabalus / 753
- Miguel P. SANCHO GÓMEZ, Los *primani* y la batalla de Estrasburgo (357): algunas consideraciones sobre la infantería pesada tardía y el generalato del César Juliano [The *Primani* and the battle of Strasbourg (357): some considerations on the Late Roman heavy infantry and the generalship of the Caesar Julian] / 757
- Semíramis Corsi SILVA, The emperor and the historian: an analysis of Elagabalus' image considering Cassius Dio's trajectory and point of view / 789
- Francesca SIVO, Donne fragili come brocche. Lezioni di didattica spirituale e sociale nel Medioevo [Fragile women as pitchers. Lessons of spiritual and social didactics in the Middle Ages] / 813

SIGLE ȘI ABREVIERI / SIGLE E ABBREVIAZIONI*

ACO	<i>Acta Conciliorum Oecumenicorum</i> , ed. E. Schwartz, Berlin, 1914 sqq.
ANRW	<i>Ausstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung</i> , II, <i>Prinzipat</i> , Berlin-New York.
BOR	<i>Biserica Ortodoxă Română</i> , București.
CCL	<i>Corpus Christianorum. Series Latina</i> , Turnhout, 1953 sqq.
CSEL	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i> , Vienna-Leipzig, 1860 sqq.
EAC	A. Di Berardino (ed.), <i>Encyclopedia of Ancient Christianity</i> , vols. 1-3, Downers Grove, 2014.
LCI	E. Kirschbaum (ed.), <i>Lexikon der christlichen Ikonographie</i> , vols. 1-4, Rome-Freiburg-Basel-Vienna, 1994.
LIMC	<i>Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae</i> , I-VIII, Zürich-München-Düsseldorf, 1981-1997.
MMS	<i>Mitropolia Moldovei și Sucevei</i> , Iași.
PG	<i>Patrologiae cursus completus. Series Graeca</i> , Paris.
PL	<i>Patrologiae cursus completus. Series Latina</i> , Paris.
PLRE, I	<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, 1981.
RIC	<i>Roman Imperial Coinage</i> .
RE	<i>Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft</i> (Pauly-Wissowa-Kroll), Stuttgart-München.
RGZM	<i>Römische Militärdiplome und Entlassungsurkunden in der Sammlung des Römisch-Germanischen Zentralmuseums</i> , Mainz.
RLBK	K. Wessel (ed.), <i>Reallexikon zur Byzantinischen Kunst</i> , Bd. I, Stuttgart, 1966 sqq.
SC	<i>Sources Chrésiennes</i> , Paris-Lyon.
ThLL (ThLL)	<i>Thesaurus linguae Latinae</i> .

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

AETERNITAS IMPERII. L'ARCO DI COSTANTINO, LA MENS IMPERIALE E L'EVOCATIO CRISTIANA

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

Keywords: evocatio, arch of Constantine, numen, Panegyrici Latini.

Abstract: Aeternitas imperii. The Arch of Constantine, the imperial mens and the Cristian evocatio. *The arch of Constantine, the subject of numerous studies, has recently returned to the center of attention of critics, who have highlighted traces of the ancient rite of evocatio. For this reason, the monument was used to reiterate the emperor's loyalty to the cult of Sol, even after the battle of the Milvian bridge. The text also analyzes the epigraph in relation to the knowledge that the Christian world had of the evocatio and its meaning, noting how a correct use of sources and a careful translation lead to dissuading from openly unilateral positions.*

Cuvinte-cheie: evocatio, arcul lui Constantin, numen, Panegyrici Latini.

Rezumat: Aeternitas imperii. Arcul lui Constantin, mens imperială și evocatio cristiană. *Arcul lui Constantin, subiect a numeroase studii, a revenit recent în centrul atenției criticilor, care au evidențiat urme ale vechiului rit al evocatio. Din acest motiv, monumentul a fost folosit pentru a reitera loialitatea împăratului față de cultul lui Sol, chiar și după bătălia de la podul Milvius. Textul analizează, de asemenea, epigrafa în raport cu cunoștințele pe care lumea creștină o avea despre evocatio și sensul acesteia, constatând cum o utilizare corectă a surselor și o traducere atentă duc la descurajarea pozițiilor deschis unilaterale.*

Fra i monumenti romani più controversi e studiati, un posto di rilievo spetta all'Arco dedicato a Costantino dal senato romano. Probabilmente inaugurato nel 315, in occasione dei *decennalia* dell'imperatore per commemorarne la vittoria su Massenzio al ponte Milvio nel 312¹, esso tuttavia risale all'età di Adriano e fu riadattato in onore

* carolina.campone@gmail.com

¹ Cfr Buttrey 1983.

del figlio di Costanzo Cloro, come intuito già dal Frothingham e come è stato confermato nel corso delle relative campagne di scavo².

Al monumento è stata assegnata, dalla critica moderna, la funzione di sintetizzare, in forme architettoniche, i cambiamenti dell'era costantiniana sia nei dettagli iconografici sia in quelli stilistici³. L'arco a tre fornici sorge a breve distanza dal Colosseo, tra Palatino e Celio, e la sua struttura architettonica, molto simile a quella del vicino Arco di Settimio Severo, è decorata con una gran quantità di sculture, in parte di spoglio, pertinenti fasi storiche diverse, fra le quali otto statue traiane di Daci, altrettanti tondi di epoca adrianea inseriti in lastre di porfido e posti al di sopra dei fornici minori, otto rilievi aureliani sistemati a due a due nell'attico, ai lati dell'iscrizione dedicatoria, e il grande fregio traiano, segato in quattro parti, collocate ai lati dell'attico e all'interno del fornice centrale. Le teste degli Augusti nei tondi e quelle del fregio sono state rilavorate e alcune di esse, con il segno del *nimbus* spettante alla maestà imperiale, hanno le sembianze di Costantino e di Licinio o, secondo altri, di Costanzo Cloro⁴.

Di età costantiniana sono i tondi con *Sol* e *Luna*, rispettivamente presenti sul lato orientale e su quello occidentale dell'Arco; gli otto busti di imperatori divinizzati nei fornici minori; le chiavi degli archi con diverse figure divine; le divinità fluviali sui fornici laterali, le Vittorie trofeofore e le stagioni su quello centrale; il grande fregio storico che corre a mezza altezza sui fornici laterali e sui lati del monumento. La narrazione che vi si svolge inizia dal lato occidentale con la *profectio* dell'imperatore da Milano, continua su quello meridionale con l'*obsidio* di Verona e la battaglia del Ponte Milvio, cui seguono, a oriente, l'*ingressus* a Roma e, a settentrione, l'*oratio* e la *liberalitas*.

Particolarmente significativa è l'iscrizione incisa sull'attico, interpretata spesso, dal punto di vista religioso, come un capolavoro di ambiguità e citata come prova di un legame persistente di Costantino con il culto di *Sol* e quello di Apollo. Il testo epigrafico recita:

IMP(eratori) CAES(ari) FL(avio) CONSTANTINO MAXIMO P(io)
F(elici) AUGUSTO S(enatus) P(opulus) Q(ue) R(omanus) QUOD

² Cfr Frothingham 1912; Melucco Vaccaro 1987; Melucco Vaccaro-Ferroni 1996; Melucco Vaccaro 2000; Melucco Vaccaro 2001.

³ Cfr Bravi 2013.

⁴ Sull'iconografia delle figurazioni presenti nell'Arco e il loro significato in relazione alla politica imperiale, cfr Pensabene 2016.

INSTINCTU DIVINITATIS MENTIS MAGNITUDINE CUM
EXERCITU SUO TAM DE TYRANNO QUAM DE OMNI EIUS
FACTIONE UNO TEMPORE IUSTIS REM PUBLICAM ULTUS EST
ARMIS ARCUM TRIUMPHIS INSIGNEM DICAUIT⁵.

Fra le diverse ipotesi avanzate in merito allo scopo e alle peculiarità del monumento, si è imposta di recente all'attenzione generale quella del Lenski, il quale, analizzando l'iscrizione, vi ha rintracciato riferimenti al rito dell'*evocatio*, interpretando, di conseguenza, la dedica come ulteriore prova delle posizioni dell'imperatore in campo religioso, distanti, a suo avviso, da quelle cristiane, accreditate, invece, da una pubblicistica facente capo a Lattanzio ed Eusebio di Cesarea⁶. Ad avviso dello storico, infatti, la presenza di accenni a una pratica cultuale tesa a ottenere l'aiuto della divinità costituirebbe la prova di un legame fra Costantino e la religione pagana, legame ancora vivo dopo la battaglia del ponte Milvio, che dunque inficerebbe il racconto degli autori cristiani. Il Lenski rintraccia nel monumento romano ulteriori elementi a sostegno dell'ipotesi che il figlio di Costanzo Cloro fosse devoto ad Apollo, come parrebbe accreditato dal Panegirico VI/7, considerato dalla maggior parte degli studiosi come testimonianza di una "visione pagana" dell'imperatore, verificatasi a Grand intorno al 310⁷ e dunque ben prima della presunta "visione" cristiana.

La teoria dello studioso americano, che ha suscitato grande interesse, merita di essere approfondita, in quanto foriera di inedite considerazioni, sia per le connessioni che egli ha evidenziato, a livello lessicale, con una serie di testimonianze di età classica e post classica; sia in quanto essa finisce inevitabilmente per richiamare l'attenzione sulla "questione costantiniana" che, dal Grégoire in poi, continua a dividere gli storici⁸; sia, infine, per la centralità che in essa assume il rito dell'*evocatio*.

⁵ *CIL* VI, 1139: "All'imperatore Cesare Flavio Costantino Massimo Pio Felice Augusto, il Senato e il popolo romano, poiché per ispirazione divina e per la grandezza del suo spirito in una sola volta con il suo esercito ha vendicato lo Stato, per mezzo di una giusta guerra, sia dal tiranno che da ogni sua fazione, dedicarono questo arco insigne per trionfi".

⁶ Cfr Lenski 2008.

⁷ Sulla "visione di Grand", cfr Jullian 1926; Wienand 2013; De Palma Digeser 2020.

⁸ Cfr Grégoire 1931. Un sunto della questione è in De Giovanni 2018.

L'evocatio

Nel mondo romano, l'*evocatio* si presenta come un negozio giuridico bilaterale stipulato durante un assedio, allorché, quando si era sul punto di sferrare l'assalto finale a una città nemica, si procedeva a evocarne i numi tutelari allo scopo di indurli ad abbandonarla e trasferirsi a Roma, dove sarebbero stati istituiti per loro un culto e un tempio⁹. Che il rito fosse specificamente destinato alla divinità tutelare cittadina lo apprendiamo dalle fonti, dal *carmen evocationis*, tramandato da Macrobio¹⁰, e dal *votum* del sacello ad essa riservato. Nella dialettica religiosa che si instaura al momento della conquista, in effetti, tale divinità gioca un ruolo estremamente rilevante per il suo peculiare legame con il luogo oggetto di conquista, legame che diviene centrale nella parte finale di un assedio o di una guerra¹¹. Fra i motivi che rendevano necessaria la pratica dell'*evocatio* -oltre gli ovvi scopi politici- c'erano senza dubbio la ricerca del sostegno della divinità cittadina, senza il consenso della quale impadronirsi della città sarebbe stato molto difficile se non impossibile; la necessità di evitare un sacrilegio¹²; il tentativo di infondere coraggio all'esercito inducendolo a credere in un'alleanza con la divinità¹³.

La pratica culturale è connessa con ogni evidenza al problema del trasferimento a Roma di divinità straniere, delle quali solo una piccola parte veniva riconosciuta ufficialmente dal Senato, come si evince anche da una testimonianza di Festo¹⁴, il quale definisce «peregrina sacra» i culti portati a Roma dopo l'evocazione degli dei.

Il rito si giustifica alla luce dell'importanza che i Romani attribuivano alle relazioni fra le divinità e i territori dei quali esse erano protettrici¹⁵. Interpretato in passato come una cerimonia eccezionale, limitata nello spazio (l'Italia) e nel tempo (la conquista della penisola

⁹ Liv. V, 21, 3; Dion. Hal. XIII, 3, 3; Pl. *N.H.* XXVIII, 18; Macr. *Sat.* III, 9, 8.

¹⁰ Macr. *Sat.* III, 9, 5.

¹¹ Cfr Rüpke 1990, 120, 163; Ferri 2008, 44.

¹² Su questo punto, va segnalato il parere contrario del Rüpke, il quale ricorda il disprezzo esibito dai Romani nei confronti delle città conquistate e le disposizioni per le quali i *loca sacra* perdevano la loro caratteristica in seguito all'annessione militare, il che tuttavia potrebbe interpretarsi proprio come conseguenza dell'*evocatio* e della "defezione" delle divinità dei vinti.

¹³ Cfr Rüpke 1990, 120, 163-164; Ferri 2006, 205-206.

¹⁴ Festo 268L.

¹⁵ Cfr Sacco 2011; Blomart 2013.

italica), esso era invece praticato, con ogni probabilità, nell'ambito di un rituale non rigidamente codificato, nello svolgimento del quale erano gli dei i veri protagonisti. Si spiegherebbe così tanto la rara attestazione del verbo *evocare* nelle fonti¹⁶ quanto l'oscillante presenza in esse di una formula fissa, in precedenza invece ritenuta fondamentale, come sembra credere anche Lenski.

Instinctu divinitatis: Paolino di Nola e l'instinctus cristiano

Lo studioso anglosassone, proprio in quanto ritiene essenziale nel rito la presenza di un formulario – «sei deus seive deast» – in realtà attestato, a proposito dell'*evocatio*, dal solo Macrobio¹⁷, conduce un'attenta analisi lessicale dell'epigrafe costantiniana, basando in particolare la sua teoria sull'esame del lemma *divinitas*, che, a suo avviso, per la sua presunta indeterminatezza, sarebbe stato scelto per il suo riferimento a un qualunque dio o dea e ritenuto utile a indicare il nume tutelare di Costantino, identificato con *Sol*¹⁸.

A differenza di altri studiosi che, in passato, avevano visto nel sostantivo un indizio della conversione dell'imperatore a un culto monoteistico come quello cristiano¹⁹, Lenski ritiene che i senatori dedicatari dell'Arco avrebbero deliberatamente preferito tale termine ritenendolo neutro ed astratto ed adatto quindi a una società ancora ampiamente pagana, quale quella del IV sec., incline a un generico monoteismo. *Divinitas*, secondo lo studioso, potrebbe indicare, proprio in virtù della sua genericità, tanto un singolo dio quanto lo stesso imperatore, rappresentante degli dei in terra²⁰. Tale voluta indeterminatezza sarebbe stata motivata da pratiche culturali connesse al rito dell'*evocatio* e al nome segreto di Roma²¹, nome che i Romani occultarono sempre per evitare che i nemici potessero usarlo, a loro volta,

¹⁶ Cfr Blomart 2013; Blomart 2021. In effetti, il termine *evocatio* è presente solo in Macrobio, mentre nelle altre fonti si trova la corrispettiva forma verbale *evocare*. Per questo motivo, si è ritenuto più corretto parlare di divinità evocate che di pratica dell'*evocatio*. Cfr Rüpke 1990, 162; Blomart 1997, 100.

¹⁷ Macr. *Sat.* III, 9, 5.

¹⁸ Cfr Lenski 2008, 230.

¹⁹ Cfr Alföldi 1948, 72, 132-133; Jones 1949, 91; Dörries 1972, 31-32; Holloway 2004, 19.

²⁰ Cfr Lenski 2008, 230.

²¹ Cfr Ferri 2009; Vinci-Maiuri 2021.

per *evocare* i numi tutelari dell'Urbe, dal momento che la pratica era ben nota ad altri popoli di origine indoeuropea²².

A un clima di studiata indeterminazione rimanderebbe anche il lemma *instictus*, che il Lenski, sulla base di un calcolo delle occorrenze²³, riconnette alla sfera culturale di Apollo e al culto di *Sol*, sostenendo che esso sarebbe utilizzato, anche in autori cristiani, in riferimento a un'ispirazione demoniaca o pagana e sostanziando la sua spiegazione attraverso il rimando al Panegirico VI/7²⁴. I due testi, infatti, quello monumentale romano e quello encomiastico recitato in occasione dei *quinquennalia* di Costantino, costituirebbero la prova del legame del *princeps* con *Sol Invictus* sia prima sia dopo la battaglia del ponte Milvio, giacché, già nel 310, «while the emperor was visiting a temple of Apollo at Grand (Vosges) with his army, he witnessed a similar vision»²⁵.

Lo storico anglosassone, così come la maggior parte degli studiosi costantiniani, considera come dato acquisito la presenza dell'imperatore nel santuario di Apollo Grannus a Grand, dove al figlio di Costanzo Cloro sarebbe apparso il dio, come proverebbe il citato Panegirico VI/7. Quanto alle motivazioni proposte da Lenski a sostegno della sua ipotesi, se, come egli ritiene sulla base di una precedente indagine di Hall²⁶, l'ablativo «*instinctu*» è associato in un cospicuo numero di volte – ma comunque non in maniera esclusiva²⁷ – al culto solare di Apollo, è pur vero che, proprio in virtù della sua occorrenza, sorprende, a parere di chi scrive, che, in un monumento pubblico, il nome del dio fosse sottaciuto a favore di un'ambiguità poco comprensibile, specie in un periodo, quale fu l'età tardoantica, fortemente travagliato da problemi religiosi e attese escatologiche, in cui un particolare rilievo era assegnato ai *nomina* divini, secondo il diffuso concetto che l'originario nome di ciascun dio fosse stato arricchito nel tempo con innumerevoli epiteti in rapporto alle sue molteplici manifestazioni²⁸.

Peraltro, proprio *Sol* è presente in uno dei tondi della facciata orientale, corrispondente a quello con *Luna* sulla facciata occidentale,

²² Cfr Sacco 2011. Sul nome 'segreto' di Roma, cfr Campone 2022a.

²³ Cfr Lenski 2008, 223.

²⁴ Ivi, 213-217.

²⁵ Ivi, 213.

²⁶ Cfr Hall 1998.

²⁷ Cfr *ThLL*, VII, 1/VIII.

²⁸ Cfr Mastandrea 2015, 182.

per cui la sua esplicita citazione nel testo epigrafico sarebbe risultata normale e quasi scontata²⁹.

A contraddire tuttavia definitivamente un'accezione prevalentemente pagana del termine *instinctus* è un interessante brano di Paolino di Nola (355 ca.-431) che il Lenski tralascia di citare, pur ricordando invece la presenza del sintagma «suae adspirationis instinctu»³⁰ nel medesimo autore. Questi, nell'epistola 31 indirizzata al suo amico Sulpicio Severo, scritta nel 403, poco prima della consacrazione della *basilica nova* a Cimitile, descrive l'*inventio* della Vera Croce ad opera di Elena e la sua ricerca del luogo esatto in cui era avvenuta la crocifissione di Gesù. Dunque, la regina, incerta sulla precisa localizzazione dell'evento, «iussit ilico urgente sine dubio conceptae revelationis instinctu in ipsum locum operam fossionis accingi»³¹.

La testimonianza di Paolino sembra preziosa non solo perché va a completare la casistica di citazioni cristiane del sostantivo *instinctus* attentamente proposta da Lenski³², ma perché il Nolano, nativo di Burdigala, era allievo di Ausonio ed educato in un ambiente vicino a quello in cui maturano i Panegyrici costantiniani³³, che egli dimostra di conoscere bene³⁴. La scelta di descrivere l'ispirazione della madre di Costantino proprio col ricorso al termine presente nell'Arco in riferimento all'imperatore non sembra affatto casuale, ma motivato probabilmente dal desiderio di indicare quell'ispirazione divina che i contemporanei ritenevano illuminante per l'esperienza politica e culturale costantiniana. Il fatto che a distanza di circa un secolo dall'editto di Milano il prelado aquitano ricorresse proprio a questo sostantivo per spiegare il ritrovamento della Croce ad opera della madre di Costantino non sembra irrilevante.

Parimenti non convince pienamente la spiegazione fornita per *divinitas*, sostantivo che sembra illustrato dallo studioso più alla luce

²⁹ Peraltro, il binomio *divinitatis instinctu*, identico a quello dell'arco tranne che nella disposizione delle parole componenti il binomio, è presente pochi anni dopo in Vegezio, che lo utilizza in un contesto essenzialmente laico, in riferimento alla composizione dell'esercito romano senza alcun apparente riferimento a *Sol*. Cfr *Veg. Mil.* II, 21.

³⁰ Paul. Nol. *ep.* 49, 8.

³¹ Id. *ep.* 31, 5.

³² Cfr Lenski 2008, 256-257.

³³ Cfr Balbo 2008.

³⁴ In particolare, il carme 10 di Paolino dimostra una stretta relazione, a livello lessicale, con il Panegirico VI/7. Cfr Campone 2023a.

della sua accezione moderna che in maniera conforme a quella antica. In latino, infatti, più che un riferimento generico alla divinità, il lemma è impiegato con specifica allusione a un intervento divino di tipo ausiliatorio o metonimicamente come corrispettivo di *deus*. Molto interessante risulta l'accezione che esso assume tanto in campo filosofico, con Cicerone e Seneca, autori nei quali esso è atto a illustrare la natura divina del dio³⁵, quanto, in età imperiale, con Plinio il vecchio, che, sulla base del suo significato etimologico, vi ricorre per indicare la capacità divinatoria dei numi³⁶.

Al riguardo, risulta illuminante l'analisi condotta dal Ferri, il quale ha da tempo mostrato come il ricorso a *deus* e *dea* nella formula dell'*evocatio* avesse un valore "inclusivo", teso a sollecitare l'intervento di una qualunque divinità legata al *genius loci*, e non "individuativo", volto a specificarne la tipologia³⁷, giacché «il Romano sa per certo che c'è una divinità in ogni luogo nonostante questo sia spesso l'unico dato sicuro di cui è in possesso»³⁸.

In effetti, la lingua latina per rendere il più generico "divinità" ricorreva spesso a *deus*³⁹. Nel caso specifico, più che un sostantivo astrattamente e deliberatamente neutrale e generico, *divinitas* sembra essere un termine adoperato precisamente per indicare determinate caratteristiche legate alla capacità predittiva di un dio, il cui aiuto ai fini della vittoria conseguita dall'imperatore il Senato intendeva sottolineare.

L'interessante esame delle occorrenze del lemma proposto da Lenski⁴⁰ non risulta del tutto condivisibile nelle sue conclusioni, poiché ne conferma l'uso anche in riferimento al dio cristiano, per il quale i

³⁵ Sen. *Nat.* 2, 36.

³⁶ Plin. *N.H.* 2, 149; 7, 119. Da notare il il libro II è dedicato all'astronomia e nel VII il termine è usato in riferimento alla Sibilla: «divinitas et quaedam caelitem societas nobilissima ex feminis in Sibylla fuit, ex viris in Melampode apud Graecos, apud Romanos in Marcio». In effetti, il termine *deus* indica genericamente una qualunque divinità in tutte le lingue indoeuropee, derivando da un prototipo **deiwos* derivante da **djews* (cielo).

³⁷ Cfr Ferri 2009.

³⁸ Ivi, p. 137.

³⁹ Non a caso, il termine era usato anche in formule di imprecazione e augurio (Ter. *Phorm.* 552; Cic. *Phil.* 3, 35; Sall. *Iug.* 14, 19). Sintomatico in tal senso anche un passo di Virgilio (*Aen.* VIII, 351) ripreso da Seneca (*ep.* 41, 2). Il valore generico di *deus* è peraltro attestato dal suo significato semantico, su cui cfr Eliade 1976, 53, 59, 60.

⁴⁰ Cfr Lenski 2008, 230-231.

Padri latini usano indifferentemente *deus* e *divinitas*, anche se il secondo è attestato con minore frequenza. La minore occorrenza del termine, tuttavia, non si spiega con una sua genericità, ma rimanda piuttosto al suo specifico significato riferito all'essenza della natura divina, al suo potere e alla sua qualità⁴¹. Peraltro, è proprio con gli scrittori cristiani e durante il tardo impero che *divinitas*, che compare piuttosto di rado nella letteratura di età classica e presso autori non cristiani, comincia ad essere impiegato di frequente⁴². La sua presenza in alcuni dei *Panegirici* latini è la prova tanto della sua diffusione nel corso del IV secolo quanto del suo preciso significato in riferimento tanto alla figura divina⁴³ quanto a quella dell'imperatore⁴⁴.

Che nello specifico contesto del monumento romano il sostantivo *divinitas* giustifichi di per sé la presenza dell'*evocatio* è ritenuto da Lenski provato proprio dalla sua supposta indeterminatezza, che rimanderebbe alla formula cautelare del rito «sive deus sive dea», ritenuta topica nel rito stesso⁴⁵. Tuttavia, a ben guardare, tale presunta indeterminatezza, di cui la scelta lessicale sarebbe una prova, non è un fattore rituale o necessario, essendo assente, ad esempio, in una nota testimonianza di Livio, in cui viene pronunciato il nome del dio⁴⁶.

Al di là dei singoli punti della teoria di Lenski, preme comunque sottolineare come, secondo lo studioso, la presenza dell'*evocatio*, cui il testo epigrafico rimanderebbe, sarebbe prova del contesto culturale pagano nel cui ambito Costantino continuerebbe a muoversi anche dopo il suo ingresso a Roma. Eppure, il termine *instinctus* è, dal punto di vista semantico, il corrispettivo latino di quello greco utilizzato da Eusebio a proposito delle preghiere che il *princeps* era solito recitare prima della battaglia e, in particolare, prima dello scontro con Licinio. Il vescovo di Cesarea, infatti, sostiene che il sovrano era «come mosso da una divina ispirazione» (ὡσπερ θειοτέρᾳ κινήσεις

⁴¹ Min. Fel. 17, 2; Lact. *inst.* I, 11, 10; 7, 8, 10; Hier. *tract. in psalm.* I, 132; Rufin. *Hist.* 3, 24, 13; Prud. *Perist.* 10, 951.

⁴² *ThL*, V/1, 1614, *ad vocem*. Ricordiamo almeno Tert. *de pud.* XXI, 5.

⁴³ *Pan.* IV/10, 7; 13.

⁴⁴ *Pan.* VI/7, 17; XII/9, 22

⁴⁵ Cfr Le Gall 1976, 521-522; Alvar 1985; Guittard 2003; Ferri 2006, 216-222.

⁴⁶ Liv. V, 21, 2.

ἐμπνεύσει)⁴⁷ ricorrendo a un sostantivo (ἐμπνεύσει) perfettamente corrispondente a quello presente nell'Arco.

In sostanza, l'eventuale allusione alla cerimonia nota come *evocatio* non sembra risolvere il problema dell'interpretazione dell'Arco e della sua iscrizione, dal momento che la cerimonia in questione non era affatto limitata a pochi casi, ma ben nota anche in relazione al mondo cristiano.

L'evocatio nella cultura guidaico-cristiana

Tracce di *evocatio* sono state individuate già nei Vangeli e precisamente nelle parole di Gesù riportate da Marco (13, 1-2): «βλέπεις ταύτας τὰς μεγάλας οἰκοδομὰς; οὐ μὴ ἀφεθῆ ὄδε λίθος ἐπὶ λίθον ὃς οὐ μὴ καταλυθῆ»⁴⁸. Il Kloppenborg, che ha analizzato con grande precisione il passo, lo mette in relazione tanto con quello corrispondente nel Vangelo di Luca (19, 44), quanto con il vangelo Q (13, 35a), generalmente datato a un momento precedente la caduta di Gerusalemme, in cui Gesù esprime una profezia simile, che farebbe dunque riferimento a una *evocatio* rituale e letteraria insieme, motivabile con una spiegazione *ex post*⁴⁹.

Nel passo di Marco, la frase di Cristo alluderebbe alla possibilità che Tito, dinanzi alle mura di Gerusalemme, abbia avvocato a sé la potenza di Yahweh e che l'evangelista, modellando sulla formula rituale le parole del Maestro, ne abbia offerto una caratterizzazione in chiave cristiana sinora poco nota, aprendo così la strada a una vera e propria cristianizzazione del rito attestata ampiamente fra IV e V secolo⁵⁰, al-

⁴⁷ Eus., *Vita*, II, 12, 2. Entrambi i termini (il greco *empnéusis* e il latino *instinctus*) indicano l'ispirazione interiore, essendo composti con la particella *en/in* tuttora presente in italiano e nelle lingue di ascendenza cosiddetta indoeuropea.

⁴⁸ "Vedi queste grandiose fabbriche? Qui non ne resterà pietra su pietra che non sia distrutta". La traduzione è di chi scrive.

⁴⁹ Cfr Kloppenborg 2005. L'autore individua un nesso stringente fra *Lc* 19, 44, *Mc* 13, 1-2 e *Tac.*, *Hist.*, V, 13, 2.

⁵⁰ Cfr Blomart 2013, 6-14. Lo studioso rileva che su 26 menzioni del rito ben otto sono di epoca cristiana. In tal senso sono stati spiegati da Magness anche i rilievi dell'arco di Tito, che proverebbero la "cattura" di Yahweh e il suo riassorbimento nella sfera culturale e cultuale del Giove Capitolino: cfr Magness 2008.

lorché il verbo *evocare* è attestato per indicare l'invocazione delle anime, dei defunti e di Cristo⁵¹.

Tale ipotesi si basa peraltro sul confronto con un passo di Tacito e uno di Giuseppe Flavio: lo storico romano, trattando dell'assedio di Gerusalemme, riferisce che, una volta che esso aveva preso inizio, il Dio degli Ebrei lasciò il tempio, le porte del santuario si spalancarono e una voce più che umana si udì gridare che gli dei se ne stavano andando:

Evenerant prodigia, quae neque hostiis neque votis piare fas habet gens superstitioni obnoxia, religionibus adversa. Visae per caelum concurrere acies, rutilantia arma et subito nubium igne concludere templum. Apertae repente delubri fores et audita maior humana vox excedere deos; simul ingens motus excedentium. Quae pauci in metum trahebant: pluribus persuasio inerat antiquis sacerdotum litteris contineri eo ipso tempore fore ut valesceret Oriens profectique Iudaea rerum potirentur⁵².

Partendo da un'analisi del testo tacitano, il Kloppenborg ha rilevato come la distruzione del tempio e la separazione dei vinti dal loro nume fossero elementi necessari di conquista, giustificati proprio dal ricorso all'*evocatio*, che dunque dovette essere eseguita⁵³, come proverebbe anche l'espressione tacitiana «excedere deos», coerente con il *verbum tecnicum* del *carmen* – *evocare* ossia 'chiamare fuori' – riportato da Macrobio⁵⁴.

La notizia di Tacito trova un riscontro in Giuseppe Flavio, il quale nel suo *Bellum Judaicum*, scrive:

⁵¹ Tert. *adv. Marc.* II, 25, 2; Lact. *Inst.* IV, 27, 18-19; Rufin. *Hist. mon.* XXVIII, 4, 3-48; Orig. *in cant.* 4, p. 223, 233 [ed. Baehrens].

⁵² Tac. *Hist.*, V, 13, 1-2: "Si erano verificati dei prodigi, che quel popolo, schiavo della superstizione, ma avverso alle pratiche religiose, non ha il potere di scongiurare con sacrifici e preghiere. Si videro in cielo scontri di eserciti e sfolgorio di armi e, per improvviso ardere di nubi, illuminarsi il tempio. Si aprirono di colpo le porte del santuario e fu udita una voce sovrumana annunciare: 'Gli dei se ne vanno' e contemporaneamente un gran movimento come di esseri che andavano via. Pochi ne ricavano motivi di paura: i più erano persuasi di quanto contenuto negli antichi scritti dei sacerdoti, che proprio in quel tempo l'Oriente avrebbe mostrato la sua forza e uomini venuti dalla Giudea si sarebbero impadroniti del mondo".

⁵³ Cfr Kloppenborg 2005.

⁵⁴ L'autore infatti riporta che i Romani «certo carmine evocarent tutelares deos» (*Sat.* III, 9, 1-5).

κατὰ δὲ τὴν ἑορτήν, ἣ πεντηκοστή καλεῖται, νύκτωρ οἱ ἱερεῖς παρελθόντες εἰς τὸ ἔνδον ἱερόν, ὥσπερ αὐτοῖς ἔθος πρὸς τὰς λειτουργίας, πρῶτον μὲν κινήσεως ἔφασαν ἀντιλαβέσθαι καὶ κτύπου, μετὰ δὲ ταῦτα φωνῆς ἀθρόας μεταβαίνομεν ἐντεῦθεν⁵⁵.

Com'è stato rilevato⁵⁶, nel VI libro lo scrittore ebreo ricorda una serie impressionante di σημεῖα negativi per Israele, con una concentrazione di prodigi che non si ritrova in alcun'altra sezione dell'opera, preannunciati da una serie di riflessioni nel V libro⁵⁷.

L'enigmatico racconto di Giuseppe Flavio si giustificherebbe col fatto che un resoconto più dettagliato avrebbe comportato l'ammissione che i romani erano riusciti a convincere Jahweh ad abbandonare il suo popolo, ammissione che tuttavia implicitamente è ricavabile dal testo⁵⁸.

Sulla base di un confronto con questi passi, il Kloppenborg ritiene che il brano del Vangelo di Marco dimostri che l'autore avrebbe recepito lo svolgimento del rito prima dell'assalto definitivo alla città.

⁵⁵ Ios. Fl., *B.J.*, VI, 299-300: "Dopo la processione, che è detta pentecoste, di notte i sacerdoti, entrati all'interno del tempio, com'è loro abitudine, per la liturgia, riferirono di essersi accorti, prima, di un trambusto e di un movimento, poi di una sola voce: "andiamo via di qui".

⁵⁶ Cfr Tagliaferro 2015.

⁵⁷ Ios. Fl., *B.J.*, V, 13, 566: Οὐκ ἂν ὑποστειλαιμην εἰπεῖν ἃ μοι κελεύει τὸ πάθος: οἶμαι Ῥωμαίων βραδυνόντων ἐπὶ τοὺς ἀλιτηρίους ἢ καταποθῆναι ἂν ὑπὸ χάσματος ἢ κατακλυσθῆναι τὴν πόλιν ἢ τοὺς τῆς Σοδομῆνης μεταλαβεῖν κεραυνοὺς: πολὺ γὰρ τῶν ταῦτα παθόντων ἦνεγκε γενεάν ἀθεωτέραν: τῆ γοῦν τούτων ἀπονοία πᾶς ὁ λαὸς συναπώλετο. "Devo proprio dire quello che sento a riguardo, perché anche se i romani avessero tardato a venire contro questi criminali, penso che la città sarebbe stata distrutta o dal terreno apertosi e pronto a inghiottirli o dall'acqua dilagata o da tuoni tali da distruggere l'area intorno a Sodoma, poiché aveva generato una generazione di uomini più empì di quelli che subirono quei castighi, e fu per la loro follia che tutto il popolo venne ucciso".

⁵⁸ Così scrive lo storico di origine ebraica: Τίτος δὲ ἀνεχώρησεν εἰς τὴν Ἀντωνίαν διεγνώκως τῆς ἐπιούσης ἡμέρας ὑπὸ τὴν ἔω μετὰ πάσης ἐμβάλειν τῆς δυνάμεως καὶ τὸν ναὸν περικατασχεῖν. [250] Τοῦ δ' ἄρα κατεπήφιστο μὲν τὸ πῦρ ὁ θεὸς πάλαι, παρῆν δ' ἡ εἰμαρμένη χρόνων περιόδοις ἡμέρα δεκάτῃ Λῶου μηνός, καθ' ἣν καὶ πρότερον ὑπὸ τοῦ τῶν Βαβυλωνίων βασιλέως ἐνεπρήσθη. "Tito tornò nella torre dell'Antonia, avendo deciso di assaltare il tempio con tutto il suo esercito il giorno successivo all'alba, e di circondare il santuario. Dio l'aveva condannato al fuoco da molto tempo, ed ora, al passare dei secoli, era venuto quel giorno fatale, il decimo del mese Lous, lo stesso giorno in cui fu bruciato molto tempo fa dal re di Babilonia". Ios. Fl., *B. J.*, VI, IV, 249-250.

Christiane Saulnier ha evidenziato come nel luogo tacitano ci siano tracce evidenti di un'*evocatio* "dimenticata", ma nota alle fonti latine, abbastanza vaga da consentire che in essa fossero incluse anche divinità dal nome impronunciabile, come nel caso di Yahweh⁵⁹.

Tale ipotesi è supportata da un esame più completo della testimonianza di Giuseppe, il quale riassume così il discorso di Tito:

μαρτύρομαι θεοὺς ἐγὼ πατρίους καὶ εἴ τις ἐφεώρα ποτὲ τόνδε τὸν χώρον, νῦν μὲν γὰρ οὐκ οἶομαι, μαρτύρομαι δὲ καὶ στρατιὰν τὴν ἐμὴν καὶ τοὺς παρ' ἐμοὶ Ἰουδαίους καὶ ὑμᾶς αὐτούς, ὡς οὐκ ἐγὼ ταῦθ' ὑμᾶς ἀναγκάζω μιαίνειν. κἂν ἀλλάξητε τῆς παρατάξεως τὸν τόπον, οὔτε προσελεύσεταιί τις Ῥωμαίων τοῖς ἀγίοις οὔτε ἐνυβρίσει, τηρήσω δὲ τὸν ναὸν ὑμῖν καὶ μὴ θέλουσι»⁶⁰.

In maniera del tutto condivisibile, Hadas-Lebel ha messo in luce una precisa corrispondenza tra questo passo e la formula tradizionale dell'*evocatio*, come riportata da Macrobio:

*Constat enim omnes urbes in alicuius dei esse tutela, moremque Romanorum archanum et multis ignotum fuisse ut, cum obsiderent urbem hostium eamque iam capi posse confiderent, certo carmine evocarent tutelares deos: quod aut aliter urbem capi posse non crederent, aut etiam, si posset, nefas aestimarent deos habere captivos*⁶¹.

⁵⁹ Cfr Saulnier 1989. Con Saulnier concorda anche Mastino, secondo il quale le testimonianze incrociate di Tacito e Giuseppe Flavio provano che Tito abbia celebrato un rito religioso arcaico qual era l'*evocatio*, nel tentativo di trasferire a Roma il culto del Signore degli Ebrei. Tacito avrebbe raccontato ciò che Giuseppe Flavio aveva certificato ossia che il Dio degli Ebrei aveva abbandonato il sacro recinto. Cfr Mastino 2012, 35.

⁶⁰ Ios. Fl., *B.J.*, VI, 127-128: "chiamo a testimoni gli dei patri e qualsiasi divinità in passato abbia custodito questo luogo, chiamo a testimone il mio esercito e gli ebrei quanti vivono presso di me, che io non costringo a contaminare questi luoghi. Qualora poi cambiate questo luogo di battaglia con un altro, nessun Romano si avvicinerà ai luoghi sacri né li contaminerà, perché salverò il vostro tempio anche se non volete".

⁶¹ Macr., *Sat.*, III, IX, 6: "È accertato che tutte le città fossero sotto la protezione di una qualche divinità e che fosse stata sconosciuta e misteriosa a molti popoli l'usanza dei Romani di evocare con una formula fissa gli dei tutelari quando assediavano una città nemica e confidavano così di poterla conquistare, dato che o non credevano che la città potesse essere espugnata in altro modo o, anche se ne erano in grado, consideravano un sacrilegio avere come prigionieri degli dei".

Lo studioso sottolinea anche come una certa reticenza da parte dello storico di età flavia sia dovuta anche alla scarsa comprensione che egli evidentemente aveva di una procedura di guerra tipicamente romana⁶². Si spiegherebbero così alcuni passaggi altrimenti oscuri nel testo di Giuseppe, come il rispetto per gli oggetti sacri del Tempio e la volontà, chiaramente espressa da Tito, di preservare l'edificio, anche nei confronti di chi non condividesse tale scelta⁶³, ma anche la caratterizzazione di un dio pronto a schierarsi con l'uno o con l'altro dei contendenti⁶⁴.

Non sembra casuale, al riguardo, che la riconciliazione fra Romani voluta da Vespasiano attraverso il tempio della Pace, stando alla testimonianza di Giuseppe Flavio, passasse attraverso il trionfo sui Giudei in rivolta⁶⁵. Si spiega così un altro passo del *Bellum Judaicum*, in cui l'autore racconta che «Ῥωμαῖοι δὲ τῶν μὲν στασιαστῶν καταπεφυγόντων εἰς τὴν πόλιν, καιομένου δὲ αὐτοῦ τε τοῦ ναοῦ καὶ τῶν πέριξ ἀπάντων, κομίσαντες τὰς σημαίας εἰς τὸ ἱερὸν καὶ θέμενοι τῆς ἀνατολικῆς πύλης ἄντικρυς ἔθυσάν τε αὐταῖς αὐτόθι καὶ τὸν Τίτον μετὰ μεγίστων εὐφημιῶν ἀπέφηναν αὐτοκράτορα»⁶⁶. L'immolazione di vittime e l'acclamazione erano parte integrante dell'*evocatio*: alla prima allude in effetti il verbo *thyo* cui lo storico ricorre, essendo questo appunto il verbo tecnico dei sacrifici con uccisione rituale⁶⁷, con cui si faceva riferimento all'offerta di *hostiae*, a seguito della pronuncia del *votum*, per esaminarne gli *exta*⁶⁸.

⁶² Cfr Hadas Lebel 2006; Hadas Lebel 2009.

⁶³ Ios. Fl., *B.J.*, VI, 363; 128; 242.

⁶⁴ Ivi, 367; 411-412.

⁶⁵ Ivi, VII, 161-162: ἀνέθηκε δὲ ἐνταῦθα καὶ τὰ ἐκ τοῦ ἱεροῦ τῶν Ἰουδαίων χρυσᾶ κατασκευάσματα σεμνυνόμενος ἐπ' αὐτοῖς. τὸν δὲ νόμον αὐτῶν καὶ τὰ πορφυρᾶ τοῦ σηκοῦ καταπετάσματα προσέταξεν ἐν τοῖς βασιλείοις ἀποθεμένους φυλάττειν. "Pose lì anche le preziose suppellettili d'oro provenienti dal tempio dei Giudei vantandosi di esse. Ordinò tuttavia che la loro legge e i veli purpurei del luogo santo fossero custoditi al sicuro nel palazzo".

⁶⁶ Ivi, VI, 316: "i Romani, mentre i rivoltosi fuggivano verso la città e mentre il tempio e le costruzioni intorno ad esso bruciavano, avendo portato le insegne verso il tempio e avendole collocate di fronte alla porta orientale, ivi offrirono sacrifici in loro onore e acclamarono Tito imperatore con le più solenni formule religiose".

⁶⁷ Cfr Ingarao 2020.

⁶⁸ Macr. *Sat.* III, IX, 9.

Il testo dello storico ebreo, giustamente definito, per le peculiarità del personaggio, un caso esemplare di “ibridazione letteraria”⁶⁹, con i prodigi verificatisi prima dell’uscita di Yahweh dal tempio, ben si adatta alla descrizione di una *evocatio* rituale che, relativamente alla conquista di Gerusalemme, appare difficile da ricostruire anche per la peculiarità della religione ebraica rispetto alle altre del mondo antico: il divieto di pronunciare il nome di Dio e l’aniconicità del ‘popolo eletto’ rendevano difficoltose sia la declamazione del *carmen evocationis* sia la sua narrazione da parte di un eventuale testimone. Tuttavia, alcuni accenni del *Bellum Judaicum*, lasciano supporre proprio che la “defezione” rituale del dio fosse avvenuta o che essa sembrava compiuta agli occhi dello scrittore, che infatti afferma: «ὄν θεῶ γε ἐπολεμήσαμεν»⁷⁰.

D’altra parte, allorché Giuseppe deve spiegare a un pubblico pagano la nozione dell’allontanamento della Shekhina, la presenza divina che, in quanto tale, non può dimorare fra i peccatori o gli impuri, insiste sulla *pietas* romana proprio nel momento immediatamente precedente l’assalto finale⁷¹, quello ritenuto adatto per l’*evocatio*.

Al riguardo, è plausibile che, coerentemente con il valore assegnato ai *sacra* nella religione romana, i vincitori facessero di alcuni oggetti cultuali, come la menorah e i vasi sacri, una sorta di sostituto del Dio dei vinti, il che spiegherebbe sia l’ordine di Vespasiano di collocare tali vasi nel tempio della Pace⁷² sia il rilievo che la scena del trasporto della menorah ha nell’Arco di Tito.

D’altro canto, ammettendo il mancato trasferimento rituale a Roma di Jahweh, esso potrebbe anche trovare una motivazione: se si esclude che il Dio possa essere stato assimilato *sic et simpliciter* a Giove Capitolino – possibilità questa che comunque spiegherebbe il successivo cambiamento onomastico di Gerusalemme sotto Adriano – è lecito supporre che in età imperiale, stante l’annullamento simbolico dei confini geografici degli stati annessi a Roma, divenendo essi parte di un unico sistema statale, era automaticamente inutile un “trasferimento” rituale della divinità.

⁶⁹ Cfr Davies 2019.

⁷⁰ Jos. Fl., *B.J.*, VI, 411: “abbiamo combattuto al fianco di Dio”.

⁷¹ Ivi, VI, 127.

⁷² Ivi, VII, 161-162.

È pur vero tuttavia che, come ricorda Mastino⁷³, il proposito di Tito di spostare a Roma il culto del Dio ebraico identificandone il tempio con quello di Giove Capitolino è evidente non solo dall'imposizione del *fiscus iudaicus* a favore di questo culto e dal fatto che numerosi cimeli ebraici erano stati trasferiti nel Palazzo imperiale sul Palatino, ma soprattutto dalle tracce di un vero e proprio pellegrinaggio di fedeli di religione ebraica verso il Tempio della Pace a Roma negli anni immediatamente successivi alla sua costruzione⁷⁴.

Che Tacito e Giuseppe Flavio non citino direttamente l'*evocatio*, può essere spiegato proprio con la frequenza della celebrazione, frequenza che doveva renderlo un banale rito militare di cui fare esplicita menzione solo in casi particolari.

A chiarire ancor meglio la questione, occorre far riferimento a un passo di Plinio il Vecchio di grande rilievo. Lo studioso, che cita Verrio Flacco e dunque riporta la fonte più antica sull'argomento, riferisce che il rito veniva officiato dai pontefici, i quali erano incaricati di recepire la divinità nemica «*ampliorem apud Romanos cultum*»⁷⁵, il che non implica, come spesso si è sostenuto, un trasferimento “fisico” del dio conquistato, ma la sua ricezione nel *pantheon* romano.

Una tale interpretazione implicherebbe che l'*evocatio* fosse non un rito arcaico e caduto col tempo in disuso, come spesso sostenuto⁷⁶, ma che fosse ancora praticato in epoca imperiale – come è testimoniato peraltro anche per il regno di Tiberio⁷⁷ – o che almeno avesse lasciato tracce nei rituali di guerra.

Per tale motivo, Giorgio Ferri, che ha dedicato diversi studi al rito dell'*evocatio* e al concetto di *tutela Urbis*, ha dimostrato come la pratica della “persuasione” nei confronti del dio protettore dei nemici non terminasse affatto nel I sec. a.C., come spesso sostenuto, ma subisse invece una modifica sostanziale legata al processo che portò alla formazione di eserciti personali⁷⁸. L'*evocatio* era diventata, già con Silla, un mezzo per garantirsi un appoggio “personale” e non l'aiuto alla *res publica*: come ha visto Dumézil, allorché il dittatore spogliò il tempio di Delfi delle sue ricchezze, «praticò una rinnovata *evocatio*»:

⁷³ Cfr Mastino 2012, 36.

⁷⁴ Jos. Fl., *B. J.*, VII, 5, 7. Cfr Noy 2005.

⁷⁵ Pl., *Nat. Hist.*, XXVIII, 18.

⁷⁶ Cfr Basanoff 1947, 196.

⁷⁷ Cfr Kloppenborg 2005, 437.

⁷⁸ Cfr Ferri 2006, 243.

la statuetta che egli conservò devotamente e che divenne la sua protettrice corrisponde alla Giunone di Veio»⁷⁹.

Allo stesso modo, Cesare avrebbe evocato Venus Victrix, considerata protettrice di Pompeo e del suo *castrum*, prima della battaglia di Farsalo⁸⁰, a riprova del fatto che oramai il rito non era più legato esclusivamente alla conquista di una città o a un assedio, dal momento che gli scontri avvenivano sempre più spesso in campo aperto. Tenuto conto di ciò, Ferri ipotizza che l'ultima *evocatio* sia stata praticata da Costantino prima della battaglia del ponte Milvio: egli, che era ancora legato a divinità pagane come Sol, avrebbe evocato il dio cristiano, cui avrebbe concesso, in cambio la liceità del culto⁸¹, riconoscendolo così come l'unica divinità in grado di reggere le sorti del conflitto. Si spiegherebbe così la “visione” di cui parlano Lattanzio ed Eusebio, come tentativo *ex post* di conferire una veste cristiana a una pratica pagana.

***Sol Invictus* e Apollo: la “visione di Gand”**

La teoria di Lenski si basa soprattutto sulla vicinanza di Costantino a culti solari, come proverebbe, secondo lo studioso, la cosiddetta “visione di Grand” durante la quale il figlio di Costanzo Cloro avrebbe visto il dio Apollo nella sua ipostasi di Grannus, al quale sarebbe rimasto sempre fedele.

Tuttavia, come di recente rilevato⁸², una corretta traduzione del passo induce a escludere la possibilità di una “visione pagana”, dal momento che il testo latino sembra piuttosto alludere a un'autoconsacrazione imperiale espressa secondo un processo di identificazione del *princeps* con il dio, ampiamente attestato sin dall'età ellenistica.

Scriva infatti l'anonimo panegirista:

Postridie enim quam accepto illo nuntio geminatum itineris laborem susceperas, omnes fluctus resedissee, omnem quam reliqueras tranquillitatem redisse didicisti, ipsa hoc sic ordinante Fortuna ut te ibi rerum tuarum felicitas admoneret dis immortalibus ferre quae voveras, ubi deflexisses ad templum toto orbe pulcherrimum, immo ad praesentem, ut vidisti, deum. Vidisti enim, credo, Constantine, Apollinem tuum comitante Victoria coronas tibi laureas offerentem, quae tricenum sin-

⁷⁹ Dumézil 2001, 461.

⁸⁰ Cfr Basanoff 1947, 190-193.

⁸¹ Cfr Ferri 2006, 244.

⁸² Campone 2022b, 45-58.

gulae 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. Quod ego nunc demum arbitror contigisse, cum tu sis, ut ille, iuvenis et laetus et salutifer et pulcherrimus, imperator. 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 anhelda fontium ora circumeat?⁸³.

A ben guardare, il panegirista sostiene che il *princeps* avrebbe visto sé stesso nelle vesti di Apollo, con il quale condivideva le caratteristiche di bellezza, giovinezza e salute. Peraltro, l’Apollo di Grand è differente da quello romano e da Sol Invictus. La divinità gallica era infatti collegata al sole, ma anche al mondo ctonio e alle sorgenti termali, alle quali allude anche il testo del Panegirico⁸⁴, che peraltro distingue attentamente l’Apollo “di Costantino” (*Apollinem tuum*) dall’Apollo locale (*Apollo noster*), nel cui tempio, contrariamente a quanto

⁸³ *Pan.* VI/7 [ed. Lassandro-Micunco 2000], 21, 3-22, 1: “Già il giorno dopo in cui, ricevuta quella notizia, avevi raddoppiato le marce forzate, apprendesti che tutte le acque si erano calmate e che era tornata la completa tranquillità che avevi lasciato alla tua partenza. La stessa Fortuna disponeva intanto che la felicità delle tue imprese ti consigliasse di portare agli dei immortali le offerte promesse in voto, proprio dove avevi deviato per dirigerti verso il tempio più bello del mondo, anzi verso il dio che è lì presente, come tu stesso hai potuto vedere. Hai visto, infatti, credo, Costantino, il tuo Apollo, accompagnato dalla Vittoria offrirti corone di alloro, ognuna delle quali costituisce per te un presagio di trenta anni. Questo, infatti, è il numero delle generazioni umane che comunque ti spettano, ben oltre gli anni del vecchio di Pilo. Ma perché dico “credo”? Lo hai visto e ti sei riconosciuto nell’aspetto di quel dio a cui i canti divini dei poeti hanno predetto che spetta il regno del mondo intero. Ritengo che questo si sia verificato ora finalmente: tu sei, come lui, giovane e lieto, portatore di salvezza e bellissimo, o imperatore. Giustamente dunque hai onorato di così grandi doni quegli augustissimi templi, che oramai non rimpiangono più quelli di un tempo. Ormai tutti i templi sembrano invocarti e soprattutto quello del nostro Apollo, nelle cui acque ribollenti vengono puniti gli spergiuri, che tu più di ogni altro devi detestare. O dei immortali, quando ci concederete quel giorno in cui questo dio, a noi così propizio, ristabilisce ovunque la pace, verrà a visitare anche i boschi sacri ad Apollo, il suo santo tempio e le bocche fumanti delle sue sorgenti?”. Sul ruolo politico di Apollo in questo contesto, cfr Zugravu 2018, 37-38.

⁸⁴ Sul collegamento con l’oltretomba, cfr Husar 1998; Fernstål 2003.

si sostiene spesso, il figlio di Costanzo Cloro non per forza doveva essersi recato.

In effetti, il testo è giocato sull'opposizione fra «il tuo Apollo» e «il nostro Apollo» che riconduce la visione nell'ambito del rapporto fra Costantino e le Gallie, che attraversa tutto il testo, ma anche in quello del rapporto di fede fra un culto personale e uno pubblico, implicito nell'opposizione. D'altro canto, l'accento a Nestore, l'inedito parallelo fra l'eroe e Costantino, l'investitura politica del *princeps* con corone, ciascuna delle quali connessa a un *omen*, un presagio prossimo a compiersi, il valore ricorsivo di numeri legati alla cifra del "tre", sono tutti elementi che riconducono il testo nell'alveo della filosofia neoplatonica⁸⁵ e suggeriscono, più che un ipotetico legame con Grannus, un confronto con altri testi coevi, composti nello stesso ambiente gallico legato all'entourage imperiale, quali il *Gryphus* di Ausonio⁸⁶.

Che il neoplatonismo svolgesse un ruolo nella codificazione del potere imperiale da parte del nuovo *princeps* è stato di recente dimostrato⁸⁷: lo stesso Panegirico VI/7 mostra tracce di contatti con il *De antro Nympharum* di Porfirio (233-305 ca.), un testo che condensa la sapienza simbolica classica: come l'antro omerico commentato dal filosofo di Tiro è simbolo del cosmo, luogo di iniziazione e rinascita, *imago mundi* che contiene cielo e terra, così l'Apollo "nostro" del Panegirico segna il culmine di un percorso che Costantino si accinge a compiere, tale che, dopo aver visto se stesso nelle sembianze del dio, è pronto a ricevere l'illuminazione. Non sembra infatti casuale il fatto che l'identificazione con Apollo, di ascendenza ellenistica, rimandi al ruolo che questo dio aveva avuto nel sistema platonico, come si deduce dal *Cratilo*.

Il legame fra il Panegirico VI e l'Arco sta piuttosto in una comune affermazione della divinizzazione in vita dell'imperatore, in via di codificazione ma comunque data per certa, di cui l'assimilazione col dio è sigillo.

Allo stesso modo, l'associazione Sol Invictus-Apollo, presupposta da Lenski, non è un dato scontato, dal momento che il primo riuniva in sé le caratteristiche di diverse divinità pagane – Giove, Mitra, Apollo – senza poter essere immediatamente sovrapposto ad alcuna di esse.

⁸⁵ Cfr Campone 2022b; Campone 2023b.

⁸⁶ Cfr Pégolo 2017; Venuti 2019.

⁸⁷ Cfr Campone 2022b, 101-112.

Di sicuro, il Panegirico VI/7 propone una vicinanza di Costantino a un Apollo differente da quello gallico, secondo una connotazione abbastanza originale del potere regale, che trova un precedente solo nel rapporto intrattenuto da Augusto con il dio di origine greca. Costantino, infatti, è posto quasi allo stesso livello di una divinità che gli si rivela in modo pressoché esclusivo, che lo protegge e con cui egli condivide proprietà decisive, ma soprattutto una divinità in grado di mettersi in diretta concorrenza con il sistema religioso tetrarchico, basato sul culto di Giove ed Ercole.

Il culto di Sol

Se dunque un eventuale richiamo all'*evocatio* non costituisce prova esclusiva di una vicinanza a riti e culti meramente pagani nel 315 da parte di Costantino, data l'applicazione del rituale anche a divinità diverse e persino al monoteismo giudaico-cristiano, la presenza di *Sol* fra le sculture dell'arco resta un dato rilevante. Essa appare giustificata da un complesso progetto politico che trova, nel monumento romano, un suo documento d'eccezione. È noto infatti come, a partire almeno dal III sec., l'iconografia monetale attesti lo sdoppiamento in atto della figura dell'imperatore, dotato di un'anima, come gli altri mortali, ma anche di un *genius*, un'entità protettrice della sua persona e dell'impero tutto, destinato a divenire un *numen*, entità divina dello specifico principe⁸⁸.

Tale iconografia, che recepiva e inglobava una remota e diffusa concezione di una regalità 'salvifica', in grado di assicurare l'ordine cosmico⁸⁹, una volta assorbita nell'ambito dell'ideologia imperiale, aveva finito col rimarcare l'eternità cosmica di un impero e di una comunità politica che non dovevano mai finire, in quanto dotati di un'intrinseca forza rigeneratrice, che si rinnovava costantemente col mutare del detentore del potere supremo⁹⁰.

In tale quadro ideologico si inseriscono numerose raffigurazioni, come il mosaico di Merida o quello di Philippopolis, datato al III sec., in cui Filippo l'Arabo è ritratto come *Aion*, per celebrare l'*aeternitas imperii*, o la *coenatio rotunda* della *Domus Aurea*, sdraiato nella quale l'imperatore-Helios vedeva l'impero e il cosmo ruotare intorno a sé.

⁸⁸ Cfr Purpura 2019, 47-48.

⁸⁹ Cfr Assman 2009, 43-60.

⁹⁰ Cfr Purpura 2019.

Tale costruzione concettuale, le cui basi si ritrovano già nella politica religiosa augustea, implicava una sacralizzazione dell'eternità di Roma in stretta connessione con quella dell'*imperium* e dell'*imperator*, radicata nella casata del *princeps*. L'*aeternitas* romana, celebrata già in età repubblicana⁹¹, trova la sua rappresentazione simbolica nei segni astronomici più evidenti e ricorrenti nell'immaginario umano: il sole, la luna e le stelle, come prova una iconografia monetaria ampiamente diffusa sin dal I sec. a.C. alludente al *magnus annus*, il ciclo cosmico che si ripete per l'eternità⁹². Così il sole e la luna, presenti nella monetazione di Tito Lucrezio Trio nel 76 e in quella di Publio Clodio nel 42 a.C., compaiono anche in quella di Domiziano e Traiano, secondo la medesima concezione imperiale, dinastica e cosmica dello Stato romano⁹³. La medesima simbologia è recuperata in numerosi conii della monetazione di Caracalla e Geta, datati fra il 198 e il 211, in cui il primo dei due imperatori è raffigurato come *Lunus*, versione maschile di Luna. Fra III e IV sec. d.C., l'effettivo sdoppiamento dell'imperatore, in parte umano, in parte dotato di un *numen* divino, oramai esplicitamente divinizzato e associato al Sole o ad altre divinità, dà luogo all'iconografia della duplice immagine, ma con unico reggente che reca uno scudo con i due simboli dell'eternità, il sole e la luna, fonte della vita umana.

Tale tema è attestato anche, oltre che nella nota ecloga IV virgiliana, anche in un epigramma di Marziale⁹⁴ e in una serie di conii che, da Domiziano in poi, riproducono un pargolo assiso su un globo, in quanto *polykrator*, signore del mondo e padrone dei cieli, cui alludono le stelle che lo circondano. Ancora, un conio di Geta da Stobi, alludendo iconograficamente all'uovo di Elena, presenta un bambino racchiuso in un uovo cosmico per valorizzare gli aspetti sovrumani della regalità cosmica nell'iterazione dinastica, aspetto questo fondamentale dell'impero e, in particolare, del sistema tetrarchico e di quello costantiniano⁹⁵.

⁹¹ Cfr Cumont 1896, 449.

⁹² Così nei conii di Aulo Postumio Albino del 96 a.C., di Lucio Titurio Sabino dell'89, di Tito Lucrezio Trio del 76, di Publio Clodio del 42. L'esempio più noto è probabilmente un conio augusteo del triumviro monetale Publio Petronio Turpilliano, successivo alla restituzione delle insegne perse a Carre, per celebrare ancora una volta l'eternità dell'impero. Cfr Babelon 1963, I, 356; II, 153, 379, 498.

⁹³ Cfr Étienne 1986, 446.

⁹⁴ Mart. ep. VI, 3, 1-2.

⁹⁵ Cfr MacDonald 2008.

In tale ambito va inquadrata la presenza di *Sol* e *Luna* nell'Arco, che, in virtù del persistente simbolismo loro connesso, collocati rispettivamente sul lato orientale e su quello occidentale del monumento in maniera evidentemente non casuale, alludono appunto al potere dell'imperatore esteso alla possibilità stessa di far sorgere e tramontare gli astri. A tal proposito, va rilevata l'importanza attribuita da Costantino alla riforma del calendario e alla determinazione della data della Pasqua, ben prima della fondazione della nuova capitale⁹⁶, onde assicurare la pace religiosa entro i confini dell'impero e celebrare il giubileo imperiale ma anche codificare in maniera definitiva il ruolo cosmico della figura imperiale.

D'altro canto, se l'Arco costituisse una dichiarazione di fede in un determinato dio e nello specifico in *Sol*, risulterebbe incomprensibile la scelta di non citarlo chiaramente, come sempre accadeva nell'epigrafia romana di natura religiosa, specie in considerazione del fatto che il dio stesso era fra quelli raffigurati nel monumento⁹⁷.

Non è un caso che, nella monetazione dedicata a *Sol Invictus* nelle zecche di Londinium e Treviri, il dio sia associato al ritratto di Costantino con la corona radiata propria della divinità solare e in uso sin dall'epoca di Augusto⁹⁸ e che l'introduzione di tale coniazione rappresenti l'aspetto centrale di una fondamentale riformulazione della sovranità costantiniana, divenuta necessaria dopo il fallito tentativo di usurpazione da parte di Massimiano⁹⁹. L'infittirsi di riferimenti a *Sol Invictus* nella coniazione costantiniana, sicuramente rilevante dopo la battaglia del ponte Milvio, più che da leggersi come preciso riferimento a un culto specifico, va perciò contestualizzato nell'ambito della tradizione tardo-repubblicana e poi imperiale, attestata da coni monetali romani e basata sulla fede nel potere cosmico acquisito dall'imperatore.

⁹⁶ Cfr Pietras 2001.

⁹⁷ Sorprende al riguardo la posizione di Wienand, il quale, trascurando del tutto i dati di scavo e riprendendo una vecchia definizione di L'Orange, definisce l'Arco «il grande monumento del culto solare di Stato» e insiste sull'allineamento della costruzione con la statua neroniana che, in età flavia, aveva assunto decisi caratteri solari. Cfr L'Orange-von Gerkan 1939, 107; Wienand 2013.

⁹⁸ Si vedano ad esempio il cammeo oggi al Museo romano-germanico di Colonia e i coni di Augusto, Tiberio, Lucio Vero, Valeriano e Aureliano. Cfr Böschung 1994. Sul significato di questo emblema già in epoca augustea, cfr Bergmann 1998, 99-126; 141-143; 211, 232.

⁹⁹ Cfr Grünewald 1990, 46-61.

Non sembra pertanto condivisibile la vecchia ipotesi di L'Orange, riproposta anche di recente¹⁰⁰, di vedere nell'Arco «il grande monumento del culto solare di Stato» anche in considerazione del fatto che nel fregio della battaglia sono effigiati, fra i soldati di Costantino, anche portatori di statuette del *Sol Invictus*, dal momento che quella scena non fa che riprodurre la reale diffusione fra le legioni del culto di un dio che aveva assunto sempre più un carattere militare, sulla scia delle caratteristiche di Mitra, e che dunque contava numerosi seguaci fra le fila dell'esercito.

Quanto al fatto che l'Arco sarebbe stato intenzionalmente allineato al Colosso neroniano in sembianze di Helios sì da ottenere un percorso volto a celebrare Sol¹⁰¹, tale supposizione tralascia non solo i dati archeologici che collocano il monumento in età adrianea, ma anche le notizie antiche in merito allo spostamento del Colosso deciso da Vespasiano e all'erezione al contempo di una gigantesca statua della Luna accanto al Colosso e al Colosseo¹⁰², evidente allusione, più che a un culto solare, alla celebrazione del destino di Roma, del *princeps* e dell'*Aiòn*, il tempo ciclico ed eterno, attraverso gli stessi simboli poi riprodotti nell'Arco.

Fundator quietis: il modello augusteo

La lettura dell'iscrizione dell'attico non andrebbe disgiunta da quelle presenti sulle pareti interne del fornice centrale, nelle quali a Costantino si fa riferimento come a *LIBERATORI URBIS* e *FUNDATORI QUIETIS*, binomi questi dei quali il secondo ha un peso rilevante per l'associazione dei due termini che lo compongono.

Il richiamo alla *quies* è in effetti di grande rilievo, giacché essa non coincide immediatamente con la *pax*, riferendosi piuttosto a uno stato di riposo e quiescenza che è altro dalla pace vera e propria. Definita *salutaris dea* in Ammiano Marcellino, indizio questo dei poteri taumaturgici che le venivano attribuiti e di cui un'eco è anche in Stazio che la raffigura al seguito del dio del sonno, essa, proprio nel poeta di età flavia, sembra alludere a una situazione opposta alla guerra, asso-

¹⁰⁰ Cfr L'Orange 1939, 107; Wienand 2013.

¹⁰¹ Cfr Wienand 2013.

¹⁰² Cfr Préchac 1917; Id. 1920; Gagé 1928, 114; Id. 1936, 154; Purpura 2015; Purpura 2019, 29.

ciata al sonno come negli scrittori precedenti¹⁰³, ma soprattutto a una condizione di ascolto¹⁰⁴. Nel *corpus* di Stazio si registra il significativo arricchimento semantico del sostantivo attraverso la rielaborazione del ricco materiale poetico precedente relativo alla *quies* e alla sua assenza sino a conferirle uno spazio inedito. Particolarmente rilevante è, da un lato, l'associazione della *quies* al presagio, specie quello che si verifica in sogno e si collega a una profonda inquietudine¹⁰⁵; da un altro, il suo legame con l'estasi onirica che precede la luce dell'epifania divina e quindi della conversione¹⁰⁶.

La declinazione del sostantivo in chiave politica e la personificazione del concetto stesso di *quies* vengono codificate in alcuni con bronzei di Diocleziano e Massimiano risalenti al 305 e il concetto di una *altissima quies* che avvolge l'ecumene, in riferimento a una condizione cosmica generale, è attestato nell'*edictum de maximis pretiis* del 301¹⁰⁷, a riprova del valore che esso aveva assunto nell'ambito del sistema tetrarchico.

Che poi la *quies* avesse un ruolo specifico nell'ideologia costantiniana, quasi anticipazione del ruolo cosmico che Costantino attribuì alla vittoria su Licinio, è confermato dagli stessi rilievi del monumento romano, sulla chiave d'arco del cui fornice centrale è scolpita la *Quies Rei Publicae*. È chiaro dunque che la dedica *Fundatori quietis* ha un suo specifico valore, che non può essere trascurato. Essa riecheggia peraltro quella augustea di *fundator pacis*, riproponendo, nel primo membro del binomio, un lemma (*fundator*) che, presente nella monetazione di Augusto e poi in quella di Settimio Severo, ritorna spesso in iscrizioni celebrative del potere di Costantino e Licinio ascrivibili al breve periodo del loro equilibrio politico¹⁰⁸.

Come è stato rilevato¹⁰⁹, le due epigrafi interne vanno lette in relazione ai due rilievi sottostanti, rappresentanti rispettivamente, a ovest, una scena d'assalto della cavalleria guidata dall'imperatore; a est, una scena di battaglia e la consacrazione del *princeps* che riceve

¹⁰³ Cic. *Cat.* 4, 7; *de off.* 1, 103; *de div.* 1, 60; Sall. *Cat.* 15, 4.

¹⁰⁴ Stat. *Silv.* III, 5, 17-18; 5, 86; *Theb.* XI, 664; Ach. I, 242. Al riguardo, cfr Sacerdoti 2019, 43.

¹⁰⁵ Stat. *Theb.* X, 64; 205; 324.

¹⁰⁶ Ap. *Met.* X, 35.

¹⁰⁷ CIL III, 1913.

¹⁰⁸ Cfr Mastino-Ibba 2006; Barbero 2016, 292-293; 312-313.

¹⁰⁹ Cfr Blonce 2020, 100-102.

una corona dalla Vittoria. Mentre le epigrafi sono di età costantiniana, i pannelli istoriati, di epoca traianea, riadattati al nuovo contesto, acquistano nuovo significato in virtù del loro accostamento, consentendo di leggere lo scontro con Massenzio come un *bellum iustum* e l'*adventus* come l'inizio di una nuova età. Se, nel primo caso, è evidente la volontà di presentare Costantino come “novello Traiano” per la portata della sua vittoria¹¹⁰, in modo da esaltarne la *virtus*, nel secondo è implicita la memoria di Adriano, richiamato dall'intera struttura e, in particolare, dagli otto tondi. E poiché questi ultimi tendono a concentrare l'attenzione degli osservatori sulla *pietas* imperiale¹¹¹ e sul ruolo del *princeps* in quanto garante dei valori tradizionali, le iscrizioni vanno contestualizzate nell'ambito dell'intero programma iconografico, che tende a presentare il rapporto di Costantino con i suoi predecessori in un quadro di continuità e rottura insieme, che porta il Senato e l'imperatore stesso a creare una fitta serie di rimandi fra il *princeps* e alcuni suoi predecessori proposti come esemplari.

A ben guardare il problema della ‘filiazione’ politica, centrale nel momento in cui Costantino, con le sue scelte, aveva segnato la fine della tetrarchia, è anche uno dei nodi concettuali del Panegirico VI/7, non solo perché l'anonimo oratore propone esplicitamente il legame fra il figlio di Costanzo Cloro e Claudio il Gotico¹¹², ma soprattutto perché il legame personale con Apollo trovava un unico precedente, nel mondo politico romano, in quello fra il dio ed Augusto¹¹³. Non solo, infatti, il culto personale del dio è segno di una rottura col sistema tetrarchico e con le divinità ad esso collegate, ma reitera quello che con Apollo aveva istituito Augusto, che lo aveva scelto come suo nume tutelare¹¹⁴. Il nesso con l'illustre predecessore, evidente anche per altri aspetti della politica costantiniana¹¹⁵, farebbe supporre sin da subito la volontà di proporre un modello imperiale di “ri-fondatore” dello stato – anche attraverso le figure dei *boni principes* del II secolo – pacificatore e *pontifex*, che la propaganda coeva cercava di accreditare per Costantino.

¹¹⁰ Cfr *ivi*, 102-103. Sul significato della memoria traianea, cfr Liverani 2004, 389-391.

¹¹¹ Cfr Evers 1991, 791-792; Evers 1994, 63-71.

¹¹² *Pan.* VI/7, 2, 2.

¹¹³ Cfr Campone 2022b, 155-168.

¹¹⁴ Cfr Sparavigna 2021.

¹¹⁵ Cfr Campone 2022b, 141-154.

Non a caso, i rilievi adrianei dell'Arco 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 svolge la sua funzione sacerdotale.

In effetti, la rivisitazione del modello augusteo sembra svilupparsi lungo più direttrici che includono l'aspetto religioso, con la riproposizione del culto di Apollo; il rilievo conferito al ruolo di *pontifex*; l'attesa millenaristica del *saeculum aureum* e di una nuova età con nuovi culti divini; la riproposizione del mito troiano, il tutto funzionale a una politica tesa ad affermare l'*aeternitas imperii*.

Conclusioni

Il testo epigrafico dell'Arco costituisce un atto comunicativo complesso che si inquadra tanto nel contesto pagano, anche in considerazione del ruolo di *pontifex* detenuto a vita da Costantino, quanto in quello cristiano. D'altro canto, il IV secolo vede il progressivo diffondersi di una nuova religione che a lungo coesiste con altri culti, molti dei quali destinati ad essere riassorbiti in essa.

L'eventuale accenno a un'*evocatio* nel monumento romano non implica necessariamente che Costantino fosse seguace del culto di Apollo o di quello solare, essendo quest'ultimo collegato, sin dai primordi, all'*aeternitas imperii*, assicurata a livello cosmico dalle immagini di *Sol* e *Luna*.

La premessa di ogni ragionamento che faccia riferimento alla "visione di Grand" per provare la fede di Costantino in Apollo Granus/Sol è messa in crisi da una corretta analisi del Panegirico VI/7, a proposito del quale va anche rilevata l'assenza di riscontri archeologici che provino l'esistenza di un tempio di Apollo a Grand, in passato invece identificato con certezza sulla base di semplici supposizioni¹¹⁶.

La presenza di accenni all'*evocatio* nell'Arco non può essere utilizzata per sostenere la vecchia ipotesi di Grégoire o per ipotizzare un richiamo del Senato alla politica religiosa di stampo tradizionalista, rispondendo piuttosto l'epigrafe a una voluta indeterminatezza, tipica dell'età costantiniana. Appare rilevante che sia le fonti pagane sia quelle cristiane attribuiscano alle pratiche divinatorie un ruolo cruciale nel precipitare degli eventi che condussero allo scontro finale tra

¹¹⁶ Cfr Dechezleprêtre 2010; Dechezleprêtre 2013.

Costantino e Massenzio¹¹⁷. Il panegirista di Treviri, nel 313, sostiene che Costantino si rifiutava di prestare ascolto agli *haruspicum monita* a lui sfavorevoli e invece accettava di farsi guidare da una *mens* divina, ignota agli altri, che intratteneva con lui un misterioso rapporto, mostrandosi a lui solo¹¹⁸, secondo una chiave interpretativa dell'atteggiamento del *princeps* condivisa da Eusebio¹¹⁹.

In effetti, l'analisi dell'epigrafe costantiniana non può prescindere dal rilevare il chiasmo *instinctu divinitatis mentis magnitudine* che lega indissolubilmente i termini che lo compongono, ponendo il *princeps* sullo stesso piano della divinità: di fronte a un dio che agisce *instinctu*, di lui invece si esalta la capacità raziocinante.

Stando alla testimonianza dei Panegirici e a quella epigrafica dell'Arco, una sorta di divinazione intuitiva viene garantita dall'autorevolezza del visionario stesso, l'unico cui la divinità si rivela. In tal modo, egli può assicurare l'*aeternitas imperii*, ideale civilizzante e simbolo persistente della tradizione politica greco-romana. L'*aeternitas*, cui allude anche la cifra simbolica delle corone menzionate nel Panegirico VI/7, era assicurata dalla *mens*, la stessa che il Panegirico XII/9 e l'iscrizione dell'Arco celebrano e che consentiva all'imperatore di essere inserito nella sfera divina conservando la propria imperturbabile eternità, legata alla sacralità del potere e sancita da scelte lessicali semanticamente vitali, ma volutamente ambigue, atte a essere utilizzate tanto in campo politico quanto in campo religioso.

Dato il legame costante fra testo e immagini che caratterizza il monumento, l'esegesi dell'epigrafe dell'attico non può essere separata dall'intero ciclo decorativo dell'Arco e dalla sua posizione, giacché esso è eretto nel luogo in cui, secondo Tacito¹²⁰, era uno dei vertici del *pomerium*: riutilizzando un monumento sito in un luogo strategico, l'imperatore e il senato sembrano ribadire un ruolo specifico, quello di novello *fundator* della *res publica*, concretizzatosi di lì a poco nella fondazione di una nuova capitale.

¹¹⁷ Lact. *de mort. pers.* 44,1; Zos. II, 16, 1; 29, 1; Eus. *Vita Cost.* I, 27, 1; 36,1; 37, 2.

¹¹⁸ Pan. XII/9, 2, 4-5.

¹¹⁹ Eus. *Laus Const.* 18, 1.

¹²⁰ Tac. *Ann.* XII, 24.

Bibliografia

- Alföldi 1948 = A. Alföldi, *The Conversion of Constantine and Pagan Rome*, Oxford, Clarendon Press.
- Alvar 1985 = J. Alvar, *Matériaux pour l'étude de la formule sive deus sive dea*, *Numen*, 33, 1985, 236-273.
- Assman 2009 = J. Assman, *Dio e gli dei. Egitto, Israele e la nascita del monoteismo*, trad. it. L. Santi, Bologna, Il Mulino.
- Babelon 1963 = E. Babelon, *Monnaies de la République romaine*, Bologna, Forni Editore.
- Balbo 2008 = A. Balbo, *Note esegetiche al carme 1 della Commemoratio Professorum Burdigalensium di Ausonio*, *Quaderni del Dipartimento di Filologia Linguistica e tradizione classica "Augusto Rostagni"*, 7, 111-131.
- Barbero 2016 = A. Barbero, *Costantino il Vincitore*, Roma, Salerno Editrice.
- Basanoff 1947 = V. Basanoff, *Evocatio. Étude d'un rituel militaire romain*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Bergmann 1998 = M. Bergmann, *Die Strahlen der Herrscher: theomorphes Herrscherbild und politische Symbolik im Hellenismus und in der römischen Kaiserzeit*, Mainz, von Zabern.
- Blomart 1997 = A. Blomart, *Die evocatio und der Transfer «fremder» Götter von der Peripherie nach Rom*, in *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion*, ed. H. Cancik-J. Rüpke, Tübinga, Mohr Siebeck, 99-111.
- Blomart 2013 = A. Blomart, *Adapter l'ancien pour faire du nouveau: la reinterprétation de traditions païennes (evocatio et devotio) en context chrétien (IVe-Ve s.)*, *Chaos e Kosmos*, XIV, 1-17.
- Blomart 2021 = A. Blomart, *The Prayers of Evocatio and Devotio: between Religious Ritual and Roman Law*, *AAntHung*, 60/3-4, 399-416.
- Blonce 2020 = C. Blonce, *Liberator Urbis et Fundator Quietis: Constantin nouveau Trajan et Hadrien*, in *Mémoires de Trajan, Mémoires d'Hadrien*, dir. S. Benoist-A. Gautier-Ch. Hoët-van Cauwenberghe-R. Poignault, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 97-120.
- Böschung 1994 = D. Böschung, *Augusto*, in *Enciclopedia dell'Arte Antica*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.

- Bravi 2013 = A. Bravi, *L'arco di Costantino. Un monumento dell'arte romana di rappresentanza*, in *Enciclopedia costantiniana*, I, 599-613.
- Buttrey 1983 = T. V. Buttrey, *The dates of the arches of 'Diocletian' and Constantine*, *Historia*, 32, 375-383.
- Campone 2022a = M. C. Campone, *Sotto il segno del Toro. La fondazione di Costantinopoli tra elementi astrologici e influenze neopitagoriche*, *Studi sull'Oriente Cristiano*, 26/1, 97-118.
- Campone 2022b = M. C. Campone, *Costantino il fondatore*, Graphe.it, Perugia.
- Campone 2023a = M. C. Campone, *Laris exul et urbis: il progetto politico di Paolino di Nola*, *Augustinianum*, 63/1, 195-216.
- Campone 2023b = M. C. Campone, «Vidisti te». *Aeternitas imperii e omen annorum nella politica costantiniana*, *C&C*, 18/2, 343-362.
- Cumont 1896 = F. Cumont, *L'éternité des empereurs romains*, *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, I, 435-452.
- Davies 2019 = J. Davies, *Covenant and Pax deorum: Polyvalent Prodigies in Josephus' Jewish War*, *Histos*, 13, 78-96.
- De Giovanni 2018 = L. De Giovanni, *La questione costantiniana alla luce dei documenti giuridici*, *Reti Medievali*, 19/1, 29-38.
- De Palma Digeser 2020 = E. De Palma Digeser, *Apollo, Christ, and Mithras: Constantine in Gallia Belgica*, in *Reconsidering Roman Power: Roman, Greek, Jewish and Christian Perceptions and Reactions*, dir. K. Berthelot, Roma, Ecole Française de Rome Open Edition Books, 2-27.
- Dechezleprêtre 2010 = Th. Dechezleprêtre, *Sur les traces d'Apollon: Grand la Gallo-romaine*, Épinal, Conseil general des Vosges, Paris, Éditions d'Art.
- Dechezleprêtre 2013 = Th. Dechezleprêtre, *L'agglomération antique de Grand (Vosges): les grandes phases de la recherche*, in *Grand, Archéologie et territoire*, I, dir. Th. Dechezleprêtre, Épinal, Conseil general des Vosges, Paris, Éditions d'Art, 7-35.
- Dörries 1972 = H. Dörries, *Constantine the Great*, New York, Harper & Row.
- Dumézil 2001 = G. Dumézil, *La religione romana arcaica. Miti Leggende Realtà della Vita religiosa Romana con un'Appendice sulla Religione degli Etruschi*, a cura di F. Jesi, Milano, Rizzoli.

- Eliade 1976 = M. Eliade, *Trattato di Storia delle Religioni* [1948], trad.it. V. Vacca, Torino, Boringhieri.
- Enciclopedia costantiniana = *Enciclopedia costantiniana sulla figura, il mito, la critica e la funzione dell'imperatore del cosiddetto Editto di Milano, 313-2013*, a cura di A. Melloni et alii, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2013.
- Étienne 1986 = R. Étienne, *Aeternitas Augusti-Aeternitas Imperii. Quelques aperçus*, in *Les grandes figures religieuses. Fonctionnement pratique et symbolique dans l'Antiquité*, Actes du Colloque international (Besançon, 25-26 avril 1984), Collection de l'Institut des Sciences et Technique de l'Antiquité, Paris, 445-454.
- Evers 1991 = C. Evers, *Remarques sur l'iconographie de Constantin. À propos du emploi de portraits de "bons empereurs"*, *MEFRA*, 103/2, 785-806.
- Evers 1994 = C. Evers, *Les portraits d'Hadrien: typologie et ateliers*, Bruxelles, Académie royale de Belgique.
- Fernstål 2003 = L. Fernstål, *Were different Waters Met: Aspects on Apollo Grannus vase and its position near Sagån in the province of Västmanland*, *Current Swedish Archaeology*, 11, 25-44.
- Ferri 2006 = G. Ferri, *L'evocatio romana – I problemi*, *SMSR*, 30, 2/72, 205-244.
- Ferri 2008 = G. Ferri, *Evocatio romana ed evocatio ittita*, *SMSR*, 32, 19-48.
- Ferri 2009 = G. Ferri, *Il nome segreto di Roma*, in *L'onomastica di Roma: Ventotto secoli di nomi*, Atti del Convegno (Roma, 19-21 aprile 2007), Quaderni Italiani di RION 2, a cura di E. Caffarelli-P. Poccetti, Roma, Società Editrice Romana, 45-60.
- Ferri 2010 = G. Ferri, *Una testimonianza epigrafica dell'evocatio su un'iscrizione di Isaura Vetus*, in *Giornata di studi in onore di Lidio Gasperini* (Roma, 5 giugno 2008), a cura di S. Antolini-A. Arnaldi-E. Lanzillotta, Tivoli, Tored, 183-194.
- Frothingham 1912 = A. L. Frothingham, *Who built the Arch of Constantine?*, *AJA*, I, 368-386.
- Gagé 1928 = J. Gagé, *Le Colosse et la Fortune de Rome*, *MEFRA*, XLV, 106-122.
- Gagé 1936 = J. Gagé, *Le Templum Urbis et les origins de l'idée de Renovatio*, in *Mélanges F. Cumont*, 1, Bruxelles, Institut de philologie, 151-187.

- Grégoire 1931 = H. Grégoire, *La "conversion" de Constantin*, *Revue de l'Université de Bruxelles*, 36, 231-272.
- Grünewald 1990 = Th. Grünewald, *Constantinus Maximus Augustus. Herrschaftspropaganda in der zeitgenössischen Überlieferung*, Stuttgart, Verlag.
- Guittard 2003 = G. Guittard, *Sive deus sive dea. Les Romains pouvaient-ils ignorer la nature des leurs divinités?*, *REL*, 80, 25-54.
- Hadas Lebel 2006 = M. Hadas-Lebel, *Jerusalem against Rome*, Leuven, Peeters, 2006.
- Hadas Lebel 2009 = M. Hadas-Lebel, *Flavius Josèphe comme témoin des rites de victoire romains*, *MEFRA*, 121/2, 473-479.
- Hall 1998 = L. J. Hall, *Cicero's instinctu divino and Constantine's instinctu divinitatis: The Evidence of the Arch of Constantine for the Senatorial View of the 'Vision' of Constantine*, *JECS*, 6, 647-671.
- Holloway 2004 = R. R. Holloway, *Constantine and Rome*, London, Yale University Press.
- Husar 1998 = A. Husar, *Cultul divinităților tămăduitoare Apollo Grannus și Sirona în Imperiul Roman*, *Anuarul Institutului de Cercetări Socio-Umane «Gheorghe Șincai» al Academiei Române*, 1, 207-216.
- Ingarao 2020 = G. Ingarao, *Denominare un dio, denominare un eroe. Erodoto e i 'due Eracle'*, *Mythos*, 14, 1-12.
- Jones 1949 = A. H. M. Jones, *Constantine and the Conversion of Europe*, London, University of Toronto Press.
- Jullian 1926 = C. Jullian, *Histoire de la Gaule*, VII/1, *Les empereurs de Trèves. Les Chefs*, Paris, Hachette.
- Kloppenborg 2005 = J. Kloppenborg, *Evocatio Deorum and the Date of Mark*, *JBL*, 124/3, 419-450.
- L'Orange-von Gerkan 1939 = H. P. L'Orange-A. von Gerkan, *Die spätantike Bildschmuck des Konstantinsbogens*, Berlin, de Gruyter.
- Lassandro-Micunco 2000 = *Panegirici Latini*, a cura di Domenico Lassandro e Giuseppe Micunco, Torino, Unione tipografico-Editrice Torinese.
- Le Gall 1976 = J. Le Gall, *Evocatio*, in *L'Italie préromaine et la Rome républicaine*, I, *Mélanges offerts à Jacques Heurgon*, (*Publications de l'École française de Rome*, 27), Rome, École Française de Rome, 519-524.

- Lenski 2008 = N. Lenski, *Evoking the Pagan Past: Instinctu divinitatis and Constantine's Capture of Rome*, *Journal of Late Antiquity*, 1/2, 2008, 204-257.
- Liverani 2004 = P. Liverani, *Reimpiego senza ideologia. La lettura antica degli spolia dall'arco di Costantino all'età carolingia*, *MDAI(A)*, 111, 383-434.
- MacDonald 2008 = D. MacDonald, *A new coin type of Stobi*, *Archaeologia Bulgarica*, 1, 29
- Magness 2008 = J. Magness, *The Arch of Titus at Rome and the Fate of the God of Israel*, *Journal of Jewish Studies* 59/2, 201-217.
- Mastandrea 2015 = P. Mastandrea, *Un neoplatonico latino Cornelio Labeone (Testimonianze e frammenti)*, Leiden, Brill.
- Mastino 2012 = A. Mastino, *La "Pax Flavia" dopo il "Bellum Iudaicum": una "evocatio"?*, in *Historica e philologica, Studi in onore di Raimondo Turtas*, a cura di M. G. Sanna, Cagliari, AM&D Edizioni, 25-47.
- Mastino-Ibba 2006 = A. Mastino-A. Ibba, *L'imperatore pacator orbis*, *Diritto@Storia* 5, 139-212.
- Melucco Vaccaro 1987 = A. Melucco Vaccaro, *Studi e scoperte in relazione ai restauri dei grandi monumenti marmorei romani*, *Quaderni del Centro di studio per l'Archeologia Etrusco-Italica*, 8, 88-95.
- Melucco Vaccaro-Ferroni 1996 = A. Melucco Vaccaro-A. M. Ferroni, *Chi costruì l'arco di Costantino? Un interrogativo ancora attuale*, *RPAA*, 66 (1993-1994), 1-60.
- Melucco Vaccaro 2000 = A. Melucco Vaccaro, *L'Arco di Adriano e il riuso di Costantino*, in *Adriano Architettura e Progetto*, Milano, Mondadori Electa, 113-130.
- Melucco-Vaccaro 2001 = A. Melucco Vaccaro, *L'Arco di Adriano e il riuso di Costantino*, in *Adriano e Costantino. Le due fasi dell'arco nella valle del Colosseo*, a cura di M.L. Conforto, Milano, Electa, 22-57.
- Noy 2005 = D. Noy, *Rabbi Aqiba come to Rome: a Jewish pilgrimage in reverse?*, in *Pilgrimage in Greco-Roman and Christian Antiquity: Seeing the Gods*, ed. J. Elmer-I. Rutherford, Oxford, Oxford University Press, 373-385.
- Pégolo 2017 = L. Pégolo, *El Griphus Ternarii Numeri de Ausonio: ¿juego retórico o miscelánea gnóstico-neoplatónica?*, *Nova Tellus*, 35/1, 87-107.

- Pensabene 2016 = P. Pensabene, *Arco di Costantino: esito di un compromesso*, in *Costantino e i Costantinidi L'innovazione costantiniana le sue radici e i suoi sviluppi*, Acta XVI Congressus Archaeologiae Christianae (Roma, 22-28/9/2013), I, a cura di O. Brandt, V. Fiocchi Nicolai, Città del Vaticano, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, 821-834.
- Pietras 2001 = H. Pietras, *Le ragioni della convocazione del Concilio Niceno da parte di Costantino il Grande: un'investigazione storico-teologica*, *Gregorianum*, 82/1, 5-35.
- Préchat 1917 = F. Préchat, *La date du déplacement du Colosse de Rome sous Hadrien*, *MEFRA*, XXXVII, 285-296.
- Purpura 2015 = G. Purpura, *Cesare il trionfo e l'elefante*, *Bullettino dell'Istituto di Diritto Romano "V. Scialoja"* CIX, 225-246.
- Purpura 2019 = G. Purpura, *Sulla eternità dell'impero, dell'Augusto e di Roma. Note aggiuntive su un lungo percorso*, *Iuris Antiqui Historia*, XI, 31-62.
- Rüpke 1990 = J. Rüpke, *Domi militiae: die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag.
- Sacco 2011 = L. Sacco, *Nota su alcuni aspetti storico-religiosi dell'evocatio*, *Mythos*, 5/2011, 131-147.
- Sacerdoti 2019 = A. Sacerdoti, *Tremefacta quies: spazi di transito nella Tebaide di Stazio e nei Punica di Silio Italico*, Napoli, FedOa Press.
- Saulnier 1989 = Ch. Saulnier, *Flavius Josephus et la propagande flavienne*, *RBi*, 96/4, 545-562.
- Sparavigna 2021 = A. C. Sparavigna, *Il Sole, la Luna ed Ottaviano Augusto-Simboli vari e riferimenti astronomici*, *Zenodo*, 1-45.
- Venuti 2019 = M. Venuti, *Latebat inter nugas meas libellus ignobilis. Il rompicapo enciclopedico del Griphus di Ausonio*, in *Il calamo della memoria. Riutilizzo di testi e mestiere letterario nella tarda antichità*, VIII, a cura di V. Veronesi, Trieste, Edizioni Università di Trieste, 101-124.
- Vinci-Maiuri 2021 = F. Vinci-A. Maiuri, *Le Pleiadi, Maia e il nome segreto di Roma*, in *"...in purissimo azzurro veggo dall'alto fiammeggiar le stelle"*. Atti del XVIII Convegno della Società Italiana di Arcoastronomia, a cura di E. Antonello-R. Ronzitti, Padova University Press, 235-248.
- Wienand 2013 = J. Wienand, *Costantino e il Sol Invictus*, in *Enciclopedia costantiniana*, I, 177-196.

Zugravu 2018 = N. Zugravu, Termini huius imperii. *Frontierele și spațiul Imperiului în Panegyrici Latini (sec. III-IV) – între propagandă și realitate/ Termini huius imperii. The Frontiers and Inlands of the Empire in Panegyrici Latini (sec. 3rd-4th cent.) – between Propaganda and Reality, Pontica, LI, 19-58.*

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