

La città, i miracoli ed il loro contrario. Le due Rome e il meraviglioso

The city, the miracles, and their opposite. The two Rome and the marvelous

Antonio Pio Di Cosmo: ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2314-4520>*

RIASSUNTO

Il contributo analizza il ruolo giocato dai miracoli nella letteratura che racconta la storia delle due capitali. In particolare si analizza il meraviglioso che interessa Costantinopoli sin dal sec. VII. Questa ricerca applica le conoscenze in materia storica, antropologica e psicologica, per comprendere l'azione dei generali e dei politologi che risolvono le questioni circa i problemi di ottimizzazione delle risorse umane cittadine durante gli assedi. In questo modo si vagliano le strategie di comunicazione orientate alla pubblica sicurezza, che incidono il morale del popolo.

Parole chiave: miracolo, antimiracolo, suggestioni, "Teologia della Vittoria", assedio, Vergine Maria.

ABSTRACT

This contribution analyzes the role of the miracle in the literature, which narrates the history of the two imperial capitals. In particular, we deepen the marvelous things that happen at Constantinople since the VII century. This inquiry applies historical, anthropological, and psychological effectiveness and reports it to the work of commanders and political scientists. And so, it optimizes the human resources during the cities' sieges. In this way, it scrutinizes communication's strategies concerning the public safety, that influence the morale of common people.

Keywords: miracle, anti-miracle, suggestion, "Theology of Victory", siege, Virgin Mary

Recibido: marzo 2019

Aceptado: junio 2019

* Ricercatore associato presso l'ISACCL di Bucarest e Ph.D. in Archeologia, titolo conseguito presso l'Universidad de Córdoba. E-mail: apicosmo@outlook.it. Orcid: 0000-0002-2314-4520.

Introduzione

“E senza temere il Signore (...). Semino ora lacrime sui piaceri di una messe tardiva (...)
(*Carmen in assumptione sanctae Mariae in nocte quando tabula portatur*,
en Strecker, K. (ed.). *MGH Poetae*, Lepizing, 1937, vv. 4-5, trad. it. Cantarella, Glauco Maria)

Siamo di fronte ad un *carmen* complesso, che riassume tutta la tradizione che circola nel Medioevo sull'antica capitale dell'Impero, ormai divenuta la città dei papi. Una tradizione che sappiamo essere ambigua e soprattutto piuttosto negativa. Una negatività che qui viene tutta riassunta ed enfatizzata dalla finalità penitenziale del componimento medesimo. L'anonimo autore allora si richiama alla lezione classica. Il testo rimanda a Giovenale, laddove Roma è l'“imperial puttana”¹ che, a guisa di Messalina, offende il suo Signore.² E come tale deve fare penitenza e rivolgere l'attenzione al suo Dio. Una suggestione che rimanda a Lucano.³ Una ricercatezza stilistica dunque, che introduce nel carne persino il lessico di Lucrezio, laddove il *titulus* di “*alma*” diviene apostrofe di Maria.⁴ Costei, ritenuta mediatrice di miracoli, esercita il proprio patronato sulla città e minimizza gli effetti del male, tanto che l'autore può parlare solo di un “piccolo pericolo”. Ma qui si cita Virgilio.⁵ Si nota un netto trapasso e Maria funge da ‘catalizzatore’ della catarsi dell'identità cittadina. Attraverso la penitenza la città redime la propria reputazione. Una purificazione che ha come contrappeso il sangue dei martiri.

Il prorompere della potenza di Maria a difesa dell'Urbe è il dono divino offerto in contraccambio della conversione dell'antica capitale. Fin tanto che la Vergine ne diventa la protettrice. A maggior ragione allorquando assume l'altisonante titolo di *Salus Populi romani*. Una propensione che genera una precisa aspettativa. Tuttavia questo intervento può mancare. Ciò apre alla speculazione dialettica, che concerne il probabile miracolo, ma anche il suo possibile contrario.

Eppure nel 410 d. C., allorché Roma capitola e le è negato l'intervento di una qualsiasi divinità, l'abilità retorica degli ecclesiastici acclama in modo paradossale l'irrompere dell'azione del Dio cristiano. Costoro intuiscono un disegno salvifico, che sembra quasi giustificare gli accadimenti avversi subiti dall'Urbe. Siamo così di fronte ad un'antimiracolo.⁶ Nel momento in cui le viene negato l'aiuto divino, le sofferenze patite assumono carattere provvidenziale,

¹ Cantarella, Glauco Maria. 2004. *Un filo di parole*, Milano, Mondadori, pp. 12-16.

² Giovenale, *Saturnali* VI, 15-123; Cantarella, Glauco Maria. 2004. *Un filo*, p. 15.

³ Lucano, *Farsalia* X, 104-106.

⁴ Lucrezio, *Sulla natura* I, 1, 5.

⁵ Virgilio, *Eneide* III, 685.

⁶ Con tale espressione si vuole definire il contraltare dell'evento meraviglioso, il silenzio prolungato della divinità o un mancato intervento, che contrariamente alle aspettative ed alle preghiere degli assediati non risolve in modo favorevole la situazione.

poiché hanno una funzione catartica. Tale assenza può essere così apprezzata come un 'quasi' miracolo.

C'è pure Costantinopoli, la capitale che si pretende cristiana fin dalla sua origine. Una città che sembra essere sin dai suoi primordi consacrata alla Vergine, che ne diventa il vero *animus*, forse più degli stessi imperatori che vi risiedono. L'*Akathistos* poi la acclama 'liberatrice' dai pericoli occorsi alla città.⁷ Un'affermazione, quest'ultima, che si pone alla fine di una lunga tradizione devozionale e si muove entro quell'area d'azione ritenuta consueta per la Vergine.

L'espressione "io che sono la tua città" configura il culmine delle strategie d'autorappresentazione urbana e contribuisce a consolidare il mito cittadino dell'invincibilità, quale corollario della "Teologia della Vittoria".⁸ Una propensione, quella alla vittoria, che è condivisa dall'imperatore e dalla *Theotòkos*, apostrofata quale guerriera e comandante di eserciti. Lo ricorda Liutprando nelle lodi intessute per Niceforo Foca: "ecco viene la stella mattutina (...), pallida morte dei saraceni".⁹ Un'allusione alla luce siderea ed al pallore verginale che si dimostra inequivoca.

Si ravvisa la proposizione di un *locus* fondamentale nella propaganda imperiale, che mira a convincere i cittadini dell'effettività del patrocinio mariano e della certezza del successo del *basileus*, galvanizzandoli nei momenti più bui della storia urbana. La soluzione ottimizza le risorse umane possedute, mentre il suo intervento si pone a garanzia del perdurare dell'imperatore sul trono. L'elaborazione rifunzionalizza il *locus* iconografico della Vittoria che incorona l'augusto. Si propone una formula che troviamo inscritta nel frammento eburneo rappresentante un imperatore di nome Leone (forse Leone III) con in mano una lancia, a dimostrazione del carattere marziale dell'immagine. Questi viene incoronato dalla Vergine garante della vittoria, che è accompagnata da un arcangelo.¹⁰

Si può parlare pertanto di una funzione sociale dell'accadimento meraviglioso, almeno per la capitale dell'Impero romano d'Oriente, prima ancora di definirla quale 'necessità' politica. Si ravvisa conseguentemente l'esistenza di una precisa percezione sociale fatta propria dai civili

⁷Trypanis, Konstantinos. 1968. *Fourteen Early Byzantine Cantica*, Vienna, Böhlau in Kommission, pp. 29-39; Temelis, T.P. 1907. "Ο Ἀκάθιστος Ὕμνος", *Nea Sion*, N° 6, pp. 826-833, in particolare p. 828; Wellesz, Egon. 1955. "The 'Akathistos': A Study in Byzantine Hymnology", *Dumbarton Oaks Papers*, NN° 9-10, Washington D.C., pp. 131-172, in particolare 153; Peltomaa, Leena Mari. 2001. *The Image of the Virgin Mary in the Akathistos Hymn*, Leiden, Brill, pp. 2-19; Kalavrezou, Ioli. 1990. "Images of the Mother: When the Virgin Mary Became 'Meter Theou'", *Dumbarton Oaks Papers*, N° 44, Washington D.C., pp. 165-172.

⁸ Gagé, Jean. 1933. "La theologie de la victoire imperiale", *Revue historique*, N° 171, Paris, pp. 1-43; Beard, Mary. 2007. *The roman triumph*, Cambridge, Harvard University Press.

⁹ Liutprando, *Antapódosis*, 8-11.

¹⁰ De Maffei, Fernanda. 2010. "Costantinopoli nuova Roma: l'immagine del *basileus* 'in Cristo-Dio'", in Barsanti, Claudia et al. 2010. *Bisanzio e l'ideologia delle immagini*, Napoli, Liguori, pp. 263-302; Torno Ginnasi, Andrea. 2014. *L'incoronazione celeste nel mondo bizantino. Politica, cerimoniale, numismatica e arti figurative*, Oxford, Archeopress.

da un certo punto in poi, che nutrono un'aspettativa al prodigio, allorchando si propizia la divinità cristiana con cerimonie o si ostenta un oggetto creduto portatore di poteri profilattici.¹¹ Prodigii che, in ultima analisi, devono dimostrare il favore divino verso coloro che resistono. Al contempo, l'intervento della Vergine si pone a garanzia della buona gestione dell'Impero mettendo 'sotto copertura' il suo rappresentante *pro tempore*.

Roma, resistenza cittadina e suggestione. Dall'antimiracolo pagano al 'quasi' miracolo cristiano

Per comprendere le strategie adoperate per costruire il 'mito' di Roma, bisogna procedere da quanto riferito da Melinnó, che afferma: "solo per te *Aion* non fa girare il vento che gonfia la vela del" tuo principio, poiché ti ha donato un dominio "infrangibile".¹²

La capacità adulatoria dei poeti offre un ampio margine di azione per la somministrazione di una serie di idee e permette ai comunicatori di operare su diversi piani e con plurimi registri.

Una poliedricità di espedienti che si scontra con la critica alla politica degli imperatori portata avanti dalla parte senatoria, che è pur sempre vivace. In alcuni momenti questa si fa però più incisiva, come si deduce dai versi della *Farsalia*, che addirittura arrivano a limitare l'eternità di Roma: "invida fatorum series summisque negatum stare diu nimioque graves sub pondere lapsus nec se Roma ferens."¹³

Un'affermazione certamente forte, che si oppone a Virgilio ed al suo "*imperium sine fine dedi*".¹⁴ Ma questo è lo scotto da pagare per plasmare il 'mito'. Costituisce anche il contraltare dell'incisiva propaganda politica e il calmiera degli slanci di una letteratura apologetica volta a giustificare una situazione già acclarata attraverso l'evocazione *ex eventu*.

La credenza concernente l'eternità della città implica necessariamente la sua inviolabilità ed esige altrettanto perentoriamente prodigi, che devono garantire lo *status quo* verso il nemico. Un'esigenza che si fa più forte durante la crisi del II secolo e l'anarchia militare, allorchando l'inviolabilità cittadina vacilla ed Aureliano opportunamente decide di porre in essere un nuovo circuito murario.¹⁵

Una città che in ragione della sua fama si apre a descrizioni fantastiche, laddove si affollano per tutto il Medioevo rovine incomprensibili, di cui molto spesso si è perduta la memoria toponomastica. Quando questa memoria viene meno, può essere opportunamente reinterpretata secondo utilità, con scarti più o meno notevoli almeno rispetto all'identità

¹¹ Cardini, Franco. 2013. *Quell'antica festa crudele. Guerra e cultura della guerra dal Medioevo alla Rivoluzione francese*, Bologna, Il Mulino.

¹² Melinnó apud Stob., *Antologia* VII, 13.

¹³ Lucano, *Sulla Guerra civile* I, 70-72.

¹⁴ Virgilio, *Eneide* I, 278.

¹⁵ Zosimo, I, 49, 2; Dey, H. 2011. *The Aurelian Wall and the Refashioning of Imperial Rome, AD 271-855*, Cambridge, Cambridge University Press.

originaria del monumento. Non a caso si riscontra per Roma un “passato sempre più vago” e “una memoria perenne”.¹⁶ Sicché qui tutto è successo e tutto può ancora succedere.¹⁷

Sono note poi le vicende propiziatorie legate ai riti di fondazione. Per Roma è previsto un complicato rituale che partendo dall’*auspicium*, continua con la delimitazione del *pomerium*, fin al doppio sacrificio umano di fondazione. Quello di Remo innanzitutto, che viola il rito (o che è comunque vittima di un cerimoniale di oblazione), segue quello di una bambina, la cui tomba è collocata sotto la Porta cosiddetta Mugonia.¹⁸ Fra questi espedienti rientra pure quello della scelta di un nome segreto, che deve garantirne sul piano del pensiero magico l’incircoscrivibilità.¹⁹ Un’inviolabilità, comunque relativa, legata alla sua geografia sacra e alla presenza di una serie di oggetti dotati di un potere profilattico, perché legati ad Enea ed al mito delle origini: il palladio di Troia e gli altri *pignora sacra*.²⁰

Non si può poi dimenticare quel culto fondamentale per l’Impero, dotato di un valore propagandistico forse maggiore di quello delle reliquie dei primordi di Roma. Questo è quello della Vittoria, il cui altare è collocato in Senato sin dal 29 a.C., allorché è inaugurato da Ottaviano Augusto, ed ipostatizza la propensione della stessa capitale. Un elemento di culto che più di tutti gli altri ha suscitato polemiche al momento della sua rimozione, anche più di un altro degli *essentialia* del cosmo romano: quel fuoco di Vesta che arde dai primordi della città.²¹

A questi si aggiungono secondo la *Graphia aureae urbis Romae* gli arredamenti del Tempio di Salomone e l’Arca dell’alleanza, collocati nel *Templum Pacis* da Tito e Vespasiano. Si somma ancora il cristianesimo con i suoi miracoli, veri o presunti tali. Proprio uno di questi prodigi deve favorire la conversione dell’Impero. O si vuole che lo abbia fatto.

Costantino, la presa di Roma e la sua rappresentazione nella letteratura cristiana

Alla città ed alla sua strenua resistenza contro gli eserciti dei diversi tetrarchi si oppone Costantino ed un presunto evento prodigioso o più di uno. Una vicenda per molti versi non chiara, ma che viene reinterpretata più tardi in chiave cristiana. Un prodigio che si oppone alla Roma pagana, mentre quel Costantino, che si presume cristiano, può entrare in città. Un evento certamente epocale se si considera che la storiografia ecclesiastica, narrando i fatti, suggerisce

¹⁶ Cantarella, Glauco Maria. 2004. *Un filo*, p. 31.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Coarelli, Filippo. 1984. *Guida archeologica di Roma*, Milano, Mondadori; Cozzi, Laura. 1968. *Le porte di Roma*, Roma, Franco Spinosa Editore; Quercioli, Mauro. 1982. *Le mura e le porte di Roma*, Roma, Newton Compton.

¹⁹ Tommasi, Chiara. 2014. “Il nome segreto di Roma tra antiquaria ed esoterismo. Una riconsiderazione delle fonti”, *Studi Classici e Orientali*, N° 60, Pisa, pp. 187-219.

²⁰ “*Septem fuerunt pignora, quae Imperium Romanum tenent: Acus Matris Deum, Quadriga fictilis Veientanorum, Cineres Orestis, Sceptrum Priami, Velum Ilionae, Palladium, Ancilia*”. Cfr. Servio, *Commento all’Eneide* VII, 188. Vedi anche Polla, Mario. 2001. *Imperium, origine e funzione del potere regale nella Roma arcaica*, Il Cerchio, Rimini-Siena; Frascchetti, Augusto. 2005. *Roma e il principe*, Roma-Bari, Laterza.

²¹ Martini, Maria Cristina. 2004. *Le vestali: un sacerdozio funzionale al “cosmo” romano*, Bruxelles, Latomus.

che proprio da quel momento ha ad iniziare il progressivo scollamento dell'Istituzione imperiale dai culti pagani. Uno scollamento che passa attraverso il silenzio. Un silenzio che si incarna nell'evocazione di una divinità anonima che può essere interpretata con un dio diverso da quelli della religione ufficiale. Un dettaglio non certo secondario. Una strategia *ex silentio*, che non si sa precisamente quanto frutto di una puntuale pianificazione. Una pia credenza potremmo dire, che si nutre pur sempre dei *loci* della tradizione. Nulla di nuovo dunque. Solo qualche accortezza in più, allorché la più vaga idea di "*mens divina*" si sostituisce alla precisa menzione delle divinità olimpiche.²²

Una vaghezza di cui approfitta Eusebio, che si fa 'campione' della propaganda sia cristiana, che costantiniana.²³ Si può affermare che gli ecclesiastici, attraverso lo strumento della panegiristica e del comporre opere storiche, convincono non solo l'auditorio, ma persino lo stesso Costantino dell'essere il prescelto da Dio. Un convincimento progressivo e forse anche indotto in Costantino per autosuggestione.

Si parte da un presupposto noto. Un imperatore, anche solo potenziale, è solitamente protagonista di una serie di eventi soprannaturali. Ma si sa, le teofanie e soprattutto le epifanie oniriche sono quasi all'ordine del giorno nella narrazione della vita dei Cesari. Si è persino tentato di annoverarle: solo per Cesare se ne contano nove, mentre per Ottaviano ben ventidue. La cosa non meraviglia. Dopotutto questi espedienti sono comuni nella religiosità antica. Il pubblico è abituato ad essi, ciò a conferma di una certa aspettativa avverso il meraviglioso. Eppure nel caso di Costantino sia il miracolo, che l'epifania onirica si rivolgono piuttosto verso la capitale. È questa forse la vera novità. Tuttavia, non si può negare che il prodigio possa avere un suo peso entro la narrazione biografica e si volge a favore di Costantino. Anzi funge da prova provata.

Nondimeno, si considera che gli stessi imperatori hanno interesse a far radicare questa credenza, rappresentandosi continuamente a colloquio con gli dei. Non a caso l'iconografia ufficiale li raffigura nel mentre gli dei offrono loro i segni del potere. Dal punto di vista della strategia di propaganda poi, la continua evocazione della presenza della divinità affianco dell'imperatore risulta molto utile, poiché lo pone 'sotto copertura'. Costantino ne è ben cosciente, tanto che sceglie di farsi effigiare con gli occhi rivolti verso l'alto, fissi in Dio e in costante colloquio.²⁴

Ma non solo. Eusebio per dimostrare la benevolenza divina verso questo imperatore deve ricorrere al meraviglioso. Tale stratagemma ha una precisa funzione sul piano retorico, perché

²² *Panegirici Latini XVI; Codice Teodosiano 16.*

²³ Barnes, Timothy, 1981. *Constantine and Eusebius*, Cambridge, Mass; Bardill, Jonathan. 2012. *Constantine, Divine Emperor of the Christian Golden Age*, Cambridge, Cambridge University Press; Whitworth, Patrick. 2018. *Suffering and Glory: The Church from the Apostles to Constantine*, Durham, Sacristy Press.

²⁴ Eusebio, *Vita di Costantino IV*, 15, 1.

solo l'*adynaton* può fare dell'inviolabile Roma un oggetto di 'conquista'. Il prodigio crea un 'mito' da opporre alla città. Questo può essere così posto alla base di quella che viene considerata la svolta cristiana dell'Impero. Un altro espediente tuttavia consueto, che non aggiunge nulla di nuovo all'armamentario che lo storico possiede già e non priva di pregevolezza un genere come la biografia, che non è proprio garanzia di veridicità di per sé. Anche perché l'enfaticizzazione delle azioni del suo protagonista costituisce un'espressione propria del genere e come tale viene tollerata dal pubblico. Il racconto dell'epifania onirica di Cristo a Costantino si indirizza poi alle truppe, che nell'immediato divengono destinatarie dell'evento meraviglioso. Queste devono essere convinte, con largo anticipo, del buon esito della battaglia che si apprestano a combattere. Nondimeno, il *topos* viene inserito nella biografia per persuadere i suoi lettori. Deve convincere i senatori pagani prima e tutti coloro che possono leggerlo poi della bontà di una qualsiasi azione contro la capitale. Il meraviglioso cristiano, inserito nel racconto proposto a più di trent'anni dai fatti, li reinterpreta e rende Costantino un liberatore dalla tirannide. Questa visione si oppone ad una versione 'tutta romana' della vicenda, che è divulgata da quei senatori che dedicano a Costantino l'arco per il suo decennale e rivedono la vicenda alla luce del *politically correct*.

Un espediente che non può essere senza conseguenze. Una qualche reazione deve per forza di cose essere prodotta dal racconto che vede protagonista Costantino avverso Roma. Qualcuno ha finanche visto un malevolo riferimento ai fatti in un'altra opera: la *Historia Augusta*. La vita di Aureliano, contenuta in questa più ampia narrazione, racconta di un'epifania divina nella notte che precede la battaglia decisiva contro la regina separatista di Palmira.²⁵ E se si considera che l'opera viene scritta molto tempo dopo gli accadimenti, ciò non esenta dal vedere nella riproposizione di quello che non è nulla più di un *locus*, una più incisiva evocazione degli eventi che hanno coinvolto Costantino. Il ricorso al *topos* narrativo sembra costituire un punto di vista ironico e fa da contraltare al 'mito documento' che ha a fondare l'Impero cristiano. Ma è ancor più sarcastico avverso la capitolazione della città. Quello che è prodigio per i cristiani diventa antimiracolo per i pagani, almeno lo è col senno di poi.

Dal punto di vista narrativo si osserva poi come il miracolo venga riferito ad un trucco dello storico, funzionale all'interpretazione degli eventi. Un espediente che risulta persino utile sul piano narrativo, finalizzato a descrivere in modo più accattivante il racconto.

Proprio queste diverse esigenze interpretative rendono difficile dire quando la declinazione cristiana dell'epifania costantiniana si sia stabilizzata o sia ritenuta come tale dal pubblico. Vi sono molti più interessi in ballo: proporre un'incisiva propaganda a favore dell'augusto, giustificare l'uso delle armi contro la capitale e stemperare le tensioni intercorrenti fra le diverse componenti sociali.

²⁵ *Storia Augusta, Vita di Aureliano* 25, 4.

Il fenomeno, al di là dei trucchi del narratore, può avere anche una spiegazione più semplice e di natura psicologica: l'ansia dovuta all'imminenza della battaglia rende più propensi ai presagi, la cui ricerca, conscia od inconscia, appare facilmente immaginabile. Costantino può aver sognato davvero o, comunque, è plausibile che si sia rivolto alle truppe raccontando scaltramente di un sogno. Sicuramente vi è un'aspettativa nell'esercito al presagio, anche onirico; aspettativa che non può essere delusa.

In ogni caso si presenta quell'intima suggestione che muove Costantino. La stessa suggestione che si fa ancor più concreta e tangibile nella fondazione di Costantinopoli.

Eppure è noto che le forti emozioni, suscitate dalla prossimità della battaglia come nel caso di specie, possono provocare persino allucinazioni collettive. Un fenomeno che in termini moderni viene catalogato come isteria collettiva.

Per meglio comprendere questa suggestione che si oppone alla capitale, bisogna considerare la vicenda così come viene raccontata da Eusebio.²⁶ Nonostante il fatto sia accaduto parecchi anni prima, il *pathos* sembra dominare la narrazione e si descrive la situazione di angoscia che coinvolge quel Costantino ormai prossimo alla battaglia. Il *topos* onirico costituisce il culmine di quest'enfasi emozionale, quale espediente letterario di genere che non appare di certo nuovo. Siamo di fronte ad un'altra messa in codice: un *locus*, che viene riproposto opportunamente, perché si deve obliterare, se non almeno reinterpretare quell'altra epifania 'tutta gentile' raccontata dal panegirista del 310.²⁷

Questo perché i suoi lettori sanno bene che Massenzio gode di una posizione di vantaggio, quale quella di risiedere a Roma. Un dettaglio non secondario dato il valore simbolico della città. Ma vi è anche un problema pratico. Questi non ignorano nemmeno le difficoltà incontrate nell'espugnare le mura Aureliane. Lo sa meglio di tutti il Cesare Severo, che muore nel tentativo di prendere la città. Galerio poi, cooptato tra i tetrarchi per debellare Massenzio, addirittura preferisce non affrontare un lungo assedio di Roma, non certo per motivi ideologici, ma praticissimi.²⁸ L'assedio può logorare più gli assediati che gli stessi assediati. La decisione di

²⁶ Eusebio attraverso la redazione di una biografia imperiale si pone più fini, che persegue tutti in modo egregio. Questi non si prefigge solo di raccontare in modo appassionato la vicenda umana di Costantino, ma si preoccupa di tratteggiare il perfetto profilo dell'imperatore cristiano. Ripropone in un contesto nuovo la semantica dei *peri basileias*, somministrandola entro i termini del genere del racconto edificante. Un racconto che riveste però con la certezza della forma della narrazione storica a garanzia dei suoi contenuti e lo indirizza al figlio Costanzo II e alla corte. Cfr. Barnes, Timothy. 1981. *Constantine and Eusebius*; Smither, Edward L.. 2014. *Rethinking Constantine: History, Theology, and Legacy*, Eugene, Pickwick, pp. 26-32; Lieu, Samuel N. C. y Montserrat, Dominic. 2002. *Constantine: History, Historiography and Legend*, London, Taylor & Francis, 2002.

²⁷ *Panegirici Latini* VII, 21, 4.

²⁸ Holloway, Ross. 2004. *Constantine and Rome*, New Haven-London, Yale University Press, pp. 50-53; Fox, Robin Lane. 2006. *Pagani e cristiani*, Roma-Bari, Laterza, 2006; Barzanò, Alberto. 2013. *Il Cristianesimo nell'Impero Romano da Tiberio a Costantino*, Torino, Lindau. Per lo stato dell'esercito nell'epoca relativa si veda: Cowan, Ross. 2015. *Roman Legionary AD 284-337: The age of Diocletian and Constantine the Great*, Oxford, Osprey Publishing; Lenski,

Costantino matura così in un clima di grande emotività, proprio perché sa che la sua azione ha molte implicazioni. L'attacco alla capitale ha prima di tutto risvolti ideologici e pertanto deve essere necessariamente rappresentato nella giusta luce ai suoi lettori.

Ogni dubbio sulla liceità di questa attività bellica deve essere neutralizzato, per questo si introduce sul piano narrativo il puntuale intervento del Cristo,²⁹ che promette la vittoria.³⁰ Una giustificazione che si realizza attraverso la revisione dei fatti *ex post*. Nulla più di un codice della tradizione dunque, che permette di spiegare nei termini del meraviglioso la vicenda. Un *pamphlet* che legittima l'ascesa al potere in una condizione di guerra civile.³¹ Una precisazione che assume maggior senso, se si considera che Eusebio non vi fa' affatto menzione nella sua *Historia Ecclesiastica*.³² Introduce così il meraviglioso solo quando è certo che Costantino, divenuto imperatore unico, è stato suggestionato, se non convinto dai retori e dai poeti cristiani, del beneplacito divino nei suoi confronti. Eusebio con questo racconto conclude l'*iter* di conversione. O, per lo meno, lo dà per acclarato ed effettivo.

Al contempo, precisa che i miracoli vanno sempre richiesti, anche se il postulante è l'ottimo Costantino. Questi deve rivolgere una preghiera ad un dio, quello venerato dal padre per propiziare l'espugnazione di Roma.³³ Aumentando il *pathos* narrativo, si fa di Costanzo un cristiano non senza qualche forzatura.³⁴ La preghiera sembra suscitare il miracolo. Un accadimento che per sua natura è esposto a critiche.³⁵ Il racconto di una visione collettiva della croce deve sembrare davvero poco credibile anche ai meno critici fra i suoi lettori. Bisogna convincerli in qualche modo ed Eusebio adduce come prova una confidenza dello stesso imperatore. Asserisce così che Costantino gli ha riferito quell'episodio concernente il meraviglioso. Cosa plausibile, data la sua familiarità con questo e la sua assidua frequenza del Palazzo imperiale. E se il racconto per bocca dell'imperatore si pone a garanzia della veridicità dell'evento, il vescovo ricorrendovi può fugare ogni timore di mistificazione. Dopotutto, con una tale fonte di informazioni nessuno avrebbe osato contraddirlo. Sicché questi preferisce

Noel. 2016. *Constantine and the Cities: Imperial Authority and Civic politics*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

²⁹ Eusebio di Cesarea, *Vita di Costantino I*, 29, 1.

³⁰ Eusebio di Cesarea, *Vita di Costantino I*, 28, 2. A sostegno di tale visione si veda: De Giovanni, Lucio. 1993. *Costantino e il mondo pagano*, Napoli, D'Auria, pp. 20-22; Charles, A.P. 1981. *From Pragmatism to Pragmaticism*, Amherst, University of Massachusetts Press, pp. 15-28.

³¹ Weiss, P. 2003. "Die Vision Constantins", en Bleicken, Jochen. 2003. *Colloquium aus Anlass des 80*, Kallmünz, Lassleben, pp. 143-169.

³² Eusebio, *Storia Ecclesiastica IX*, 9, 2-11.

³³ Eusebio, *Vita di Costantino I*, 28-32.

³⁴ Si crede che Costanzo I praticasse un monoteismo di natura solare, molto diffuso presso l'*élite* romana. Solo successivamente e forse per volere di Costantino, si rende Costanzo cristiano.

³⁵ Eusebio, *Vita di Costantino I*, 28, 2; De Giovanni, L. 1993. *Costantino*, pp. 20-22; Passarelli, Gaetano, 1998. *Icone delle dodici grandi feste bizantine*, Milano, Jaca Book, pp. 59-72.

parlare nella veste improvvisata del confidente, mentre opera come “teologo politico” dell’imperatore.

È stata avanzata inoltre una curiosa ipotesi: in quel preciso lasso di tempo sarebbe stata avvistata un’anomala congiunzione astrale, interpretata forse come presagio nefasto che ha ovviamente diffuso il timore tra la truppa. L’interpretazione cristiana della *visio* risulta essere un tentativo di stemperare il panico e viene finalizzata piuttosto a rassicurare della vittoria.³⁶

Grégoire, nella sua serrata critica al ‘mito’ costantiniano, postula la natura spuria del passo narrante il meraviglioso e lo riconduce ad un’interpolazione forse del V sec. d.C.. Adduce come prova l’assenza di ogni menzione del miracolo nelle altre opere del vescovo di Cesarea, specie nella *Historia Ecclesiastica*. Per di più, ricorda che Ambrogio nel *De obitu Theodosii* omette ogni riferimento alla visione della croce e al labaro quando menziona Costantino ed Elena.³⁷ Reca un ulteriore indizio: regnante Costanzo II e sotto il vescovo Cirillo, in Gerusalemme si manifesta una *visio crucis* collettiva tra il Golgota e il Monte degli Ulivi. Un’epistola del 351 d.C. dello stesso vescovo notizia la sede imperiale dell’evento, senza menzionare il precedente che avrebbe coinvolto Costantino. Il presunto interpolatore potrebbe essersi ispirato a questa vicenda per giustificare la politica filo-cristiana di Costantino. Tuttavia, sul piano filologico mancano le prove per sostenere effettivamente l’interpolazione. Ma si sa. Mettere d’accordo le fonti sulla vita di Costantino è difficile, non si può far altro che ottenere una forzatura dei diversi dati.

Lo stesso studioso³⁸ sostiene che l’epifania onirica precedente la battaglia di Ponte Milvio è da intendersi alla stregua di un intervento di ‘correzione’ in chiave cristiana della visione dell’Apollo gallico.³⁹ E se per Lattanzio sembra predominare il sogno notturno, attestato nella notte precedente la battaglia di ponte Milvio,⁴⁰ Eusebio al contrario colloca l’evento meraviglioso tempo prima e nelle Gallie.⁴¹

Lattanzio poi si limita a riferire un “*caeleste signum*”, concentrandosi sulla battaglia imminente e soprattutto sull’ordine impartito di istoriare sugli scudi i segni cristiani

³⁶ Odhal, C. 1981. “The Celestial Sign on Constantine’s Shields at the Battle of the Milvian Bridge”, *Journal of the Rocky Mountain Medieval and Renaissance Association*, N° 2, Orange C.A., pp. 15-28; Baker, G.P. 2001. *Constantine the Great: And the Christian Revolution*, New York, Square Press, pp. 139-164; Kousoulas, Dimitrios George, 2007. *The Life and Times of Constantine the Great: The First*, Charleston, Booksurge Llc.

³⁷ Ambrogio, *Sulla morte di Teodosio*, 40-48.

³⁸ Grégoire, Henri. 1932. “La Vision de Constantin liquidée”, *Byzantion*, N° 14, Leuven, pp. 341-351 ; vedi anche Nicholson, O. 2000. “Constantine’s Vision of the Cross”, *Vigiliae Christianae*, N° 54, Bruxelles, pp. 309-323.

³⁹ *Panegirici Latini*, VII, 21, 4-5; Virgilio, *Eneide* II, 6; X, 757.

⁴⁰ Franchi De’ Cavalieri, Pio. 1962. “Il labaro descritto da Eusebio”, *Scritti Agiografici*, N° 1, Città del Vaticano, pp. 178; 201-263; vedi anche: Casartelli Novelli, Silvana. 1987. “Segno salutis e segno iconico dalla invenzione costantiniana ai codici astratti del primo alto Medioevo”, in *Segni e riti nella chiesa altomedievale Occidentale*, Spoleto, CISAM, pp. 105-172.

⁴¹ *Ivi*, 201-227; 255-263.

apotropaici.⁴² Anche quest'ultimo sembra dare una "spiegazione di comodo" degli eventi, giustificando in chiave cristiana un espediente consueto.⁴³

A riguardo ben più generico è il panegirico letto a Treviri nel 313 d.C., che riferisce ancora una volta la preghiera rivolta "al creatore e signore del mondo" e l'epifania di una "*mens divina*"; l'azione bellica poi sembra retta da un locutorio *divinus instinctus*.⁴⁴

Dalla lettura dei panegirici emergono altri elementi che si affiancano al prodigio e anzi possono essere ritenuti suoi corollari. Non meraviglia che queste fonti, sebbene di parte, hanno a stigmatizzare l'ottenebramento della strategia militare di Massenzio. Quest'ultimo ha già deciso di rendere più ostico l'accesso a Roma e perciò ha fatto distruggere uno dei ponti che conduce alla città, forse quello della via Flaminia. Malgrado questo ed altri accorgimenti, ad un certo punto Massenzio esce fuori dalla città e va ad affrontare direttamente il nemico presso le rive del Tevere. Qui non è nemmeno in grado di disporre i propri soldati, tanto che molti cavalieri a causa della mancanza di spazio si accalcano con i loro cavalli in prossimità della riva e perfino in acqua.

Nonostante alcuni saporosi dettagli riferiti, come quello appena citato sulle maldestre scelte tattiche di Massenzio, i cristiani come Lattanzio scelgono di interpretare il racconto in senso ideologico. Invece di spiegare le dinamiche della battaglia, concentrano l'attenzione sull'intervento soprannaturale che causa l'obnubilamento della strategia di Massenzio. E sebbene questa deve apparire come un'argomentazione tendenziosa, si osserva che la volontà di legittimare un'azione bellica verso Roma, rende quest'ulteriore dettaglio un suo sottoprodotto fin dall'inizio.

L'apologia deve operare su più fronti e deve ricorrere a tutti quegli espedienti che possono apparire utili allo scopo. Per tale ragione si deve convincere il pubblico che quella combattuta innanzi le porte di Roma non è una guerra civile e tale operazione viene agevolata dall'evocazione del prodigio. Il miracolo cristiano assorbe quello che è l'antimiracolo della Roma pagana. Lo neutralizza e lo tabuizza dalla comune percezione infine.

Al contempo, si osserva che le ragioni che spingono Massenzio ad uscire dalle mura non sono, ad oggi, ben chiare. Una di queste è sicuramente la difficile convivenza dei civili con i soldati, specie in una città in cui la plebe urbana è abituata all'elargizione pubblica di cibo. Un privilegio a cui questi non vogliono certo rinunciare. Non a caso, Lattanzio stigmatizza il malcontento popolare. Mentre Massenzio è a teatro sente dagli spalti provenire l'allocuzione: "Costantino non può essere battuto".⁴⁵ Frase che gli palesa il pericolo di essere 'chiuso fra due

⁴²Lattanzio, *Sulla morte dei persecutori* XLIV, 3-5.

⁴³ Marcone, Arnaldo. 2002. *Pagano e Cristiano. Vita e mito di Costantino*, Roma-Bari, Laterza, pp. 70-71.

⁴⁴ *Ivi*, 73-74.

⁴⁵ Lattanzio, *Sulla morte dei persecutori* XLIV, 7.

fuochi': la guerriglia urbana ed il nemico fuori dalle mura. Tutto questo, unito ad una errata interpretazione dei Libri Sibillini, forse lo spinge a muoversi contro Costantino.

La prontezza di quest'ultimo annienta gli effetti di quella che è una sortita e causa indirettamente la morte di Massenzio; costui nella rotta annega nel Tevere. Una morte accidentale che deve divenire in Lattanzio una punizione divina del presunto persecutore dei cristiani, poiché il *leitmotiv* della sua opera è quello di raccontare la puntuale vendetta di Dio contro tutti gli oppositori del cristianesimo. Anche di un uomo come Massenzio, che è favorevole ai cristiani ed ha una madre certamente cristiana. Massenzio difatti deve subire una demonizzazione dalla propaganda costantiniana, giacché la denigrazione dell'avversario è un altro sottoprodotto della sua vittoria.

Una morte che Eusebio consegna al mito e diventa figura della rotta tra le acque del Mar Rosso dell'esercito del faraone. Il vescovo sostiene che Costantino, resosi conto della fine subita dall'avversario, come se fosse lui stesso Mosè si cimenta nella pronuncia del cantico biblico. Cosa quanto mai improbabile.⁴⁶ Un'altra forzatura, che tutta si spiega nel clima di un'apologia ideologica. La forza affabulatrice del prodigio, che ripete i fasti del Vecchio Testamento, eclissa infine la città di Roma dallo scenario bellico. L'Urbe non può essere più l'unica protagonista delle azioni militari e ciò non solo perché l'operazione si volge a reinterpretare gli accadimenti della guerra civile. Siamo di fronte ad un processo più sottile. Il vescovo propone un'allegoria figurale, che permette alle azioni di Costantino di assumere un valore escatologico. L'antimiracolo pagano oramai è il miracolo cristiano. È Cristo a garantire la vittoria e l'imperatore è il suo campione, pertanto Costantino si fa chiamare "vincitore".⁴⁷ E se la 'teologia politica' declinata in chiave cristiana deve avvalorare questa propensione, Eusebio si preoccupa di operare su più piani, per somministrare diversi significanti attraverso l'espedito del racconto.

La retorica nell'immediatezza dei fatti riferisce della presenza della divinità affianco a Costantino. In tal modo si crede di spiegare adeguatamente l'antimiracolo per la capitale. In quest'ottica la capitolazione durante una guerra civile viene letta come una vera e propria liberazione dal tiranno. Proprio quell'interpretazione degli accadimenti deve diventare la versione ufficiale.

Eusebio chiude il cerchio e sugella l'azione di Costantino, menzionando l'erezione di una statua con un segno che interpreta come cristiano. L'effigie sembra poi accompagnata dalla seguente iscrizione: "Con questo segno salvifico, autentico emblema di forza, liberai la vostra

⁴⁶ Eusebio, *Vita di Costantino* I, 38, 5.

⁴⁷ Eusebio, *Vita di Costantino* II, 64; Barbero, A. 2016. *Costantino il vincitore*, Milano, Salerno; Franchi De' Cavalieri, Pio. 1953. "Costantiniana", in *Studi e Testi* 171, Città del Vaticano.

città dal giogo della tirannide: al Senato e al Popolo Romano restituì, con la libertà, l'antico prestigio e splendore".⁴⁸

Sempre Grégoire, nella sua continua opera di 'normalizzazione' del mito costantiniano, pone forti dubbi sulla veridica presenza di uno scettro crucigero. Al contrario, crede più verosimilmente che questi stia impugnando uno stendardo. Nondimeno, pare più plausibile che Costantino abbia un certo interesse a far circolare la sua immagine in compagnia di un'insegna-trofeo.⁴⁹ L'effigie costituisce una strategia di *self identity* indirizzata ad un pubblico amplissimo e propone un'immagine di grande impatto.

Altrettanto *pathos* questi adopera nel raccontare l'ingresso e riesce a rendere palpabile l'emozione suscitata tanto nei senatori, quanto nella plebe.⁵⁰ Sicché l'enfaticizzazione dei fatti nemmeno questa volta può essere ritenuta un elemento secondario. Bisogna far dimenticare al lettore che quella combattuta da Costantino è una guerra civile e che la sua posizione non è del tutto legittima. L'esercizio di forza espresso contro la città passa in secondo piano, allorché si descrivono le dimostrazioni di affetto di coloro che si affrettano ad acclamarlo al suo ingresso. La scelta apre ad un'altra problematica: la mancata celebrazione del sacrificio che conclude il suo accesso in città. Un sacrificio alla fine di quella che è nulla più di una guerra civile può apparire certamente eccessivo sia alla corte, sia allo stesso Costantino, che è consapevole delle sue azioni.⁵¹ La celebrazione dell'ingresso del vincitore, stanti simili presupposti, non si può certo trasformare in un rito di trionfo.

Eusebio ancora una volta opera su più piani. Da un lato offre elementi di legittimità per l'azione di Costantino, al contempo, affermando il rifiuto al rito di sacrificio fornisce la prova regina della sua conversione. Una potente suggestione che fa da contrappunto alla spersonalizzazione della divinità menzionata nei panegirici prodotti per commemorare le vicende salienti del suo impero.

L'operazione avverso Roma, non rimane limitata all'apologia ideologica di Eusebio. Quello del vescovo è forse l'ultimo tentativo di legittimazione, che chiude tutti i tentativi della panegiristica prodotta sin dall'imminenza della sua ascesa.

⁴⁸Eusebio, *Vita di Costantino I*, 40, 2.

⁴⁹Grégoire, Henri. 1932. "La statue de Constantin et le signe de la croix", *Antiquité classique*, N° 1, Bruxelles, pp. 231-272; Grégoire, Henri. 1939. "La Vision de Constantin", *Byzantion*, N° 24, Leuven, pp. 34-51. Vedi anche Alföldi, A. 1932. "The Helmet of Constantine with the Christian Monogram", *Journal of Roman Studies*, N° 22, pp. 9-23; Altheim, Franz 2007. *Deus Invictus*, Roma, Edizioni Mediterranee.

⁵⁰Eusebio, *Vita di Costantino I*, 39, 1.

⁵¹MacCormack, Sabine. 1995. *Arte e cerimoniale nell'antichità*, trad.it., Torino, Einaudi, pp. 77.

L'antimiracolo cristiano di Roma e la risemantizzazione dell'evento nella storiografia degli ecclesiastici

Con la svolta cristiana e l'adesione dell'augusto alla nuova fede viene colpito uno dei segni sensibili dell'identità pagana della città e soprattutto della competenza senatoria. Come noto nel 384 d.C. per volere di Costanzo II si rimuove l'altare della Vittoria. Un atto polemico che investe la credibilità del meraviglioso suscitato dalla preghiera alla divinità gentile in favore dell'Urbe e dell'Impero. Non meraviglia che l'orazione composta dal prefetto Simmaco ha a dichiarare i riti legati a questa divinità essenziali per la sopravvivenza dello Stato romano. L'espedito dell'introduzione dell'allegoria di Roma, intervenuta in prima persona per piangere la defraudazione del suo retaggio atavico, nasconde però un fine più sottile: "Ottimi imperatori, padri della patria, rispettate questa mia vecchiaia a cui sono pervenuta grazie all'osservanza dei riti. Consentitemi di celebrare le cerimonie ancestrali, perché non ho ragione di pentirmene, questi culti hanno ridotto il mondo sotto il mio dominio (...). Per questo sono stata salvata per subire rimproveri nell'età senile".⁵²

Il testo di primo acchito sembra deprecare la situazione in cui versa l'antica capitale, privata ormai dei riti concernenti la vittoria. Eppure, il definitivo trasferimento a Costantinopoli della loro celebrazione è un fatto secondario. Il dolore evocato nasconde difatti un secondo fine. Roma non compiangere l'Impero depauperato di una vetusta tradizione, ma rimpiange un culto che è affidato al Senato. Attraverso la lamentazione l'oratore si duole piuttosto del destino della classe senatoria (a cui appartiene) che, col trasferimento della capitale, viene marginalizzata e perde la sua funzione politica.

Al contempo, si osserva il venire meno degli attrattori pagani a cui si sostituiscono quelli cristiani. Attrattori talmente forti che sono capaci di esigere una visita dagli imperatori, come sostiene Agostino: "Là c'è Pietro in un sepolcro, là c'è Adriano in un tempio (...). L'imperatore giunse. Vediamo dove sarà accorso, dove volle fliggere le ginocchia (...) depresso il diadema, si batte il petto dove c'è il corpo del pescatore (...) dalle cui preghiere spera di essere aiutato".⁵³

Agostino è chiaro: le preghiere sono finalizzate al miracolo. Questo fa presupporre un'aspettativa precisa, che appare altrettanto lapalissiana. E sebbene la notizia si inserisce in un'opera polemica, si osserva come la visita a San Pietro dell'imperatore deve essere ritenuta un elemento rituale del cerimoniale, che rispecchia precise esigenze di autorappresentazione. Esigenze talmente pregnanti che obbligano persino Teodorico in visita a Roma ad osservarle. Il

⁵² Simmaco, *Relazione III, Sull'altare della Vittoria*, trad. it. di Vera cit. Geraci, G. y Marcone, A. 2008. *Storia Romana*, Firenze, Le Monnier, p. 253.

⁵³ Agostino, *Quando entrano i pagani*, 26, trad. It. di Frascchetti, Augusto 1993. "Spazi del sacro e spazi della politica", en Carandini, Andrea et al., *La storia di Roma*, III, Torino, Einaudi, p. 691.

precedente è dunque vincolante.⁵⁴ Preghiere e prodigio diventano così corollari di una puntuale scelta di autorappresentazione.

Tuttavia l'aspettativa al prodigio pone alcune problematiche. Bisogna considerare quale sia la reazione della popolazione romana e quali implicazioni possa avere sulla vita cittadina il mancato evento meraviglioso. Durante l'assedio del 408 d.C., una volta tagliati i rifornimenti alla città da parte di Alarico,⁵⁵ la fame sta per prendere Roma e si vocifera persino di episodi di cannibalismo. La situazione si fa disperata. Specie dopo una fallita ambasciata del Senato. Stando a Zosimo, Alarico risponde ai senatori che lo minacciano di prendere le armi: "l'erba folta si taglia più facilmente di quella rada" e palesa l'intenzione di fare razzia di tutti i beni della città, lasciando come unico valore quello della vita dei cittadini.⁵⁶

La voce dei pagani si alza e si riaccende la polemica anticristiana. Il timore generale spinge papa Innocenzo a permettere un rito di evocazione pagano da parte di aruspici etruschi. Un rito ritenuto efficace, perché già realizzatosi con successo nella città di Narnia. In tal modo si devono propiziare le antiche divinità, offese perché abbandonate.⁵⁷ La disperazione è tale da far capitolare il vescovo prima di tutti. Tuttavia il rito va deserto. Si decide allora di pagare. Si offrono ad Alarico 5.000 libbre d'oro, 30.000 libbre d'argento, 4.000 tuniche di seta, 3.000 pelli scarlatte e 3.000 libbre di pepe. Zosimo precisa che tutte queste non bastano. Si ricorre ai beni che rivestono le statue della Virtù e del Valore. Zosimo sentenzia ironicamente che con quest'atto i romani hanno perso sia la virtù, sia il valore. Un commento che non stupisce conoscendo la propensione anticristiana di questo storico. Eppure, non si può negare che la mancanza del prodigio fa vacillare tutti. Ma dopotutto il dettaglio va ricondotto piuttosto ad un *locus* allegorico.

La vera crisi si raffronta solo con l'assedio e il susseguente sacco del 410 d.C.. Tuttavia, questa volta è proprio il cristianesimo a fungere da 'collante' durante un momento orribile per la città, che non viene violata dal 390 a.C..⁵⁸

Una città che non si comprende bene se capitola a causa di uno stratagemma di Alarico o per la pietà di Proba. Una nobildonna che decide di far aprire ai suoi servi le porte dell'Urbe al

⁵⁴ *Estratti Valesiani* II, 65-67.

⁵⁵ Cornacchioli, Tobia. 2001, *Alarico, re dei Visigoti*, Cosenza, Le nuvole.

⁵⁶ Zosimo V, 40, 3.

⁵⁷ *Ibid.* V, 41, 1-7.

⁵⁸ Polibio, *Storie* II, 18, 2; Livio, *Dalla fondazione della città*, V, 35-55; Diodoro Siculo, XIV, 113-117; Ravegnani, Giorgio. 2012. *La caduta dell'Impero romano*, Bologna, Il Mulino, pp. 77-79; Roberto, Umberto. 2012. *Roma capta: il sacco della città dai Galli ai Lanzichenecci*, Roma-Bari, Laterza; Heather, Peter J. 2006. *La caduta dell'Impero romano: una nuova storia*, Milano, Garzanti, pp. 263-264; Burns, Thomas. 1994. *Barbarians within the gates of Rome, a study of Roman military policy and the barbarians, a.C. 375-425 a.D.*, Indianapolis, Bloomington; Cesa, Maria. 1994. *Impero tardoantico e barbari: la crisi militare da Adrianopoli al 418*, Como, New Press; Barker, Ernst. 1999. "L'Italia e l'Occidente dal 410 al 476", in *Storia del mondo medievale*, Vol. I, pp. 373-419; Halsall, Guy. 2007. *Barbarian Migrations and the Roman West, 376-568*, New York, Cambridge University Press.

fine di evitare la morte per fame della popolazione. Lo spettro della fame sembra davvero aleggiare su Roma, tanto che suggestiona pure Girolamo, il quale esclama: “la mia voce si spegne ed i singhiozzi m'impediscono la parola. E' stata conquistata la città che ha conquistato il mondo (...). Muore di fame prima di morir di spada e pochi sono i superstiti da trascinar in catene”.⁵⁹

Da Orosio sappiamo che il sacco viene controllato. Non solo si ordina di non razzare le chiese, specie le basiliche, ma si comanda di spegnere il minor numero possibile di vite e di non toccare assolutamente coloro che si rifugiano in chiesa.

Sozomeno racconta di un barbaro che vuole possedere una giovane donna, questa gli resiste; nella colluttazione che segue la donna viene ferita. Nondimeno il goto, impietosito dalla virtù della donna e dalla fedeltà al marito, la consegna alle guardie di S. Pietro.⁶⁰ Un episodio di pietà barbarica e di virtù dei romani, che oltre i *loci* lascia intendere qual è il clima di questo evento e quanto poco le direttive di Alarico hanno potuto limitare i singoli.

Eppure gli obbiettivi dei goti sono i monumenti pubblici: i fori e specie il *Templum Pacis*. Procopio precisa che l'acquisizione dei tesori del tempio di Salomone, con i suoi smeraldi, e dell'Arca ha tentato il capo dei goti. Una scelta rientrante negli espedienti del pensiero magico, allorché si vuol trasferire ai goti e al loro condottiero tutto il potere di quegli oggetti sacri.

E se alla città viene negato il miracolo ed il suo perimetro è violato, una grande processione non solo ricompatta gli abitanti, ma riconcilia i vinti e i vincitori fra di loro nel nome della nuova divinità. Una sorta di 'quasi' miracolo, si potrebbe dire, o una forte suggestione; comunque sia tutto ciò è efficacissimo sul piano sociale.

Orosio racconta con precisione i dettagli del fatto. Un nobile goto entra in una casa di religiose, laddove ad una consacrata avanti con gli anni chiede rispettosamente, si precisa, beni preziosi. La religiosa mostra un tesoro fatto di vasi d'oro e d'argento, che qualifica come vasellame dell'Apostolo Pietro, ingiungendo: “se osi prendilo, ne sarai tu responsabile. Io, perché non posso difenderlo, non oso tenerlo”.⁶¹ Il goto, giacché cristiano, chiede istruzioni ad Alarico, il quale decide di sfruttare l'occasione. Questi pone in essere una grande processione che riconduce il tesoro dalla casa di religiose alla basilica petrina, che è parecchio distante da quella sede. Il corteo, tutelato da spade sguainate, vede i soldati portare sulle teste tutto il vasellame.⁶² L'abile regia di Alarico aggiunge l'immunità per tutti coloro che seguono la processione, per questo i cristiani usciti fuori dai nascondigli si aggiungono alla processione. A questi seguono i pagani che sfruttano la situazione e godono della stessa immunità riferita ai

⁵⁹ Girolamo, *Epistole*, 6, 127.

⁶⁰ Sozomeno, *Storia Ecclesiastica*. IX, 9.

⁶¹ Orosio, *Storia* VII, 39-40.

⁶² Arnaldi, G. 2011. *L'Italia e i suoi invasori*, Roma-Bari, Laterza; Guidetti, Massimo, 2007. *Vivere tra i barbari, vivere con i Romani*, Milano, Jaka Book, pp. 151-158; 222-223.

cristiani. Orosio descrive la processione: “spettacolo straordinario (...) si canta in coro un inno a Dio, romani e barbari ad una voce; echeggia lontano, nell’eccidio dell’Urbe, la tromba della salvezza”.⁶³ Un evento davvero suggestivo, grandioso e forse persino in grado di colpire quei pagani che approfittano del salvacondotto; tanto che questi ricevono stimoli utili a convertirsi.

Nonostante il mancato prodigio a difesa della città, il suggestivo evento, più che altro dovuto alla lungimiranza politica di Alarico, deve sembrare agli assediati comunque frutto dell’intervento divino. Tanto può essere grande la capacità di suggestione umana. A maggior ragione se Orosio si preoccupa di precisare che più numerosi sono i membri della processione e più folta diventa la schiera di soldati goti che li protegge.

Si osserva come la religione cristiana possa divenire un ‘collante trasversale’, che suggestiona tutti, sia romani, che pagani. Una prossemica altamente significativa, che in fin dei conti pone fine all’evento traumatico e sfrutta lo stato psicologico dei romani. Un evento che non è senza conseguenze per i pagani. Eppure, il miracolo ‘mancato’ non costituisce un ostacolo insormontabile, tanto che i cristiani non si fanno troppi problemi nell’ammettere la possibilità della capitolazione cittadina nell’economia di un disegno più grande. Agostino nella Città di Dio afferma:

“O mentes amentes! quis est hic tantus non error, sed furor, ut exitium uestrum, sicut audiimus, plangentibus orientalibus populis et maximis ciuitatibus in remotissimis terris publicum luctum maeroremque ducentibus uos theatra quaereretis intraretis impleretis et multo insaniora quam fuerant antea faceretis? (...) Hinc est quod mala, quae facitis, uobis inputari non uultis, mala uero, quae patimini, Christianis temporibus inputatis (...) nec contriti ab hoste luxuriam repressistis, perdidistis utilitatem calamitatis, et miserimi facti estis et pessimi permansistis”.⁶⁴

Lo stesso Orosio minimizza l’accaduto, almeno rispetto alle conseguenze dell’incendio neroniano di Roma. Ricorre poi ad un *locus* che sta per diventare un classico: la caduta della città è frutto dei peccati dei suoi abitanti. Si preoccupa poi di fornire un saporoso dettaglio circa la certezza dell’ira divina che colpisce l’Urbe: “E perché nessuno potesse dubitare che tanto scempio era stato consentito ai nemici al solo scopo di correggere la città superba, lasciva, blasfema, nello stesso tempo furono abbattuti dai fulmini i luoghi più illustri dell’Urbe che i nemici non erano riusciti ad incendiare”.⁶⁵

L’assenza del miracolo viene giustificata, mentre lo ‘spazio di copertura’ in cui essa si situa diviene più elastico. La protezione deve essere guadagnata, devono esistere poi dei presupposti di merito per farla operare. Anzi i segni del cielo, quale il fulmine, garantiscono che la

⁶³ Orosio, *Storia* II, 399-401; VII, 43.

⁶⁴ Agostino, *La città di Dio* I, 33, 1, 4.

⁶⁵ Orosio, *Storia* VII, 39-40.

capitolazione è dovuta all'ira divina. Quest'antimiracolo unito al 'quasi' miracolo della riconciliazione corrispondono a contrappesi ideologici.

Il problema dunque non è credere ai miracoli, ma è la forza della suggestione e l'aspettativa nutrita dall'uomo medio negli interventi divini.

La Nuova Roma ed i suoi miracoli: una 'clausola di salvaguardia' per la sopravvivenza della città

Vi è poi un'altra Roma, quella sul Bosforo. Una città che vede nell'identità cristiana e nella consacrazione alla Vergine, la cui memoria cade il 2 di maggio, un vero e proprio collante sociale. Una Vergine che per la tradizione sembra davvero presente in città.⁶⁶ Qui, insieme alle reliquie della sua vita terrena ed a immagini miracolose della medesima, si annoverano continui interventi considerati come miracoli, favoriti dalla potenza del suo patronato. Miracoli che hanno rafforzato l'animo dei cittadini durante i molti e lunghi assedi subiti dalla capitale dell'Impero.⁶⁷

Il succitato *incipit* dell'inno *Akathistos* ne descrive lo *status quo* ed esprime la propensione al meraviglioso che questa città può vantare; un'attitudine opposta ad ogni sorta di pericolo. Un *incipit* aggiunto solo inseguito all'assedio del 626 d. C., per celebrare l'evento prodigioso, opera della Madre di Dio.

Si nutre così il 'mito' cittadino, lo si conferma, persino lo si 'canonizza'. La Capitale viene posta 'sotto copertura', mentre la stessa Vergine ha a garantirne l'intangibilità.⁶⁸ Un patronato rappresentato come assoluto, tanto che l'inno l'addita a maggior ragione quale "forte muraglia" dell'Impero.

Un inno anche questo molto colto, che offre la migliore rappresentazione possibile di quella che è la *felicitas* di una città, ormai acclamata Nuova Roma. Una città che, assumendo il nome della vecchia capitale, deve essere inviolabile, molto più di quanto lo è stata la *Palatia* Roma. La

⁶⁶ Zonara, III, 14; Baun, Jane. 2007. *Tales from Another Byzantium: Celestial Journey and Local Community in the Medieval Greek Apocrypha*, Cambridge, Cambridge University Press; Marinis, Vasileios. 2017. *Death and the Afterlife in Byzantium: The Fate of the Soul in Theology, Liturgy, and Art*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 49-74.

⁶⁷ Circa la dottrina elaborata dai romano orientali per ottimizzare la resistenza cittadina durante agli assedi si veda: Sullivan, Denis F.. 2003. (ed.). *A Byzantine Instruction Manual on Siege Defense: "The De Obsidione Toleranda"*, Leiden, Brill 2003.

⁶⁸ Limberis, Vasiliki. 1994. *Divine Heiress: The Virgin Mary and the Creation of Christian Constantinople*, New York, Routledge; Cameron, Averil. 1978. "The Theotokos in Sixth-Century Constantinople", *Journal of Theological Studies*, N° 29, Oxford, pp. 79-108, Ead., 2006. "The Cult of the Virgin in Late Antiquity: Religious Development and Myth-Making." en Swanson, Robert N. 2006. *The Church and Mary*, Woodbridge, Boydell & Brewer, pp. 1-21; Ead., 1979. "The Virgin's robe: an episode in the history of early seventh-century Constantinople", *Byzantion*, N° 49, Leuven, pp. 42-56; Kaldellis, Anthony. 2013. "'A Union of Opposites': The Moral Logic and Corporeal Presence of the Theotokos on the Field of Battle", en Gastgeber, Christian et al. 2013. (eds.), *Pour l'amour de Byzance: Hommage à Paolo Odorico*, Frankfurt am Main, Peter Lang, pp. 131-144; Id., 2013. "The military use of the icon of the Theotokos and its moral logic in the historians of the ninth-twelfth centuries", *Estudios Bizantinos*, N° 1, Madrid, pp. 56-75.

Nea Roma attraverso questo componimento esprime tutto il bisogno effettivamente sentito d'essere posta 'sotto copertura', anche ideologica. Una 'copertura' che si apprezza innanzitutto nella benevolenza divina verso la città.

A Santa Irene, unica aula cristiana costruita sicuramente sotto Costantino,⁶⁹ si aggiunge l'esistenza di un progetto per S. Sophia,⁷⁰ mentre resta oggetto di dibattito la costruzione dei SS. Apostoli come aula autonoma.⁷¹ Eppure parte del 'mito' cittadino ha a ricondurre a quest'ultimo le maggiori attività d'edilizia ecclesiastica. Nel IV sec., sotto Teodosio, si segnala una più incisiva definizione della geografia cristiana della città. Alle fondazioni imperiali e dei patrizi si aggiungono poi gli *eukterioi*, case di preghiera, che da cappelle domestiche diventano via via chiese aperte al pubblico.

La prosperità sembra garantita alla città di Costantino, poiché pratica un cristianesimo che è fondamentalmente di stampo romano.⁷² A cui si oppone il destino di una Roma che sembra abbandonata dai suoi dei, mentre Costantinopoli, dedicata al "Dio dei martiri"⁷³ sopravvive perché protetta da Cristo e dalla Vergine. Sozomeno precisa:

"con l'aiuto di Dio, la città ha conosciuto un tale sviluppo (...). La ragione è da ricercare, io credo nella religiosità del fondatore della città, e nella pietà e generosità dei suoi abitanti verso i bisognosi. In effetti attira a tal punto la gente verso la fede in Cristo che molti ebrei e quasi tutti gli elleni vi sono divenuti cristiani (...). Per onorare come una nuova città del Cristo questa città a cui aveva dato il suo nome, Costantino l'abbellì di molti e ricchi santuari. La divinità assecondò lo zelo dell'imperatore: con le sue apparizioni, essa garantì che quei templi erano sacri e salvifici".⁷⁴

La Costantinopoli cristiana intanto si trasforma in una città che concorre con Roma, non la Roma pagana, ma quella dei successori di Pietro a cui oppone fieramente l'evangelizzazione per

⁶⁹ Dagron, Gilbert. 1991. (trad. it.). *Costantinopoli. Nascita di una capitale (330-451)*, Torino, Einaudi, 1991, p. 398; Janin, A.A. 1969. *Géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin, I. Le siège de Constantinople et le patriarcat oecuménique, Les Églises et Les Monastères*, Paris, Institut français d'études byzantines, pp. 108-111.

⁷⁰ Dagron., Gilbert. 1991. (trad. it.). *Costantinopoli*, pp. 403-404; Cedreno 498, 517, 523, 530; Janin, A.A. 1969. *Géographie*, pp. 417-485.

⁷¹ Dagron, Gilbert. 1991. (trad. it.). *Costantinopoli*, pp. 407-411; Downey, Gilbert. 1951. "The Builder of the original Church of the Apostles at Constantinople. A Contribution to the Criticism of the *Vita Constantini* attributed to Eusebius", *Dumbarton Oaks Papers*, N° 6, Washington D.C., pp. 51-80. Eusebio, Paolino di Nola, Socrate e Sozomeno additano a Costantino la progettazione dell'edificio. Alcune di queste fonti sovente ripropongono un evidente anacronismo e si porta in scena finanche la madre Elena. Cfr. Eusebio, *Vita di Costantino* IV, 58-60; Paolino di Nola, *Carmi* 19; Socrate, *Storia Ecclesiastica* I, 16-40; Sozomeno, *Storia Ecclesiastica* II, 34. 108. Filostorgio menziona una stanza rotonda nettamente distinta dalla chiesa. Cfr. Filostorgio, *Storia Ecclesiastica* II, 2; Mentre Procopio, Teodoro il Lettore e Nicola Mesarite citano Costanzo II quale fondatore. Quest'Ultimo ricorda la presenza di un *heroon*. Cfr. Procopio, *Sugli edifici*, I, 4, 19; Theodoro il Lettore PG 86, col. 213; Nicola Mesarite I, 39.

⁷² Dagron, Gilbert. 1991. (trad. it.). *Costantinopoli*, pp. 40-42.

⁷³ Eusebio, *Vita di Costantino* III, 48.

⁷⁴ Sozomeno, *Storia Ecclesiastica* III, 2.

opera d'Andrea, fratello di Pietro. Una storia che si libera dal parallelismo con l'antica capitale attraverso un'autonoma tradizione cristiana, che Costantino si sarebbe limitato a rivelare.

Ma nemmeno le chiese da sole bastano. Occorre qualcosa di più: il miracolo, che dimostra l'efficacia della devozione pubblica e privata. Il meraviglioso allora completa il 'mito' cittadino e lo rende fruibile e non solo effettivo. Un bisogno del meraviglioso, che risponde ad una preoccupante esigenza di sicurezza sociale sentita dai cittadini, i quali soffrono l'angoscia di un'imminente fine, che è palpabile sin dalla sua fondazione. Un timore che si tenta di acquietare in via preventiva. Esistono precisi riti per la fondazione delle città nella tradizione romana, opportunamente eseguiti per Costantinopoli con l'ausilio di un *pontifex*, Vettio Agorio Pretestato, e di Sopatro in veste di *augur*,⁷⁵ atti a garantirne la prosperità; tuttavia questi sembrano non bastare a assicurare.

Non basta nemmeno l'intima suggestione del fondatore, che compie l'opera sotto una guida divina che lo precede. Più tardi la tradizione aggiunge un ulteriore dettaglio capace di assicurare il pubblico: Costantino sembra portare con sé un oggetto mitico, non previsto dai riti: una lancia sacra, identificata con quella di Longino o con quella di S. Maurizio. Un trucco dello storico ed una falsificazione dunque, ma utilissima sul piano politico e spendibile in funzione profilattica.

Ma Costantinopoli dopotutto è voluta dalla divinità. La sua costruzione si oppone a Calcedonia, quella "*cecorum oppidum*", che Costantino secondo una peregrina tradizione vuole innalzare a capitale.⁷⁶ La leggenda tramanda che le corde e le pietre vengono trasportate da aquile da quel posto alla sede dell'antica Bisanzio. Si raffronta così un 'mito documento' che depreca la scelta di un Costantino 'cieco' e volto a Calcedonia, mentre la divinità si preoccupa di correggerlo e indirizzarlo verso una sede più favorevole.⁷⁷

Un'angoscia che viene acquietata anche dal "Teatro del potere" e da quella *fictio* posta in essere dal protocollo durante le corse nell'ippodromo cittadino. Almeno per la tarda antichità, difatti, è quasi impossibile distinguere le ovazioni dei cittadini di Costantinopoli di fronte alla vittoria imperiale, rispetto ai motteggi di incoraggiamento rivolti ai corridori. L'*ethos* atletico ha a suggestionare il protocollo del rito di trionfo fino a compenetrarlo con le sue prossemiche.⁷⁸ Il grido "*nika*" delle corse diventa il grido festante di chi accoglie l'augusto che torna dalla

⁷⁵ Dagron, Gilbert. 1991. (trad. it.). *Costantinopoli*, p. 40; Lathoud, D. 1925. "La consécration et la dédicace de Constantinople", *Échos d'Orient*, N° 24, Paris, pp. 180-201; Schreiner, Peter. 2009. *Costantinopoli. Metropoli dai mille volti*, Roma, Salerno, pp. 14-17; Calderone, Salvatore. 1993. "Costantinopoli: la 'seconda Roma'", in Carandini, Andrea. et al. 1993. *La storia di Roma*, Vol. III, Torino, Einaudi, pp. 723-748.

⁷⁶ Tacito, *Annali* XII, 63; Strabone VII, 6, 2.

⁷⁷ Dagron, Gilbert. 1991. (trad. it.). *Costantinopoli*, pp. 28-29.

⁷⁸ Petrucci, A. 1996. *Il trionfo nella storia costituzionale romana dalle origini della repubblica ad Augusto*, Milano, Giuffrè; McQueen Grant, Robert. 2004. *Augustus to Constantine: The Rise and Triumph of Christianity in the Roman World*, London, Westminster Press, pp. 43-69; Nogales, Trinidad y González, Julián. 2007. (eds.). *Culto imperial: política y poder*, Firenze, L'Erma di Bretschneider.

battaglia, fin tanto che quest'acclamazione viene assorbita dalla ritualità e diviene una componente essenziale del rito di trionfo dell'imperatore.⁷⁹ A questa si aggiunge un'acclamazione: "tu vinci", che viene ripetuta con cadenza martellante durante il rito d'ascesa, poiché è noto a tutti che la propensione alla vittoria è parte integrante del carisma dell'imperatore. Consta notare che anche le elaborazioni concernenti la dottrina del potere possono essere influenzate 'dal basso', arricchendosi di prosemiche originariamente estranee, che prima non hanno alcun significato rituale preciso. Esse col tempo ne assumono uno ben più profondo ed incisivo all'interno del cerimoniale che le accoglie. Un grido che ha anche implicazioni più immediate, poiché regolarizza nei modi e nei tempi propri del "Teatro del potere" il pubblico entusiasmo. Sicché si mette in scena la potenza bellica dell'Impero, mentre si racconta la felicità della sua storia.⁸⁰ Siamo di fronte ad un abile gioco di rimandi metaforici, che agevola lo scivolamento di significanti dall'evento ludico a quello di commemorazione, quale gioco di mistificazione e sublimazione della realtà che opportunamente viene messo in opera per persuadere gli spettatori. Un codice insomma, utile ad insufflare precisi messaggi e convincere di un dato di fatto: la vittoria è attitudine propria dell'imperatore. Anche i riti ludici sono utili a confermare tale inclinazione ed a confinarla entro uno 'spazio di copertura', fin tanto da canonizzarla quale prerogativa 'costituzionalmente garantita'. Una propensione che può essere agevolata pure dal possesso di alcuni oggetti creduti dotati di particolari poteri, per ovvie ragioni custoditi a Costantinopoli.⁸¹ La loro presenza nella capitale equivale al possesso dell'imperatore e mette sotto ulteriore 'copertura' la prerogativa alla felicità, garantendo attraverso l'ostentazione rituale la vittoria.

Il più famoso fra questi è sicuramente il labaro, legato al mito costantiniano e alla cristianizzazione dell'Impero,⁸² il cui uso stando ad Eusebio di Cesarea viene imposto dallo stesso Cristo. Un segno che accomuna nella sua morfologia lo strumento del supplizio di Cristo, innalzato a 'talismano' dello Stato, ed il 'Nome' del Cristo adoperato con funzione apotropaica. L'oggetto costituisce un segno di straordinaria continuità entro le elaborazioni della dottrina del potere ed afferma il ruolo del Cristo quale garante della "Teologia della Vittoria".⁸³

Nonostante la rassicurante presenza imperiale, potenziata da questi segni apotropaici, occorre dell'altro per costruire il 'mito' cittadino. Pertanto si comprende perché nessuna città,

⁷⁹ L'acclamazione "vinci" caratterizza i motteggi indirizzati all'eletto Anastasio I, cfr. Pietro Patrizio, *Sulla scienza politica*, 92.

⁸⁰ McCormick, Michael. 1993, *Eternal Victory: Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West Past and Present*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 84-120.

⁸¹ Mergiali-Sahas, Sophia. 2001. "Byzantine Emperors and Holy Relics: use, and misuse, of sanctity and authority", *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, N° 51, Wien, pp. 41-60.

⁸² Longo, A. 1959. "Labaro", *Enciclopedia dell'arte antica* II, Roma, p. 435.

⁸³ Gagé, J. 1932. "Un thème de l'art impérial romain: la Victoire d'Auguste", *Mélanges d'Archéologie et d'Historiae*, N° 41, Paris, pp. 61-92.

quanto Costantinopoli, possa godere di un apparato di espedienti che ne devono ‘ipotecare’ l’imbattibilità e l’eternità. La città viene fornita di veri e propri talismani monumentali che divengono parte dell’urbanistica.⁸⁴ Se ne ricordano tra i molti la statua di Atena al Senato che, creduta tale dai latini, viene distrutta durante il sacco del 1204. Altre sculture cittadine sembrano dotate del potere di tenere lontani i pericoli, come i quattro serpenti bronzei presso la “Porta degli imperatori”, che rendono le serpi inoffensive.

A questo si somma un complesso di statue collocato presso il *Milion*, raffigurante Costantino ed Elena che sorreggono insieme la croce. Su questa, chiusa entro una catena tenuta da un lucchetto, si alloca la rappresentazione della *Tyche*. Una sorta di talismano monumentale dotato di una precisa finalità: “legare” la *Tyche* cittadina alla città stessa. Un segno che è oggetto per Pseudo-Codino di sovrainterpretazione: può garantire non solo l’integrità cittadina, ma persino la vittoria.⁸⁵

Ma il più famoso fra i talismani monumentali è la colonna di porfido sovrastata dalla statua di Costantino-*Elios*, resa tale dagli oggetti che durante la cerimonia di *egkainia* (ἐγκαίνια) vengono depositati. Fra questi si annoverano il palladio di Roma, statua che Costantino avrebbe segretamente asportato dalla vecchia capitale e collocato nelle fondamenta della colonna. Eppure tale tradizione è contestata e liquidata come leggenda, anche dalla letteratura più acritica.⁸⁶

Fra gli altri oggetti Giovanni Diacrinomeno ricorda mille *kentenaria* aurei, simbolo d’abbondanza, forse posti sulla stessa colonna.⁸⁷ Socrate vi aggiunge un frammento della croce, mentre Esichio riferisce la presenza dei canestri della moltiplicazione dei pani (altro simbolo di prosperità), il vaso del crisma, il manico dell’ascia di Noè e la pietra da cui Mosé ha fatto scaturire acqua nel deserto.⁸⁸ Andrea di Salos sostiene che entro la colonna vi siano persino custoditi i chiodi della crocifissione.⁸⁹ In virtù dei chiodi il monumento, nelle visioni dello stesso Andrea, diviene l’unica struttura che emerge in una Costantinopoli inondata dalle acque. Qui i cittadini superstiti si ormeggiano per piangere il destino della città.

La colonna, garante della prosperità, è ciò che deve sopravvivere a quel che deve proteggere.⁹⁰ Statua e colonna orbene assumono un duplice significato: sono un memoriale della fondazione ed un segno della conservazione della città. Innanzi al monumento per la

⁸⁴ Faraone, Christopher A. 1992. *Talismans and Trojan Horses: Guardian Statues in Ancient Greek Myth and Ritual*, Oxford, Oxford University Press,

⁸⁵ Pseudo Codino, *Sugli offici* 29.

⁸⁶ Diehl, Charles. 1929-1930. “De quelques croyances byzantines sur la fin de Constantinople”, *Byzantinische Zeitschrift*, N° 30, Berlin, pp. 192-196.

⁸⁷ Dagron, Gilbert. 1991. (trad. it.). *Costantinopoli*, p. 38.

⁸⁸ Socrate, *Storia Ecclesiastica* I, 17, PG 67, col. 120 B.

⁸⁹ *Vita di Andrea di Salos*, 224, PG III, col. 26.

⁹⁰ Dagron, Gilbert. 1991. (trad. it.). *Costantinopoli*, p. 36.

tradizione popolare un angelo deve consegnare una spada ad un anonimo cittadino, che scaccerà i turchi.⁹¹ La colonna diventa così la garanzia di un'idea più grande. Un ulteriore significato profilattico può essere riferito alle mura cittadine. Difatti sappiamo che Bisanzio è fornita di sette torri, quale sorta di "talismano sonoro", che ne garantisce l'imprendibilità *ab origine*.⁹²

La Polis, la Vergine ed il meraviglioso

Il ruolo privilegiato di capitale aumenta la risonanza degli eventi miracolosi, veri o presunti, di cui le mura della città sono protagoniste. Episodi significativi attribuiti solitamente alla Vergine,⁹³ che vanno stimolati e persino guadagnati con opportune cerimonie. Miracoli che si credono agevolati dalla presenza di importanti reliquie: il velo, la veste e la cintola, conservati in altrettanti importanti santuari mariani che connotano la geografia sacra dell'impianto urbanistico.⁹⁴ Pertanto se ne deduce che queste chiese e Santa Sophia in particolare, si pongono in continuità almeno ideologica con le mura, costituendo parte integrante delle difese e il loro contrappeso spirituale.

Eventi meravigliosi come la presunta epifania della Vergine durante l'assedio del 626 d.C. ad opera degli eserciti congiunti avari, slavi e persiani.⁹⁵ Un assedio che deve suggestionare davvero i cittadini, perché scatenato mentre l'imperatore Eraclio è impegnato contro Cosroe II in Armenia.⁹⁶ L'esercito congiunto avaro-slavo, attestato nel numero forse opportunamente enfatizzato di ben 80.000 uomini, si unisce a quello persiano per cingere le mura di Costantinopoli. Nella capitale la resistenza viene guidata dal patriarca Sergio e dal patrizio Bono, i quali si devono confrontare con una logorante difesa che culmina nella battaglia del 10 agosto 626 d.C..

Gli avari per permettere ai persiani di raggiungere la città devono fare la spoletta dall'area di Crisopoli, dove l'esercito si è collocato; perciò sono costretti ad attraversare il Bosforo. Una necessità logistica che si rivela non esente da pericoli. Durante questa azione, forse avventata, la superiorità navale bizantina sui *monoxilla* (μονόξυλα) avari e lo stratagemma di incendiare le navi che transitano nelle acque guadagna ai costantinopolitani la vittoria.

⁹¹ *Ibid.*

⁹² Carile, Rocco A. 1997. "Le cerimonie musicali alla corte bizantina", in Cattin, Giulio. 1997. *Da Bisanzio a San Marco. Musica e liturgia. Quaderni di "Musica e Storia"*, vol. 2, Bologna, Il Mulino, pp. 43-60.

⁹³ Zonara III, 14.

⁹⁴ Cameron, Averil, "The Cult, pp. 1-21; Ead., *The Virgin's robe*, pp. 42-56.

⁹⁵ Herrin, Judith. 2007. *Bisanzio*, Milano, Corbaccio, pp. 185-192; Barnes, Timothy. 2010. *Early Christian Hagiography and Roman History*, Tübingen, Siebeck, pp. 151-193; 280.

⁹⁶ Howard-Johnson, James. 1994. "The Official History of Heraclius' Persian Campaigns", in Dabrowa, Edward. 1994. *The Roman and Byzantine Army in the East*, Krakow, Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego, pp. 57-87; 60-67.

Al dato storico si aggiunge il mito: stando a testimoni oculari una donna vestita di porpora ed armata di spada è vista ingiungere i difensori alla riscossa, mentre guida la difesa nell'assedio; donna immediatamente identificata con la Vergine. Un miracolo propiziato secondo la tradizione da una processione di icone, presieduta dal patriarca Sergio e seguita con ampia partecipazione dalla cittadinanza. Tutto questo sembra accadere mentre nella cattedrale di S. Sophia si celebra l'*Akathistos*. Cosa che ribadisce la continuità ideologica mura-santuario propiziatore. Se ne deduce che l'estenuante difesa opposta avverso la preponderanza delle forze nemiche (vera o presunta tale) ed il lungo assedio hanno sicuramente favorito nei cittadini la convinzione del miracolo. Non meraviglia che per l'occasione all'inno venga aggiunta l'apostrofe che la acclama: "A Te qual generale invincibile" ed a seguito si conferisce alla capitale il titolo di *Theotokoupolis*.⁹⁷

L'inno deve sembrare ancor più efficace durante l'assedio arabo del 674-678 d.C.. Poco tempo prima delle vicende belliche un tale, *Kallinikos* di Heliopolis, vende al *basileus* il segreto dell'arma chimica per eccellenza del mondo medievale: il fuoco greco. La comparsa del fuoco greco, con la sua fiammata, il forte rombo e il fumo nero che emana, deve aver nutrito l'illusione dell'effettiva presenza divina, mediata dalla Vergine, affianco dei romano-orientali avverso gli arabi. Una convinzione cristallizzata dalla tradizione, la quale afferma che la battaglia decisiva è combattuta mentre in S. Sophia si ha a celebrare l'inno *Akathistos*. Nulla più di un *locus* della tradizione a disposizione dello storico, che funge da paradigma ideale su cui modellare la narrazione, quale 'clausola di garanzia' a conferma dell'efficacia del patrocinio mariano ed utile a dimostrare il mito dell'invincibilità cittadina. Tuttavia, il patriarca Niceforo ridimensiona l'accadimento. Questi non menziona affatto l'arma chimica, ma si limita a riferire di una tempesta presso *Syllaion*,⁹⁸ in Panfilia, che colpisce le navi arabe di ritorno da una delle tante spedizioni verso la capitale. Tempesta che è confermata da Zonara.

⁹⁷ Cameron, Averil. 1979. "Images of authority: elites and icons in late-sixth century Byzantium", *Past & Present*, N° 84, Oxford, pp. 5-35; Ead., 1992. "The language of images; icons and Christian representation", en Wood, Diana. 1992. *The Church and the Arts*, Oxford, Blackwell, p. 42; Vassilaki, Maria. 2004. *Images of the Mother of God: Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, Ashgate, Aldershot; Pelikan, Jaroslav. 1996. *Mary Through the Centuries. Her Place in History and Culture*, New Haven-London, Yale University Press; Eisner, Jas. 1998. *Imperial Rome and Christian Triumph. The Art of the Roman Empire AD 100-450*, Oxford, Oxford University Press; Brubaker, Leslie. 2002. "The supernatural protector of Constantinople: the Virgin and her icons in the tradition of the Avar siege", *Byzantine and Modern Greek Studies*, N° 26, Cambridge, pp. 2-41; Speck, P. 2003. "The Virgin's help for Constantinople", *Byzantine and Modern Greek Studies*, N° 27, Cambridge, pp. 266-271; Penna, V. 2004. "The Mother of God on Coins and Lead Seals", en Vassilaki, Maria. 2004. *Images of the Mother of God: Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, Ashgate, Aldershot, pp. 208-217, in particolare p. 210; Mango, Cyrill. 2004. "Constantinopleas Theotokoupolis", en Vassilaki, Maria. 2004. *Images of the Mother of God: Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, Ashgate, Aldershot, pp. 16-25, in particolare p. 21.

⁹⁸ Brooks, E.W. 1989. "The Arabs in Asia Minor (641-750), from Arabic Sources", *The Journal of Hellenic Studies*, N° 18, Cambridge, pp. 182-208.

Pure l'assedio dell'860 d.C. ad opera dei *Rhos* sembra ancora risolto dalla Vergine. L'evento ha un testimone d'eccezione come il patriarca Fozio, che in una sua omelia interpreta i fatti ed attribuisce alla processione sulle mura dell'abito della Vergine un significato salvifico. Un episodio inserito nell'omiletica, che assume carattere edificante, in quanto racconta di un miracolo propiziato dal pentimento. Fozio racconta: "non appena l'abito della Vergine fu portato in processione lungo le mura, i barbari ruppero l'assedio e levarono le tende, mentre noi scampammo alla cattura imminente e ci fu concessa una salvezza inaspettata. Perché il Signore non guardò le nostre azioni inique ma considerò il dolore dei nostri cuori, e prestò ascolto alla confessione delle nostre labbra".⁹⁹

Il meraviglioso costituisce un momento di grazia concesso dalla *Theotòkos* in ragione degli adeguati onori prestati al suo abito e viene favorito dal pentimento dei cittadini. L'assedio diventa nell'ottica del religioso un castigo inflitto da Dio, la salvezza viene acquistata solo dalla contrizione. E fin qui nulla di nuovo.

Il ricorso ad un *locus* 'classico' da parte del patriarca, tuttavia vuole dire molto di più. L'enfaticizzazione del motivo penitenziale cela tra le pieghe della retorica ben altro e, prima di tutto, una certa impreparazione della città all'assedio. Difatti il *basileus* Michele III in quel momento si trova a Mauropotamos, presso Nicomedia, dove sovrintende alle operazioni belliche avverso gli Abbassidi. L'assedio si consuma tutto mentre le truppe di rinforzo non sono ancora giunte alla capitale. I *Rhos* poi sembrano adoperare ben 200 navi, un numero forse spropositato. Costoro dopo aver raso al suolo *Sosthenion*, un sobborgo limitrofo, si dirigono sotto le mura. In assenza di un adeguato esercito a protezione di Costantinopoli è solo una tempesta provvidenziale a tutelare la città, decimando la flotta. Una guerra lampo dunque, che è iniziata il 18 giugno come testimoniato dalle fonti e, probabilmente, è terminata il 25 giugno dello stesso anno.

L'episodio tuttavia dimostra lo sviluppo di una cultura immateriale ben definita, costante in riti e prossemiche compiuti attorno alle mura, che potenziano il valore profilattico di questi segni significanti dell'urbanistica. Mura che hanno come contraltare i santuari e la cattedrale, quali punti focali di una cortina spirituale in continuità con quella fisica, giacché entrambe non possono essere disciolte da questo intimo legame di utilità.¹⁰⁰

⁹⁹ Fozio, *Omelia* 4.

¹⁰⁰ Asutay-Effenberger, Neslihan. 2007. *Die Landmauer von Konstantinopel-Istanbul: Historisch-topographische und baugeschichtliche Untersuchungen*, Berlin-New York, Gruyter, pp. 96-105; Bardill, Jonathan. 2004. *Brickstamps of Constantinople*, Vol. I, Oxford, Oxford University Press; Crow, James. 2007. "The Infrastructure of a Great City: Earth, Walls and Water in Late Antique Constantinople", in Lavan, Luke y Zanini, Enrico y Sarantis, Alexander. 2007. *Technology in transition: A.D. 300–650*, Leiden, Brill, pp. 251-285; Guillard, Rodolphe. 1969. *Études de topographie de Constantinople byzantine*, Berlin, Akademie-Verlag; Haldon, John F. 1995. "Strategies of Defence, Problems of Security: the Garrisons of Constantinople in the Middle Byzantine Period", in Mango, Cyril y Dagron, Gilbert. 1995. *Constantinople and its Hinterland: Papers from the Twenty-Seventh Spring Symposium of Byzantine Studies*, Oxford,

Fra i diversi santuari mariani presenti in città un particolare ruolo è svolto dalle Blacherne, che conserva un'icoma: la *Platytera*, considerata fonte di miracoli.¹⁰¹ Qui la Vergine viene rappresentata col bimbo divino inserito nel clipeo e con essa viene venerata una reliquia fondamentale: il manto di Maria.¹⁰² Un'icoma protagonista di un miracolo settimanale: ogni venerdì sera durante il vespro il velo che copre l'immagine si apre, senza che alcuno scosti il drappo, e l'effigie rimane visibile fino al sabato. Quest'icoma è nota anche come "*episkepsis*" o visita, forse con riferimento a Maria che visita settimanalmente il suo santuario.¹⁰³ Essa, oltre la rivelazione rituale in occasione della festa settimanale, funge anche da oracolo pubblico in particolari ricorrenze in cui necessita l'ausilio di Maria. La rivelazione spontanea costituisce un segno favorevole dunque. Si dice che in tale momento l'icoma possa addirittura parlare.

Tuttavia, anche questa patrona non può offrire il segno prodigioso auspicato o non lo fa tempestivamente. Si comprende bene come la mancanza di uno di questi presagi favorevoli durante uno dei momenti di apprensione può suscitare il panico; tanto è forte l'aspettativa. Eppure nel 1107 d.C., prima della partenza per la guerra contro i normanni, Maria nega il consueto conforto. Cosa che turba non poco l'esercito e l'imperatore Alessio Comneno. Una tale assenza, alla luce di una tradizione di continui segni a conferma della bontà delle azioni imperiali, non può che suscitare sgomento e incidere il morale generale. Il mancato presagio condiziona l'imperatore, che ritarda di quattro giorni l'inizio della campagna. Trascorso questo tempo, questi in gran segreto torna in chiesa con alcuni membri della corte. Arrivato qui svolge tutti gli atti rituali previsti per consultare l'oracolo. Questa volta il miracolo non manca, il velo lascia intravedere l'icoma della Vergine tra il sollievo generale.¹⁰⁴ La presunta presenza di Maria

April 1993, Ashgate, Aldershot, pp. 143-155; Janin, Raymond. 1964. *Constantinople byzantine. Développement urbaine et répertoire topographique*, Paris, Institut français d'études byzantines.

¹⁰¹Pentcheva, Bisseria. 2006. *Icons and Power: The Mother of God in Byzantium*, University Park, Pennsylvania University Press, pp. 15-18; Carr, Annemarie Weyl. 1997. "Court Culture and Cult Icons in Middle Byzantine Constantinople", in Maguire, Henry. 1997. *Byzantine Court Culture from 829 to 1204*, Washington, D.C., Harvard University Press, pp. 81-99; Angelidi, Christine y Papamastorakis, Titos. 2017. "Picturing the Spiritual Protector: From Blachernai to Hodegetria", in Vassilaki, Maria. 2017. *Images of the Mother of God: Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, New York, Routledge, pp. 209-217, in particolare p. 212; Mango, Cyril. 2001. "The shoreline of Constantinople in the fourth century", in Necipoğlu, Nevra. 2001. *Byzantine Constantinople: Monuments, Topography and Everyday Life*, Istanbul, Brill, pp. 19-28.

¹⁰² Brubaker, Norman. 1998. "Icons before Iconoclasm?", in *Morfologie sociali e culturali in Europa fra Tarda Antichità e Alto Medioevo*, Vol. II, Spoleto, CISAM, pp. 1215-1254.

¹⁰³ Marinis, Vasileios. 2014. *Architecture and Ritual in the Churches of Constantinople: Ninth to Fifteenth Centuries*, Cambridge, Cambridge University Press.

¹⁰⁴ Belthing, Hans. 2001. *Il culto delle immagini*, Roma, Carrocci, pp. 231-232; Kazhdan, Alexander A. 1984. "The Aristocracy and the Imperial Idea", in Angold, Michael. 1984. *The Byzantine Aristocracy from IX to XII Centuries*, Oxford, B.A.R., pp. 43-57; McCormick, Michael, *Eternal*, pp. 155-156; 213; 249; Viellefond, J.R. 1935. "Les pratiques religieuses dans l'armée byzantine d'après les traités militaires", *Revue des études anciennes*, N° 37, Bordeaux, pp. 322-330; Dennis, George. 1993. "Religious Services in the Byzantine Army", in Carr, E. et al. 1993. *EYAOTHMA: Studies in Honor of Robert Toft, S.J.*, Rome, Studia Anselmiana, pp. 107-117; Haldon, John. 1999. *Warfare, State and Society in the Byzantine World, 565-1204*, London, UCL Press.

solleva l'animo del sovrano, che inizia la campagna militare. La suggestione del prodigio ripropone un *locus* della "Teologia della Vittoria" nel cuore del Basso Medioevo.

Dal sec. XIII si osserva il solidificarsi di un'iconografia nuova, che caratterizza la monetazione della prima Età Paleologa.¹⁰⁵ Sin da Andronico II si sceglie di inscrivere la rappresentazione delle mura cittadine sovrastate dalla Vergine, che apre le braccia in segno di protezione. Formule che appartengono ad una precisa strategia di propaganda e si rifanno ad un'antropologia complessa, che tende ad enfatizzare lo *status* eccezionale della Capitale attraverso la propensione al miracolo.

Un intervento, quello della Vergine, che sembra ripetersi il 10 giugno 1422, allorché Costantinopoli è sotto l'assedio di 200.000 turchi, dotati di 60 navi e 80 cannoni, mentre è difesa da soli 8.000 uomini con la disponibilità di 24 navi. Le truppe di Murad II rispondono alle ingerenze di Manuele II Paleologo, che ha cercato di interferire nella successione di Mehmet I. La cronaca di Giovanni Cananos racconta che allorquando i turchi sono riusciti a superare il primo giro delle mura ed a penetrare nei periboli, si è manifestata una donna vestita di porpora e circondata di luce. Questa è subito riconosciuta come la *Theotòkos*, poiché viene vista fluttuare sulle mura. Cananos precisa: "I Romani, pur esausti per lo sforzo, saltarono dalla gioia (...). Cantarono a voce altissima inni alla santissima Vergine, glorificandola dal profondo dei loro cuori, dicendo: «questo è davvero un potente, famoso, memorabile, straordinario e incredibile miracolo degno di ammirazione»".¹⁰⁶

L'assedio si conclude poco tempo dopo, allorché una rivolta in Anatolia di Küçük Mustafa, fratello minore di Murad, fomentata dallo stesso *basileus*, costringe alla rotta dell'assedio. Anche Cananos si rifà ai *loci* della tradizione, allorché narra il miracolo che salva Costantinopoli. Compiono i soliti *topoi* del numero opportunamente enfatizzato dei turchi e quello dello sparuto contingente a difesa della città, preponderanza di forze che esige e in qualche modo ottiene l'*adynaton*. Siamo così di fronte ad un acritico rivivere di un motivo affabulatorio della vetusta tradizione cittadina, che è pur sempre utile per catturare l'attenzione del pubblico, sfruttandone l'emotività.

Il *Mandylion*: un palladio cittadino

Il favore divino si raggiunge anche con l'acquisizione del maggior numero di reliquie dei santi e con la costruzione di edifici sacri per contenerle. Una delle reliquie creduta capace di rafforzare

¹⁰⁵ Alteri, Giovanni. 1990. "Immagini della storia sulle monete bizantine", in Moreno, Giovanni. 1990. *Splendori di Bisanzio*, Milano, Fabbri Editori, pp. 73-85.

¹⁰⁶ Pinto, Emilio, 1977. (ed.). Giovanni Cananos, *L'assedio di Costantinopoli*, Messina, Il. 268-272, p. 64.

l'intangibilità della città è il *Mandyllion*.¹⁰⁷ Un'immagine che nasce attraverso un singolare *adynton*. Per una certa tradizione re Abgar IX commissiona un ritratto di Cristo, quale immagine-prova della sua esistenza. Questo si deve contrapporre alle effigi di altre divinità, di cui non si può fornire la medesima prova puntuale.¹⁰⁸ La tradizione però riferisce che il pittore non è stato in grado di completare il ritratto. La più antica narrazione ascrive ad un intervento del Cristo stesso la produzione della rappresentazione venerata nella città, il quale impone sul telo la propria immagine e la consegna a Taddeo; questi la porta al re insieme ad una lettera. Il valore acherotipo del modello ha un senso più profondo e deve sdoganare il culto delle immagini contro ogni riattualizzazione del veto veterotestamentario.¹⁰⁹ E se la lettera rientra in una tradizione che già Eusebio conosce, l'immagine compare solo nel IV secolo, quando nel 593 Evangrio Pontico parla di un' "immagine creata da Dio".¹¹⁰

Il culto costantinopolitano si consolida a seguito di un altro intervento favoloso, in funzione di oracolo, che preannuncia l'affermazione di Costantino VII come unico *basileus*, cioè a scapito dei Lecapeni usurpatori. La *traslatio* dell'effigie a Costantinopoli avviene il 15 agosto del 944, a

¹⁰⁷ Wolf, Gerhard. 2000. "Or fu sì fatta la sembianza vostra?". Sguardi alla 'vera icona' e alle sue copie artistiche", Morello, Giovanni y Wolf, Gerhard. 2000. *Il volto di Cristo*, Milano, Electa, pp. 103-105; Cameron, Avril. 1998. "The *Mandyllion* and Byzantine iconoclasm", en Kessler, Herbert y Wolf, Gerhard. 1998, *The holy face and the paradox of representation: papers from a colloquium held at the Bibliotheca Hertziana*, Rome and the Villa Spelman, Florence, 1996, Bologna, Nuova Alfa, pp. 33-54; Nicolotti, Andrea, 2010. "Forme e vicende del 'Mandyllion' di Edessa secondo alcune moderne interpretazioni", en *Sacre Impronte e oggetti 'non fatti da mano d'uomo' nelle religioni*, Atti del Convegno Internazionale, Torino, 18-20 maggio 2010, Alessandria, Dell'Orso, pp. 279-308.

¹⁰⁸ Belthing, Hans. 2001. *Il culto*, pp. 261-263; Id., 2007. *La vera immagine di Cristo*, Torino, Bollati Boringhieri; Gaeta, Saverio. 2010. *L'enigma del volto di Gesù. L'avventurosa storia della sindone segreta*, Milano, Rizzoli, 2010; Morello, Giovanni y Wolf, Gilbert. 2000. *Il Volto di Cristo*, Milano, Electa; Wolf, Gilbert et al. 2004. *Mandyllion. Intorno al Sacro Volto, da Bisanzio a Genova*, Ginevra-Milano, Skira; Wolf, Gilbert et al. 2007. *Intorno al Sacro Volto. Genova, Bisanzio e il Mediterraneo*, Venezia, Marsilio; Guscini, Mark. 2009. *The Image of Edessa*, Leiden, Brill; Bacci, Michele. 2009. "L'invenzione della memoria del volto di Cristo: osservazioni sulle interazioni fra iconografia e letteratura prosopografica prima e dopo l'Iconoclastia", en Quintavalle, Arturo Carlo. 2009. *Medioevo: immagine e memoria*. Milano, Electa, pp. 93-108; Jensen, Robin M. 2005. *Face to Face. Portraits of the Divine in Early Christianity*, Minneapolis, Fortress, pp. 131-172; Spieser, Jean-Michel. 2007. "Invention du portrait du Christ", en Paravicini, Agostino et al., 2007. *Le portrait. La représentation de l'individu*, Firenze, SISMEL, pp. 57-76; Dagron, Gilbert. 1991. "Holy Images and Likeness", *Dumbarton Oaks Papers*, N° 45, Washington D.C., pp. 23-33; Id., 1994. "L'image de culte et le portrait", en *Byzance et les images: cycle de conférences organisé au musée du Louvre par le Service culturel du 5 octobre au 7 décembre 1992*, Paris, La Documentation française, pp. 123-150; Id., 2007. *Décrire et peindre. Essai sur le portrait iconique*, Paris, Gallimard.

¹⁰⁹ Menozzi, Daniele. 1995. *La Chiesa e le immagini. I testi fondamentali sulle arti figurative dalle origini ai nostri giorni*, Milano, San Paolo, 1995, p. 114; Mirri, Luciana. 2009. *Mistagogia dell'icona. Lineamenti teologici, liturgici e spirituali*, Verucchio, Pazzini, p. 24; Cormack, Robin. 1997. *Painting the Soul. Icons, Death Masks, and Shrouds*, London, Reaktion Books, p. 114.

¹¹⁰ Evangrio, *Storia Ecclesiastica*, 233; Kessler, Herbert. 2000. "Spiritual Seeing. Picturing God's Invisibility", en *Medieval Art*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, pp. 69-72; Wolf, Gerhard y Kessler, Herbert. 1998. *The Holy Face and the Paradox of Representation*, Bologna, Nuova Alfa Editoriale, pp. 95-108; Mango, Cyrill. 1986. *The Art of the Byzantine Empire 312-1453. Sources and Documents*, Toronto, University of Toronto Press, pp. 114-115; Mondzain, Marie-José. 2006. *Immagine, Icona, Economia. Le origini bizantine dell'immaginario contemporaneo*, Milano, Jaka Book, p. 248.

seguito di una lunga trattativa con l'emiro di Edessa. L'*adynton*, costante nella guarigione di un paralitico in uno dei fori della città, conferma poi la potenza taumaturgica e la veridicità dell'immagine.

Quel che più incuriosisce è la natura cangiante dell'effigie. Essa sembra variare in base alla prospettiva da cui la si guarda o, addirittura, in base a chi la guarda. Durante l'ostensione del 944 la venerano i *sunbasileis* Costantino VII Porfirogenito e i Lecapeni, figlio e genero di Romano I. Il *Mandyllion* sembra mostrare a Costantino VII sia gli occhi, sia le orecchie del Cristo, mentre ai Lecapeni il solo ovale del volto. L'evento viene interpretato come un segno del favore divino verso Costantino, che si appresta a diventare l'unico *basileus* a scapito di tutti i colleghi. L'effetto ottico è noto, tanto che la propaganda della dinastia macedone lo utilizza come espediente per giustificare l'azione di Costantino VII a conferma di una legittima successione al trono. Non meraviglia che nell'atto di autolegittimarsi Costantino VII ascrive a profezia *ex eventu* i fatti. Ovvero li interpreta *ex post* a suo favore. Gli accadimenti concernenti la *traslatio*, che si conclude nella chiesa di Pharos, sono da lui ordinati puntualmente nella *Narratio de imagine Edessena*.¹¹¹

La tradizione dei miracoli che convalidano la veridicità dell'effigie, si ritrova inscritta nelle storie a corollario del *Mandyllion* di Genova, conservato presso San Bartolomeo degli armeni. Un'immagine donata in una spettacolare cerimonia da Giovanni V al capitano genovese Lionardo Montaldo. Miracoli quali la guarigione del re che l'ha richiesta; la riproduzione dell'immagine per contatto sul *Keramidion*, un mattone che la protegge mentre viene murata con funzioni profilattiche all'interno delle mura; la caduta di un idolo quando questa viene innalzata su una colonna e, persino, il trasformarsi in fuoco dell'olio sgorgato dal volto una volta che viene versato sui persiani. Se ne deduce che, sin dalle origini, l'immagine viene creduta portatrice di un potere profilattico a favore della città in cui risiede e può funzionare da palladio cittadino. Per questo essa non viene venerata per ostensione, ma piuttosto tramite il deposito in luoghi di forte valore simbolico per la città in cui risiede, siano essi le mura o pure la cappella di palazzo.

Se ne deduce che l'immagine ha uno spiccato valore ontologico. A nessuno importa sapere come l'effigie sia fatta e non conta la sua visione diretta. Questo non è un atto decisivo per la devozione, ma quel che conta è il possedere l'archetipo. Cosa che obbliga alla venerazione. A maggior ragione quando la reliquia viene posta in un vaso d'oro, sigillato; come già una volta è stata sigillata entro le mura. Tale condotta sembra giustificata da una rivelazione, finalizzata a

¹¹¹ Guscini, Mark. 2009. (ed.). *Narratio de imagine Edessena*, en *The Image of Edessa*, Leiden, Brill, pp. 22-25, 36-37.

placare l'ira divina che ha causato un terremoto. Il fenomeno sembra infatti cessare solo al momento dell'imposizione del sigillo al reliquiario.¹¹²

L'indifferenza della Vergine e lo shock della presa della Polis

Quella propensione tutta urbana al miracolo viene negata solo nel momento della capitolazione della Polis, allorché la Vergine, indifferente, sembra aver esaurito tutti i miracoli. Al silenzio della Madre di Dio si oppone il miracolo del pesce rivificato dalla fonte sacra alla stessa, allorché un pope si rifiuta di credere che la capitale è stata violata. Siamo nuovamente di fronte ad un antimiracolo ed anche la Seconda Roma può capitolare. L'ultimo imperatore diventa un martire e nel difendere la capitale fa' piuttosto professione di fede. Una peregrina tradizione arriva persino ad affermare che la notte precedente la battaglia finale la *Theotòkos* appare a Costantino XI in preghiera, chiedendogli addirittura di restituirle la corona. Da quel momento Dio non proteggerà più la città.¹¹³ Come Roma prima di lei, anche Costantinopoli sperimenta l'antimiracolo e l'inerzia della Vergine. Questa fantasiosa tradizione sostituisce la più chiara delle azioni.

Resta un problema: bisogna giustificare la caduta dell'Impero cristiano. Uno *shock* dunque. Trovare una motivazione non è certo facile, ma esiste una consolidata tradizione a cui si può ricorrere per argomentare con efficacia la possibilità della disfatta. Si opta per una strategia consueta: quella della punizione divina per i peccati commessi. Tuttavia, si precisa il 'tiro' e si sceglie di addossare tutta la colpa del tracollo ai *basileis* ed ai loro peccati. Una strategia che sposta la responsabilità dalla totalità del corpo sociale al suo capo. Il *Pianto di Costantinopoli*, un componimento ascrivibile al genere della monodia e di autore anonimo, a riguardo afferma:

...apprendi la storia
e gli sconvolgimenti dei Romei senza testa (...)
tutti erano malvagi, tutti senza bontà (...).
L'uno l'altro gozzava sovente ogni anno;
senza il volere di Dio acquistavano il trono.
Alcuni erano eretici ed altri il Santo Spirito

¹¹² Un occultamento dell'immagine che è legato anche alle deviazioni del culto. Nel 1100, dopo un provvedimento imperiale che ordina la requisizione dei beni della Chiesa per finanziare la guerra, il patriarca Leone di Calcedonia nel tropario della festa del *Mandylion* postula persino un'unione fra divinità e materia; in ultima analisi fa dei beni della Chiesa una *res sacra*, quindi intangibile allo Stato. Una forzatura che investe la devozione dell'immagine e affretta lo scemare della pubblicità del culto.

¹¹³Nicol, Donald M. 1992. *The Immortal Emperor: The Life and Legend of Constantine Palaiologos, Last Emperor of the Romans*, Cambridge, Cambridge University Press; Philippides, Marios y Hanak, Walter. 2017. *The Siege and the Fall of Constantinople in 1453: Historiography, Topography, and Military Studies*, New York, Routledge; Philippides, Marios. 2018. *Constantine XI Dragaš Palaeologus (1404–1453): The Last Emperor of Byzantium*, New York, Routledge.

negavano, altri atei ed altri iconoclasti,
scismatici e corrotti, imbevuti di invidia,
senza timore di Dio, abborriti da tutti;
nemici dei cristiani, di ogni monastero:
per questo ebbero anche lo sdegno del Signore,
e perdettero il regno per la loro trascuratezza...¹¹⁴

Il testo, che propone un rovesciamento del codice, negando la santità del *basileus*, quale cardine fondante della teoria del potere romano orientale, cerca di far comunque salva la santità della *Societas Christiana* e agevola l'elaborazione del lutto per la perdita della 'patria' perduta. Un processo portato a termine dalla Chiesa, che si dichiara erede dell'Impero, mentre i suoi vescovi assumono a conferma di tale fatto il *kamelaukion* con cui sostituiscono la propria mitra.

Conclusioni

Il miracolo non può essere liquidato come mera necessità politica o come un 'catalizzatore' della resistenza cittadina, lo si deve apprezzare piuttosto quale esperienza culturale comunitaria, capace di consolidare la coesione e l'*affectio societatis*. Un'inclinazione al prodigio che deve essere garantita a maggior ragione quando sono le città più importanti dell'Impero ad essere oggetto di assedio. Si carica poi di efficacia nella dialettica sovranazionale e concorre a rafforzare la credenza nel meraviglioso, fino a dimostrare il favore divino verso gli abitanti della nuova o della vecchia capitale, che resistono alle avversità belliche. Per far ciò, durante questi momenti 'forti' si pongono in essere tutti gli espedienti utili a favorire il beneplacito del Dio cristiano, ritenuto apportatore di salvezza. Quando non è possibile ottenerlo bisogna rivisitare gli eventi ed interpretarli come hanno fatto magistralmente Orosio, Agostino e più tardi i membri del clero greco.

La serie di soluzioni al caso, già fatta propria dalla tradizione, deve operare su più piani: il mitico-religioso, il politico-sociologico e il simbolico-apotropaico. Tali opzioni hanno comunque a sfruttare i rudimenti della psicologia di massa conosciuti. Ciò implica l'uso di stratagemmi come la narrazione dei sogni, che funzionano piuttosto quali profezie *ex eventu*, almeno in letteratura, o di veri e propri prodigi di cui il generale, tutti coloro che si affannano nella difesa delle mura o, persino, gli abitanti della città possono essere spettatori. A corollario di ciò, la tradizione contempla la possibilità di poter ricorrere ad oggetti dall'alto valore profilattico, che hanno addirittura un'origine mitica o la cui produzione è commissionata dalla divinità. Oggetti che fungono da 'catalizzatori' per il miracolo.

¹¹⁴ *Pianto di Costantinopoli* cit. in Pertusi, Agostino. 1976. *La caduta di Costantinopoli. Le testimonianze dei contemporanei*. Vol. II, Milano, Mondadori-Valla, pp. 366-377.

Il Dio cristiano assume così il ruolo di protettore dell'Impero, dell'esercito, ma soprattutto delle Capitali cristiane. Una protezione che è garantita attraverso la costituzione di talismani, anche monumentali, e la corsa all'acquisizione di importanti reliquie. Reliquie insigni e della memoria apostolica per Roma, mentre quelle della vita della Vergine o dell'esistenza storica del Cristo vengono incamerate a Costantinopoli. Si considerano poi le icone venerate. Tutti questi segni sono creduti dotati di un alto valore magico-sacrale, che gli conferisce persino il potere di causare il miracolo. Tale credenza è capace di persuadere il popolo a porre in essere tutta una serie di atti di devozione, poiché si è convinti che essi collocano coloro che li praticano 'sotto copertura'. Ciò a garanzia tanto dell'efficienza delle condotte, quanto dell'efficacia del culto in generale. Eppure ad un certo punto, quando la loro capacità propiziatoria sembra esaurirsi, questi oggetti vengono rifunzionalizzati e sopravvivono comunque attraverso la loro potenza affabulatoria all'evento traumatico.

Bibliografia

- Alföldi, Andreas. 1932. "The Helmet of Constantine with the Christian Monogram", en *Journal of Roman Studies*, N° 22, Cambridge, pp. 9-23.
- Altheim, Franz. 2007. *Deus Invictus*, Roma, Edizioni Mediterranee.
- Alteri, Giovanni. 1990. "Immagini della storia sulle monete bizantine", en Moreno, Giovanni (ed.). *Splendori di Bisanzio*, Milano, Fabbri Editori, pp. 73-85.
- Angelidi, Christine y Papamastorakis, Titos. 2017. "Picturing the Spiritual Protector: From Blachernai to Hodegetria", en Vassilaki, Maria (ed.). *Images of the Mother of God: Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, New York, Routledge, pp. 209-217.
- Arnaldi, Girolamo. 2011. *L'Italia e i suoi invasori*, Roma-Bari, Laterza.
- Asutay-Effenberger, Neslihan. 2007. *Die Landmauer von Konstantinopel-Istanbul: Historisch-topographische und baugeschichtliche Untersuchungen*, Berlin-New York, Gruyter, pp. 96-105.
- Bacci, Michele. 2009. "L'invenzione della memoria del volto di Cristo: osservazioni sulle interazioni fra iconografia e letteratura prosopografica prima e dopo l'Iconoclastia", en Quintavalle, Arturo C. (ed.). *Medioevo: immagine e memoria*, Milano, Electa, pp. 93-108.
- Baker, George P. 2001. *Constantine the Great: And the Christian Revolution*, New York, Square Press.
- Barbero, Alessandro. 2016. *Costantino il vincitore*, Milano, Salerno.
- Bardill, Jonathan. 2004. *Brickstamps of Constantinople*, Vol. I, Oxford, Oxford University Press.
- Bardill, Jonathan. 2012. *Constantine, Divine Emperor of the Christian Golden Age*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Barnes, Timothy. 1981. *Constantine and Eusebius*, Cambridge, Mass.
- Barnes, Timothy. 2010. *Early Christian Hagiography and Roman History*, Tübingen, Siebeck.
- Barzanò, Alberto. 2013. *Il Cristianesimo nell'Impero Romano da Tiberio a Costantino*, Torino, Lindau.
- Baun, Jane. 2007. *Tales from Another Byzantium: Celestial Journey and Local Community in the Medieval Greek Apocrypha*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Beard, Mary. 2007. *The roman triumph*, Cambridge, Harvard University Press.
- Barker, Ernst. 1999. "L'Italia e l'Occidente dal 410 al 476", en Merola, Alberto (ed.). *Storia del mondo medievale*, Vol. I, Milano, Garzanti, pp. 373-419.
- Belting, Hans. 2001. *Il culto delle immagini*, Roma, Carrocci.

- Belthing, Hans. 2007. *La vera immagine di Cristo*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Brubaker, Leisle. 1998. "Icons before Iconoclasm?", en AA.VV., *Morfologie sociali e culturali in Europa fra Tarda Antichità e Alto Medioevo*, Vol. II, Spoleto, CISAM, pp. 1215-1254.
- Brubaker, Leisle. 2002. "The supernatural protector of Constantinople: the Virgin and her icons in the tradition of the Avar siege", en *Byzantine and Modern Greek Studies*, N° 26, Cambridge, pp. 2-41.
- Brooks, Ernest W. 1989. "The Arabs in Asia Minor (641-750), from Arabic Sources", en *The Journal of Hellenic Studies*, N° 18, Cambridge, pp. 182-208.
- Burns, Thomas. 1994. *Barbarians within the gates of Rome, a study of Roman military policy and the barbarians, a.C 375-425 a.D.*, Indianapolis, Bloomington.
- Calderone, Salvatore. 1993. "Costantinopoli: la 'seconda Roma'", en Carandini, Andrea et al. (eds.). *La storia di Roma*, III, Torino, Einaudi, pp. 723-748.
- Cameron, Avril. 1978. "The Theotokos in Sixth-Century Constantinople", en *Journal of Theological Studies*, N° 29, Oxford, pp. 79-108.
- Cameron, Avril. 1979. "Images of authority: elites and icons in late-sixth century Byzantium", en *Past & Present*, N° 84, Oxford, pp. 5-35.
- Cameron, Avril. 1979. "The Virgin's robe: an episode in the history of early Seventh-Century Constantinople", en *Byzantion*, N° 49, Leuven, pp. 42-56.
- Cameron, Avril. 1992. "The language of images: icons and Christian representation", en Wood, Diana (ed.). *The Church and the Arts*, Oxford, Blackwell, pp. 1-42.
- Cameron, Avril. 1998. "The Mandylion and Byzantine iconoclasm", en Kessler, Herbert y Wolf, Gerard (eds.). *The holy face and the paradox of representation: papers from a colloquium held at the Bibliotheca Hertziana, Rome and the Villa Spelman*, Bologna, Nuova Alfa, pp. 33-54.
- Cameron, Avril. 2006. "The Cult of the Virgin in Late Antiquity: Religious Development and Myth-Making", en Swanson, Robert N. *The Church and Mary*, Woodbridge, Boydell & Brewer, pp. 1-21.
- Cantarella, Glauco M. 2004. *Un filo di parole*, Milano, Mondadori.
- Cardini, Franco. 2013. *Quell'antica festa crudele. Guerra e cultura della guerra dal Medioevo alla Rivoluzione francese*, Bologna, Il Mulino.
- Carile, Rocco A. 1997. "Le cerimonie musicali alla corte bizantina", en Cattin, Giulio (ed.). *Da Bisanzio a San Marco. Musica e liturgia. Quaderni di "Musica e Storia"*, Vol. 2, Bologna, Il Mulino, pp. 43-60.
- Carr, Annemarie W. 1997. "Court Culture and Cult Icons in Middle Byzantine Constantinople", en Maguire, Henry (ed.). *Byzantine Court Culture from 829 to 1204*, Washington D.C., Harvard University Press, pp. 81-99.
- Casartelli Novelli, Silvana. 1987. "Segno salutis e segno iconico dalla invenzione costantiniana ai codici astratti del primo alto Medioevo", en AA. VV. *Segni e riti nella chiesa altomedievale Occidentale*, Spoleto, CISAM, pp. 105-172.
- Cesa, Maria. 1994. *Impero tardoantico e barbari: la crisi militare da Adrianopoli al 418*, Como, New Press.
- Charles, Sander P. 1981. *From Pragmatism to Pragmaticism*, Amherst, University of Massachusetts Press.
- Coarelli, Filippo. 1984. *Guida archeologica di Roma*, Milano, Mondadori.
- Cormack, Robin. 1997. *Painting the Soul. Icons, Death Masks, and Shrouds*, London, Reaktion Books.
- Cornacchioli, Tobia. 2001. *Alarico, re dei Visigoti*, Cosenza, Le nuvole.
- Cowan, Ross. 2015. *Roman Legionary AD 284-337: The age of Diocletian and Constantine the Great*, Oxford, Osprey Publishing.
- Cozzi, Laura G. 1968. *Le porte di Roma*, Roma, Franco Spinosi Editore.

- Crow, James. 2007. "The Infrastructure of a Great City: Earth, Walls and Water in Late Antique Constantinople", en Lavan, Luke, Zanini, Enrico y Sarantis, Alexander (eds.). *Technology in transition: A.D. 300–650*, Leiden, Brill, pp. 251-285.
- Dagron, Gilbert. 1991. *Costantinopoli. Nascita di una capitale (330-451)*, Torino, Einaudi.
- Dagron, Gilbert. 1991. "Holy Images and Likeness", en *Dumbarton Oaks Papers*, N° 45, Washington D.C., pp. 23-33.
- Dagron, Gilbert. 1994. "L'image de culte et le portrait", en Guillou, André y Durand, Jannic (eds.), *Byzance et les images: cycle de conférences organisé au musée du Louvre par le Service culturel du 5 octobre au 7 décembre 1992*, Paris, La Documentation française, pp. 123-150.
- Dagron, Gilbert. 2007. *Décrire et peindre. Essai sur le portrait iconique*, Paris, Gallimard.
- De Giovanni, Luciano. 1993. *Costantino e il mondo pagano*, Napoli, D'Auria.
- Dey, Hendrik. 2011. *The Aurelian Wall and the Refashioning of Imperial Rome, AD 271-855*, Cambridge, Cambridge University Press.
- De Maffei, Fernanda. 2010. "Costantinopoli nuova Roma: l'immagine del *basileus* 'in Cristo-Dio'", en Barsanti, Claudia et al. (eds.). *Bisanzio e l'ideologia delle immagini*, Napoli, Liguori, pp. 263-302.
- Dennis, George. 1993. "Religious Services in the Byzantine Army", en Carr, Ephrem et al. (eds.), *EYAOHMA: Studies in Honor of Robert Toft, S.J.*, Rome, Studia Anselmiana, pp. 107-117.
- Diehl, Charles. 1929-1930. "De quelques croyances byzantines sur la fin de Constantinople", en *Byzantinische Zeitschrift*, N° 30, Berlin, pp. 10-16.
- Downey, Glanville 1951. "The Builder of the original Church of the Apostles at Constantinople. A Contribution to the Criticism of the *Vita Constantini* attributed to Eusebius", en *Dumbarton Oaks Papers*, N° 6 Washington D.C., pp. 51-80.
- Eisner, Jaś. 1998. *Imperial Rome and Christian Triumph. The Art of the Roman Empire AD 100-450*, Oxford, Oxford University Press.
- Franchi De' Cavalieri, Pio. 1953. "Costantiniana", *Collana Studi e Testi 171*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana.
- Franchi De' Cavalieri, Pio. 1962. "Il labaro descritto da Eusebio", en *Scritti Agiografici*, N° 1 Città del Vaticano, pp. 201-263.
- Fraschetti, Augusto. 1993. "Spazi del sacro e spazi della politica", en Carandini, Andrea et al. (eds.). *La storia di Roma*, III, Torino, Einaudi, pp. 675-696.
- Fraschetti, Augusto. 2005. *Roma e il principe*, Roma-Bari, Laterza.
- Fox, Robin L. 2006. *Pagani e cristiani*, Roma-Bari, Laterza.
- Gaeta, Saverio. 2010. *L'enigma del volto di Gesù. L'avventurosa storia della sindone segreta*, Milano, Rizzoli.
- Gagé, Jean. 1932. "Un thème de l'art impérial romain: la Victoire d'Auguste", en *Mélanges d'Archéologie et d'Historiae, École française de Rome*, N° 41, Paris, pp. 61-92.
- Gagé, Jean. 1933. "La theologie de la victoire imperiale", en *Revue historique*, N° 171, Paris, pp. 1-43.
- Geraci, Giovanni y Marcone, Arnaldo 2008. *Storia Romana*, Firenze, Le Monnier.
- Grégoire, Henri. 1932. "La Vision de Constantin liquidée", en *Byzantion*, N° 14, Leuven, pp. 341-351.
- Grégoire, Henri. 1932. "La statue de Constantin et le signe de la croix", en *Antiquité Classique*, N° 1, Bruxelles, pp. 231-272.
- Grégoire, Henri. 1939. "La Vision de Constantin", en *Byzantion*, N° 24, Leuven, pp. 34-51.
- Guidetti, Massimo. 2007. *Vivere tra i barbari, vivere con i Romani*, Milano, Jaka Book.
- Guilland, Rodolphe. 1969. *Études de topographie de Constantinople byzantine*, Berlin, Akademie-Verlag.
- Guscini, Mark. 2009. "Narratio de imagine edessena", en Guscini, Mark (ed.). *The Image of Edessa*, Leiden, Brill.
- Guscini, Mark. 2009. *The Image of Edessa*, Leiden, Brill.

- Faraone, Christopher A. 1992. *Talismans and Trojan Horses: Guardian Statues in Ancient Greek Myth and Ritual*, Oxford, Oxford University Press.
- Haldon, John. 1995. "Strategies of Defence, Problems of Security: the Garrisons of Constantinople in the Middle Byzantine Period", in Mango, Cyril y Dagron, Gilbert (eds.). *Constantinople and its Hinterland: Papers from the Twenty-Seventh Spring Symposium of Byzantine Studies*, Oxford, Ashgate, Aldershot, pp. 143-155.
- Haldon, John. 1999. *Warfare, State and Society in the Byzantine World, 565-1204*, London, UCL Press.
- Halsall, Guy. 2007. *Barbarian Migrations and the Roman West, 376-568*, New York, Cambridge University Press.
- Heather, Peter J. 2006. *La caduta dell'Impero romano: una nuova storia*, Milano, Garzanti.
- Herrin, Judith. 2007. *Bisanzio*, Milano, Corbaccio.
- Holloway, Ross. 2004. *Constantine and Rome*, New Haven-London, Yale University Press.
- Howard-Johnson, James. 1994. "The Official History of Heraclius' Persian Campaigns", en Dabrowa, Edward (ed.). *The Roman and Byzantine Army in the East*, Krakow, Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego, pp. 57-87.
- Janin, Raymond. 1964. *Constantinople byzantine. Développement urbaine et répertoire topographique*, Paris, Institut français d'études byzantines.
- Janin, Raymond. 1969. *Géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin, I. Le siège de Constantinople et le Patriarcat oecuménique, Les Églises et Les Monastères*, Paris, Institut français d'études byzantines.
- Jensen, Robin M. 2005. *Face to Face. Portraits of the Divine in Early Christianity*, Minneapolis, Fortress, pp. 131-172.
- Kalavrezou, Ioli. 1990. "Images of the Mother: When the Virgin Mary Became 'Meter Theou'", en *Dumbarton Oaks Papers*, N° 44, Washington D.C., pp. 165-172.
- Kaldellis, Anthony. 2013. "'A Union of Opposites': The Moral Logic and Corporeal Presence of the Theotokos on the Field of Battle", en Gastgeber, Caroline et al. (eds.), *Pour l'amour de Byzance: Hommage à Paolo Odorico*, Frankfurt am Main, Peter Lang, pp. 131-144.
- Kaldellis, Anthony. 2013. "The military use of the icon of the Theotokos and its moral logic in the historians of the ninth-twelfth centuries", en *Revista de Estudios Bizantinos*, N. 1, Madrid, pp. 56-75.
- Kazhdan, Alexander A. 1984. "The Aristocracy and the Imperial Idea", en Angold, Michael (ed.). *The Byzantine Aristocracy IX to XII Centuries*, Oxford, B.A.R., pp. 43-57.
- Kessler, Herbert. 2000. "Spiritual Seeing. Picturing God's Invisibility", en Kessler, Herbert (ed.). *Medieval Art*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, pp. 69-72.
- Kousoulas, George. 2007. *The Life and Times of Constantine the Great: The First*, Charleston, Booksurge Llc.
- Lathoud, David. 1925. "La consécration et la dédicace de Constantinople", en *Échos d'Orient*, N° 24, Paris, pp. 180-201.
- Lenski, Noel. 2016. *Constantine and the Cities: Imperial Authority and Civic politics*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Lieu, Samuel N. C. y Montserrat, Dominic. 2002. *Constantine: History, Historiography and Legend*, London, Taylor & Francis, 2002.
- Limberis, Vasiliky. 1994. *Divine Heiress: The Virgin Mary and the Creation of Christian Constantinople*, New York, Routledge.
- Longo, A. 1959. "Labaro", en *Enciclopedia dell'arte antica* II, Roma, Treccani, p. 435.
- MacCormack, Sabine G. 1995. *Arte e cerimoniale nell'antichità*, trad.it., Torino, Einuadi.
- Mango, Cyril. 1986. *The Art of the Byzantine Empire 312-1453. Sources and Documents*, Toronto, University of Toronto Press.

- Mango, Cyril. 2001. "The shoreline of Constantinople in the fourth century", en Necipoğlu, Nevra (ed.). *Byzantine Constantinople: Monuments, Topography and Everyday Life*, Leiden, Brill, pp. 19-28.
- Mango, Cyril. 2004. "Constantinopleas Theotokoupolis", en Vassilaki, Maria (ed.). *Images of the Mother of God: Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, Ashgate, Aldershot, pp. 16-25.
- Marcone, Arnaldo. 2002. *Pagano e Cristiano. Vita e mito di Costantino*, Roma-Bari, Laterza.
- Marinis, Vasileios. 2014. *Architecture and Ritual in the Churches of Constantinople: Ninth to Fifteenth Centuries*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Marinis, Vasileios. 2017. *Death and the Afterlife in Byzantium: The Fate of the Soul in Theology, Liturgy, and Art*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 49-74.
- Martini, Maria C. 2004. *Le vestali: un sacerdozio funzionale al "cosmo" romano*, Bruxelles, Latomus.
- McCormick, Michael. 1986. *Eternal Victory: Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West Past and Present*, Cambridge, Cambridge University Press.
- McQueen Grant, Robert. 2004. *Augustus to Constantine: The Rise and Triumph of Christianity in the Roman World*, London, Westminster Press, pp. 43-69.
- Menozi, Daniele. 1995. *La Chiesa e le immagini. I testi fondamentali sulle arti figurative dalle origini ai nostri giorni*, Milano, San Paolo, 1995.
- Mergiali-Sahas, Sophia. 2001. "Byzantine Emperors and Holy Relics: use, and misuse, of sanctity and authority", en *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, N° 51, Wien, pp. 41-60.
- Mirri, Luciana. 2009. *Mistagogia dell'icona. Lineamenti teologici, liturgici e spirituali*, Verucchio, Pazzini.
- Mondzain, Marie-José. 2006. *Immagine, Icona, Economia. Le origini bizantine dell'immaginario contemporaneo*, Milano, Jaka Book.
- Morello, Giovanni y Wolf, Gerhard (eds.). 2000. *Il Volto di Cristo*, Milano, Electa.
- Nicholson, Oliver. 2000. "Constantine's Vision of the Cross", en *Vigiliae Christianae*, N° 54, Bruxelles, pp. 309-323.
- Nicol, Donald M. 1992. *The Immortal Emperor: The Life and Legend of Constantine Palaiologos, Last Emperor of the Romans*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Nicolotti, Andrea. 2010. "Forme e vicende del 'Mandylion' di Edessa secondo alcune moderne interpretazioni", en Monaci Castagnano, Adele (ed.). *Sacre Impronte e oggetti 'non fatti da mano d'uomo' nelle religioni*, Atti del Convegno Internazionale, Torino, 18-20 maggio 2010, Alessandria, Dell'Orso, pp. 279-308.
- Nogales, Trinidad y González, Julián (eds.). 2007. *Culto imperial: política y poder*, Firenze, L'Erma di Bretschneider.
- Odhal, Charles. 1981. "The Celestial Sign on Constantine's Shields at the Battle of the Milvian Bridge", en *Journal of the Rocky Mountain Medieval and Renaissance Association*, N° 2, Orange C.A., pp. 15-28.
- Passarelli, Gaetano. 1998. *Icone delle dodici grandi feste bizantine*, Milano, Jaka Book.
- Pelikan, Jaroslav. 1996. *Mary Through the Centuries. Her Place in History and Culture*, New Haven-London, Yale University Press.
- Penna, Vasso. 2004. "The Mother of God on Coins and Lead Seals", en Vassilaki, Maria (ed.). *Images of the Mother of God: Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, Ashgate, Aldershot, pp. 208-217.
- Pentcheva, Bissera. 2006. *Icons and Power: The Mother of God in Byzantium*, University Park, Pennsylvania University Press, pp.15-18.
- Pertusi, Agostino. 1976. *La caduta di Costantinopoli. Le testimonianze dei contemporanei*. Vol. II, Milano, Mondadori-Valla.
- Peltomaa, Leena M. 2001. *The Image of the Virgin Mary in the Akathistos Hymn*, Leiden, Brill.
- Petrucchi, Aldo. 1996. *Il trionfo nella storia costituzionale romana dalle origini della repubblica ad Augusto*, Milano, Giuffrè.

- Philippides, Marios. 2018. *Constantine XI Dragaš Palaeologus (1404–1453): The Last Emperor of Byzantium*, New York, Routledge.
- Philippides, Marios y Hanak, Walter. 2017. *The Siege and the Fall of Constantinople in 1453: Historiography, Topography, and Military Studies*, New York, Routledge.
- Polla, Mario. 2010. *Imperium, origine e funzione del potere regale nella Roma arcaica*, Il Cerchio, Rimini-Siena.
- Quercioli, Mauro. 1982. *Le mura e le porte di Roma*, Roma, Newton Compton.
- Ravegnani, Giorgio. 2012. *La caduta dell'Impero romano*, Bologna, Il Mulino.
- Schreiner, Peter. 2009. *Costantinopoli. Metropoli dai mille volti*, Roma, Salerno.
- Smithers, Edward L. 2014. *Rethinking Constantine: History, Theology, and Legacy*, Eugene, Pickwick.
- Speck, Paul. 2003. "The Virgin's help for Constantinople", en *Byzantine and Modern Greek Studies*, N° 27, Cambridge, pp. 266-271.
- Spieser, Jean M. 2007. "Invention du portrait du Christ", en Paravicini, Agostino et al (eds.). *Le portrait. La représentation de l'individu*, Firenze, SISMELE, pp. 57-76.
- Sullivan, Denis F. (ed.). 2003. *A Byzantine Instruction Manual on Siege Defense: "The De Obsidione Toleranda"*, Leiden, Brill.
- Roberto, Umberto. 2012. *Roma capta: il sacco della città dai Galli ai Lanzichenecchi*, Roma-Bari, Laterza.
- Vassilaki, Maria. 2004. *Images of the Mother of God: Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, Ashgate, Aldershot.
- Viellefond, Jean R. 1935. "Les pratiques religieuses dans l'armée Byzantine d'après les traités militaires", en *Revue des études anciennes*, N° 37, Bordeaux, pp. 322-330.
- Weiss, Peter. 2003. "Die Vision Constantins", en Bleicken, Jochen (ed.). *Colloquium aus Anlass des 80. Kallmünz, Lassleben*, pp. 143-169.
- Wellesz, Egon. 1955. "The 'Akathistos': A Study in Byzantine Hymnology", en *Dumbarton Oaks Papers*, NN° 9-10, Washington D.C., pp. 131-172.
- Whitworth, Patrick. 2018. *Suffering and Glory: The Church from the Apostles to Constantine*, Durham, Sacristy Press.
- Wolf, Gerhard. 2000. "'Or fu sì fatta la sembianza vostra?'. Sguardi alla 'vera icona' e alle sue copie artistiche", en Morello, Giovanni y Wolf, Gerhard (eds.). *Il volto di Cristo*, Milano, Electa, pp. 103-105.
- Kessler, Herbert y Wolf, Gerhard 1998. *The Holy Face and the Paradox of Representation*, Bologna, Nuova Alfa Editoriale.
- Wolf, Gerhard et al. 2004. *Mandylion. Intorno al Sacro Volto, da Bisanzio a Genova*, Ginevra-Milano, Skira.
- Wolf, Gerhard et al. 2007. *Intorno al Sacro Volto. Genova, Bisanzio e il Mediterraneo*, Venezia, Marsilio.
- Temelis, T.P. 1907. "Ο Ἀκάθιστος ὕμνος", en *Nea Sion*, N° 6, Jerusalem, pp. 826-833.
- Tommasi, Chiara. 2014. "Il nome segreto di Roma tra antiquaria ed esoterismo. Una riconsiderazione delle fonti", en *Studi Classici e Orientali*, N° 60, Pisa, pp. 187-219.
- Torno Ginnasi, Andrea 2014. *L'incoronazione celeste nel mondo bizantino. Politica, cerimoniale, numismatica e arti figurative*, Oxford, Archeopress.
- Trypanis, Konstantine A. 1968. *Fourteen Early Byzantine Cantica*, Vienna, Böhlau in Kommission.