

L'EVENTO MORTE E LA TEORIA DEL POTERE: LE ELABORAZIONI PAGANE E CRISTIANE CIRCA L'ULTRA-VITA DEI SOVRANI

LA MUERTE Y LA TEORÍA DEL PODER: CONSTRUCCIONES PAGANAS Y CRISTIANAS SOBRE LA VIDA DESPUÉS DE LA MUERTE DE LOS SOBERANOS

DEATH AND THE THEORY OF POWER: PAGAN AND CHRISTIAN ELABORATIONS ABOUT THE SOVEREIGNS' AFTERLIFE

Antonio Pio Di Cosmo

Pontificio Istituto Orientale

apicosmo@outlook.it

Fecha de recepción: 10/06/2019

Fecha de aprobación: 16/01/2020

Riassunto

Questa ricerca si concentra sulle interrelazioni culturali suscitate dai riti funerari inscenati per i sovrani fra Tardo Antico e Medioevo. Si ricostruiscono ed analizzano i *loci*, le formule descrittive ed i codici culturali. Si prende in particolare considerazione la produzione letteraria che riguarda la morte dell'imperatore romano. Questa poi viene analizzata dal punto di vista retorico. In questo modo si evidenzia quella finzione o, se si preferisce, una realtà che appare dubbiosa. Con essa si nasconde una vera e propria forzatura nel tentativo di dimostrare la veridicità dell'apoteosi imperiale.

Parole chiave

Salvezza – Morte - Padri della Chiesa – Dante - Boccaccio

Resumen

Este trabajo se enfoca en las diferentes interrelaciones culturales asociadas con los ritos de muerte de los soberanos en la Antigüedad Tardía y el Medioevo. Con ese fin, la investigación se centra en el análisis y la reconstrucción de los *loci*, las formulas descriptivas y los códigos culturales. Se presta particular atención a la literatura relacionada con la muerte de los emperadores romanos, ya que de esta manera es posible analizar estos eventos desde el punto de vista de la retórica. Ya sea que estos sean trabajos de ficción, o tan solo narraciones de una realidad bastante dudosa, lo importante es poder ver el esfuerzo detrás de su construcción, el cual confirma la veracidad de la apoteosis imperial.

Palabras clave

Seguridad – Muerte - Padres de la Iglesia – Dante - Boccaccio

Abstract

This research focuses on the different cultural interrelations associated to sovereigns' death rites in the Late Antiquity and Medieval Era. To do so, this work focuses on rebuilding and analyzing the

loci, description formulas and cultural codes. Particular attention is given to the literature related to the death of Roman emperors. In this way, it is possible to analyze these events from the point of view of the rhetoric. Regardless whether the narration is fiction or just a dubious reality, what is important is the effort involved in its construction, which confirms the veracity of imperial apotheosis.

Keywords

Safety – Dead - Fathers of Church – Dante - Boccaccio

La produzione retorica e letteraria della propaganda statale romana deve necessariamente raffrontarsi con la morte dell'imperatore. In tale occasione si sente il bisogno di persuadere il pubblico, convincendolo a credere ad una realtà più grande: il proprio augusto è immortale, perché fatto partecipe del 'mistero della regalità'. Siamo di fronte ad una realtà sempre difficile da perorare, ma essenziale tanto per la credibilità dell'Istituzione, quanto per la sua sopravvivenza. Difatti tale credenza ha a giovare al Principato, perché appare funzionale a suturare quelle lesioni intercorse nella continuità di gestione della *Res Publica* e dovute alla dipartita del suo rappresentante *pro tempore*.

Una volta affermatosi il cristianesimo, anche i Padri della Chiesa devono confrontarsi con questo 'dilemma retorico'. Le diverse interpretazioni di autorevoli vescovi come Eusebio di Cesarea o Ambrogio di Milano si muovono nella continuità della tradizione romana volta a garantire l'ultra-vita dell'augusto. Questi si limitano ad aderire ad un'idea condivisa su una più ampia geografia circa il destino ultraterreno di chi esercita l'attività politica; idea, altresì, necessaria per la sopravvivenza dell'Istituzione imperiale.

Costoro si raffrontano con una serie di incunaboli, che possono essere oggetto di ulteriore elaborazione ed essere posti alla base di suggestive soluzioni, utili a giustificare persino la salvezza di un pagano come Traiano, il quale viene salvato per intercessione di Gregorio Magno; si giunge così a favoleggiare una sua conversione *post mortem* al cristianesimo.

La pretesa santificazione del sovrano che aderisce al cristianesimo è ascrivibile ad un ulteriore tentativo volto a 'blindare' l'istituto imperiale prima e monarchico poi, allorché si raffronta con la dipartita del reggente *pro tempore*. Siamo di fronte ad uno sforzo orientato all'elaborazione di soluzioni piuttosto efficaci, volte a giustificare una posizione non troppo facile da perorare. Un tentativo che vede perciò partecipi gli ecclesiastici, detentori dell'immaginazione trasfiguratrice. Costoro sono in diverso modo 'assoldati' dal potere costituito per difenderlo, dando per effettivo, quello che la propaganda vuole, oramai, assunto ad uno stato di fatto.

Una realtà che ha il suo contraltare: la dannazione di Giuliano, che viene punito con la morte per la sua apostasia addirittura da un santo resuscitato; vicenda che genera un duraturo *locus* di biasimo in letteratura.

Le elaborazioni concernenti l'ultra-vita del sovrano: gli incunaboli della tradizione pagana e l'evoluzione cristiana

Un'esigenza, quella di tutela del principato, che permea il protocollo con cui si disciplinano i riti previsti dal *funus imperatorum*;¹ esigenze che perdurano anche quando il cerimoniale si fonde con quello funerario cristiano. In entrambi i casi, il rito si organizza intorno ad una sommissa volontà: evocare quel che può essere definito il 'doppio' corpo facente capo all'augusto. Sulla scorta dei dati raccolti dalle narrazioni delle esequie imperiali della Roma pagana si ha a sostenere che all'imperatore romano può essere sempre additato un primo corpo, che è quello fisico, mortale e 'privato', il quale subisce i benefici del fuoco attraverso la cremazione rituale della pira funeraria. Alle spoglie corrisponde un secondo corpo, metafisico, 'politico' e 'pubblico' -si può persino sostenere- a cui gli imperatori hanno accesso dopo questi riti volti alla purificazione della salma.²

¹ Jean-Claude RICHARD, "Les aspects militaires des funérailles imperiales", *Mélanges de l'École française de Rome, Antiquité*, 78 (1966), pp. 313-335; Jean-Claude RICHARD, "Les funérailles de Trajan et le triomphe sur les Parthes", *Revue des études latines*, 44 (1966), pp. 351-362; Jean-Claude RICHARD, "Recherches sur certains aspects du culte imperial: Les funérailles des empereurs Romains aux deus premiers siècles de notre ère", *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II, 16, 2, (1978), pp. 1121-1134; Wilhem KIERDORF, "Funus und consecratio. Zur Terminologie und Ablauf der römischen Kaiserapotheose", *Chiron*, 16 (1986), pp. 43-49; Wilhem KIERDORF, "Apotheose und postumer Triumph Trajans", *Tyché*, 1 (1986), pp. 147-156; Pierre GROS, "Rites funéraires et rites d'immortalité dans la liturgie de l'apothéose imperial", *École prat. des Hautes Études*, 4 (1965), pp. 477-490.

² Ernst KANTOROWICZ, *The King's Two Bodies*, Princeton, Princeton press, 1957, p. 3; János HARMATTA, "Royal Power and Immortality", *Acta Antiqua academiae Scientiarum Hungaricae*, 27 (1979), pp. 305-319; Sabino PEREA YÉBENES, "Imago imperatoris, ad sidera! El funeral de los emperadores romanos, la apoteosis y el 'cuerpo doble'", *Oppidum*, 1 (2005), pp. 103-120; Heinrich CHANTRAINE, "'Doppelbestattungen' Römischer Kaiser", *Historia*, 29 (1980), pp. 71-85; Wilhem KIERDORF, "Funus und consecratio. Zur Terminologie und Ablauf der römischen Kaiserapotheose", *Chiron*, 16 (1986), pp. 43-49; Jupiter Florence DUPONT, *Le corps des dieux: le temps de la reflexion*, Paris, Gallimard, 1986; Jupiter Florence DUPONT, *L'autre corp de l'empereur-dieu in Le corps des dieux: le temps de la reflexion*, Paris, Gallimard, 1986, pp. 231-252; Jean-Claude RICHARD, "Recherches sur certains aspects du culte imperial: Les funérailles des empereurs Romains aux deus premiers siècles de notre ère", *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 16, 2, (1978), pp. 1121-1134; Javier ARCE, *Funus imperatorum, Los funerales de los emperadores romanos*, Madrid, Alianza Editorial, 1989, pp. 155-156; Pierre GROS, "Rites funéraires et rites d'immortalité dans la liturgie de l'apothéose imperial", *École prat. des Hautes Études*, 4 (1965), pp. 477-490; Keith HOPKINS, *Death and Renewal*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983; Maria Luisa PALLADINI, "L'aspetto dell'imperatore-dio presso i romani", *Contributi dell'Istituto di filologia classica* 1, Milano, Società editrice Vita e pensiero, Milano, 1965, pp. 1-65; Tommaso GNOLL, "La morte e il velo nella pratica religiosa augustea", *Rivista Storica dell'Antichità*, 45 (2015), pp. 45-53; E. J. BICKERMANN, "Die römische Kaiserapotheose", *Archiv für Religionswissenschaft*, 27 (1929), pp. 1-31; Willelm BOER, *Le Culte des Souverains dans l'Empire Romain*, Ginebra, Fondation Hardt, 1973; Richard GORDON, "The Roman imperial cult and the question of power", in Laurea GOLDEN (ed.), *Raising the Eye-brow: John Onians and World Art*

La pretesa dell'imperatore si scontra però con il ruolo istituzionale del Senato, il massimo consesso politico, l'unico legittimato a giudicare l'azione dell'Augusto defunto. Un giudizio che costituisce la massima espressione di libertà in una Roma che conserva la memoria di un'istituzione di stampo repubblicano. Ciò configura l'estrema conseguenza del *certamen* politico che coinvolge il rappresentante della *Res Publica* e gli aristocratici, i quali pretendono d'essere suoi pari in diritto. Il Senato, quale sommo organo religioso dell'Impero, ha il compito di rendere leciti i culti. Esercita pure la facoltà di fare dell'imperatore un dio attraverso la *lex sacrata* (un atto costitutivo certificante il raggiungimento della natura divina), che viene votata con senatoconsulto.³ Appiano poi precisa i limiti dell'operabilità dell'istituto: la legge viene emanata se il sovrano non ha "*governato in modo tirannico*" o non sia "*stato degno di disprezzo*".⁴ Una funzione, quella costitutiva del Senato, che Tertulliano ribadisce anche nel cuore del Tardoantico.⁵

Avverso questa facoltà del Senato la propaganda imperiale oppone una serie di espedienti, capaci di acclarare la divinizzazione dell'augusto. Espedienti come la metamorfosi dell'anima di Cesare nella cometa che sorvola, al momento della sua morte, il cielo di Roma.⁶ Essa costituisce a sua volta un incunabolo e diviene una formula di successo, che sopravvive nel lungo periodo e può essere recuperata da Claudiano per descrivere l'apoteosi di Teodosio.⁷ Una metamorfosi dell'anima dello statista che ammette anche altre varianti, come quella in aquila pretesa per l'anima imperiale, allorché si utilizza lo stratagemma di liberare quel volatile sulla pira funeraria dell'augusto; espediente accertato solo da Pertinace in poi. Soluzioni tutte che riducono la volontà senatoria ad atto ricognitorio di una situazione di fatto: cosa che non è senza conseguenze rispetto all'egualitarismo formale che si pretende debba dominare a Roma.⁸

Studies. An Album Amicorum in His Honour, Oxford, Archaeopress, 2001, pp. 107-122; Manfred CLAUSS, *Kaiser und Gott: Herrscherkult im Römischen Reich*, Stuttgart-Leipzig, Teubner, 1999; J. ALVAR EZQUERRA, "Religión, política y cohesión social: el culto al emperador", in J. ALVAR EZQUERRA *et alii* (eds.), *Historia del mundo clásico a través de sus textos*, vol. II, Madrid, Alianza Editorial, 1999, pp. 272-280; Lucien CERFAUX, Julien TONDRIAU, *Le culte des souverains dans la civilisation greco-romaine*, Paris, Desclée, 1957.

³ Augusto FRASCHETTI, *Roma e il principe*, Roma-Bari, Laterza, 2005, pp. 68-69; Robert SCHILLING, "La deification à Rome: tradition latine et interference grecque", *Revue des études latines*, 58 (1980), pp. 137-152; C. BECHTOLD, *Gott und Gestirn als Präsenzformen des toten Kaisers: Apotheose und Katasterismos und ihre Anknüpfungspunkte im Hellenismus (Schriften zur politischen Kommunikation 9)*, Göttingen, V&R Unipress, 2011.

⁴ App., *B.C.*, 2, 148.

⁵ Tert., *Apol.*, 5, 1; Eus. *Caes.*, *Hist. Eccl.* 2, 5, 5.

⁶ Ov., *Met.* XV, vv. 843-851.

⁷ Claud., *III Cons.*, 163-184.

⁸ Sabine G. MACCORMACK, *Arte e cerimoniale nell'antichità*, Torino, Einaudi, 1995, pp. 146-147; Massimo Mezzananza, "Dai due corpi del real corpo assoggettato. Kantorowicz, Foucault e il corpo politico", *METABASIS.IT Filosofia e Comunicazione*, 12 (2011), pp. 1-24, p. 19; Fernando LOZANO GÓMEZ, "El Más Allá de los emperadores: entre la divinización y el olvido," in Eduardo FERRER ALBELDA, José MAZUELOS

Una strategia di propaganda che si appoggia ad una pretesa non certo nuova a Roma, come quella vantata dalla famiglia degli Scipioni, che ha tentato di rivendicare la sua supremazia avverso l'intera *nobilitas*, specie dopo il ruolo disinvolto dell'Africano. La stessa famiglia che ha fomentato elaborazioni utili alla propria posizione, come quella di Evèmero di Messina. Quest'ultimo giunge persino ad affermare che gli dei non sono altro che i benefattori dell'umanità 'trapassati', divinizzati poi per mera gratitudine. Un assunto bello e fatto, facilmente adattabile alla politica del principato, anche se originato per un contesto diverso.⁹

Di conseguenza gli incunaboli ovidiani concernenti Cesare si inseriscono in un più ampio disegno volto al consolidamento dell'istituto del principato, che passa anche per la divinizzazione del suo rappresentante *pro tempore*. Un insieme di elaborazioni che non giova solo al singolo augusto defunto, ponendolo 'sotto copertura', ma coinvolge pure il successore, che può vantare il titolo di *divi filius* e, infine, si volge a vantaggio della *Res Publica*, che a mezzo della *consecratio* rivendica la sua *aeternitas*.¹⁰

Col cristianesimo viene meno la pira funeraria. Anzi, i riti funebri messi in scena per Costantino si limitano a recepire l'uso dell'inumazione, già previsto per Diocleziano, imperatore sotto il quale l'incinerazione è ormai andata in disuso. Di conseguenza anche il sovrano cristiano, come il suo predecessore pagano può accedere all'ultra-vita e continua la sua esistenza nel cielo presso la divinità, mentre il suo corpo viene abbandonato al sepolcro.

Al contempo i vescovi, che sono gli eredi della classe senatoria, diventano i giudici delle azioni dei loro imperatori e lasciano rivivere nel contesto cristiano parte dei valori politici e giuridici dell'aristocrazia romana, fra cui la possibilità di esperire la *kaiserkritik*.¹¹ Costoro si caricano così dell'onere di redigere opere che, in qualche modo, esprimono un punto di vista circa l'eventologia della *Res Publica* e la raccontano. I vescovi in tale funzione ereditano ancora una prerogativa della cultura romana: l'istituto dell'*interpretens*. Questi possono così orientare la memoria collettiva attraverso l'esercizio di un'altra operazione peculiare, altrettanto tipica della speculazione romana: l'*interpretatio*.

PÉREZ (eds.), *Salvación, Infierno, Olvido. Escatología en el mundo antiguo*, Spal Monografías XIV, Sevilla, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 2009, pp. 153-174; Hans P. L'ORANGE, *Apotheosis in Ancient Portraits*, Oslo, H. Aschehoug, 1947.

⁹ *Evem.*, in *Enn. Frag.* 326; *Cic.*, *De nat. Deor.* 1, 42.

¹⁰ Sabine G. MACCORMACK, *Arte e cerimoniale nell'antichità*, Torino, Einaudi, 1995, p. 148.

¹¹ Glauco Maria CANTARELLA, "Qualche idea sulla sacralità regale alla luce delle recenti ricerche: itinerari e interrogativi", *Studi Medievali*, 3, 46, (2003), pp. 911-927.

I vescovi, orbene, ‘scoprono’ che l’immaginazione ha molto in comune con la memoria, anzi è funzionale ad essa. E se a loro è ben nota la possibilità di scegliere quali cose ricordare, di modificarle a favore di chi scrive o per chi si scrive, costoro riescono a sfruttare i mezzi cognitivi posseduti dall’antichità per i propri fini narrativi. Proprio queste potenzialità tecniche nel raccontare i fatti permettono loro di edulcorare gli accadimenti. Tali strumenti aprono loro tutte quelle possibilità di cui si può usufruire in un campo in cui domina solo colui che scrive, poiché orienta le coordinate della narrazione. L’episcopato si opera del compito di tentare di convincere il suo uditorio dell’ultra-vita dell’imperatore cristiano. Tentativi di successo che costituiscono *loci*, atti a sopravvivere nella letteratura medievale ed essere oggetto di ulteriore elaborazione come accade in Dante o in Boccaccio.

Il transito di natura dell’imperatore: il rito funerario e le elaborazioni culturali da Ottaviano ad Onorio

La dipartita di Augusto stimola le elaborazioni dei politologi romani. Costoro mettono in scena un rito funebre, che seppur tiene conto della tradizione, deve trasmettere ulteriori messaggi, implicando il destino ultraterreno del principe. Si opta per una cerimonia che viene corretta aggiungendovi di volta in volta elementi tratti dal rito di trionfo.¹² Elementi che non sembrano però sovrastare lo spazio concesso al dolore privato ed, a maggior ragione, a quello pubblico. È noto che nella seduta “*de supremis Augusti*” Tiberio tende a limitare le statuizioni dei *mandata de funere* del padre adottivo Ottaviano Augusto. Eppure Asinio Gallo e Lucio Arrutino propongono di immettere nel funerale elementi espliciti del rito di trionfo: una processione funebre aperta dalla statua della Vittoria, posta in Senato, e il passaggio del corteo sotto la Porta detta *Triumphalis*.¹³ Una simile esportazione non fa altro che preannunciare la divinizzazione del principe e vuol ratificare sul piano empirico l’effettività del suo transito di natura. Elementi che, per graziosa concessione dal Senato, si ritrovano nella sfarzosa processione partita della Campania, luogo del decesso, con cui si accompagna la salma fino a

¹² Javier ARCE, *Funus imperatorum, Los funerales de los emperadores romanos*, Madrid, Alianza Editorial, 1989, pp. 39-40.

¹³ Tac., *Ann.* 1, 8, 4-5; Svet., *Aug.* 100; Javier ARCE, *Funus imperatorum, Los funerales de los emperadores romanos*, Madrid, Alianza Editorial, 1989, p. 39; Javier ARCE, “Muerte, consecratio y triunfo del emperador Trajano”, in Julian GONZÁLEZ (ed.), *Trajano, Emperador de Roma*, Firenze, L’Erma di Bretschneider, 2000, pp. 55-69; Javier ARCE, “Morte e apoteosi del principe. Imperatori divinizzati”, in Serena ENSOLI, Eugenio LA ROCCA (eds.), *Aurea Roma. Dalla città pagana alla città cristiana*, Firenze, L’Erma di Bretschneider, 2000, pp. 244-248; Richard HUNTINGTON, Peter METCALF, *Celebrations of Death*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979, pp. 46 sgg.

Roma. A questa partecipano tutti gli ordini decurionali delle colonie e dei municipi che interessano il tragitto.¹⁴

Stupisce un'innovazione fondamentale nei riti funerari romani, impossibile senza il tentativo di elaborazione degli intellettuali del regime. Il cadavere, oggetto impuro per eccellenza, eccezionalmente può essere condotto ed esposto *intra muros*, persino in luoghi pubblici come basiliche e templi. L'oggetto tanto venerato, difatti non è il cadavere di un uomo comune, ma una 'reliquia' di un *divus* e dinnanzi ad un dio cadono i tabù degli uomini.¹⁵ Questo culto tributato alla salma è solo l'anticipazione dei riti che collocano il defunto Ottaviano tra gli dei. E se il problema connesso all'impurità di un cadavere viene facilmente risolto nelle città di provincia, non può accedere lo stesso a Roma. Occorre allora un'apposita *adeia*, per quei soggetti quali Tiberio, che sono venuti a contatto con la salma ed hanno la necessità di entrare in spazi consacrati come il Senato. Ottaviano è dunque un dio, ma l'*élite* repubblicana non sembra crederci troppo; i tentativi del regime non sembrano pertanto sufficienti. Né le elaborazioni degli intellettuali costituiscono un efficace contrappeso alla tradizionale impurità connessa alla morte.



Fig. 1. Ottaviano ascende al cielo, particolare, Gran cammeo di Francia, *Bibliothèque Nationale*, Parigi, foto da <http://www.historiadelarte.us>.

Il rito funerario cittadino, che prevede la processione per la Via Sacra ed una doppia orazione, si conclude al campo di Marte, laddove il corpo del defunto prende posto sulla pira rituale per essere protagonista di un rito di purificazione, che consta nell'incenerimento del cadavere.¹⁶ Una pratica nata con caratteri sanitari, che viene reinterpretata dalla propaganda e diviene un mezzo per garantire il raggiungimento di quello stato divino che ha suscitato non poche

¹⁴ Svet., *Aug.* C 4.

¹⁵ Dio Cas., 56, 31, 1.

¹⁶ Svet., *Aug.* 100, 3; Filippo CORELLI, *Il Foro romano*, II, Roma, Quasar, 1985, p. 308.

perplexità persino a Tiberio, forse il più interessato dai benefici dell'apoteosi del predecessore, e non solo ai senatori.¹⁷ Nonostante ciò, qualche partigiano di Ottaviano sembra crederci, tanto da postulare che i sacerdoti debbano essere incaricati di raccogliere, a pira spenta, le ossa del defunto non consunte dal fuoco. Tuttavia costoro sanno bene che optano per una soluzione non praticabile, almeno a Roma. Per questo si preferisce che Livia ed alcuni membri scelti dell'ordine equestre, vestiti della sola tunica, privi di cinta ed a piedi scalzi, raccolgano le ossa, mentre i sacerdoti si limitano ad assistere. Siamo di fronte ad una soluzione di compromesso: questa dimostra quanto fosse poco credibile l'apoteosi e quanto fossero forti i tabù connessi alla morte, che spingono a comportamenti contraddittori. Pertanto si può dire che il tentativo di divinizzazione di Ottaviano sia fallito almeno sul piano speculativo, ma non certo dal punto di vista della prassi, perché viene posto a fondamento del culto imperiale.

Al contempo, non meraviglia che per rendere più credibile questo transito di natura, si ricorra persino ad un espediente giuridico: quello del testimone. Numero Attico attesta sotto giuramento di aver visto l'anima di Ottaviano sollevarsi dalla pira ed ascendere al cielo. Questo intervento, che gli guadagna un milione di sesterzi donatigli da Livia, vuole riempire quei vuoti creati da un procedimento che a Roma non solo può essere considerato nuovo, ma presenta alcune effettive difficoltà ad attecchire. Attico, confermando il transito di natura del capo di Stato evocato dagli intellettuali, fornisce di pregevolezza quello che non può essere considerato nulla più di un artificio ad uso e consumo dell'Istituzione. Un espediente che, in ultima analisi, costituisce un tassello fondamentale per la credibilità del nuovo corso inaugurato dal principato.

La soluzione di un solo testimone, a ratifica dello stato raggiunto dal sovrano defunto, spinge a ricercare altri espedienti atti ad allargare il numero di testi utili alla dimostrazione dell'idea di una divinizzazione dell'imperatore. Un allargamento dei testimoni 'utili', volto ad avvalorare tale ipotesi, viene perorato sommessamente da Ovidio, che ha chiamato il popolo romano a testimoniare la divinizzazione di Cesare, mentre osserva la cometa, creduta l'anima trasfigurata del pontefice, che sorvola il cielo di Roma; una soluzione impossibile da ignorare.¹⁸

Erodiano fornisce un'informazione molto interessante circa il coinvolgimento del popolo cittadino nelle esequie imperiali. Questi attesta che la prassi funeraria eseguita per Settimio Severo resta sostanzialmente invariata rispetto al precedente augusteo; prassi che rimane tale per tutto l'Alto Impero. Si prevede la processione funebre e la pira, a cui si aggiunge

¹⁷ Josiah OBER, "Tiberius and the Political Testament of Augustus", *Historia*, 31 (1982), pp. 306-328.

¹⁸ Ov., *Met.* XV, vv. 843-851.

quella che forse appare una novità: il rito della liberazione di un'aquila; questa deve offrire al pubblico l'illusione che l'anima imperiale si sia tramutata in quell'animale.¹⁹ Sotto questa forma pare più credibile che l'imperatore possa ascendere al cielo. Siamo di fronte ad un abile espediente che, evocando la metamorfosi dell'anima dell'imperatore nel volatile, ha ad affermare innanzi ad un più ampio pubblico l'effettivo realizzarsi dell'apoteosi.

Ciò è a maggior ragione valido, se si considera la descrizione del funerale di Pertinace, che precede quello di Settimio Severo. La trama del rito, che declina la particolare fattispecie del *funus imaginarium*,²⁰ dimostra la necessità sentita dall'istituzione imperiale di dover ribadire anche visivamente l'effettività della divinizzazione dell'augusto.²¹ Il racconto, che menziona ancora una volta il volo al cielo dell'aquila, dimostra come l'istituzione abbia ben presente tale criticità.²² Pertanto, deve fornire di pregevolezza quello che deve apparire persino in epoca inoltrata un artificio. Nonostante una solida tradizione l'espediente sembra trovare ancora una qualche difficoltà nel convincere l'*audience*. Per tale ragione, la divinizzazione deve essere di volta in volta dimostrata attraverso opportune strategie, anche visuali, che la rendono effettiva.

Questa esigenza assume maggior urgenza in una Roma attaccata ai valori repubblicani, che il Senato custodisce come propria prerogativa avverso il potere assoluto vantato dal principato. Per questo motivo l'*intelleggia* del regime percepisce l'urgenza di opporre un contraltare capace di agevolare la metabolizzazione di un concetto così difficile da assimilare, nonostante i buoni risultati delle speculazioni degli intellettuali. Si sceglie, pertanto, di aumentare esponenzialmente attraverso la liberazione dell'aquila il numero dei fruitori di quel segno che sta per la realtà che si vuole rappresentare.

Tuttavia, si osserva come tale volo possa essere pure considerato una vera e propria prova dell'imbarazzo in cui si trova il regime nel dover dimostrare puntualmente l'ascesa al cielo dell'imperatore. E se la divinizzazione costituisce un atto di messa in codice di un valore fondante dell'Istituzione, la 'trappola' visiva creata dall'aquila che si libra in cielo sulla pira

¹⁹ Her. V, 2; Robert TURCAN, "Le culte impérial au III^e siècle", *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, 16 (1978), 2, pp. 996-1084; Javier ARCE, *Funus imperatorum, Los funerales de los emperadores romanos*, Madrid, Alianza Editorial, 1989, pp. 113-114.

²⁰ Un funerale celebrato a Roma e che vede protagonista un manichino di cera, perché il sovrano defunto è morto nella lontana provincia e viene lì cremato. *Script. Hist. Aug. Vit. Pert.* 15, 1.

²¹ *Script. Hist. Aug. Vit. Pert.* 15, 1.

²² Franco CARDINI, "L'aquila", *Abstracta*, 13 (1987), pp. 38-43; Franz CUMONT, "L'aigle funéraire des Syriens et l'apothéose des Empereurs", *Revue d'Histoire et Littérature Religieuse*, 42 (1910), pp. 119-164; Franz CUMONT, *L'aigle funéraire d'Hiérapolis et l'apothéose des empereurs in Études syriennes*, Paris, pp. 35-118.

assurge a finzione parossistica. Difatti solo nel momento in cui si altera il codice e lo si rende più fruibile, trasportandolo dal piano della speculazione a quello dei sensi, la realtà che si narra può diventare davvero credibile.



Fig. 2. Claudio ascende al cielo su un'aquila, cameo in agata e sardonice, *Bibliothèque nationale, Cabinet des Médailles*, Parigi, Francia



Fig. 3. Tito assiso sull'aquila ascende *ad sidera*, rilievo, Arco di Tito, Roma, foto da <http://penelope.uchicago.edu>

L'immaginario romano pertinente alla visione dell'ultra-vita dell'imperatore subisce durante il Tardoantico un forte rimaneggiamento, conseguente alla revisione della dottrina del potere che giustifica l'istituto monarchico. Con Diocleziano l'Impero viene considerato sotto la reggenza di un dio e le formule connesse alla rappresentazione dell'immaginario pertinente al rito funebre dell'imperatore devono necessariamente modificarsi, fin tanto che si abolisce la pira funeraria. S'afferma l'inumazione ed il corpo dell'imperatore viene conservato in una sorta di capsula, a cui è riservato il porfido, quale corrispondente lapideo della porpora.²³ Colui

²³ Aleksandr Aleksandrovich VASILIEV, "Imperial Porphyry Sarcophagi in Constantinople", *Dumbarton Oaks Papers*, 4 (1948), pp. 3-26; Philip H. GRIERSON, "The Tombs and Obits of the Byzantine Emperors (337-1042)", *Dumbarton Oaks Papers*, 16 (1962), pp. 3-60.

che è riconosciuto dio in terra non ha più bisogno di un atto di purificazione, né tantomeno di un senatoconsulto o di una *lex sacrata* con funzione né costitutiva e nemmeno ricognitiva. La divinità dell'imperatore si rivela sufficientemente durante l'esercizio del regno, mentre la morte non può aggiungere nulla allo *status* palesato, ma si configura come una semplice traslazione o ritorno alla propria dimora.²⁴ L'istituto della *consecratio* può così essere reinterpretato. Dequalificato l'atto ufficiale con cui il sovrano accede alla natura divina, si può parlare piuttosto di un rapporto tra l'imperatore ed il divino che si svela durante il regno.

L'accesso all'ultra-vita viene rappresentato così come una sorta di 'ratto', con cui il sovrano abbandona il mondo e giunge presso Giove, che lo accoglie porgendogli la destra. Un 'ratto' che può essere facilmente compreso e rappresentato innanzi ad un pubblico diverso dalla plebe romana, che presenta esigenze comunicative differenti e di cui si deve tenere sempre conto.

Il panegirista del 310, che canta l'ascesa al cielo di Costanzo, appare conscio del diverso contesto geografico in cui innalza la propria lode e, forse, percepisce quell'acculturazione solo di superficie che caratterizza i membri della corte di Costantino, i quali costituiscono il suo auditorio. Ma è ancora più cosciente del contesto storico in cui matura il componimento: la forzatura del meccanismo tetrarchico operata da Costantino stesso. Stanti tali presupposti, non meraviglia che l'autore possa discostarsi dalla tradizione e cercare nuove formule al fine di rendere più fruibile l'ideologia circa l'ultra-vita del sovrano presso un pubblico, che forse non ritiene troppo abituato ad una simile cerimonia. Appare perciò costretto a ricorrere ad un lessico più diretto e alla concreta rappresentazione dell'ascesa del defunto a cui si spalancano le porte del cielo.²⁵ Deve difatti affermare che Costanzo è divenuto dio per forza propria, senza che alcuno potesse aggiungere alcunché.

Il poeta, per compiacere il suo pubblico e per giustificare la situazione in fatto, deve portare in scena un'opportuna serie di immagini ed opta per un'effusione panteistica, quale sorta di trapasso che più somiglia ad un'unione osmotica con la natura. La soluzione, costante nella contemplazione dell'Oceano da parte del sovrano che sta per accedere all'ultra-vita, vuole accennare ad un elemento molto familiare agli ascoltatori: le pratiche ascetiche dei druidi. Costanzo viene così rapito, mentre "*i templi di coloro che vivono lassù si aprirono ed egli venne*

²⁴ William SESTON, *Dioclétien et la tétrarchie, Guerres et réformes, 284-300*, Paris, E. de Boccard, 1946, pp. 162 sgg.; William SESTON, "*Jovius et Herculus ou Vépiphane des tétrarques*", *Historia*, 1 (1950), pp. 257-266; Sabine G. MACCORMACK, *Arte e cerimoniale nell'antichità*, Torino, Einaudi, 1995, pp. 158-159.

²⁵ *Pan. Lat.* 7, 7, 1.

ricevuto tra gli abitanti del cielo e Giove stesso gli porse la destra".²⁶ La contemplazione diviene un catalizzatore del processo del transito all'ultra-vita, che preannuncia la divinizzazione.

Il componimento deve essere davvero considerato come un prodotto culturale 'misto', originato dall'osmosi di due immaginari. Va anche apprezzato quale esperimento volto alla costruzione di un linguaggio comune, che potesse essere inteso da un più ampio pubblico a prescindere dall'origine etnica.

La soluzione nasconde pure un secondo fine: si deve dimostrare la liceità dell'esercizio del governo da parte di Costantino. L'attenzione del panegirista si catalizza perciò sull'elezione del suo successore: Costanzo sceglie innanzi agli dei Costantino come nuovo imperatore. Una soluzione certo di non poco conto.

L'ultra-vita adombrata per lo statista ed ottenuta a mezzo di un 'ratto' può così costituire una soluzione fortunata ed un incunabolo per le elaborazioni successive. Eusebio nell'*incipit* della sua *Vita Constantini* può dipingere un Costantino trapassato, che ha aumentato esponenzialmente le proprie potenzialità e la sua apoteosi viene rappresentata come fatto compiuto. Ma non solo, lo raffigura assiso sull'arco del cielo, da dove contempla Dio e sembra quasi vivere in simbiosi con Lui, fin tanto da costituire una sorta di tutt'uno.²⁷ Al contempo lo vuole presente in ogni luogo dell'Impero. Quale *redivivus* non soffre tutti gli effetti della morte, e sebbene dimora presso Dio, può essere presente in terra per guidare l'azione dei figli.²⁸

Il vescovo, in quanto biografo, diviene così il garante dell'accesso all'ultra-vita. Un transito che Eusebio si limita ad evocare attraverso la menzione della moneta emessa per la *consecratio* imperiale. La propaganda della dinastia Flavia ricorre ad un *locus* classico: quello dell'imperatore che sale al cielo sul *currus solis*.²⁹ Una scena che viene completata da un altro *locus*: la mano divina che scende dall'alto e tende verso di lui, per ripetere la *dextrarum unctio*. Si raffronta una soluzione 'classica',³⁰ che si ritrova pure nella *Historia Augusta*: Settimio

²⁶ Pan. Lat. 7, 7, 3.

²⁷ Eus. Caes., Vit. Const., 1, 1, 2.

²⁸ Salvatore CALDERONE, "Teologia politica, successione dinastica e *consecratio* in età costantiniana", in *Le culte des souverains dans l'Empire Romain*, Ginebra, Foundation Hardt, 1972, pp. 262-263.

²⁹ Eus. Caes., Vit. Const., 4, 73; Patrick BRUUN, "The Consecration Coins of Constantine the Great", *Arctos*, 1 (1954), pp. 37-48; Thomas G. ELLIOT, "The Language of Constantine's Propaganda", *Transactions of the American Philological Association*, 120 (1990), pp. 349-353; Sabine G. MACCORMACK, *Arte e cerimoniale nell'antichità*, Torino, Einaudi, 1995, p. 178; Maria CACCAMO CALTABIANO, "Il simbolismo cosmico della corsa con la quadriga in Temporalità e iconografia del potere. Il simbolo cosmico della quadriga", in *Tempo sacro e tempo profano, Visione laica e visione cristiana del tempo e della storia*, Atti del Convegno di studi, Messina 5-7 settembre 2000, Messina, Rubbettino, 2002, pp. 31-46.

³⁰ Leila CRACCO RUGGINI, "Apoteosi e politica senatoria nel IVs. d.C.: il dittico dei Symmachi al British Museum", *Rivista storica italiana*, 89 (1977), pp. 425-489.

Severo sogna di essere portato via da questo carro su un globo, laddove attende la visione di Giove, che lo accoglie fra gli dei.³¹



Fig. 4. Moneta commemorativa della dipartita di Costantino, dritto con Costantino col capo velato, retto con Costantino auriga, Zecca di Alessandria, foto da www.monetaecivilta.it

Si raffronta una presunzione concernente la divinizzazione del sovrano che può essere oggetto di ulteriore elaborazione, come accade nell'orazione per il VI consolato d'Onorio di pugno del pagano Claudiano.³² Questi ripropone nuovamente gli effetti della *consecratio* pagana ad un pubblico cristiano e lo fa in termini capaci di richiamare alla memoria del suo auditorio la dottrina della mimesi divina già predicata da Eusebio. Anzi si può dire che li elabora in modo raffinato. E se l'istituto pagano costituisce il passaggio da uno stadio all'altro dell'esistenza di un essere umano, Claudiano vi aggiunge un qualcosa di più, che non costituisce però una novità né sul piano retorico, né formale. È la sola chiamata all'Imperio che ha a 'trasfigurare' l'eletto, tanto da trasformarlo, ancorché vivente, in un'epifania terrena della divinità; un'idea che la Tetrarchia ha innalzato per breve tempo a 'verità' degna di fede. Siamo di fronte ad un'equazione altrettanto incontestabile, perché resa tale dalle elaborazioni culturali del tempo, che fa dell'imperatore un'immagine divina dunque, seppur diafana. Si raffronta nulla più di una presunzione che deve essere adeguatamente somministrata dal panegirista alla sua *audience*.³³ Una trasmissione di idee che è resa più agevole da una solida tradizione a cui Claudiano in diversi modi si rifà.

Costui deve scontrarsi con il limite culturale prospettato dall'*audience* cristiana. Questa non può accogliere la soluzione proposta, almeno non nei modi con cui si è soliti somministrare le elaborazioni pagane sul tema. Un limite che però può essere agevolmente aggirato attraverso la sovrapposizione del piano reale con quello del sogno. Nella dimensione onirica Giove diviene una figura di Onorio e l'Olimpo si pone nella medesima relazione con

³¹ *Hist. Aug., Sept.* 22, 1 sgg.

³² *Claud., VI Cons., Praef.*, 2. 26.

³³ Sabine G. MACCORMACK, *Arte e cerimoniale nell'antichità*, Torino, Einaudi, 1995, p. 200.

l'Impero dei Romani. E se un'interpretazione letterale e piuttosto superficiale appare incompatibile con la fede cristiana dell'imperatore, la lettura allegorica dell'immagine rende comprensibile una simile scelta e fuga ogni timore dell'insuccesso del componimento retorico. Il diritto d'accesso all'ultra-vita, evocato dall'acquisizione della carica pubblica, viene negli effetti attualizzato secondo Claudiano dall'innalzamento all'Impero. È così reso maggiormente fruibile al pubblico, perché sembra realizzarsi puntualmente, sul piano del sogno almeno.

Proprio questa chiave onirica, utilizzata nell'interpretazione della soluzione retorica, rende compatibile l'immaginario connesso all'antica religione alle ulteriori elaborazioni del culto imperiale fatte proprie dal cristianesimo. Ciò dona a tali soluzioni la cittadinanza nella dottrina del potere cristiano e nel più generico immaginario della nuova fede.

Un espediente quello volto al ripescare motivi pagani resi compatibili con la teoria cristiana, che costituisce una scelta felice. Una simile soluzione difatti può sembrare pagana solo a coloro, gentili o cristiani essi siano, che non riescono a distinguere la differenza tra 'culto' e 'cultura'; una sottile differenza che il Prudenziario cristiano può intendere e sottolineare.

Questa visione "moderata", tutta intrisa di filosofia neoplatonica, non offre riferimenti concreti a qualsivoglia fede religiosa. Si riferisce piuttosto ad un immaginario tanto comune, quanto neutro, che si articola nei termini raffinati del linguaggio di corte ed espone quella che è la visione di una divinizzazione imperiale compatibile col pensiero cristiano. Claudiano disegna così degli spazi di vitalità per il paganesimo e le sue elaborazioni, che sopravvivono entro l'alea di una cifra erudita fatta propria dalla produzione della cultura alta.³⁴

Incunaboli eusebiani ed ultra-vita del sovrano: le elaborazioni ambrosiane ed il destino ultraterreno di Teodosio I

Le elaborazioni dottrinali di Eusebio di Cesarea e specie il concetto del *redivivus* sono destinati ad un'immensa fortuna, giacché risemantizzano le idee gentili in circolazione sull'ultra-vita del sovrano. Tuttavia Eusebio compie un passo in più rispetto al precedente pagano: connette la salvezza dell'imperatore alla sua iniziazione al cristianesimo, trasformandola in sua causa efficiente. Non è più l'elezione all'Impero a garantire la sopravvivenza del sovrano, ma l'accesso al 'corpo politico' si ottiene solo in virtù del battesimo.

La connessione fra iniziazione cristiana ed il conseguimento dell'ultra-vita diventa ancor più esplicita nel *de obitu Theodosii* di Ambrogio, che fa della fede cristiana del defunto il

³⁴ *Ivi*, p. 224.

motivo principe della sua collocazione fra i celesti: “*Che cos'è la fede se non la sostanza delle cose in cui speriamo?*”.³⁵ L'ultravita dunque non è solo un corollario di *status*, ma discende dalla fede personale dell'imperatore: “*Poiché i giusti vivono grazie alla fede...*”³⁶.

Ambrogio certamente entra in contraddizione con quanto espresso per Valentiniano, laddove si adopera per salvare la memoria del sovrano filo-ariano e probabile suicida.³⁷ Eppure alla morte di Teodosio I la situazione è cambiata ed alcune cautele non hanno senso d'essere approntate.³⁸ Nondimeno lo sviluppo delle elaborazioni cristiane sull'ultra-vita dei sovrani permette al vescovo di superare i limiti posti dall'apoteosi raccontata da Eusebio. La gloria di Costantino, oltre ogni sperimentazione, si muove entro gli spazi di copertura imposti dalla filosofia neoplatonica e dalle produzioni artistiche di genere, per non creare spaesamento cognitivo e visivo nel suo pubblico.³⁹ Ambrogio invece può proporre nuove soluzioni nella rappresentazione della concezione cristiana della vita ultraterrena dell'imperatore; formule capaci di soppiantare quello che della tradizione pagana non è possibile reinterpretare o rifunzionalizzare.

L'introduzione dell'immagine della Gerusalemme celeste ha a ribadire la sacralizzazione della sede imperiale.⁴⁰ E se la presenza dell'augusto, in quanto “divinità imperiale”, basta a rendere sacra la capitale terrena, l'opera di Ambrogio crea una rete fitta di rimandi, che esalta il luogo del riposo dei resti mortali degli imperatori. Al contempo il richiamo alla Gerusalemme del cielo aumenta la sua spendibilità sul piano retorico, in quanto sede perpetua dell'anima imperiale. Si dimostra un'ulteriore messa in codice. L'interpretazione permette lo scivolamento di significato e l'agevole trapasso tra i due significanti. Uno *status* privilegiato quello dell'imperatore, ribadito dai *tituli* che assume: “*paradisi incola*” ed “*habitor supernae illius civitatis*”.⁴¹ Il benvenuto nella ‘città del cielo’ gli viene poi tributato dai “*principi cristiani*” che qui già dimorano: Costantino, Elena e Graziano:

³⁵ Ambr., *De Ob. Theod.* 7. 8, cfr. trad. it. F. Piviotti Inghilleri, cit. in Sabine G. MACCORMACK, *Arte e cerimoniale nell'antichità*, Torino, Einaudi, 1995, p. 225.

³⁶ *Ivi*, 11-12, cfr. trad. it. F. Piviotti Inghilleri, cit. in Sabine G. MACCORMACK, *Arte e cerimoniale nell'antichità*, Torino, Einaudi, 1995, p. 225.

³⁷ Ambr., *De Obitu Valent.* 71-72.

³⁸ Frederik HOLMES DUDDEN, *The life and Times of St. Ambrose*, Oxford, The Clarendon Press, 1935, pp. 417-421; Stefan REBENICH, “Gratian, a Son of Theodosius, and the Birth of Galla Placidia”, *Historia* 34 (1985), p. 372-385; Hartmut LEPPIN, *Teodosio il Grande*, Palermo, Salerno editrice, 2008; Charles DIEHL, *La civiltà bizantina*, Milano, Garzanti, 1962.

³⁹ H. S. VERSNEL, *Triumphus: An Inquiry into the Origin, Development and Meaning of the Roman Triumph*, Leiden, Brill, 1970, pp. 123 sgg.

⁴⁰ Sabine G. MACCORMACK, *Arte e cerimoniale nell'antichità*, Torino, Einaudi, 1995, p. 225; Ambr., *De Ob. Theod.*, 56.

⁴¹ Sabine G. MACCORMACK, *Arte e cerimoniale nell'antichità*, Torino, Einaudi, 1995, p. 225.

“Teodosio si affrettò a entrare in quel luogo di riposo; si affrettò a entrare nella città di Gerusalemme, di cui è detto «i re della terra li vivranno la loro gloria». Quella è la vera gloria, portata fin lassù, là quello è riconosciuto come il più beato dei regni e verso il quale si affrettano anche gli apostoli (...) Teodosio degno di venerabile memoria, ora gioisce della luce perpetua e della eterna tranquillità, e per le azioni compiute, in questo corpo è premiato con i frutti della ricompensa divina. Teodosio, degno di venerabile memoria, merita la compagnia dei santi perché amava il Signore suo Dio”⁴².

La sacralizzazione della *Respublica Christiana*, attraverso la glorificazione della fede dei suoi reggenti, si consuma in un incontro di gioia con i santi ed “ora Teodosio degno di venerabile memoria, sa di governare quando si trova nel regno del Signore Gesù”⁴³.

L’iniziazione cristiana e l’ultra-vita dei sovrani: ulteriori questioni. La salvezza dei principi ‘giusti’

Le elaborazioni, che sviluppano dagli incunaboli posti da Ambrogio, vanno ad animare il dibattito sull’ultra-vita del sovrano fra Tardoantico e Medioevo e non possono prescindere da un dato preciso: l’iniziazione al cristianesimo. Anzi, il sovrano dell’Alto Medioevo occidentale diventa di per sé santo in quanto cristiano, “come qualità necessaria che il sovrano possiede per/e nella sua essenza”⁴⁴. E se è vero che non esistono sovrani santi “in linea di principio” come avverte Orselli, il re “diventa santo in quanto re, vale a dire per sua stessa definizione”.⁴⁵ O meglio si santifica entro l’alea di senso della regalità cristiana, cosa che gli garantisce non solo l’ultra-vita, ma persino il potere di compiere opere taumaturgiche. *Adynata* come la presunta bilocazione del sovrano cristiano Costanzo II che, parato delle insegne imperiali, è visto da Shapur sostare sulle mura di Nisibi nel 363, mentre questi è ad Antiochia. Una leggenda accolta da Teodoreto di Cirro, il quale mostra la superiorità del sovrano cristiano sul collega, che cristiano non è, in ragione della sua capacità di operare il meraviglioso.⁴⁶ Una propensione che afferisce persino il patronato contro malattie specifiche sin dal sec. VIII ai re franchi e poi, per imitazione, a quelli inglesi.⁴⁷ Una pretesa che va calmierata e lo sanno bene gli stessi sovrani occidentali. Gli *specula principum* oppongono una

⁴² Ambr., *De Ob. Theod.* 31-32, cfr. trad. it. F. Piviotti Inghilleri, cit. in Sabine G. MACCORMACK, *Arte e cerimoniale nell’antichità*, Torino, Einaudi, 1995, p. 227.

⁴³ Ambr., *De Ob. Theod.* 39-40, cfr. trad. it. F. Piviotti Inghilleri, cit. in Sabine G. MACCORMACK, *Arte e cerimoniale nell’antichità*, Torino, Einaudi, 1995, p. 227.

⁴⁴ Alba Maria ORSELLI, “Santi re e santi imperatori nell’occidente medievale”, in Franco CARDINI, Maria SALTARELLI (Eds.), *Per me reges regnant. La regalità sacra nell’Europa medievale*, Rimini - Siena, Il Cerchio, 2002, p. 97.

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ Theod. Cyr., *Phil. Hist.*, 1, 11-14.

⁴⁷ Marc BLOCH, *I re taumaturghi*, Torino, Einaudi, 2016.

serie di contrappesi alla dottrina della sacralità del sovrano e gli ricordano continuamente i suoi doveri e soprattutto lo stimolano all'esercizio della giustizia.⁴⁸

Una santità 'd'ufficio' che può essere rivendicata da Gregorio di Tours per re Clodoveo, seppur nato da madre adultera e causa della morte di molti suoi consanguinei, il quale viene presentato "come nuovo Costantino, perché re e re cristiano".⁴⁹ Un re che sebbene dichiarato santo, come i santi sceglie una tomba modesta, ordinando una sepoltura *sub stillicidio* per continuare a mondare il proprio corpo con gli effluvi dell'acqua, benedetta dal contatto con il tetto della chiesa.⁵⁰ Un rito espiatorio, che molto ricorda la medesima funzione svolta dalla pira funeraria e rimanda alla sopravvivenza, almeno a livello concettuale, di alcune pratiche atte a garantire l'ultra-vita ai sovrani. E se il battesimo diventa causa efficiente per l'accesso alla vita ultraterrena, non ne è però la garanzia, come non lo è l'ascesa al trono; anche la dottrina cristiana accoglie una serie di ulteriori riti purificatori.

Tuttavia, il problema dell'accesso all'ultra-vita configura una questione complessa, che può essere affrontata da diversi punti di vista. Ciò suscita persino l'interesse di Dante che approfondisce il tema nel XIX canto del Paradiso, laddove l'Aquila, espressione gloriosa degli spiriti giusti, chiarisce ogni dubbio in materia e rende più agevole la metabolizzazione delle verità escatologiche.⁵¹ Dante si rende conto che sta ponendo al suo lettore una questione davvero spinosa e soprattutto che nessun uomo può fornire una risposta talmente autorevole. Pertanto, il suo parere deve necessariamente essere espresso dalla bocca dei giusti per essere ritenuto più credibile. Siamo di fronte ad una presa di posizione davvero forte, che investe tutto il sistema di credenze cristiane e ne ipotizza l'efficacia. Un problema già presente nella

⁴⁸ Corinne MARGALHAN-FERRAT, "Le concept de "ministerium" entre littérature spéculaire et législation carolingienne", en Angela DE BENEDICTIS, Annamaria PISAPIA (eds.), *Specula principum: riflesso della realtà giuridica*, Francoforte, Klostermann, 1999, pp. 121-157; Alba Maria ORSELLI, "Santi re e santi imperatori nell'occidente medievale", en Franco CARDINI, Maria SALTARELLI (eds.), *Per me reges regnant. La regalità sacra nell'Europa medievale*, Rimini - Siena, Il Cerchio, 2002, p. 97.

⁴⁹ Greg. Tour., *Hist Franc.* II, 31; 40; Alba Maria ORSELLI, "Santi re e santi imperatori nell'occidente medievale", en Franco CARDINI, Maria SALTARELLI (eds.), *Per me reges regnant. La regalità sacra nell'Europa medievale*, Rimini - Siena, Il Cerchio, 2002, p. 101.

⁵⁰ *Ivi*, VIII, 10.

⁵¹ Dant., *Par.*, XIX, vv. 25-27; G. BARBIERI SQUAROTTI, *L'artificio dell'eternità. Studi danteschi*, Verona, Fiorini, 1972; Vittorio RUSSO, *Il romanzo teologico: sondaggi sulla Commedia di Dante*, Napoli, Liguori, 1984; Giorgio PADOAN, *Il lungo cammino del "Poema sacro"*, Firenze, L.S. Olschki, 1993; Vittorio MONTEMAGGI, Matthew TREHERNE, *Dante's Commedia: Theology As Poetry*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2010; Claire E. HONESS, Matthew TREHERNE, *Reviewing Dante's Theology*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2013; Giulia GAIMARI, Catherine KEEN, *Ethics, Politics and Justice in Dante*, London, UCL Press, 2019; George CORBETT, *Dante's Christian Ethics: Purgatory and its Moral Contexts*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020; George CORBETT, Heather WEBB, *Vertical Readings in Dante's Comedy*, Cambridge, Open Book, 2017.

Scrittura, allorché si afferma: “*le vostre vie non sono le mie vie*”.⁵² Una questione davvero fondamentale, quella della comprensibilità della volontà divina che, come Dante stesso nota, oppone dei dubbi persino agli angeli. Anche il più perfetto dei creati, come Lucifero, soffre l’insondabilità della volontà divina e proprio tale incomprendibilità lo dannava: “*per non aspettare lume, cadde acerbo*”.⁵³ Siamo di fronte ad un limite antropico, che coinvolge non solo l’interpretazione della volontà divina, spesso tradotta in veri e propri sofismi, ma è piuttosto cognitivo. Si riscontra una limitatezza dei sensi e degli strumenti del ragionamento, che possono condurre persino a soluzioni errate. Ci si imbatte in un limite invalicabile: le verità soprannaturali non sono comprensibili tramite il ragionamento deduttivo e nemmeno attraverso il ragionamento probabilistico.⁵⁴ Resta solo la Sacra Scrittura col suo primato.

Si pone un ulteriore problema: la salvezza dei cristiani può essere estesa anche a coloro che non hanno conosciuto Cristo o non hanno potuto conoscerlo, seppur vivono una vita virtuosa? L’impossibilità di poter accedere all’iniziazione cristiana può essere ritenuta una colpa? Tale stato di fatto può essere conciliato con il concetto di giustizia divina? Una questione che investe i limiti cognitivi umani e fa di Dante un giudice inadeguato.⁵⁵ Ancora una volta per fornire credibilità alla risposta si ricorre all’Aquila, la quale predica un assioma: la volontà divina è assolutamente buona e non contraddice se stessa. Pertanto, appare giusta in sé ed ogni bene è un suo semplice sottoprodotto.

Una problematica, quella della salvezza condizionata dal battesimo, che ammette però deroghe eccezionali. Nel canto XX del Paradiso si osserva che l’occhio dell’Aquila, viene composto da anime di variegata estrazione. Ai due re che credettero in Cristo venturo, Ezechia e Davide, il sovrano per eccellenza e prototipo di ogni regalità cristiana, si aggiungono due principi cristiani: Costantino, apice della stessa regalità, e Guglielmo II il buono, espressione del potere regio feudale e cavalleresco. Insieme ad essi ritroviamo stranamente due pagani: Traiano, l’*optimus princeps*, e Rifeo, il più giusto tra i troiani.

⁵² Is 55, 6-9.

⁵³ Dant., *Par.*, XIX, v. 48.

⁵⁴ Dant., *Par.*, XX, vv. 88-89.

⁵⁵ Dant., *Par.*, XIX, vv. 79-81.



Fig. 5. Giovanni Di Paolo, l'Aquila ed i componenti del suo occhio, xv sec., Ms. Yates Thompson 36, f. 164 r, Londra, British Museum

Fra queste personalità tre risultano di particolare interesse non solo rispetto all'effettivo accesso all'ultra-vita che il canto dantesco ha ad assicurare, ma anche per le pratiche che concernono la manipolazione rituale del loro cadavere.

Per quel che riguarda Costantino la prassi funeraria è resa nota da Eusebio. Questi viene inumato presso l'*Apostoleion* di Costantinopoli in un sepolcro di porfido: il *λάρναξ*, collocato entro il cosiddetto "cenotafio" degli Apostoli, costituito dalle dodici *thenkai* ipoteticamente riservate ai dodici apostoli.⁵⁶ Bare disposte attorno alla sua tomba, forse a semicerchio o quarto di cerchio. Eppure non è certo se le *thenkai* siano riservate agli apostoli o piuttosto alla famiglia di Costantino, facendo della chiesa un mausoleo dinastico.

Il *λάρναξ*, costituisce un'evidenza probatoria della "religione di Costantino", che lo fa identificare quale "tredicesimo dio" pagano, nel luogo di un culto degli dodici dei olimpici, come suggerito da Pseudo-Callistene.⁵⁷ Eppure il *λάρναξ* dell'imperatore collocato al centro del consesso apostolico si oppone al sepolcro di Cristo in Gerusalemme, la "città di Cristo" e la

⁵⁶ Eus. Caes., *Vit. Const.*, IV, 60; Gilbert DAGRON (trad. it.), *Costantinopoli. Nascita di una capitale (330-451)*, Torino, Einaudi, 1995. pp. 393-394.

⁵⁷ Ps. Call., *H. E.* VIII, 35; Glanville DOWNEY, "The Builder of the original Church of the Apostles at Constantinople. A Contribution to the Criticism of the *Vita Constantini* attributed to Eusebius", *Dumbarton Oaks Papers*, 6, (1951), p. 59, nota 25; Glanville DOWNEY, "The Tombs of Byzantine Emperors at the Church of the Holy Apostles in Constantinople", *Journal of Hellenic Studies*, 79, (1958), pp. 27-51; Philip GRIERSON, "The tombs and obits of the Byzantine emperors (337-1042)", *Dumbarton Oaks Papers*, 16, (1962), pp. 3-63.

capitale cristiana dell'Impero.⁵⁸ Una contrapposizione che si realizza anche nelle assonanze della planimetria e diventa una prova della pretesa *christomimesis* imperiale, già teorizzata nell'orazione per i *Tricennalia*.⁵⁹

Una forma di culto imperiale così palese difficilmente può essere accettata dalla Chiesa, tanto che Costanzo II per evitare nuove tensioni con la gerarchia ritira la tomba dall'aula e la ubica in un mausoleo rotondo. Giovanni Crisostomo riferisce la decisione presa da Costanzo II, volta a collocare la tomba del padre in un mausoleo esterno, direttamente comunicante con la basilica, denominato "*anticamera del pescatore*", perché "*suo figlio ha ritenuto di fare grande onore a Costantino il grande collocandolo nel vestibolo del pescatore*", quasi a far da "*portiere*" agli apostoli.⁶⁰

Il corpo di Costantino viene posto nel nuovo monumento in un sepolcro collocato ad est a perpetuare, entro il limite della morte, quelle ritualità già narrate da Eusebio: l'apparizione imperiale all'alba. Sicché, anche da morto, questi può essere additato quale *Oriens Augusti*. Le elaborazioni dottrinali, alludendo al culto solare imperiale e alle tendenze religiose del giovane Costantino, "trasfigurano cristianamente e cristologicamente" tale prassi immettendola in un immaginario nuovo, che fa dell'imperatore un'*alter Christus*; questi seppur morto si può mostrare al popolo con caratteri mimetici della divinità.⁶¹ Si consuma così l'acclaramento visiva del suo accesso all'ultra-vita.

Un corpo che viene estremamente onorato, perché garante della regalità sacra cristiana, entro la città che porta il suo nome. Il suo sepolcro poi viene ornato da *applique* in metallo, come ricorda Niceta Coniata, il quale descrive il coperchio tutto "*intrecciato d'oro*" del sarcofago costantiniano, urna che Alessio III Angelo nell'espiazione del sepolcreto dell'*Apostoleion* del 1197 d.C. non osa manomettere.⁶²

Eppure un corpo così sacro non viene risparmiato dagli ottomani.

⁵⁸ Gilbert DAGRON (trad. it.), *Costantinopoli. Nascita di una capitale (330-451)*, Torino, Einaudi, 1995, pp. 412-414.

⁵⁹ Eus. Caes., *Tric.* 2-5.

⁶⁰ Joh. Chr., *In ep. II ad Cor.*, Hom. 26. 4, PG 61, coll. 580-582.

⁶¹ Alba Maria ORSELLI, "Santi re e santi imperatori nell'occidente medievale", in Franco CARDINI, Maria SALTARELLI (Eds.), *Per me reges regnant. La regalità sacra nell'Europa medievale*, Rimini - Siena, Il Cerchio, 2002, p. 103; André VAUCHEZ, *La santità nel Medioevo*, Bologna, Il Mulino, pp. 138-145; Gábor KLANICZAY, *Holy Rulers and Blessed Princesses*, Cambridge, Cambridge University Press; Robert FOLZ, *Études sur le Culte liturgique de Charlemagne dans les églises de l'Empire*, Paris, Les Belles-Lettres, 1951; Jack GOFF, *Il re nell'Occidente medievale*, Roma-Bari, La Terza, 2006; Chiara MERCURI, "La regalità sacra nell'Occidente medievale: temi e prospettive", *Come l'orco della fiaba: studi per Franco Cardini*, Firenze, SISMEL, 2010, pp. 449-461.

⁶² Nic. Con., *De sign. Const.*, 116-118; André PIGANIOL, *L'Empereur Constantin*, Paris, Editions Rieder, 1932, pp. 241-242.

Al contempo si osserva che la salvezza di Costantino è espressione dell'intrinseca bontà del potere imperiale e nemmeno il suo "farsi greco" la può ipotecare.⁶³ Né la deprecazione degli effetti della *Constitutum*, causa del "puzzo" dei papi, mette in discussione questa realtà.⁶⁴ Condannandolo si condanna l'Impero, quindi Costantino non può non godere della salvezza.

Ma il personaggio di maggiore interesse è Traiano,⁶⁵ l'imperatore che sebbene pagano riesce comunque a godere della salvezza cristiana. Per giustificare tale evento improbabile si deve ricorrere all'*adynaton*. È dunque solo il meraviglioso a poter rendere credibile ciò che credibile non è. Indi per cui è l'assoluta insondabilità della Grazia che decreta l'impossibilità di poter prevedere la salvezza di alcuno in ragione della sua buona o cattiva fama o, persino, dell'ignavia.

Non a caso, per descrivere lo *status* eccezionale di Traiano compare l'anafora "ora conosce",⁶⁶ quale presente 'acronico' che rende palpabile il tempo di Dio in cui la visione dantesca si svolge, rispetto alla storicità del personaggio ed alla sua fede gentile. Un'espressione reiterata più volte, posta a contrappunto della pienezza di conoscenza raggiunta con l'accesso al Paradiso da parte di questo e degli altri giusti che gli fanno compagnia.

Può dunque una virtù come la giustizia salvare Traiano? Sembra davvero di sì! L'episodio che mostra la giustizia, la pietà e l'umiltà dell'imperatore è già menzionato da Dante nel Purgatorio e viene istoriato sulla cornice dei superbi, laddove è proposto a queste anime quale vero modello.⁶⁷ Alla partenza per una campagna militare Traiano dà attenzione ad una "vedovella", che lo supplica di voler far giustizia al proprio figlio morto per mano di malfattori. L'imperatore avrebbe ceduto alle insistenti preghiere della vedova, definita dalle fonti medievali quale "mulierculam plorantem". Questi vinto dalle preghiere della donna rimanda la partenza per darle soddisfazione. Il gesto che gli vale la fama di sovrano giusto ed attento alle esigenze dei sottoposti, provoca l'ammirazione di Gregorio Magno. Un'ammirazione che da origine alla

⁶³ Dant., *Par.*, XX, vv. 55-60.

⁶⁴ Dant., *Par.*, XXVII, v. 26; Alessandro PASSERIN D'ENTRÈVES, *Dante politico e altri saggi*, Torino, Einaudi, 1955; William BOWSKY, "Dante's Italy: A Political Dissection", *The Historica* 21, 1 (1958), pp. 82-100; J. K. HYDE, *Society and Politics in Medieval Italy: The Evolution of the Civil Life, 1000-1350*, New York, Macmillan, 1973; Oliver LEPSIUS, "Hans Kelsen on Dante Alighieri's Political Philosophy", *European Journal of International Law*, Volume 27, 4 (2016), pp. 1153-1167.

⁶⁵ Julian BENNETT, *Trajan: Optimus Princeps*, Abingdon, Routledge, 2003; Karl STROBEL, *Kaiser Traian. Eine Epoche der Weltgeschichte*, Ratisbona, Friedrich Pustet, 2010; Giovanni GERACI, Arnaldo MARCONE, *Storia romana*, Firenze, Le Monnier, 2017.

⁶⁶ Dant., *Par.*, XX, v. 40; l'espressione si ripete per altre cinque volte ai vv. 46, 52, 58, 64, 70.

⁶⁷ Dant., *Purg.*, X, vv. 73-96; Salvatore BATTAGLIA, *Esemplarità e antagonismo nel pensiero di Dante*, Napoli, Liguori, 1974.

leggenda di una miracolosa resurrezione, rinvenibile in diversi testi medievali sia storici, sia teologici come la *Summa* di Tommaso,⁶⁸ sia letterari come lo stesso Dante ed il Novellino. L'intercessione del santo offre all'imperatore il tempo utile alla conversione ed al battesimo, in modo da potersi salvare; ciò gli rende chiaro: "*quanto caro costa/ non seguir Cristo, per l'esperienza*".⁶⁹ Ma non è tanto la giustizia, quanto l'umiltà di cui l'imperatore offre prova, antepoendo le ragioni di una donna del popolo alle esigenze militari, che lo salva, perché "*giustizia vuole e pietà mi ritene*"⁷⁰. L'umiltà genera in lui la carità, quella stessa virtù predicata dal cristianesimo: "*credette in lui che potëa aiutarla;/ e credendo s'accese in tanto foco*"⁷¹.

Un *adynaton* che trova una giustificazione teologica persino. Il Vangelo afferma che la volontà di Dio può patire la violenza del "*caldo amore*" e della "*viva speranza*" umana. Una precisazione circa la coesistenza in Dio di una volontà 'assoluta' ed una 'condizionata'. La divinità può così essere convinta ad operare l'inimmaginabile, perché la volontà divina accetta di lasciarsi vincere dalla preghiera umana "*perché vuole esser vinta*". Sebbene, puntualizza lo stesso Dante, viene "*vinta*" allorché "*vince con sua beninanza*".

Una resurrezione quella di Traiano che ignora un dato di fatto: la cremazione del suo cadavere. Una credenza tutta cristiana, al tempo, vietava questo trattamento della salma, perché l'incenerimento del corpo poteva addirittura impedire la resurrezione. Una fattualità che può essere sempre aggirata o persino ignorata, perché quel che conta è salvare le fondamenta stesse dell'Impero attraverso l'elargizione della salvezza all'*optimus princeps*. E se si dimostra l'inadeguatezza dei mezzi espiatori dei gentili, deve affermarsi l'assoluta cogenza delle promesse cristiane avverso la cultura che la precede e le elaborazioni in materia di vita ultraterrena.

Salvando l'ottimo fra i cesari si santifica l'istituzione imperiale per quel che è, al contrario con la sanzione inflitta a quel cesare si ha a sancire definitivamente la condanna del potere costituito. L'azione di Gregorio pone rimedio ai timori circa un'ontologica malvagità dell'istituzione e costituisce un contraltare dell'azione di Silvestro I per il Costantino lebbroso.

⁶⁸ Thom. Aquin., *Summa theo.* III, suppl., 71, 5: "*de facto Traiani hoc modo potest probabiliter aestimari, quod precibus beati Gregorii ad vitam fuerit revocatus et ita gratiam consecutus sit*". Arturo Graf, *Roma nella memoria e nelle immaginazioni del Medio Evo*, Torino, Loescher, 1923, p. 52; Odoardo TOTI, "Un imperatore romano nel paradiso dantesco: Traiano a Centumcellae", *Miscellanea, Bollettino*, 24 (2004), pp. 9-16.

⁶⁹ Dant., *Par.*, XX, vv. 46-47.

⁷⁰ Dant., *Purg.*, X 93.

⁷¹ Dant., *Par.*, XX, vv. 114-115.



Fig. 6. Micheal Pacher, Altare dei Padri della Chiesa, san Gregorio e Traiano, particolare, 1480-1483, tempera su tavola, Monaco, Alte Pinakothek

Un presagio di quel che “*ora conosce*” diviene ancora più evidente con Guglielmo II, che nella morte mostra una bellezza imperitura, degna della sua fama di sovrano ideale, di cui “*si innamora/ Lo ciel*”⁷². Una bellezza che la morte stessa non può far venir meno e come tale è descritta puntualmente da Pietro da Eboli: “*Obitus Wilelmi secundi formosi regis Sicilie. Post obitum, formose, tuum (...). Quis novit secreta tue purissima mentis? Quod tua mens loquitur, mundus et ipse taces*”⁷³.

Pietro ha a presentare alla sua *audience* un’alterazione del codice di rappresentazione del sovrano. Propone uno stridente ossimoro fra la rigorosa inerzia del corpo e della mente del re deceduto opposta alla sua straordinaria bellezza, che è ‘garanzia’ dell’ultra-vita. Pietro non parla della mera bellezza fisica, ma offre piuttosto un’evocazione dello splendore della dignità regia. Siamo di fronte ad una trappola della retorica del potere. Il martellante richiamo alla *formositas* costituisce una formula di sintesi. Esprime in modo egregio le molte parole che dovrebbero essere spese per descrivere lo splendore di un re ‘ideale’ “nell’attualità della pienezza della sua perfezione”.⁷⁴ Egli non viene consegnato al

⁷² Dant., *Par.*, XX, vv. 64-65.

⁷³ Petrus de Ebulo, *Liber ad honorem Augusti sive de rebus siculis carmen, particula XXIV; Domine coacta descensio, Particula II*, 35-40.

⁷⁴ Clauco Maria CANTARELLA, “Il pallottoliere della regalità: il perfetto re della Sicilia normanna”, Pietro CORRAO, Igor E. MINEO (eds.), *Dentro e fuori la Sicilia: Studi in onore di Vincenzo D’Alessandro*, Roma, Viella, 2011, pp. 29-44; Hubert HOUBEN, *Normanni tra Nord e Sud. Immigrazione e acculturazione nel Medioevo*, Roma,

sepolcro per “marcire”, ma assurge ad uno dei tanti ‘re nascosti’⁷⁵. La bellezza al contempo diviene il ‘marchio’ per eccellenza della “perfezione autocratica”.⁷⁶ Già si presagisce un’apoteosi, mentre il vuoto lasciato dal suo decesso viene riempito dallo sflogorio della sua *formositas*, quale “sigillo della perfezione personale”⁷⁷.

Siamo di fronte ad un’operazione matematica, “abacista” potremmo dire, quasi un “calcolo” al “pallottoliere”, quale sforzo apologetico estremo del retore a favore della monarchia locale.⁷⁸ Quello che Pietro da Eboli pone in essere è nulla più di un trucco del narratore. Una falsificazione che si consuma in un artificio: il parossistico *locus* del perdurare della condizione regia oltre il decesso. Artificioso perché si fonda su un tentativo volto a dare per acclarato l’assorbimento di una delle formule retoriche della panegiristica entro lo schema dell’epitaffio.

Ciò introduce al concetto di *magnificentia*, quale espediente retorico che viene fatto proprio dal componimento sulla dipartita di Guglielmo II opera di Riccardo di San Germano. Qui ritorna il *locus* di un sovrano che seppur morto sembra essere ancora vivo. Un’espressione che non è senza conseguenze sul piano retorico.

Questi afferma: “*Rex Guillelmus abiit, / non obiit (...). / Eius semper spiritus / Deo uiuat celitus*”⁷⁹.

Riccardo arricchisce il racconto di tutta una serie di espedienti consueti nel protocollo funerario: si agisce innanzi al sovrano come se fosse vivo. Siamo allora di fronte ad un ‘motivo errante della regalità’, che viene utilmente mutuato dalla corte palermitana. Un codice insomma, che si rivela essere una delle tante trappole poste dalla retorica del potere.⁸⁰ Una

Di Renzo Editore, 2003; Maria A. VISCEGLIA, *Riti di corte e simboli della regalità. I regni d’Europa e del Mediterraneo dal Medioevo all’Età moderna*, Roma, Salerno Editore, 2009; Wolfgang Eric WAGNER, *Die liturgische Gegenwart des abwesenden Königs: Gebetsverbrüderung und Herrscherbild im frühen Mittelalter*, Leiden, Brill, 2010; Enrico POZZI, “Per una sociologia del corpo”, *Il Corpo*, 1/2 (1994), pp. 106-144; Thomas DITTELBACH, “The Image of the Private and the Public King in Norman Sicily”, *Römisches Jahrbuch der Bibliotheca Hertziana*, 35 (2003/2004), pp. 149-172; Martin BÜCHSEL, “Le portrait au Moyen Âge, Perspective”. *La revue de l’INHA*, 2 (2012), pp. 401-412.

⁷⁵ Glauco Maria CANTARELLA, “Il pallottoliere della regalità: il perfetto re della Sicilia normanna”, Pietro CORRAO, Igor E. MINEO (eds.), *Dentro e fuori la Sicilia: Studi in onore di Vincenzo D’Alessandro*, Roma, Viella, 2011, pp. 29-44.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ *Richardii De Sancto Germano Notarii Chronica*, vv. 1-16-17.

⁸⁰ Sergio BERTELLI, *Il corpo del re. Sacralità del potere nell’Europa medievale e moderna*, Firenze, Fonte delle grazie, 1995; Sergio BERTELLI, Cristiano GROTTANELLI (ed.), *Gli occhi di Alessandro. Potere sovrano e sacralità del corpo da Alessandro Magno a Ceaușescu*, Ponte alle Grazie, Firenze, 1990; Brigitte BEDOS-REZAK, *When ego was imago. Signs of identity in the Middle Ages*, Leiden, Brill, 2011; Maria ANDALORO, “Le effigi dei sovrani normanni e svevi. Manifeste e celate”, in Giovanni TRAVAGLIATO (ed.), *Storia & Arte nella scrittura. L’Archivio Storico Diocesano di Palermo a 10 anni dalla riapertura al pubblico (1997-2007)*, Atti del Convegno Internazionale di Studi, Palermo, 9-10 novembre, 2007, Palermo, Associazione Centro Studi Aurora, 2008, pp. 307- 324; Louis MARIN,

trappola che non è null'altro se non una falsificazione della realtà. Ciò permette di eseguire in quel tempo straordinario tutte quelle manovre necessarie per garantire la continuità dell'istituzione monarchica. Un esercizio politico insomma, che vale per quel che è e richiede a chi lo usa la capacità di saper padroneggiare i codici ed il loro contrario.

Guglielmo II poi progetta per sé una tomba monumentale, quale spazio del perdurare della sovranità nella morte, eppure umile al contempo. Come Costantino prima di lui, anche Guglielmo immagina una chiesa: S. Maria la Nuova, che deve accogliere le sue spoglie come un sacrario, laddove il suo corpo si presenta come reliquia insigne che viene a collocarsi ai piedi dell'altare. Già Agostino riferisce che la tomba nel presbiterio è prerogativa dei *valde boni*, quelli di cui sembra sicuro l'accesso in paradiso.⁸¹ Una collocazione in verità ambigua, se si interpreta il gesto come segno di auto-magnificazione eccessivo, che si spiega nell'*humus* culturale altomedievale. Il corpo del sovrano che partecipa di una sorta di sacralità e santità d'ufficio diventa *tout court* cosa sacra e come tale merita una degna collocazione. La condotta diventa così plausibile solo dopo il gesto di Costantino, nonostante tale scelta non sia condivisa dal clero, che si trova a venerare durante la SS. Messa il corpo regio, volente o nolente. Eppure la scelta nasconde un *locus* di estrema umiltà. La tomba diviene oggetto di calpestio da parte del medesimo clero e ricorda a questo di pregare per lui durante la celebrazione della messa. Una sorta di trappola simbolica, che apre ad interpretazioni contrastanti. Come Costantino, nemmeno Guglielmo può riposare nella tomba che si è predisposto, dato che l'arcivescovo Ludovico I Torres, preso dallo spirito del Concilio di Trento, gli destina una più modesta sepoltura nei pressi del sepolcro del padre Guglielmo I. Modesta per dimensioni e materiali: il comune marmo bianco, decorato con istoriazioni dal sapore rinascimentale.

Seppur ci si allontana dalla tematica di interesse per quel che concerne Rifeo, non si può prescindere dal rimarcare un assunto fondamentale, che è il *leitmotiv* dei canti XIX e XX: l'imperscrutabilità della volontà divina. Tanto che a suo riguardo si esordisce con: "*Chi crederebbe giù*"⁸². Si raffronta un'interrogativa retorica che meglio spiega l'imprevedibilità

Le Portrait du roi, Paris, Editions de Minuit, 1981; Louis MARIN, *Des pouvoirs de l'image: gloses*, Paris, Éditions du Seuil, 1993; Louis MARIN, *Politiques de la représentation*, Paris, Kimé, 2005; Mirko VAGNONI, *Le rappresentazioni del potere. La sacralità regia dei Normanni di Sicilia: un mito?*, Bari, Caratteri Mobili, 2012; Mirko VAGNONI, *Dei gratia rex Sicilie. Scene d'incoronazione divina nell'iconografia regia normanna*, Napoli, Fedoa, 2017; Paolo DELOGU, "Idee sulla regalità: l'eredità normanna, in Potere, società e popolo tra età normanna ed età sveva (1189-1210)", in *Atti delle V Giornate Normanno-Sveve*, Bari-Conversano, 26-28 ottobre 1981, Bari, Dedalo, 1983, pp. 185-214.

⁸¹ Alexandra CHAVARRÍA ARNAU, *Archeologia delle chiese. Dalle origini all'anno Mille*, Roma, Carrocci, 2009, p. 181.

⁸² Dant., *Par.*, XX, v. 67.

della grazia divina. Rifeo, un oscuro personaggio il cui nome appare solo nell'Eneide⁸³ e che non viene menzionato altrimenti né da Dante, né da altre fonti mediolatine, viene salvato perché: “*tutto suo amor là giù pose a drittura*”⁸⁴. Tale rettitudine gli guadagna per benevolenza divina una conoscenza di Cristo venturo, sebbene i troiani non fossero destinatari diretti della rivelazione e lo salva.

La negazione del cristianesimo e la distruzione del corpo ‘mortale’: il caso paradigmatico di Giuliano imperatore

Il battesimo quale condizione di accesso all’ultra-vita del sovrano ha un suo contraltare: l’apostasia di Giuliano; una scelta che gli nega ogni forma di sopravvivenza ultraterrena e soprattutto ne causa la fine politica.⁸⁵ Non manca però il tentativo della fazione pagana di consegnare all’Olimpo l’ultimo degli augusti che aderisce all’antica religione, attraverso la produzione di una serie di componimenti fra cui spicca un oracolo trascritto da Eunapio concernente la sua apoteosi. Questi può rappresentare l’ascensione al cielo di Giuliano in termini solari, mentre viene rapito dal carro.⁸⁶ Ma ciò non sembra bastare. La propaganda cristiana arriva ad additare la morte di Giuliano ad un *adynaton* e la lancia che gli trafigge il fianco viene scagliata addirittura da San Mercurio. L’insieme di leggende concernente Basilio magno allora accoglie un tale motivo: il santo prega la Vergine per la liberazione della Chiesa dall’imperatore apostata, la quale fa resuscitare Mercurio temporaneamente per effettuare tale azione. E se Basilio ottiene il patronato in battaglia

⁸³ Virg., *Aen.* II, 428.

⁸⁴ Dant., *Par.*, XX, v. 121.

⁸⁵ Per la figura di Giuliano si veda: Mario SPINELLI, *Il pagano di Dio: Giuliano l’Apostata, l’imperatore maledetto*, Roma, Marcianum Press, 2015; Giorgio SCROFANI, *La religione impura: la riforma di Giuliano imperatore*, Brescia, Padeia, 2010; Ignazio TANTILLO, *L’imperatore Giuliano*, Bari, Laterza, 2019; Maria CALTABIANO, *L’epistolario di Giuliano imperatore: saggio storico*, Napoli, D’Auria, 1991; Maria CALTABIANO, “Giuliano imperatore nelle *res gestae* di Ammiano Marcellino: tra panegirico e storia”, in Adele FILIPPO (ed.), *Giuliano Imperatore: le sue idee, i suoi amici, i suoi avversari*, Atti del Convegno Internazionale di Studi, Lecce 10-12 dicembre 1998, Lecce, Cogedo, 1999, p. 335-355; Maria C. DE VITA, *Giuliano imperatore filosofo neoplatonico*, Milano, Vita e Pensiero, 2011; Tommaso GNOLI, *Le guerre di Giuliano imperatore*, Bologna, Il Mulino, 2015; H. C. TEITLER, *The Last Pagan Emperor: Julian the Apostate and the War against Christianity*, Oxford, Oxford University Press, 2017; Ari FINKELSTEIN, *The Specter of the Jews: Emperor Julian and the Rhetoric of Ethnicity in Syrian Antioch*, Oakland, California University Press, 2018. Circa la sua dipartita si veda: D. CONDUCHÉ, “Ammien Marcellin et la mort de Julien”, *Latomus*, 24 (1965), pp. 359-380; Javier ARCE, *Estudios sobre las fuentes literarias, epigráficas y numismáticas para la historia del Emperador Juliano*, Tesis Doctoral mecanografiada, 1975; Arthur D. NOCK, “Deification and Julian”, *Journal of Roman Studies*, 47 (1975), pp. 115-123.

⁸⁶ Eun., *Hist.*, frag. 26 c; Johannes GEFFCKEN, *The Last Days of Greco-Roman Paganism*, Amsterdam, North Holland Publishing Company, 1978; Marek Thue KRETSCHMER, *Rewriting Roman History in the Middle Ages. The “Historia Romana” and the Manuscript Bamberg*, *Hist.* 3, Leiden-Boston, Brill, 2007; Stefano TROVATO, “L’Imperatore Giuliano e Pomponio Leto: la prima decisa rivalutazione dell’Apostata”, in *Atti dell’Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti* 161 (2002-2003), pp. 799-836. Vedi anche: Eutr. X.16.1; Giorgio BONAMENTE, *Giuliano l’Apostata e il “Breviario” di Eutropio*, Roma, Bretschneider, 1986; Giorgio BONAMENTE, “Eutropio e la tradizione su Giuliano l’Apostata”, *Studi tardoantichi*, 3 (1987), pp. 143-167

contro gli infedeli, Giuliano subisce la definitiva *damnatio* da parte della Chiesa che ha osteggiato. Una tradizione circa la spiccata personalità del santo, che è credibile dopotutto, perché lo stesso Basilio nel 327 non ha esitato ad accompagnare l'imperatore Valente fuori dalla sua Chiesa.⁸⁷

Una tradizione che viene sistematizzata da Jacopo da Verrazze, il quale fa il punto sulle diverse tradizioni armonizzandole. La *Legenda Aurea* si concentra sull'alterco fra Giuliano e Basilio, che lo visita e gli offre un pane d'orzo. Giuliano indignato gli ricambia il dono con del fieno, dicendo: "Ricevi questo dono simile a quello che mi hai offerto". Basilio gli risponde: "Io ti ho mandato il cibo che noi stessi mangiamo e tu il nutrimento delle tue bestie"⁸⁸. Giuliano infine sentenza: "Quando avrò conquistata la tua città la distruggerò e farò arare la terra onde si possa chiamare piuttosto nutrice di biade che di uomini". Segue la visione mariana che si orienta al *locus* del Giuliano bestemmiatore, sicché la Vergine afferma: "Chiamatemi Mercurio perché uccida Giuliano l'Apostata poiché ha bestemmiato contro mio figlio e contro di me"⁸⁹. Il testo agiografico afferma che Giuliano viene ucciso da Mercurio con un colpo di lancia, mentre il suo cadavere è lasciato insepolto, preso dai persiani e scuoiato; con la pelle, aggiunge l'agiografo, i persiani fanno un tappeto. Siamo di fronte ad uno di quei particolari inquietanti della letteratura medievale, che serve a meglio imprimere nella coscienza del lettore il messaggio di biasimo che si vuole veicolare. L'apostasia sembra causare il venir meno della buona sorte di quel sovrano e favorisce la sua sconfitta; gli guadagna oltre alla morte pure il vilipendio del corpo, quale inequivoca condanna politica. Una tradizione quella dello scuoiamento che ignora il suo seppellimento in Tarso, seppur la tomba a dire del cristiano Gregorio nazianzeno non appare degna di un imperatore; ma dopotutto anche questo è un contrappeso retorico all'atto formale di ripudio della fede cristiana.

La figura di Giuliano torna nel *De casibus virorum illustrium* di Boccaccio, che aderisce in parte al canovaccio ritrovato in Jacopo da Verrazze. Anche Boccaccio non esita a dipingere un Giuliano "pienamente medievale", bestemmiatore ed ucciso per intervento divino.⁹⁰ I punti in comune con Jacopo da Verrazze sono spiegati dal fatto che questi attinge alla *Historia ecclesiastica tripartita*, una versione latina ispirata alle *Historiae ecclesiasticae* di Socrate Scolastico,

⁸⁷ Greg. Naz., *Or.* 20.

⁸⁸ Jac. Var., *Leg. Aur.*, p. 250; trad. it. C. Lisi. Vedi anche: Norman H. BAYNES, "The Death of Julian the Apostate in a Christian Legend", *Journal of Roman Studies*, 27 (1937), p. 22-29.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ Stefano TROVATO, "Giuliano l'apostata nel *De casibus* di Boccaccio", in Antonio FERRACIN, Matteo VENIER (eds.), *Giovanni Boccaccio: tradizione, interpretazione e fortuna. In ricordo di Vittore Branca*, Udine, FORUM, 2014, pp. 76-91.

Sozomeno e Teodoreto di Cirro. Un testo su cui si basa pure lo *Speculum historiale* di Vincenzo Beauvais, da cui Boccaccio trae plurime informazioni. Il *de casibus* vede Boccaccio operare sulle sue fonti ed omogeneizzarle entro un ordito coerente. Una rielaborazione che rende difficile identificare con precisione i testi di volta in volta adoperati.⁹¹ Questi non esprime però una condanna assoluta del personaggio, ma ne fornisce piuttosto un ritratto veramente tragico.

Una narrazione che tuttavia rivaluta alcuni comportamenti di Giuliano, come la scelta degli anni giovanili di percorrere la carriera ecclesiastica per effettiva convinzione:

“Hic – ut puto – sacro Spiritu tractus, habitu monastico sumpto, inter vere religiosos viros divino se dedit obsequio. In quo dum sanctissime per tempusculum perseverasset, suggestione hostis antiqui factum est ut, relicto cenobio, repente se inter milites ad castra conferret”⁹².

Una sincerità di intenti che Boccaccio stigmatizza con la formula “*sanctissime*” per descrivere la sua vita da monaco.

Una visione originale che si contrappone alla *Historia tripartita* che definisce pura opportunità la scelta monastica di Giuliano. Una visione negativa seguita sia da Jacopo da Varazze, sia da Vincenzo Beauvais.⁹³

Una vita monastica abbandonata solo per la carriera militare. E se tale *locus* rimanda alla *Passio* dei SS. Giovanni e Paolo, si osserva che Boccaccio ha a riferirsi ad un episodio comunque noto ed accolto sia dalla *Legenda Aurea*, sia dallo *Speculum historiale*.

Nonostante l’adesione ad un modello comune deve notarsi come Boccaccio si impegna a descrivere la parabola discendente del vissuto di Giuliano. Questi da una vita santa, di cui si può dire “*optimam de se spem tribuit*”, cede alla tracotanza in quanto “*superbia turgidus*” e cade in disgrazia in ragione degli atti di empietà.⁹⁴ Un percorso che si differenzia da quello descritto dalle altre fonti, che vedono un Giuliano fondamentalmente malvagio e nemico della Chiesa; differenza che non è di poco conto nell’economia del racconto. Boccaccio al contrario si spinge ad accomunare Giuliano a Nerone, che nel cosiddetto

⁹¹ Vittorio ZACCARIA, *Boccaccio narratore, storico, moralista e mitografo*, Firenze, Olschki, 2001, pp. 51-53; Rowland SMITH, “The Caesars of Julian the Apostate in translation and reception, 1580-ca.1800”, in Nicolas BAKER BRIAN, Shoun TOUGHER, *Emperor and Author: The Writings of Julian the Apostate*, Swansea, The Classical Press of Wales, 2012, pp. 281-321; Alessandro PAGLIARA, *Per la storia della fortuna dell'imperatore Giuliano tra Umanesimo ed età barocca*, Roma, Edizioni Nuova Cultura, 2010, p. 17; Stefano CONTI, Arianna DORIA, *Giuliano l’Apostata: un imperatore romano nella letteratura tedesca del Medioevo*, Trieste, Parnaso, 2005; Stefano CONTI, “La fortuna di un imperatore pagano negli autori cristiani dell’Italia medievale”, in Maria P. PIERI (ed.), *Percorsi nella memoria*, II, Firenze, Polistampa, 2004, pp. 9-23; Jean RICHER, *L’Empereur Julien. De la légende au mythe: de Voltaire à nos jours*, Paris, Les Belles Lettres, 1981.

⁹² Gio. Boc., *De cas. vir. Ill.*, 698.

⁹³ Jac. Var., *Leg. Aur.*, p. 618.

⁹⁴ Gio. Boc., *De cas. vir. Ill.*, 700.

quinquenum felix appare "*plurimum favoris promeruit*", ma degenera la sua condotta e come lui può essere additato a paradigma dell'infame.⁹⁵

Conclusioni

La propaganda dell'istituzione imperiale romana elabora una serie di espedienti che vogliono sancire l'accesso all'ultra-vita del principe. Suggestisce formule descrittive, che rendono più comprensibile un arcano: l'acquisizione effettiva di quello che potremmo definire il corpo 'politico' e 'perpetuo' dell'imperatore. Un corpo che può mostrare una delle tante forme possibili assunte da quella che viene considerata la costituzione materiale dell'Impero e l'ipostasi della sua potenza. Una possibilità, quella dell'accesso al corpo 'politico', che con l'avvento del cristianesimo costringe i sovrani all'iniziazione cristiana e, quando è necessario, anche ad opportuni atti espiatori.

Quella possibilità viene così connessa alla sacralità che il singolo rappresentante *pro tempore* assume al momento in cui viene investito dell'Impero. Eppure tale costrutto supera i limiti apologetici in cui matura la soluzione e può essere reinterpreto, fino a divenire null'altro che una 'copertura' messa a tutela dell'istituzione. Non si deve salvaguardare solo l'istituzione, ma anche il rappresentante defunto, da cui nessuno può aspettarsi più nulla. Un espediente in fin dei conti. Null'altro che un tentativo di protezione del decoro della *Res Publica*, in un momento di rottura, laddove può sperimentare la propria debolezza. E se sul piano della prassi politica appare plausibile una simile via per 'blindare' il principato, su quello dell'ideologia le cose sono ben diverse.

Questa 'copertura' istituzionale, difatti, non può apparire esente da critiche, stante la sua natura di mero assioma. Pertanto i retori ed i politologi prima di loro si trovano nella scomoda posizione di dimostrare, di volta in volta, il loro assunto. E se si considera che l'affermazione della divinizzazione dello statista abbisogna di un testimone autorevole, che può essere una singola persona, come quel Numero Attico per Ottaviano, si possono pure ottimizzare i risultati estendendo il numero dei testimoni. Si sceglie un *test* che potremmo definire 'collettivo', come il popolo romano riunito ai funerali imperiali, che osserva l'aquila liberata sulla pira. Siamo di fronte ad una serie di soluzioni che le elaborazioni del tempo

⁹⁵ Gio. Boc., *De cas. vir. Ill.*, 602.

rendono esenti da critica, almeno sul piano formale, perché nessuno può permettersi di esprimere opinioni che manifestano empietà verso gli dei.

Il testimone, quale espediente giuridico a rafforzamento delle pretese del principato, costituisce dunque una 'clausola di salvaguardia', il cui ausilio trova una precipua ragione nelle elaborazioni degli intellettuali del regime augusteo. Si pone all'interno del sistema di credenze circa l'ultra-vita dell'augusto, che a sua volta configura una 'clausola generale' posta a tutela dell'Istituzione. A suo tramite poi la *Res Publica* oppone la propria continuità oltre gli effetti dell'evento morte, a cui è ovviamente soggetto il suo rappresentate *pro tempore*. Un espediente ripreso dal cristianesimo, allorché Dante deve testimoniare non solo la salvezza di Costantino, che con la sua presunta donazione è causa della corruzione dei papi, ma persino l'elargizione della salvezza cristiana a coloro che sono morti senza battesimo.

L'accesso del sovrano all'ultra-vita con l'avvento del cristianesimo diventa una conseguenza della sua iniziazione alla nuova religione e non è più un mero sottoprodotto dell'ascesa al trono. E se è possibile disegnare una regalità sacra cristiana di cui partecipano tutti gli eletti al regno, si manifesta anche una capacità iatrica tesa alla conferma della legittimità di stato raggiunta con l'ascesa.

Eppure la salvezza viene concessa oltre i meriti. Essa è misteriosa ed è espressione della bontà divina, che si muove in modo trasversale nella storia. Questa non si limita a coloro che hanno potuto credere in Cristo venturo o venuto, ma insondabilmente sceglie i suoi eletti, come l'ottimo Traiano e il giusto Rifeo.

Un'eccezione dunque. Non si può però negare che la salvezza cristiana è un sottoprodotto del battesimo. A Giuliano imperatore, che fa atto formale di apostasia, viene riservata non solo la dannazione dell'anima, ma persino lo scempio del corpo, quale antitesi del destino dei sovrani cristiani.