

**Una storia di “visioni”. Costantino
e i fenomeni di contatto in prima persona
col sovrannaturale**

di Luca Arcari

Reti Medievali Rivista, 19, 1 (2018)

<<http://www.retimedievali.it>>



Costantino il vincitore e il suo tempo

a cura di Roberto Delle Donne e Luca Arcari

Firenze University Press

Una storia di “visioni”. Costantino e i fenomeni di contatto in prima persona col sovrannaturale

di Luca Arcari

Partendo dalla trattazione di Barbero contenuta in *Costantino il vincitore* sulle “visioni” di Costantino riportate in *Pan. lat.* VI (VII) ed. Mynors (= VII [VI] ed. Galletier), in *DMP* 44 e in *VC* 1, 27-32, soprattutto in relazione e in reazione alla discussa tesi di P. Weiss, l'articolo esamina la questione dei fenomeni di “messa in cultura” di particolari esperienze rituali o di contatto diretto con il soprannaturale come strumenti di accreditamento di particolari discorsi e come specchi di dinamiche di costruzione di specifiche autorità religiose. Il saggio riprende, in questa stessa prospettiva, anche il problema delle identità religiose del periodo costantiniano alla luce delle riflessioni di R. Brubaker sull'identità “segmentata”: declinare particolari esperienze di contatto in prima persona con il mondo “altro” come vere e proprie visioni dirette delle realtà soprannaturali significa “tradurre” le reazioni che si legano a particolari espressioni della ritualità tardo-antica in e per differenti contesti e/o individualità, soprattutto in quanto manifestazioni di un universo culturale e sociale estremamente complesso e variegato e per nulla sintetizzabile nella semplice contrapposizione tra “pagani” e “cristiani” (e/o “ebrei”) ancora in voga in certa storiografia.

Starting from the analysis concerning Constantine's “visions” in *Pan. lat.* VI (VII) ed. Mynors (= VII [VI] ed. Galletier), *DMP* 44 and *VC* 1, 27-32, as it is carried out by Barbero in his book *Costantino il vincitore* in relation and in reaction to P. Weiss' studies, this paper aims at examining the phenomena of “culturalisation” of ritual experiences of personal contact with the supernatural as instruments of “accreditation” of specific discourses as well as mirrors of competitive dynamics of construction for religious authority(-ies). On the basis of such a perspective, this essay re-reads also the debate on religious identities in 4th cent. CE, especially in light of R. Brubaker's concept of “segmented” identity: the re-declination of specific experiences of personal contact with the “other” world in terms of an “actual” vision of the supernatural is a kind of “translation”, within and for various contexts and/or individualities, of that bodily reactions which in several ways are linked to late-antique rituals and rituality; this implies that late-antique scene cannot be reduced to that contraposition between “pagans” and “Christians” (and/or “Jews”), which is still very present among scholars.

Secolo IV; Impero romano; visioni del sovrannaturale; discorsi religiosi; autorità religiose; identità segmentate; Costantino e la re-invenzione di tradizioni religiose.

4th Century; Roman Empire; Visions of the supernatural; Religious discourses; Religious authorities; Segmented identities; Constantine and the re-invention of religious traditions.

1. Una o più visioni?

L'imponente monografia di Alessandro Barbero rappresenta una ricostruzione a tutto tondo della figura di Costantino «il vincitore» e del più ampio contesto storico-culturale del suo *imperium*. Proprio per la sua tensione globale, essa permette di fare il punto anche su questioni più specifiche che hanno segnato per lungo tempo un dibattito che si è stratificato nei secoli. L'aspetto su cui intendo concentrarmi in questa sede è quello della "realtà" della visione (ma, come sottolinea giustamente Barbero, è meglio dire delle «visioni»¹) che Costantino avrebbe vissuto e che una certa tradizione ha ricondotto e riconduce soprattutto alle vicende legate alla battaglia presso Ponte Milvio.

Barbero parte da un'osservazione estremamente indicativa: «È inquietante che nel caso di Costantino [*scil.* delle visioni che si presume Costantino abbia vissuto in prima persona] la storiografia sia [...] così ansiosa di potervi riconoscere un nocciolo di autenticità»². L'idolo polemico della trattazione è soprattutto Peter Weiss³, la cui tesi ha ricevuto un sostegno notevole nell'ambito degli studi costantiniani⁴. Weiss parte dall'idea che il *Panegirico* recitato a Treviri nel 310, in presenza dello stesso Costantino⁵, in cui si descrive un'apparizione privata del dio Apollo e della dea Fortuna che avrebbero consegnato all'imperatore due corone d'alloro, sarebbe testimonianza di un fenomeno celeste o atmosferico (un alone solare, per la precisione) reinterpretato come apparizione divina dal panegirista e, forse, dallo stesso Costantino, e che a sua volta sarebbe stato riletto in senso eminentemente "cristiano" da Lattanzio ed Eusebio, trasformandosi così nelle varie versioni circolanti dell'apparizione della croce prima della battaglia a Ponte Milvio.

La critica principale che Barbero muove alla ricostruzione di Weiss riguarda soprattutto l'uso, per così dire, "spregiudicato" delle narrazioni chiamate in causa. Barbero ricorda che Lattanzio (*DMP* 44) sottolinea come Co-

Abbreviazioni

DCM = Tertulliano, *De corona militis*.

DE = Eusebio di Cesarea, *Demonstratio evangelica*.

DMP = Lattanzio, *De mortibus persecutorum*.

HE = Eusebio di Cesarea, *Historia ecclesiastica*.

HN = Zosimo di Panopoli, *Historia nova*.

LC = Eusebio di Cesarea, *Laus Constantini*.

Pan. lat. = *Panegyrici latini*.

VC = Eusebio di Cesarea, *Vita Constantini*.

¹ Barbero, Costantino il vincitore, p. 142.

² *Ibidem*, p. 42.

³ Si vedano i due articoli di Weiss: *Die Vision Konstantins* e *The Vision of Constantine*.

⁴ Si vedano soprattutto Barnes, *Constantine after Seventeen Hundred Years*; Girardet, *Konstantin und das Christentum*; Lenski, *Introduction*; Wallraff, «*In quo signo vicit?*». Un precedente illustre della trattazione di Weiss è rintracciabile in Grégoire, *La "conversion" de Constantin*. Un quadro della ricezione positiva della tesi di Weiss si trova in Barnes, *Constantine. Dynasty, Religion, and Power*, pp. 74-75.

⁵ *Pan. lat.* VI (VII) ed. Mynors = VII (VI) ed. Galletier.

stantino sia stato avvertito in sogno di porre sugli scudi dei suoi soldati un «caeleste signum Dei» (non è però chiaro a cosa Lattanzio stia alludendo con questo “segno celeste”) e attaccare, così, battaglia nei pressi di Ponte Milvio e che, al risveglio, Costantino abbia eseguito prontamente ciò che gli sarebbe stato ordinato. Eusebio, di contro, in *VC* 1, 27-32 non parla minimamente di un sogno, ma fa riferimento a una visione apparsa in cielo, situata peraltro in un periodo non troppo definito, quando comunque Costantino sta preparando la compagna contro Massenzio, in cui Costantino stesso avrebbe visto un segno celeste identificabile in un cristogramma che lo invita a vincere in suo nome. Come Barbero non manca di osservare, quella di Eusebio è una narrazione complessa e intessuta di richiami tradizionali, soprattutto biblici, ma in cui non sembrano mancare influssi derivanti dalla stessa trattazione di Lattanzio; non è un caso che *HE*, scritta prima di *VC*, non presenti alcun accenno all’episodio.

La trattazione di Weiss è interamente retta da una necessità che possiamo definire senza mezzi termini “armonizzatrice”: collegare la notizia di Lattanzio a quella di Eusebio e del panegirista di Treviri, significa allontanare lo spettro di una proliferazione di visioni che minerebbe alla base la possibilità di definire la conversione costantiniana come un evento tutto sommato dirimpente o, di per sé, connotato di eccezionalità. È lo stesso Timothy Barnes a mettere in chiaro la questione: attribuire a Costantino «two very similar visions» procurerebbe «deep disquiet and suspicion»⁶. La tesi di Weiss giunge in soccorso a sgombrare il campo da simili difficoltà, per cui le differenze tra Lattanzio ed Eusebio deriverebbero dal fatto che, secondo Lattanzio, Costantino avrebbe visto in sogno un fenomeno identico all’alone solare – che si presuppone alla base dello stesso resoconto del panegirista di Treviri – e che questo sarebbe stato reinterpretato a sua volta da Eusebio come una vera e propria visione celeste a cui sarebbe seguito, come spiegazione, un sogno. Barnes si spinge ancora oltre, sottolineando come nell’avanzare verso Roma Costantino avrebbe annunciato che il dio che gli si era rivelato nel 310 non era Apollo ma quello dei cristiani⁷, mentre Noel Lenski afferma che il simbolo descritto da Lattanzio «had changed only slightly from what he (*scil.* Costantino) saw in 310», per cui Costantino avrebbe fatto dipingere sugli scudi «a sign remarkably like the one he had seen in 310»⁸.

Barbero rileva, in modo quasi implacabile, che in affermazioni di questo tipo nemmeno una parola «trova riscontro nelle fonti»⁹. A ciò si unisca che ricostruzioni simili tralasciano del tutto il problema di una identificazione storicamente probante del «caeleste signum Dei» evocato da Lattanzio. Secondo Weiss questo simbolo sarebbe il cristogramma richiamato da Eusebio in *VC*,

⁶ Barnes, *Constantine. Dynasty, Religion, and Power*, p. 76.

⁷ Barnes, *The Young Constantine*, p. 17.

⁸ Lenski, *The Reign of Constantine*, p. 71.

⁹ *Costantino il vincitore*, p. 84.

interpretabile anche nel senso di un simbolo solare¹⁰. Barbero ricorda come il «signum» di cui Lattanzio parla nel 313-315, quindi poco dopo la battaglia di Ponte Milvio¹¹, non sia attestato in nessuna testimonianza iconografica strettamente coeva, a partire dagli stessi rilievi presenti nell'arco di Costantino, e neppure nella monetazione (un'eccezione è forse una moneta di Cesare Crispo coniata a Treviri nel 322-323 e conservata in un unico esemplare).

Il problema di fondo del dibattito richiamato da Barbero riguarda, come già accennato, la necessità di «ridurre tre visioni a una»¹². La tesi di Weiss è stata vista come una risposta, a suo modo definitiva, a un nodo che la storiografia soprattutto precedente aveva avvertito come realmente sostanziale, ricondurre, in un modo o nell'altro, la “conversione” di Costantino a un “evento” re-interpretato dallo stesso imperatore, stando almeno al resoconto di VC, come di natura sovranaturale. La tesi di Weiss, in sostanza, non è solo apparsa come una risoluzione al problema delle differenze tra il resoconto di Lattanzio e quello di Eusebio, arrivando a sostenerne la sostanziale sovrapposibilità¹³, ma è sembrata, in questa stessa prospettiva, capace di spiegare anche la questione della visione rendicontata nel *Panegirico* del 310, che in questo modo è stato assunta come vero e proprio precedente dei due autori cristiani successivi; in questo senso, Barnes, proprio sulla scia di Weiss, ha sostenuto che anche la visione descritta da Eusebio sarebbe una forma di cristianizzazione del racconto del 310¹⁴, per cui alla base dei testi vi sarebbe sì un evento naturale, l'alone solare, ma reinterpretato prima in funzione “pagana” e successivamente, per volontà in un modo o nell'altro riconducibile a Costantino stesso, in chiave “cristiana”¹⁵.

¹⁰ Secondo Drake, *In Praise of Constantine*, pp. 72-74, il cristogramma poteva attirare sia pagani che cristiani in virtù di un suo intrinseco significato di concordia religiosa; in *Constantine and the Bishops*, lo stesso simbolo è ricondotto a connessioni dinastiche. Girardet, *Der Kaiser und sein Gott*, p. 42 afferma che Costantino fece collocare sugli standardi del suo esercito un simbolo solare pagano, una stella a sei raggi, in seguito alla visione avuta presso il tempio di Apollo, simbolo che sarebbe stato reinterpretato, prima della campagna contro Massenzio, in chiave “cristiana”. Sul tema, si vedano anche Bardill, *Constantine, Divine Emperor*; Moreau, *Sur la vision de Constantin*; Singor, *The “labarum”*.

¹¹ La datazione di DMP è oggetto di discussione, ma sembra che l'opera vada collocata in una fase di qualche anno successiva al 312, prima che Lattanzio entrasse al servizio di Costantino come precettore del figlio Crispo: si veda la discussione in Christensen, *Lactantius the Historian*, pp. 21-26 e nel recentissimo volume di Canella, *Il peso della tolleranza*, p. 64 (tra il 313 e il 316).

¹² *Costantino il vincitore*, pp. 142-143.

¹³ Su questa sostanziale identificazione si veda già Alföldi, *The Conversion of Constantine*, pp. 17-18, che riprende l'articolo «*Hoc signo victor eris*». Secondo Alföldi, Costantino avrebbe visto in sogno le iniziali del nome di Cristo (il cristogramma) e la formula «*Hoc signo victor eris*»; Cristo stesso avrebbe ordinato a Costantino non solo di portare il segno sull'elmo, ma di farlo dipingere anche sugli scudi dei suoi soldati. Barbero sottolinea giustamente come la tesi di Alföldi sia costituita da un «guazzabuglio di falsità» (*Costantino il vincitore*, p. 142). Hanno sostenuto la sostanziale identificazione tra il racconto di Lattanzio e quello di Eusebio anche Edwards, *The Constantinian Circle*, p. 257, che ha attribuito a Lattanzio la frase riportata nel resoconto di VC, e Drake, *Constantine and the Bishops*, p. 180.

¹⁴ Si veda Barnes, *Constantine. Dynasty, Religion, and Power*, pp. 76 e 78.

¹⁵ Una simile prospettiva è latente anche nelle affermazioni di Paul Veyne: «Costantino pren-

Due questioni sollevate da Barbero mi sembrano dirimenti ai fini della valutazione del problema storiografico delle “visioni” attribuite a Costantino. La prima riguarda l’atteggiamento di alcuni studiosi nei confronti dell’esperienza che Lattanzio, in *DMP* 46-47, ascrive a Licinio, quella del sogno durante il quale un angelo gli avrebbe insegnato una preghiera fatta poi recitare ai soldati. Come sottolinea Barbero, già Alföldi aveva trattato l’apparente incongruenza legata alla presenza nella documentazione di un sogno assimilabile a quello avuto da Costantino, affermando che se per quest’ultimo si era di fronte, in modo quasi indubitabile, a un «historical fact», bisognava considerare il sogno di Licinio come «mere accident and hypocrisy»¹⁶. La storiografia, in questo caso, non soltanto ha assunto una prospettiva eminentemente cristiana, ma pare aver privilegiato quasi del tutto quella trionfalistica propria dell’Eusebio di VC, che non a caso ha finito con l’attribuire a Costantino stesso la preghiera che in *DMP* è riferita solo a Licinio¹⁷. Questo elemento testimonia in modo quasi lapalissiano quanto il problema della veridicità o meno della “visione” di Costantino sia stato spesso espressione di preoccupazioni di natura apologetica e teologica che hanno però preteso di descrivere e definire una “realtà” storica; in questo senso, studiosi che in un modo o nell’altro hanno condiviso questo tipo di impostazione non hanno fatto altro che armonizzare in chiave eusebiana i vari racconti pervenutici per ricostruire “una” esperienza interpretata da Costantino stesso come di contatto diretto con il sovrannaturale propriamente “cristiano” e stagliarla su di una “scena” culturale e religiosa livellata in funzione esclusivamente “cristiano-centrica” (e, per giunta, di “un” particolare cristianesimo).

L’altro nodo ben evidenziato da Barbero, e che nell’ambito della questione storiografica è particolarmente importante, riguarda la visione celeste di Eusebio come costruzione sostanzialmente “autonoma” o come vera e propria innovazione tipicamente eusebiana, aspetto che la storiografia apologetica o eminentemente cristiano-centrica ha affrontato sempre nell’ottica della retroproiezione che sottomette al racconto di VC fonti diverse e di volta in volta legate a posture discorsive specifiche. Come già sottolineato, Barbero rileva che la visione celeste di VC è un episodio complesso, in quanto costruzione

deva le sue decisioni con grande lucidità. Non lasciamoci ingannare da prodigi molto diffusi a quell’epoca. Sì, nel 310 Costantino ha “visto” Apollo annunciargli un lunghissimo regno. Sì, nel 312 ha ricevuto in sogno, o in una visione, la rivelazione del “segno” cristiano che gli avrebbe procurato la vittoria. Sì, fu una vittoria miracolosa. Ma all’epoca era normale per tutti, cristiani e pagani, ricevere l’ordine da un dio in sogno, che era dunque una vera visione; non era nemmeno raro che una vittoria fosse dovuta all’intervento di una divinità. Ricondotto al suo contenuto latente, il sogno del 312 non ha determinato la conversione di Costantino, piuttosto dimostra che egli aveva autonomamente deciso di convertirsi o, nel caso si fosse già convertito da qualche mese, di mostrare a tutti i segni della sua conversione» (Veyne, *Quando l’Europa*, pp. 66-67).

¹⁶ Si veda *The Conversion of Constantine*, pp. 18-19.

¹⁷ Riprendendo Eusebio, numerosi studiosi si sono affannati a dimostrare l’idea che Licinio fosse stato ispirato dallo stesso Costantino: si vedano, tra i più influenti, Barnes, *Constantine and Eusebius*, pp. 48 e 63; Heim, *L’influence exercée par Constantin sur Lactance*, p. 65; Lane Fox, *Pagans and Christians*, p. 621; Odahl, *Constantine and the Christian Empire*, p. 104.

letteraria intessuta di riferimenti tradizionali, in cui non è certamente assente un intervento diretto dello stesso imperatore, ma che Eusebio manipola come strumento di accreditamento e consolidamento di una particolare “identità” religiosa, quella di un cristianesimo mirante a mantenere una posizione di “parità”, se non di vera e propria supremazia, negli ambienti della corte. Barbero ricorda come Eusebio collochi la visione celeste dell'imperatore in un periodo non meglio identificabile della fase preparatoria della campagna contro Massenzio e come questo stesso resoconto non trovi spazio nella trattazione che Eusebio dedica alla figura dell'imperatore in *HE*, per cui l'elaborazione del racconto deve essere avvenuta in una fase successiva, forse proprio per rispondere all'intento apologetico-celebrativo che sorregge l'intera *VC*. Barbero sottolinea anche come non vi sia alcun accenno all'episodio della visione celeste nemmeno nel *Panegirico* del 313, né in quello del 321, così come in Lattanzio. Abbiamo però un riferimento a un'apparizione della croce nella lettera che nel 351 il vescovo Cirillo di Gerusalemme scrive a Costanzo II mentre sta muovendo guerra contro Magnenzio, per annunciargli che nel cielo di Gerusalemme è apparso un presagio di vittoria che si è manifestato come croce luminosa, compiendo così la profezia di *Matteo* 24, 30. Barbero sottolinea che:

Sembra evidente che quando questa lettera venne scritta, la storia dell'apparizione della croce a Costantino alla vigilia del Ponte Milvio non era di dominio pubblico, almeno a Gerusalemme, il che fra l'altro conferma la scarsa circolazione iniziale dell'opera di Eusebio – anche se la storiografia più zelante, trovando questo fatto straordinariamente fastidioso, si è sforzata in tutti i modi di negarlo, fino ad asserire che qui Cirillo intenderebbe stabilire un *parallelo* fra le due apparizioni¹⁸.

L'idea che Cirillo di Gerusalemme non conoscesse la visione di Eusebio è stata spesso contrastata in virtù della necessità di salvaguardare la veridicità di quello che certa storiografia, di cui Weiss è il più recente e autorevole esponente, ha riconosciuto come il resoconto cardine della “conversione” costantiniana. In virtù di ciò, molti si sono spinti a sostenere che in realtà Cirillo conoscesse il racconto di Eusebio e ne avesse tenuto conto nella redazione della sua lettera¹⁹, mentre altri – non potendo non ravvisare in simile posizione un certo estremismo – hanno ritenuto di appellarsi a un più vago *argumentum e silentio*, probabilmente Cirillo aveva avuto tra le mani il resoconto della “visione” di *VC* ma avrebbe ritenuto opportuno non farvi riferimento²⁰. Barbero rileva come entrambe le posizioni siano «in contraddizione evidente col testo»²¹, per cui possono essere ascritte ugualmente a quella tendenza che cerca di piegare la varietà delle testimonianze in nostro possesso in funzione

¹⁸ Barbero, *Costantino il vincitore*, pp. 140-141.

¹⁹ Una rassegna di autori che si sono mossi in questa direzione si trova in Winkelmann, *Zur Geschichte*, p. 220. Drijvers, *The Power of the Cross*, p. 244 ritiene che Cirillo si sia ispirato all'apparizione del 312, e così anche Van Dam, *Remembering Constantine*, p. 50.

²⁰ Su questa scia, si vedano Chantraine, *Die Kreuzevision von 351*, Drijvers, *Cyril of Jerusalem*, p. 162 e Stephenson, *Constantine*, p. 297.

²¹ *Costantino il vincitore*, p. 141.

della posizione di supremazia propriamente eusebiana, quella più esplicitamente volta a rendere la manifestazione celeste del cristogramma un simbolo di affermazione del particolare cristianesimo di cui il vescovo di Cesarea è preclara espressione – un cristianesimo episcopale e imperiale e al contempo espressione di aspirazione egemonica all'interno dell'ambiente delle *élites* imperiali – e che in *VC* si manifesta come processo di ripensamento e retro-proiezione, su tutta la vicenda di Costantino, di una “identità” religiosa sostanzialmente fissa e il più possibile univoca. Questa identità troverebbe il suo snodo centrale soprattutto in una idea di conversione come evento improvviso e totalizzante²² e che, intorno al 337 d.C. – epoca a cui va presumibilmente ascritta *VC* – forse lo stesso Costantino sembra aver utilizzato in funzione di quegli ambienti della corte ormai *principalmente* votati a simili pratiche di autodefinizione. A tal proposito, non va sottovalutato che le rappresentazioni più antiche del XP si trovano in un medaglione d'argento coniato a Pavia (e riprodotto nei tre esemplari di Monaco, Vienna e Pietroburgo) con la legenda *Salus Reipublicae*, la cui datazione è certamente controversa ma comunque successiva al 315²³, in alcuni conii provenienti da Siscia del tipo *victoriae laetae Principis perpetui* e riconducibili al 318-319²⁴, in una moneta di Treviri del 322-323, con l'immagine del cristogramma sullo scudo di Cesare Crispo²⁵, e nel *follis* del tipo *spes publica* coniato a Costantinopoli nel biennio 327-328 – un donativo al popolo della nuova capitale sul cui verso è presente il labaro imperiale sormontato dal cristogramma che trafigge il serpente Licinio²⁶. Alla luce di queste testimonianze numismatiche, non di certo centrali nel complesso della politica monetaria costantiniana ma comunque rilevanti per definire quanto meno *un* aspetto, contestuale e sicuramente non totalizzante, della politica auto-rappresentativa imperiale, la visione di *VC* emerge come una

²² Sul tema si veda Drake, *The Impact of Constantine*, pp. 115-116.

²³ Si vedano *The Roman Imperial Coinage*, VII, p. 364, n. 36 e la discussione in Barbero, *Costantino il vincitore*, pp. 267-268. Dubbi abbastanza circostanziati sulla possibile presenza del XP nel medaglione si trovano in Ramskold, *Highly Deceptive Forgeries*. In merito Barbero ha osservato: «non sarà (...) inutile sottolineare che dei tre esemplari conosciuti (*scil.* del medaglione), provenienti da matrici diverse, solo quello di Monaco presenta il Chi-Rho abbastanza ben riconoscibile; quello di Vienna è illeggibile perché troppo consunto, ma quello di Pietroburgo, perfettamente leggibile, presenta al posto del cristogramma un ghirigoro molto più confuso. Per qualche ragione, l'esemplare di Pietroburgo è riprodotto assai più raramente di quello di Monaco» (*Costantino il vincitore*, p. 267).

²⁴ Si veda *ibidem*, p. 270: «la stragrande maggioranza degli esemplari di quel tipo e di quella zecca porta però al suo (*scil.* del XP) posto stelle o altri simboli, e lo stesso vale per le parallele coniazioni di tutte le altre zecche». Secondo Alföldi, *The Helmet of Constantine*, gli esemplari con il XP costituivano la prima coniazione, riflettendo esattamente le intenzioni del governo, fraintese altrove e ben presto anche a Siscia, ma la tesi è stata completamente messa da parte, dato che i cristogrammi «appaiono solo su tre esemplari della terza, non della prima serie; quei 3 esemplari sono un'infima frazione dei 145 conosciuti» (Barbero, *Costantino il vincitore*, p. 270).

²⁵ Si veda *The Roman Imperial Coinage*, VII, p. 197, n. 372.

²⁶ Si veda Bruun, *The Christian Signs on the Coins*, p. 61. Per critiche alla lettura iconografica che vede nel serpente un'allusione a Licinio e nel XP un simbolo “cristiano”, si veda Ramskold, *Highly Deceptive Forgeries*.

sorta di suggello identitario, prodotto in seno a uno specifico contesto, funzionale alla “cementificazione”, perché oramai di questo si tratta, di una certa visione di cristianesimo e del posizionamento da esso raggiunto all’interno delle complesse reti di relazione che definiscono le stesse élites costantiniane.

2. Costantino e il contatto diretto col sovrannaturale: realtà o finzione?

Un’affermazione di Barbero affronta senza mezzi termini il dilemma appena evocato: «Stabilire se Costantino abbia davvero sognato alla vigilia della battaglia di Ponte Milvio è al di là delle possibilità della storiografia»²⁷. Si ripropongono per l’ennesima volta le difficoltà connesse ai limiti intrinseci alla conoscenza storica, nel caso che qui ci riguarda aggravate soprattutto dal proliferare di una documentazione letteraria che ha assunto col passare del tempo dimensioni sempre più “sensibili” e rispetto alla quale il materiale extra-testuale, meglio definibile in questo caso come vera e propria “pressione” extra-testuale²⁸, risulta in massima parte composto da *corpora* stratificati e quindi molto difficili da valutare in modo univoco al loro stesso interno²⁹.

Ma va anche detto che l’affermazione di Barbero appare piuttosto “pessimistica”, e ciò soprattutto se si pensa agli enormi progressi compiuti negli ultimi decenni dagli studi sulle cosiddette “esperienze religiose” in relazione al vastissimo *corpus* di resoconti visionari e di contatto diretto con il sovrannaturale che provengono dal mondo antico e tardo-antico. Come ha giustamente osservato in un contributo abbastanza recente Colleen Shantz, l’approccio storiografico più tradizionale non poteva fare altro che ritenere l’esperienza – nel senso di vero e proprio “sentimento religioso” – delle persone che stanno dietro a questi resoconti come una sorta di «black box»: si potevano descrivere i contesti degli autori e i testi che essi stessi avevano prodotto, ma non i processi che trasformavano gli uni negli altri³⁰. I nuovi approcci all’esperienza religiosa, invece, fanno proprio tutto un rinnovamento occorso nella cosiddetta *Cognitive science of religion*³¹, che ha affrontato il problema dei contatti col mondo “altro” e della memoria selettiva che permette la loro “messa in cul-

²⁷ *Costantino il vincitore*, p. 81.

²⁸ Tornerò sulla questione alla fine del presente contributo. In merito si vedano le osservazioni di Spiegel, *History, Historicism, and the Social Logic of the Text*, p. 84 e Clark, *History, Theory, Text*, pp. 12-13, riprese di recente in vista dell’analisi dei cristianesimi tardo-antichi da Rebillard, *Christians and Their Many Identities*, pp. 5-6.

²⁹ Penso soprattutto ai problemi posti dalla numismatica e dall’epigrafia, che Barbero affronta in maniera realmente esaustiva: si veda *ibidem*, pp. 239-282 («La moneta») e pp. 283-311 («Le epigrafi»).

³⁰ Si veda Shantz, *Opening the Black Box*. Per un esempio di studi sull’esperienza religiosa tra mondo antico e tardo-antico, si veda il recente volume miscelaneo *The Holy Spirit*, a cura di Frey e Levinson.

³¹ Sul tema dei contatti diretti col sovrannaturale, si veda lo studio di Pyysiäinen, *Supernatural Agents*. Sulla *Cognitive science of religion* in generale, si veda Van Slyke, *The Cognitive Science of Religion*.

tura” in resoconti scritti nei termini dell’accesso diretto a “mondi altri”, con tutta la varietà che tale opera di ricomposizione implica in particolari contesti storico-culturali. Ma la *Cognitive science of religion* beneficia anche dei più recenti approcci di ambito socio-antropologico sulle “posture” di autorità e sulle dialettiche tra gli agenti “visionari” e il loro contesto di appartenenza, e ciò soprattutto per quanto concerne la costruzione di discorsi che vogliono assumere fattezze autorevoli e che, come tali, appaiono spesso fondati su esperienze in un modo o nell’altro ricondotte a varie forme di contatto diretto col sovrannaturale. Il punto che in questa sede mi preme di evidenziare maggiormente, soprattutto per quanto concerne il mondo tardo-antico, è che esperienze di questo tipo possono essere ritenute non solo frequenti e fedegagne, ma strumenti costruttori di particolari autorità, e quindi al contempo generatori di dialettiche adesive oppure oppositive in e per specifiche collettività. Gli studi sulle “esperienze religiose”, dunque, obbligano ad abbandonare la dicotomia, assolutamente moderna nella sua fondazione epistemologica, tra “razionale” e “irrazionale”, così come a evitare un’analisi che parta da una contrapposizione tra “verità” e “falsità” interamente fondata su valutazioni estranee a quelle proprie dei mondi a cui qui ci stiamo riferendo³².

La prospettiva di Barbero appare interamente votata a definire il problema delle esperienze di contatto diretto col mondo altro, che si presume Costantino abbia vissuto, così come queste appaiono nelle fonti pervenuteci; ciò che possediamo sono soprattutto “discorsi”, con cui un vero e proprio personale tecnico preposto alla “produzione” di testi intende accreditare “posture” di autorità³³. Se il *Panegirico* del 310 sfrutta un meccanismo di fondazione autoritativa che, attraverso la visione diretta da parte di un sovrano³⁴ di un dio – in questo caso Apollo e la Fortuna –, permette di conciliare riflessione sul dominio del mondo intero ed esaltazione, in un’ottica tipicamente localistica e provinciale, del tempio in cui si presume che quello stesso personaggio abbia vissuto la sua esperienza di contatto col sovrannaturale³⁵, nello speci-

³² Sul tema delle esperienze oniriche si vedano anche le osservazioni di Canetti, *La visione di Costantino*, pp. 7-17 (con ampia bibliografia).

³³ Uso qui “discorso” nell’accezione propria della riflessione di Foucault, *L’ordre du discours*.

³⁴ Per un campionario relativo ad esperienze di questo tipo, ricondotte in vario modo a imperatori romani, si veda Weber, *Kaiser, Träume, und Visionen*.

³⁵ Sul *Panegirico* del 310, si veda quanto osserva Filoramo, *La croce e il potere*, pp. 97-98: «All’epoca Costantino aveva trent’anni: aggiungendo le due corone di Apollo e della vittoria, ognuna delle quali simboleggiava trent’anni, il panegirista ricava l’auspicio di una vita per l’imperatore più lunga di quella di Nestore. Si può discutere sull’autenticità della visione, anche se è improbabile che un panegirista potesse inventarsi tale esperienza alla presenza dello stesso Costantino. Colpisce, piuttosto, l’analogia con la visione successiva che l’imperatore avrà in occasione della battaglia del Ponte Milvio. Di fatto, il brano conferma la ricerca, da parte del giovane e ambizioso Costantino, di una legittimazione religiosa alternativa a quella scelta da Diocleziano. Fondando la propria discendenza a partire dal primo imperatore illirico, Claudio il Gotico, Costantino rifiuta sul piano simbolico il principio tetrarchico, ricollegandosi al principio dinastico per costituire la legittimità del proprio potere. Presentandosi come il prescelto dal dio Sole-Apollo, Costantino rifiuta infatti la teologia tetrarchica fondata sul primato di Giove ed Ercole».

fico il santuario di Grand, il sogno di Lattanzio non fa altro che affidare alla pratica oneiromantica, estremamente diffusa nei vari contesti culturali antichi e tardo-antichi³⁶, una forte valenza autoritativa e confermativa secondo una particolare lettura “cristiana”. Eusebio sviluppa e costruisce un piano discorsivo molto più elaborato, dato che nell’episodio di VC si intessono non soltanto riferimenti alla narrazione dell’*Esodo*³⁷, ma anche elementi di natura espressamente profetico-visionaria³⁸ e tratti derivanti da una particolare declinazione della pratica oneiromantica probabilmente legati a una ripresa e a un ampliamento del resoconto dello stesso Lattanzio³⁹. Il resoconto di VC mostra, in realtà, la preoccupazione di Eusebio di conciliare oneiromantica e visione diretta della realtà sovrannaturale, sottolineando a più riprese – a differenza del *Panegirico* del 310, che non solo enfatizza la dimensione privata dell’incontro di Costantino con gli dèi, ma anche un certa indeterminatezza rispetto a quanto si presume il giovane sovrano abbia visto realmente in quell’occasione⁴⁰ – la dimensione pubblica sia della visione celeste, che avviene di fronte all’esercito preso da «sbigottimento»⁴¹, e del sogno in cui Cristo stesso rivela il da farsi, prontamente «rivelato agli amici»⁴². Sulla questione dell’oneiromantica, così come presentata da Eusebio nel resoconto della visione celeste e del successivo sogno in funzione “ermeneutica”, le osservazioni fornite da Luigi Canetti in un recente contributo appaiono particolarmente importanti proprio per chiarire la prospettiva che regge e governa il discorso congegnato dal vescovo di Cesarea:

³⁶ Sul tema si veda il volume *Dream Cultures*, a cura di Shulman e Stroumsa. L’oneiromantica entra a pieno titolo a far parte delle tradizioni autoritative cristiane dal momento che questa è stata già assunta come strumento conoscitivo delle realtà sovrannaturali in certe branche del giudaismo ellenistico: si pensi a quanto la pratica dell’interpretazione dei sogni sia rilevante in un testo come quello di *Daniele*, che non fa altro che “riformattare”, in una prospettiva che certo giudaismo ritiene accettabile, un elemento che in altri contesti giudaici era stato oggetto di critica e che era stato spesso identificato come tipico di un sistema in alcuni aspetti inconciliabile con una certa appartenenza a YHWH. Sul tema si veda Smith-Christopher, *Prayer and Dreams*.
³⁷ Sul tema si veda Cameron, *Eusebius’ “Vita Constantini”*, pp. 158-159; *Form and Meaning*, p. 75.

³⁸ Non condivido l’interpretazione eccessivamente restrittiva dell’espressione eusebiana (VC 1, 28 = *Vie de Constantin*, a cura di Pietri) «τούτῳ νίκᾳ» che identifica la scritta che accompagna lo «στραυροῦ τρόπιαιον» offerta da Barbero, *Costantino il vincitore*, p. 138. Se è vero che il verbo usato da Eusebio è alla forma imperativa, per cui l’espressione si presenta quasi come un incitamento, ciò non toglie che essa è chiaramente indirizzata a un futuro di vittoria e di trionfo. La traduzione latina interpreterà in senso più univocamente profetico (rendendo il greco con «In hoc signo vinces») una visione che già di per sé, almeno per come è congegnata da Eusebio, presenta indubbi tratti di natura profetica.

³⁹ In merito si veda Canetti, *La visione di Costantino*.

⁴⁰ Interpreto così il «credo» del resoconto del panegirista, chiaramente un accorgimento retorico volto ad enfatizzare l’alone di mistero che circonda l’episodio: sulla presenza del verbo, si veda Barbero, *Costantino il vincitore*, pp. 39-40.

⁴¹ Si veda VC 1, 28-29 = *Vie de Constantin*, a cura di Pietri: «θάμβος δ’ ἐπὶ τῷ θεάματι κρατήσῃ αὐτόν τε καὶ τὸ στρατιωτικὸν ἅπαν, ὃ δὴ στελλομένῳ ποι πορείαν συνεϊπετό τε καὶ θεωρὸν ἐγίνετο τοῦ θαύματος».

⁴² Si veda VC 1, 30 = *Vie de Constantin*, a cura di Pietri: «ἅμα δ’ ἡμέρα διαναστᾶς τοῖς φίλοις ἐξηγόρευε τὸ ἀπόρητον».

gli eventi del 312 tratteggiano in vario modo il modello di un principe visionario e ispirato da Dio, dotato, secondo Eusebio, di un carisma profetico atto a sconfiggere, facendogli concorrenza con le stesse armi, il potere divinatorio dei demoni, epitome e sineddoche di un paganesimo che egli ormai si accinge a reprimere. (...) Del resto, che i sogni e le visioni recassero agli imperatori messaggi divini non era una novità cristiana. Ciò spiega, fra l'altro, come alcune delle più importanti decisioni della politica religiosa di Costantino siano presentate da Eusebio come un tentativo ben riuscito di cristianizzare – obliterandone la matrice giudaica e pagana – i segni e i luoghi dell'epifania visionaria dell'unico vero Dio Salvatore, patrono peculiare dell'imperatore e dei sudditi fedeli alla nuova religione. In questo caso, poi, la divinazione intuitiva cristiana viene garantita dall'autorevolezza di un visionario la cui conversione provvidenziale sembra propiziata dalla lettura o forse, come ora vedremo, dalla sollecitazione di un segno oracolare⁴³.

Nel caso di Eusebio, sembra quasi che la pratica oneiromantica, così come messa in atto negli ambienti dell'aristocrazia e del corpo militare imperiali, e – stando sia alle fonti “pagane” sia a quelle “cristiane” – di fondamentale rilevanza anche nel caso di Costantino proprio in occasione della battaglia di Ponte Milvio (ma anche dopo le vicende di Marsiglia, come emerge dal *Paganegirico* del 310), venga sottoposta a un processo di “addomesticamento” secondo una particolare declinazione del messaggio cristiano, in aderenza a un programma di autodefinizione che tenta di neutralizzare o quanto meno di controllare, attraverso la ripresa di modelli biblici, e quindi rendere operativi in un orizzonte teologico che metta al centro l'istituzione cristiana come creazione potenzialmente inglobabile nell'edificio imperiale, anche quei fenomeni di contatto diretto con il sovrannaturale che in altri casi Eusebio contrasta senza mezzi termini⁴⁴. In sostanza, riscrivere l'episodio del sogno di Lattan-

⁴³ Canetti, *La visione di Costantino*, pp. 19-20.

⁴⁴ Per comprendere il significato sotteso all'attribuzione a Costantino della visione celeste in VC, mi pare interessante quanto Eusebio afferma nel V libro di *DE*. Qui Eusebio esordisce illustrando le modalità con cui i profeti ebrei predicevano il futuro e illustravano in anticipo la “vera” teologia. Un simile esordio serve, evidentemente, a introdurre il problema di quali e quanti siano i passi profetici della Scrittura che avrebbero fatto riferimento alla futura venuta di Gesù. L'intento è quello di confutare l'ipotesi che non ci sarebbe differenza alcuna tra gli oracoli, i luoghi di divinazione e di vaticini greci e barbari – nel testo si sottolinea anche che «questo è il pensiero diffuso fra i pagani» (*DE* 5, *prooem.* 6 = *Dimostrazione evangelica*, a cura di Carrara, p. 415). Al paragrafo 26, 9, riprendendo il *topos* del profetismo greco opera di demoni, Eusebio sottolinea come, per quanto concerne i greci, il demonio rivesta l'anima di «tenebra e di caligine», entrando in essa e accecando il suo adepto, rendendolo come un morto e incapace di seguire quello che fa e quello che dice; egli diventa, così, «insensibile e irragionevole». Per contrasto, la profezia giudaico-cristiana è quella in cui agisce il vero spirito, luminoso, «quello che produce nell'anima luce», così da renderla adatta alla contemplazione, pur rimanendo sobria, capace, così, di confrontare tra loro e discernere le diverse esperienze di contatto diretto con il mondo altro (per la traduzione, si veda *Dimostrazione evangelica*, a cura di Carrara, p. 422). Nel resoconto di VC, a parte il riferimento al “trofeo luminoso”, tutto è volto a dimostrare l'assoluta vigilanza che Costantino mantiene durante l'apparizione, nonostante lo “smarrimento” (Eusebio usa il termine θάμβος, che in questo contesto indica principalmente la meraviglia di fronte a un'esperienza ritenuta straordinaria) e la preliminare incomprendimento, definitivamente risolte dal sogno “ermeneutico” occorso in seguito. Durante la visione, comunque, stando a quanto riferisce Eusebio, Costantino prega, osserva attentamente, pondera e riflette sul possibile significato dell'esperienza da lui vissuta, per cui il suo comportamento è in tutto assimilabile a quello del profetismo “vero” così come Eusebio lo tratteggia in *DE*. In LC 18, 1 (= *Elogio di Costantino*,

zio e inserirlo in una costruzione discorsiva di ampio respiro, che tende ad associare la figura del sovrano a quella di Mosè e che accredita un'esperienza visionaria autoptica e pubblica come elemento preliminare a un sogno di natura "ermeneutica", di cui lo stesso imperatore è garante di fronte alla sua cerchia più intima, significa ricondurre il contatto diretto col sovrannaturale a una risemantizzazione cristiano-centrica della figura del sovrano che a sua volta risulta funzionale al processo di cementificazione e amplificazione di uno degli elementi che maggiormente contraddistinguono l'auto-definizione dello stesso potere costantiniano, lo scardinamento del sistema tetrarchico.

Torniamo dunque all'affermazione di Barbero richiamata all'inizio di questo paragrafo. La natura inevitabilmente discorsiva delle narrazioni che presentano Costantino come uno che fa esperienze in prima persona del mondo "altro" impediscono di stabilire *cosa* l'imperatore abbia vissuto durante la visita al tempio di Grand e prima della battaglia di Ponte Milvio. La natura stessa dei nostri racconti ci impedisce di dire se *effettivamente*, in quelle occasioni, Costantino abbia vissuto un'esperienza di contatto diretto col sovrannaturale. Ma ciò non ci impedisce di ritenere che Costantino abbia vissuto particolari esperienze comunicate e reinterpretate come di contatto diretto col sovrannaturale. Sappiamo che tra mondo antico e tardo-antico guerre e battaglie sono *anche* momenti di spiccata ritualità pubblica, in cui il sovrannaturale, declinato in molti modi e in varie forme, entra in campo in modo preponderante⁴⁵. Non è dunque casuale che sia il *Panegirico* del 310, sia Lattanzio, sia Eusebio raccontino e reinterpretino, in funzione delle proprie finalità discorsive, che Costantino avrebbe vissuto esperienze di contatto diretto col sovrannaturale in concomitanza di battaglie. La preghiera, l'invocazione agli dèi, l'esplorazione circa il possibile esito della battaglia, l'interpretazione di sogni come strumenti di conoscenza della volontà divina, sono elementi che fanno parte del patrimonio comune del *Warfare* antico e tardo-antico, e come tali potevano essere oggetti di reinterpretazioni funzionali alla definizione di particolari identità religiose che, in situazioni simili, diventavano strumenti di autodefinizione totalizzante per alcuni o di messa in discussione del proprio sé per altri⁴⁶. Al di là

a cura di Amerise, p. 227) il processo di accreditamento della profezia "cristiana" in funzione imperiale appare definitivamente sancito: «Tu stesso, infatti, o imperatore, volendo, potresti dirci, se ne avessi il tempo, le moltissime teofanie del tuo Salvatore, le numerose apparizioni in sogno». Qui "sogno" e "visione" sono accomunati.

⁴⁵ Si veda la trattazione in Lee, *War in Late Antiquity*, pp. 176-211.

⁴⁶ Al di là degli episodi del 310 e del 312, è interessante riportare quanto sottolinea Canetti, *La visione di Costantino*, pp. 20-21: «Secondo Lattanzio, un responso oracolare aveva avvertito Massenzio "che se fosse uscito dalla città sarebbe morto". Confermando le notizie di Eusebio, ma invertendone il giudizio, Zosimo, quasi due secoli più tardi, avrebbe ricordato come il figlio di Massimiano, stretto d'assedio, a Roma, nel 312, "interrogava gli indovini sull'esito della guerra e consultava i libri della Sibilla, e avendo trovato un responso secondo il quale colui che commettesse qualcosa a danno dei Romani inevitabilmente sarebbe andato incontro a una triste morte, interpretava l'oracolo in suo favore". Secondo Eusebio, l'usurpatore Massenzio, scimmiettando gli aruspici, sventrava i bambini e le donne gravide esercitando le arti magiche e la stregoneria per evocare i demoni ed evitare i pericoli della guerra. La tradizione pagana cui dà voce Zosimo insinua, al contrario, che Costantino "celebrava ancora le cerimonie tradizionali

delle definizioni secondo criteri culturali e, quindi, discorsivi, delle esperienze di contatto diretto col mondo altro – termini come “sogno”, “visione”, “ascolto”, non sono altro che declinazioni culturalmente determinate e, già di *per sé*, definitorie in senso assoluto di ciò che pretendono di descrivere, almeno nel contesto in cui si presentano, rispetto alla nostra tendenza di ricercare, dietro queste stesse definizioni, una sorta di *surplus* spiegabile secondo i presupposti della ricerca storica –, che in occasione di battaglie e campagne militari si ascrivessero a Costantino esperienze interpretate come di contatto diretto con il sovrannaturale implica che tali esperienze erano ritenute non solo possibili e realmente dirimenti, ma che effettivamente, in quelle situazioni, una serie di atti e norme sancite socialmente conducevano inevitabilmente a valutazioni e conclusioni ricondotte a un ordine di tipo “sovrannaturale”⁴⁷, conclusioni che venivano poi culturalizzate e quindi *anche* “ricordate” (o “assemblate”) in modo strettamente funzionale a specifiche autodefinizioni religiose.

3. *Le visioni di Costantino tra «psicotropia» e «teletropia»*⁴⁸

Tocchiamo qui con mano una questione che è stata posta in ricerche più recenti e che invita ad andare oltre il quadro contestuale di fonti e periodi specifici, pure irrinunciabile (come la stessa indagine paziente e a tutto tondo di Barbero dimostra in maniera evidente). Siamo in un campo in cui la storia si congiunge con la biologia e la neurofisiologia, e non solo perché abbiamo a che fare con narrazioni, con un “profondissimo” «istinto di narrare»⁴⁹ sempre storicamente determinato, ma soprattutto perché entriamo inevitabilmente nel campo della re-interpretazione culturale di esperienze e situazioni connesse al retaggio neurofisiologico di *Homo sapiens*, i cui comportamenti sono profondamente radicati nei suoi ambienti, nella storia evolutiva e nella se-

non per ossequio ma per interesse; per questo obbediva anche agli indovini, avendo sperimentato che avevano previsto tutti i suoi successi”. Egli, inoltre, “trascurando i riti tradizionali e partecipando invece a quelli proposti dall’egiziano – il vescovo Ossio di Cordova –, cominciò a nutrire sospetti verso la divinazione; poiché infatti grazie ad essa gli erano stati predetti molti successi, che si erano poi realizzati, temeva che il futuro potesse essere rivelato anche ad altri, che chiedevano responsi contro di lui, e sulla base di questa opinione decise di proibire queste pratiche”. Il panegirista di Treviri, nel 313, dichiarava che Costantino, sconsigliato a muovere guerra dai suoi ufficiali, si rifiutò di prestare ascolto agli *haruspicum monita* sfavorevoli all’impresa di liberare Roma dal tiranno; egli invece accettò di farsi guidare da una *mens diuina*, che intratteneva con l’imperatore un misterioso rapporto degnandosi di mostrarsi soltanto a lui. Massenzio, due giorni prima della battaglia, si sarebbe ritirato con moglie e figli in una casa privata, dove fu agitato da sogni terribili e perseguitato dalla Furie vendicatrici». Le fonti richiamate da Canetti sono, nell’ordine, *DMP* 44, 1.8, *HN* II 16, 1, *VC* 1, 27, 36-37, *HN* II 29, 1 e 4, *Pan. lat.* IX 2, 4-5 Galletier.

⁴⁷ Sulla guerra come un universale declinato di volta in volta come *pattern* culturalmente determinato e sulla sua rilevanza negli studi della *Cognitive science of religion* sul rito, si veda Withehouse, McQuinn, *Ritual and Violence*.

⁴⁸ Per una lettura delle esperienze visionarie giudaiche e protocristiane che va in questa direzione, si veda Arcari, *La letteratura apocalittica* (di prossima pubblicazione).

⁴⁹ Si veda lo studio di Gottschall, *L’istinto di narrare*.

lezione naturale. In questo senso mi sembra particolarmente importante la prospettiva portata avanti dallo storico del medioevo e dell'età moderna D.L. Smail che, per perseguire lo studio neuro-storico del cervello attraverso il suo percorso evolutivo, ha incrociato etologia, biologia e scienze cognitive⁵⁰. Nella *neurohistory* così come declinata da Smail, il concetto di “psicotropia” occupa un posto importante: appare sviluppata, su base naturalistica, l'idea di C. Geertz che la cultura sia costituita da «serie di meccanismi di controllo – progetti, prescrizioni, regole, istruzioni (...) per orientare il comportamento» e che l'essere umano sia l'«animale più disperatamente dipendente da simili meccanismi di controllo extra-genetici ed extra-corporei»⁵¹.

Nell'analisi di Smail l'essere umano è evolutivamente capace di modulare gli stati neurochimici, che quando incrociano la coscienza producono esperienze, sentimenti e quindi discorsi. L'interazione e le dinamiche sociali, nelle loro complesse e stratificate strategie culturali, hanno una correlazione fisica con la produzione interna al sistema endocrino (ossitocina, dopamina, adrenalina etc.), capaci di collocare nel tempo e nello spazio le esperienze, per cui sono dette «psicotrope» le pratiche capaci di alterare lo stato d'animo e di amplificarlo, in un *range* che include non soltanto sostanze stimolanti – cibi e bevande – ma anche comportamenti come canti, danze, rituali, processioni, competizioni, comportamenti ritualizzati collettivi. In questo quadro, si comprende come i sistemi culturali si configurino di volta in volta come vere e proprie occasioni di modificazione neurologica, dalle esperienze estetiche alle pratiche festive e religiose, dalle forme di spettacolo pubblico o monumentale del mondo antico e tardo-antico all'esplosione di consumo di generi come caffè, tabacco e cioccolata, o anche di letteratura d'evasione ed erotica, che non a caso aumentano in maniera esponenziale nell'Europa moderna e, ancor di più, nelle successive società di massa. Particolare rilevanza, nell'analisi della psicotropia così come sviluppata da Daniel Smail, hanno anche quelli che egli definisce come «meccanismi teletropici», strumenti «utilizzati nelle società umane per creare cambiamenti di stati d'animo nelle altre persone»⁵², in altri termini attività più o meno istituzionalizzate e controllate che influenzano la chimica corporea degli altri e che possono assumere caratteristiche di interesse collettivo, come nei riti religiosi, necessari per alleviare stress e ansia, oltre che per generare senso di appartenenza e conforto comunitario.

Credo che la riflessione di Smail possa aiutare a impostare in una luce inedita (o abbastanza inedita, vista la vera e propria “montagna storiografica” che chiunque voglia occuparsi del tema deve inevitabilmente scalare!) la questione della “realtà” o meno delle visioni di Costantino. Le fonti a nostra disposizione sottolineano, in un modo o nell'altro, che Costantino avrebbe

⁵⁰ Si veda *Storia profonda*.

⁵¹ Geertz, *Interpretazione di culture*, pp. 57-58.

⁵² Smail, *Storia profonda*, p. 146.

avuto esperienza diretta del sovrannaturale in contesti militari. Come già sottolineato sulla scorta della puntuale analisi di Barbero⁵³, il *Panegirico* del 310 pone l'esperienza visionaria di Costantino nel tempio di Apollo *Grannus* nei Vosgi (a Grand), dopo che l'autore si è dilungato a descrivere l'esito del colpo di stato di Massimiano. Il panegirista rileva come i soldati fossero desiderosi di punire il tradimento, tanto da reagire con impazienza alla sollecitudine del giovane imperatore, che per non stancarli con le marce li spedisce a sud per via fluviale, lungo il corso della Saône e poi del Rodano. I soldati vengono a sapere, di lì a poco, che l'usurpatore ha lasciato Arles per rifugiarsi a Marsiglia, per cui decidono di inseguirlo. Giunti a Marsiglia, inizia l'assedio della città, ma Costantino dà l'ordine di ritirata, e così facendo evita il verificarsi di atrocità, concedendo ai soldati della fazione opposta il tempo di ravvedersi e di chiedere perdono. Nonostante la *pietas* di Costantino abbia risparmiato l'usurpatore e il suo esercito – continua il panegirista – sono gli dèi stessi a compiere la giusta vendetta, ed è qui che egli trova lo spunto per illustrare il rapporto del sovrano con il divino.

Alla frontiera del Nord, l'assenza di Costantino ha indotto alcuni gruppi a tradire le promesse e minacciare la pace, sebbene in cuor loro si chiedessero ansiosamente quando il sovrano sarebbe tornato; Costantino giunge ancor prima che la ribellione divampi, forse «informato del pericolo mentre era già sulla via del ritorno», costretto dunque a raddoppiare «la velocità della marcia, ma già l'indomani la notizia del suo arrivo si era sparsa ovunque e ogni minaccia era sparita»⁵⁴. È in questo quadro che si colloca l'episodio della visita al tempio di Apollo, che si configura a tutti gli effetti come una pratica rituale di ringraziamento per l'ottenuta vittoria sul suocero. Barbero contesta giustamente l'interpretazione, realmente evemeristica, di Weiss, che ritiene che le corone offerte da Apollo e Fortuna siano il frutto di un processo di simbolizzazione di un alone solare, dato che «molto spesso nella letteratura latina gli aloni sono chiamati *coronae*»⁵⁵. Più che a simili elucubrazioni, la corona offerta dagli dèi dovrebbe far pensare a una sorta di trasfigurazione visionaria di un'esperienza rituale, quindi psicotropa, come quella della consegna della corona durante le cerimonie militari, declinata in funzione “teletropica” forse dallo stesso Costantino e, come tale, accolta con intento celebrativo, in chiave prettamente localistica, dal panegirista del 310⁵⁶.

Anche per quanto concerne *DMP*, il sogno dell'imperatore avviene dopo che questi si è accampato presso il Ponte Milvio, quando si avvicina il *dies imperii* di Massenzio, il 27 ottobre, e sta terminando la celebrazione dei *quin-*

⁵³ Si veda *Costantino il vincitore*, pp. 31-45.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 39.

⁵⁵ Si veda Weiss, *The Vision of Constantine*, pp. 248-249 e la critica di Barbero, *Costantino il vincitore*, p. 42.

⁵⁶ Si veda Tertulliano, *DCM* 9, dove viene ricordato un soldato cristiano che, per il rifiuto di portare la corona d'alloro durante una cerimonia, sarebbe stato martirizzato (si veda la traduzione in *De corona*, a cura di Ruggiero). Si veda anche Minois, *La chiesa e la guerra*, p. 66.

quennalia, i festeggiamenti per il quinto anno di regno⁵⁷. È proprio in questo frangente che Costantino viene avvertito nel sonno di far mettere sugli scudi il «segno celeste di Dio» e attaccare battaglia. La descrizione fornita da Lattanzio sembra ricalcare e rimodulare, in chiave espressamente visionaria e come contatto diretto in prima persona dello stesso Costantino con il sovrannaturale, racconti tradizionali che mettono al centro lo scudo, in quanto oggetto fortemente distintivo e, come tale, espressione di una complessa rete di azioni performative – si pensi al ruolo svolto dagli *ancilia* nel mito fondativo delle festività dei *Mamuralia*, o nelle leggende relative ai *Salii*. Un caso più vicino al periodo che qui ci interessa, e che ancora mette in una posizione di notevole rilevanza lo scudo soprattutto nella ritualità militare imperiale, è quello ricordato da Ammiano Marcellino (XX 4, 13-18) in occasione dell'ascesa di Giuliano al trono imperiale nel 360; il nuovo sovrano, dopo essere stato acclamato dai soldati, viene elevato sopra uno scudo, un gesto che sancisce e dimostra il raggiungimento del suo nuovo *status*⁵⁸.

Il caso del resoconto di VC è più problematico, dato che non è del tutto chiaro il contesto della visione della croce e del seguente sogno che ne spiega il “reale” significato⁵⁹. Nell'opera, il filo degli eventi è ricostruito soprattutto dal punto di vista di Costantino, ignorando Licinio, per cui «la cura con cui Eusebio sceglie le parole per raccontare la decisione di muovere contro Massenzio dimostra che ci troviamo di fronte a uno degli snodi politicamente più delicati del suo racconto»⁶⁰. La visione è richiamata nel contesto della critica alla tetrarchia, nel momento in cui Costantino si accinge ad abbattere quello che reputa il suo principale *competitor*, in questo caso il solo Massenzio (la figura di Massimino è del tutto ignorata da Eusebio). Dopo aver enunciato, secondo la consolidata tradizione romana di critica alla tirannia, tutte le malefatte di Massenzio, dando precedenza all'accusa di magia, lo stratagemma della visione e della relativa spiegazione in sogno serve a enfatizzare uno scontro tra due poteri che si iscrivono in un ordine sovrannaturale, uno negativo, che si manifesta con arti e incantesimi, e uno positivo, in quanto interamente fondato sulla verità cristiana. La visione giunge in un momento di grande incertezza, in cui Costantino non sa a quale dio rivolgersi. Riprendendo la prospettiva di DMP, Eusebio mostra un Costantino che riflette sulle vicende dei suoi predecessori, finite tutte male per via del sostegno ricevuto da divinità inesistenti e che quindi non potevano salvaguardare in alcun modo il buon esito delle imprese; solo Costanzo avrebbe trovato nel dio universale dei cristiani il salvatore e il protettore del mondo, ed è per questo che Costantino avrebbe a sua volta deciso di rivolgersi allo stesso dio di suo padre. Entra qui in campo la ri-

⁵⁷ Si veda la trattazione in Barbero, *Costantino il vincitore*, pp. 68-92.

⁵⁸ Sul tema si veda Gasparri, *Kingship Rituals*, pp. 95-96. L'importanza delle insegne militari e della loro profonda valenza rituale è ben sottolineata dallo stesso Barbero nella trattazione sul labaro cristiano: si veda *Costantino il vincitore*, pp. 145-147 (con ampia bibliografia).

⁵⁹ Sul tema si veda *ibidem*, pp. 135-148.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 136.

chiesta, tramite preghiera, di conoscere l'identità del dio, e prontamente questo si manifesta in una visione celeste, proprio come era successo a Mosè⁶¹. Eusebio riprende e amplifica il racconto di Lattanzio⁶², intervenendo su di esso con notevole autonomia; rimane il riferimento a un oggetto da posizionare nel campo di combattimento, molto probabilmente un'insegna militare e non un simbolo da porre sugli scudi – è Cristo stesso a imporgli la “fabbricazione” nel sogno successivo alla visione –, ma tutto il resto della descrizione sembra rifarsi, rimodulandole e ricontestualizzandole in funzione visionaria, ad altre pratiche rituali. Nonostante il pesante processo di ideologizzazione in chiave cristiana messo in campo da Eusebio, sia l'interrogazione su quale dio invocare, sia la richiesta tramite preghiera, sia il sogno ermeneutico possono essere ricondotti a rituali di natura divinatoria messi in atto in situazioni come una battaglia o una campagna militare.

Anche nei casi degli autori cristiani, dunque, così come per il *Panegirico* del 310, pratiche definibili a tutti gli effetti come psicotrope, connesse a contesti altamente istituzionalizzati a livello culturale-religioso, appaiono rimodulate, da parte o con l'avallo di Costantino stesso, in funzione essenzialmente teletropica, come strumenti di modificazione delle convinzioni e dei comportamenti altrui. Se le strutture di ritualità militare tardo-antica possono rientrare a pieno diritto nei meccanismi usati per il controllo o l'induzione morale e fisica di determinati comportamenti⁶³, non stupisce, dunque, che Costantino stesso abbia potuto modulare, o anche avallare declinazioni di forme di ritualità pubblica come vere e proprie esperienze di contatto diretto e in prima persona col sovrannaturale, così da trasporle in un *medium* religioso e comunicativo il più ampio e aperto possibile che non quelli riconducibili all'ambito strettamente militare. Nella stessa visione di Smail, d'altronde, in società fortemente gerarchiche e verticistiche come quella tardo-antica o anche medievale, il ruolo di chi dispone dell'autorità emerge soprattutto nella capacità di gestire risorse capaci di innescare adesione già attive in un dato sistema (nel caso di Costantino, le tradizionali pratiche religiose militari), secondo una teoria del potere di tipo «conflittualista, neurochimicamente legata anche in

⁶¹ Sulla propaganda connessa all'associazione tra Costantino e Mosè, si veda Damgaard, *Propaganda Against Propaganda*.

⁶² Sulle relazioni tra l'opera di Lattanzio e quella di Eusebio più in generale, si veda Meinking, *Eusebius and Lactantius*.

⁶³ In DCM 10-11 (*De corona*, a cura di Ruggiero), Tertulliano offre un campionario delle pratiche rituali da svolgersi in contesti militari, che qui risultano ovviamente bollate senza mezzi termini come idolatriche. Tertulliano sottolinea anche che molti soldati si siano “convertiti” durante il loro servizio militare, sottolineando, però, come queste persone debbano necessariamente abbandonare tale ufficio se vogliono diventare membri a tutti gli effetti della comunità cristiana. Al di là dell'auspicio, proprio la notazione rileva come l'attività militare, implicante forme di ritualità pubblica particolarmente invasive, e l'appartenenza identitaria “cristiana” fossero elementi che per alcuni potevano coincidere. Il dibattito storiografico sul rifiuto o meno dei cristiani del servizio militare è molto ampio, e non posso riprenderlo in questa sede. A titolo meramente esemplificativo, si vedano Kalantzis, *Caesar and the Lamb* (con utile rassegna delle fonti, sebbene circoscritta quasi esclusivamente a quelle di natura letteraria) e Kopel, *The Morality of Self-Defense and Military Action*.

chiave etologica all'esercizio della violenza, alle logiche di dominanza e all'erogazione di risorse desiderate in società gerarchicamente ordinate»⁶⁴.

Il fine del rito, in società come quella di cui stiamo discutendo, è essenzialmente “psicotropo”, perché può modificare la chimica interiore delle persone, e questo aspetto può essere modulato in modi diversi che però pongano al centro delle aspettative di chi ne fruisce, assistendovi o anche semplicemente sentendone parlare o leggendone, l'alterazione interiore. Il senso della visione celeste o del sogno, anche nel caso di Costantino, è essenzialmente riconducibile a questa prospettiva. Costantino non è solo un rappresentante dell'*élite*, è al vertice del sistema di potere imperiale, per cui appare in una posizione che è indubitabilmente quella di chi è in grado di esercitare la manipolazione totale dei meccanismi di adesione e di modificazione del sé, sempre e comunque in aderenza a sistemi di regolamentazione che la particolare struttura sociale del suo tempo riteneva a tal fine efficaci. Declinare esperienze psicotrope vissute soprattutto in contesti di ritualità militare pubblica, secondo le forme di un racconto che trasforma tali esperienze come contatti diretti e in prima persona con il soprannaturale, appare non soltanto uno strumento di accreditamento autorevole *bon à penser*, ma si innesta su un orizzonte di aspettative e in un sistema culturale di pratiche e credenze diffuse e permeabili, che ritenevano l'esperienza diretta e in prima persona del soprannaturale un fatto realmente possibile e comune e, come tale, comunicabile; non è quindi un caso che tale considerazione possa essere di volta in volta piegata in funzione di specifiche istanze collettive e culturali-religiose.

Nonostante l'impossibilità di armonizzare posture discorsive diverse – aspetto, come abbiamo visto, magistralmente messo in luce dalla puntuale e penetrante analisi di Barbero –, focalizzare l'attenzione su un Costantino che alimenta un'autodefinizione del potere imperiale fondato sull'esperienza visionaria, adattabile di volta in volta alle varie istanze culturali presenti nel suo contesto, significa definire un particolare regime, in una prospettiva biopolitica, fondato sulla capacità di modificare sé stessi a livello interiore, tanto che le stesse dichiarazioni visionarie di (o avallate in un modo o nell'altro da) un imperatore, nonostante appaiano diversamente filtrate da coloro che intendono in un modo o nell'altro accreditarsi presso di lui, vanno valutate molto al di là della semplice alternativa “realtà” vs. “finzione”.

4. Conversione o identità “segmentata”?

C'è un ultimo aspetto che la trattazione di Barbero chiama inevitabilmente in causa e che in questa sede ho spesso evocato facendo riferimento al termine “autodefinizione”. Studi recenti invitano sempre di più a valutare la possibilità di pensare ad alcuni agenti che si muovono sulla scena tardo-antica

⁶⁴ Manera, *Neurostoria*.

come a figure che indossano e dismettono identità funzionali, e a mettere in relazione tali identità segmentate con procedimenti discorsivi volti a irrigidire autodefinizioni religiose certamente onnicomprensive, ma il cui significato storicamente più pregnante appare definibile proprio alla luce di un simile contesto “segmentato”. In questo senso, riprendo qui il problema sopra definito delle “pressioni” extra-testuali rispetto ai discorsi attribuiti a Costantino, e ciò proprio per concludere in merito alle questioni – sottolineate più volte da Barbero e anche qui richiamate – legate alla notevole distanza che sembra separare talune forme discorsive cristiane e quanto emerge dalla documentazione soprattutto materiale. Ovviamente non pretendo di riprendere la *vexat(issim)a quaestio*, su cui non a caso si sono versati fiumi di inchiostro, della “conversione” di Costantino, o della definizione del concetto stesso di “conversione” almeno all’interno del complesso universo tardo-antico⁶⁵. Ciò che qui intendo sottolineare riguarda soprattutto la possibilità di trarre dalle differenti trattazioni sulla visione di Costantino notazioni utili a ridefinire il complesso quadro identitario in cui lo stesso imperatore si muove e contestualizzare, alla luce di questo, l’utilizzo funzionale e contestuale del meccanismo visionario in funzione sostanzialmente biopolitica.

Barbero mette bene in luce come, almeno fino al 312, Costantino non sembri interessarsi al “problema” cristiano. La stessa notizia di Lattanzio, secondo cui nel 306 Costantino avrebbe revocato le norme contro i cristiani, non appare particolarmente fededegna, e comunque si inserirebbe in un *continuum* che collega Costantino a Galliano, il quale aveva messo fine alle norme restrittive imposte da Decio. Certamente, dopo la sconfitta di Licinio e di Massimino Daia, Costantino mantiene in vigore la norma emanata da Licinio a nome di entrambi gli Augusti a Milano nel 313, quella che estendeva anche all’Oriente la pacificazione religiosa che aveva posto un freno alle norme restrittive; ma senza dubbio si può dire che, in quanto unico imperatore di Oriente e Occidente, la pacificazione religiosa rappresenti uno strumento ritenuto particolarmente efficace per mantenere una posizione di simile dominio in un impero in cui la presenza cristiana, sebbene non numerosissima, si è ormai consolidata in seno agli ambienti dell’*élite*. Ciò potrebbe spiegare in parte talune modalità di autodefinizione rideclinabili anche in chiave cristiana attestate nella monetazione, che comunque vanno inserite in un contesto in cui i meccanismi rappresentativi del potere imperiale si pongono perfettamente in linea con il passato più o meno recente o tentano di rinnovarlo ma sempre dall’interno dei *media* comunicativi propri del potere imperiale⁶⁶, e

⁶⁵ Su cui si veda la discussione in Bremmer, *The Vision of Constantine*, pp. 57-60.

⁶⁶ In questo la trattazione di Barbero si rivela realmente esemplare. Per quanto concerne la monetazione, Barbero distingue, sulla base delle datazioni proposte dagli studiosi, una serie di fasi di coniazione, da quella che va dall’assunzione del titolo di Augusto e dalla guerra contro Massenzio (307-312), a quella riconducibile al periodo tra la battaglia di Ponte Milvio e la prima guerra contro Licinio (312-313) – in cui il sole ha una posizione fondamentale; da quella tra la prima e la seconda guerra contro Licinio (316-324) – in cui il sole sembra quasi scomparire dai coni bronzei per lasciare spazio alla Vittoria e ai soldati – a quella che intercorre tra la riunifi-

un sistema giuridico che da già da qualche tempo sta mettendo in discussione talune forme del culto e della ritualità pubblica⁶⁷.

Anche per quanto concerne la discussa rappresentazione del cristogramma, che si presume fosse posta sugli scudi dei soldati, e che nel resoconto di VC assumerà le fattezze del labaro⁶⁸, non sono mancate talune osservazioni – alcune anche abbastanza probanti – in vista di una sua adattabilità in chiave “solare”⁶⁹. La stessa battaglia di Ponte Milvio, che un ruolo così centrale ha avuto nello sviluppo delle “mitologie” cristiane passate e recenti sulla conversione di Costantino, si trova menzionata in un *Panegirico* pressoché coevo, pronunciato in presenza dello stesso Costantino a Treviri nel 313, in cui trovano posto i «segreti della mente divina» e l’esperienza privata di contatto diretto dell’imperatore con gli dèi ma non di certo con il dio dei cristiani⁷⁰.

Al fine di mettere da parte ciò che lui ha definito come «groupism» – «a tendency to take discrete, sharply differentiated, internally homogeneous and externally bounded groups as basic constituents of social life»⁷¹ – Rogers Bru-

cazione dell’impero e la fondazione di Costantinopoli (324-329) – in cui simboli più esplicitamente cristiani si associano a modalità rappresentative dalla forte valenza dinastica e di pacificazione militare. Vale la pena riportare le importanti conclusioni cui giunge l’analisi di Barbero, *Costantino il vincitore*, p. 274: «In conclusione, la simbologia cristiana sulle monete di Costantino rimane totalmente insignificante rispetto alla massa della sua produzione monetaria. Chi ha fatto il calcolo ha concluso che su tutte le monete di Costantino posteriori al 312 “all’incirca l’1% potrebbe essere classificato come contenente simboli cristiani”, comprendendo nel conto con molta generosità anche croci, tau e chi usati come marchi di zecca e palesemente privi di qualunque significato religioso. Rispetto al moltiplicarsi dei cristogrammi e più tardi delle croci nelle monete dei suoi successori, la differenza è evidente. Per il Costantino maturo, l’espulsione degli dèi dalle monete non era finalizzata all’ingresso di un’altra potenza celeste in loro sostituzione, ma alla celebrazione trionfante di un potere imperiale e dinastico capace di affermarsi senza bisogno di invocare espressamente l’aiuto divino. Il che non significa che quell’aiuto non ci sia; ma è presente come una corrente privilegiata, un contatto diretto fra il sovrano e il cielo, che fa dell’imperatore un essere quasi divino. È il messaggio della nuova iconografia imperiale che compare sulle monete d’oro coniate dal 324, in cui Costantino appare coronato dal diadema e con lo sguardo rivolto verso l’alto, a fissare una divinità trascendente che lui solo può vedere. L’importanza di questa immagine non sfuggì a Eusebio, che osservò: “Quanto profondamente il potere della fede divina fosse impresso nella sua anima, si può dedurre dal fatto che ordinò di imprimere il suo volto sulle monete d’oro dell’impero con gli occhi rivolti verso l’alto, nella posizione di chi prega Dio; e queste monete ebbero corso in tutto il mondo romano”. Può darsi che Eusebio abbia dovuto far buon viso a cattivo gioco, accontentandosi di questo in mancanza di segnali più espliciti della fede cristiana di Costantino. Oggi si tende a scorgere in quegli occhi levati al cielo, che compaiono soltanto nelle monete coniate dalle zecche orientali, qualcosa di più della preghiera: l’ostentazione di un rapporto diretto con la divinità, com’era nella tradizione della regalità ellenistica e delle sue monete, a partire da Alessandro Magno». Per il passo di Eusebio citato da Barbero, si veda VC 4, 15. Per quanto concerne i calcoli monetari, si veda Dunning, *First Christian Symbols*, p. 6.

⁶⁷ Sul tema si veda Barbero, *Costantino il vincitore*, pp. 473-669 (come era ovvio aspettarsi, si tratta della trattazione più ampia contenuta all’interno del volume!). Si veda anche l’opera fondamentale di De Giovanni, *Costantino e il mondo pagano* e l’articolo, sempre di De Giovanni, pubblicato in questa stessa sede.

⁶⁸ Sulla questione si vedano le notazioni di Bremmer, *The Vision of Constantine*, pp. 61-62.

⁶⁹ Si veda sopra, nota 10.

⁷⁰ Si vedano *Pan. lat.* XII 2, 5 Galletier e la trattazione di L’Huillier, *L’empire des mots*. Si veda anche lo studio di Bremmer, *The Vision of Constantine*, pp. 59-60.

⁷¹ Brubaker, *Ethnicity without Groups*, p. 166.

baker ha focalizzato la sua attenzione sull’afferenza “grupuale” come evento contingente, sostenendo che, anche quando si presenta come entità fissa ed immobile, questa appare inevitabilmente colta nel suo svolgimento “contestuale”, «only for a passing moment»⁷². L’approccio contestato da Brubaker è ancora in parte diffuso nello studio dei paesaggi religiosi tardo-antichi, assumendo spesso una visione implicitamente o esplicitamente essenzialista dell’identità religiosa e stagliando come onnicomprensive autodefinizioni che emergono da testi o *corpora* prodotti da figure “tecniche” che il più delle volte afferiscono alle *élites* o a contesti che ruotano attorno a quegli stessi ambienti. Come osservato recentemente anche da Éric Rebillard⁷³, è comune rappresentare l’universo religioso tardo-antico come una scena chiaramente dominata da tre gruppi i cui spazi sono ben delineati, i pagani, gli ebrei e i cristiani, intesi soprattutto nella loro dimensione di entità chiaramente differenziate per credenze, rituali e pratiche liturgiche. Tale errata percezione è spesso conseguenza della forte influenza dei discorsi che raccolgono la voce, spesso *una* voce, di una vera e propria *élite* cristiana che, sotto Costantino, si è in parte consolidata negli “ambienti che contano”. Rebillard, e con lui molti altri studiosi⁷⁴, hanno messo in discussione, anche se da angolature diverse, tale paradigma, enfatizzando la fluidità e la pluralità delle identità religiose tardo-antiche e sottolineando le aree di sovrapposizione, osmosi e interazione tra autodefinizioni religiose che, alla luce di *tutta* la documentazione disponibile (e dunque non soltanto di quella letteraria), appaiono sempre più come realtà profondamente stratificate al loro stesso interno e in alcuni casi connesse a situazioni sostanzialmente contingenti.

In merito a quanto si è cercato di rilevare su Costantino, l’analisi di Rebillard ha sottolineato come la situazione di persecuzione del 303 non fu «a constant threat in the everyday life of Christians, even before the “Minor peace of the Church”, as a period inaugurated by the edict of Gallienus in 260 is sometimes called the anticipation of the “Peace of Church” ushered in by Constantine»⁷⁵. Per questo, se le posture discorsive congegnate da certe *élites* cristiane tendono a rappresentare una situazione di crisi permanente, ciò dipende in massima parte dalla volontà di «mobilize their brothers», e questa dunque non può essere perfettamente rispondente alla concreta realtà che pure certi documenti pretendono di descrivere. Rebillard ha mirabilmente ricostruito appartenenze “cristiane” a contesti sociali e culturali propriamente “pagani”, così come forme di adesione “cristiana” non così totalizzanti o discriminanti rispetto ad altre modalità di condivisione culturale e sociale⁷⁶. Non è dunque un caso che quando Decio promulga le sue misure restrittive,

⁷² *Ibidem*, p. 182.

⁷³ Si veda soprattutto *Christians and Their Many Identities in Late Antiquity*.

⁷⁴ A titolo meramente esemplificativo, si veda *Pagans and Christians*, a cura di Brown e Lizzi Testa.

⁷⁵ Rebillard, *Christians and Their Many Identities in Late Antiquity*, pp. 59-60.

⁷⁶ *Ibidem*, pp. 34-60.

molti non fanno altro che appellarsi alla possibilità di azione prevista dalla loro identità “segmentata”.

Se volgiamo lo sguardo dalla parte del potere, la “rivoluzione” costantiniana, se vogliamo continuare a usare questo termine, si presenta come una conseguenza di quel tentativo pacificatore che sembra rappresentare la cifra più fortemente distintiva del suo impero, almeno da una certa fase in poi; per questo, sebbene non si possa dire che tipo di esperienza l'imperatore abbia effettivamente vissuto a Grand e a Ponte Milvio, è possibile ritenere che esperienze di questo tipo siano state abilmente assunte come strumenti di consolidamento di una particolare immagine del potere, un consolidamento che, soprattutto da parte cristiana, è stato salutato con favore, e comunque come favorevole alla definitiva affermazione di talune *élites* cristiane in seno alle *élites* tradizionali. Accanto a una simile forma di “teletropia”, che sfrutta esperienze socialmente riconosciute di accreditamento autorevole come le visioni e/o le esperienze di contatto in prima persona col soprannaturale, chiaramente imposta dall'alto in virtù di una dialettica domanda-offerta che è apparsa particolarmente conveniente per le parti chiamate in causa, le forme rappresentative del potere imperiale costantiniano si sono senza dubbio incamminate su percorsi di innovazione, ma sempre e comunque all'interno del sistema mediatico e comunicativo proprio del potere imperiale, per cui quelle stesse esperienze interpretate o, più semplicemente, presentate come di contatto diretto col soprannaturale hanno continuato a giocare un ruolo rilevante anche in ambiti ancora legati al sistema politeistico tradizionale.

Opere citate

- A. Alföldi, *The Helmet of Constantine with the Christian Monogram*, in «Journal of Roman Studies», 22 (1932), pp. 9-23.
- A. Alföldi, «Hoc signo victor eris», in *Pisciculi. Festschrift F.J. Dölger*, Münster 1939, pp. 1-18 (rist. in *Konstantin der Grosse*, a cura di H. Kraft, Darmstadt 1974, pp. 224-246).
- A. Alföldi, *The Conversion of Constantine and Pagan Rome*, Oxford 1948 (ed. anast. Oxford 1969).
- L. Arcari, *La letteratura apocalittica. Tra giudaismo e protocristianesimo*, Roma c.s.
- A. Barbero, *Costantino il vincitore*, Roma 2016 (Biblioteca storica, n. s. 10).
- J. Bardill, *Constantine, Divine Emperor of the Christian Golden Age*, Cambridge 2012.
- T. Barnes, *Constantine and Eusebius*, Cambridge (Mass.) 1981.
- T. Barnes, *Constantine after Seventeen Hundred Years: The Cambridge Companion, the York Exhibition and a Recent Biography*, in «International Journal of the Classical Tradition», 14 (2007), pp. 185-220.
- T. Barnes, *Constantine. Dynasty, Religion, and Power*, Chichester 2011 (Blackwell Ancient Lives, 16).
- T. Barnes, *The Young Constantine as Judged by his Contemporaries*, in *Konstantin der Grosse. Geschichte - Archäologie - Rezeption*, a cura di A. Demandt, J. Engemann, Trier 2006 (Schriftenreihe des Rheinischen Landesmuseums, 32), pp. 13-20.
- J. Bremmer, *The Vision of Constantine*, in *Land of Dreams. Greek and Latin Studies in Honour of A.H.M. Kessels*, a cura di A. Lardinois, M. van der Poel, V. Hunink, Leiden 2006 (Classical Studies; Greek & Latin Literature), pp. 57-79.
- R. Brubaker, *Ethnicity without Groups*, in «Archives européennes de sociologie», 43 (2002), pp. 163-189.
- P. Bruun, *The Christian Signs on the Coins of Constantine*, in «Arctos», 3 (1962), pp. 5-35 (rist. in P. Bruun, *Studies in Constantinian Numismatics*, Roma 1991 [Acta Instituti Romani Finlandiae], pp. 53-69).
- The Cambridge Companion to the Age of Constantine*, a cura di N. Lenski, Cambridge 2006.
- A. Cameron, *Eusebius' "Vita Constantini" and the Construction of Constantine*, in *Portraits. Biographical Representation in the Greek and Latin Literature of the Roman Empire*, a cura di M.J. Edwards, S.C.R. Swain, Oxford 1997, pp. 145-174.
- A. Cameron, *Form and Meaning. The "Vita Constantini" and the "Vita Antonii"*, in *Greek Biography and Panegyrics in Late Antiquity*, a cura di T. Hägg, P. Rousseau, Berkeley 2000 (Transformation of the Classical Heritage, 31), pp. 72-88.
- T. Canella, *Il peso della tolleranza. Cristianesimo antico e alterità*, Brescia 2017 (Storia, 86).
- L. Canetti, *La visione di Costantino e la storia culturale dei sogni*, in «Storica», 18 (2012), 54, pp. 7-43.
- H. Chantraine, *Die Kreuzesvision von 351. Fakten und Probleme*, in «Byzantinische Zeitschrift», 86-87 (1993-1994), pp. 430-441.
- A.S. Christensen, *Lactantius the Historian*, København 1980 (Opuscula graecolatina, 21).
- E.A. Clark, *History, Theory, Text: Historians and the Linguistic Turn*, Cambridge (Mass.) 2004.
- F. Damgaard, *Propaganda Against Propaganda: Revisiting Eusebius' Use of the Figure of Moses in the 'Life of Constantine'*, in *Eusebius of Caesarea: Tradition and Innovation*, a cura di A. Johnson, J. Schott, Cambridge (Mass.) 2013 (Hellenic Studies, 60), pp. 115-132.
- L. De Giovanni, *Costantino e il mondo pagano*, Napoli 2003².
- H.A. Drake, *In Praise of Constantine. A Historical Study and New Translation of Eusebius' Tricennial Orations*, Berkeley 1976 (Classical Studies, 15).
- H.A. Drake, *Constantine and the Bishops: The Politics of Intolerance*, Baltimore 2000 (Ancient Society and History).
- H.A. Drake, *The Impact of Constantine on Christianity*, in *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*, pp. 111-136.
- Dreams Cultures: Explorations in the Comparative History of Dreaming*, a cura di D.D. Shulman, G.G. Stroumsa, Oxford 1999.
- J.W. Drijvers, *Cyril of Jerusalem: Bishop and City*, Leiden 2004 (Supplements to Vigiliae Christianae, 72).
- J.W. Drijvers, *The Power of the Cross: Celestial Cross Appearances in the Fourth Century*, in *The Power of Religion in Late Antiquity*, a cura di A. Cain, N. Lenski, London-New York 2016², pp. 237-248.

- M. Dunning, *First Christian Symbols on Roman Imperial Coins*, in «The Celator», 17 (2003), 12, pp. 6-27.
- M.J. Edwards, *The Constantinian Circle and the "Oration to the Saints"*, in *Apologetics in the Roman Empire: Pagans, Jews, and Christians*, a cura di M.J. Edwards, M. Goodman, S. Price, Oxford 1999, pp. 252-275.
- Eusèbe de Césarée, *Vie de Constantin*, a cura di L. Pietri, Paris 2013 (Sources chrétiennes, 559).
- Eusebio di Cesarea, *Elogio di Costantino: Discorso per il trentennale, Discorso regale*, a cura di M. Amerise, Milano 2005 (Lecture cristiane del primo millennio, 38).
- Eusebio di Cesarea, *La dimostrazione evangelica*, a cura di P. Carrara, Milano 2000 (Lecture cristiane del primo millennio, 29).
- G. Filoramo, *La croce e il potere. I cristiani da martiri a persecutori*, Roma-Bari 2011.
- M. Foucault, *L'ordre du discours*, Paris 1971 (trad. it. Torino 2014²).
- S. Gasparri, *Kingship Rituals and Ideology in Lombard Italy*, in *Rituals of Power: From Late Antiquity to the Early Middle Ages*, a cura di F. Theuvs, J. Laughland Nelson, Leiden-Boston-Köln 2000 (The Transformation of the Roman World, 8), pp. 95-114.
- C. Geertz, *Interpretazione di culture*, Bologna 1987 (New York 1973).
- K.M. Girardet, *Konstantin und das Christentum: Die Jahre der Entscheidung 310 bis 314*, in *Konstantin der Grosse. Geschichte - Archäologie - Rezeption*, a cura di A. Demandt, J. Engemann, Trier 2006 (Schriftenreihe des Rheinischen Landesmuseums, 32), pp. 69-81.
- J. Gottschall, *Listinto di narrare. Come le storie ci hanno reso umani*, Torino 2014 (New York 2012).
- H. Grégoire, *La "conversion" de Constantin*, in «Revue de l'Université de Bruxelles», 36 (1930-1931), pp. 231-272.
- F. Heim, *L'influence exercée par Constantin sur Lactance: sa théologie de la victoire*, in *Lactance et son temps: recherches actuelles*. Actes du IV^e colloque d'études historiques et patristiques, Chantilly, 21-23 septembre 1976, a cura di J. Fontaine, M. Perrin, Paris 1978 (Théologie historique, 48), pp. 55-70.
- M.-C. L'Huillier, *L'empire des mots: orateurs gaulois et empereurs romains, 3^e et 4^e siècles*, Paris 1992.
- G. Kalantzis, *Caesar and the Lamb: Early Christian Attitudes on War and Military Service*, Eugene (Or.) 2012.
- D.B. Kopel, *The Morality of Self-Defense and Military Action: The Judeo-Christian Tradition*, Santa Barbara (Ca.) 2017.
- R. Lane Fox, *Pagans and Christians*, London-New York 1986 (trad. it. Bari-Roma 2013²).
- A.D. Lee, *War in Late Antiquity. A Social History*, Malden-Oxford-Victoria 2007.
- N. Lenski, *Introduction*, in *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*, a cura di N. Lenski, Cambridge 2006, pp. 1-13.
- N. Lenski, *The Reign of Constantine*, in *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*, pp. 59-90.
- E. Manera, *Neurostoria: un futuro del passato*, < <http://www.doppiozero.com/materiali/neurostoria-un-futuro-del-passato> > [u.a. 02/02/2017].
- K.A. Meinking, *Eusebius and Lactantius: Rhetoric, Philosophy, and Christian Theology*, in *Eusebius of Caesarea: Tradition and Innovation*, a cura di A. Johnson, J. Schott, Cambridge (Mass.) 2013 (Hellenic Studies, 60), pp. 325-350.
- G. Minois, *La chiesa e la guerra. Dalla Bibbia all'era atomica*, Bari 2003 (Paris 1994).
- J. Moreau, *Sur la vision de Constantin*, in «Revue des études anciennes», 55 (1953), pp. 307-333 (rist. in J. Moreau, *Scripta minora*, a cura di W. Schniffhenner, Heidelberg 1964, pp. 76-98).
- C. Odahl, *Constantine and the Christian Empire*, New York 2010² (Roman Imperial Biographies).
- Pagans and Christians in the Roman Empire: The Breaking of a Dialogue (IVth-VIth Century A.D.)*. Proceedings of the International Conference at the Monastery of Bose, October 2008, a cura di P. Brown, R. Lizzi Testa, Zürich-Berlin 2011 (Christianity and History. Series of the John XXIII Foundation for Religious Studies in Bologna, 9).
- Panégiriques latines*, a cura di E. Galletier, I-III, Paris 1949-1955.
- XII Panegyrici latini*, a cura di R.A.B. Mynors, Oxford 1964.
- I. Pyysiäinen, *Supernatural Agents. Why We Believe in Souls, Gods, and Buddhas*, Oxford 2009.
- L. Ramskold, *Highly Deceptive Forgeries of Constantine's SPES PUBLICA Coinage*, in «The Celator», 9 (2009), pp. 18-32.

- É. Rebillard, *Christians and Their Many Identities in Late Antiquity, North Africa, 200-450 CE*, New York-Ithaca 2012.
- C. Shantz, *Opening the Black Box: New Prospects for Analyzing Religious Experience*, in *Experientia. II. Linking Text and Experience*, a cura di C. Shantz, R.A. Werline, Atlanta (GA) 2012 (Society of Biblical Literature Symposium Series, 4035), pp. 1-17.
- H.W. Singor, *The “labarum”, Shield Blazons, and Constantine’s “caeleste signum”*, in *The Representation and Perception of Roman Imperial Power*. Proceedings of the Third Workshop of the International Network Impact of Empire (Roman Empire, C. 200 B.C. - A.D. 476), Netherlands Institute in Rome, March 20-23 2002, a cura di L. de Blois, Amsterdam 2003 (Impact of Empire, 3), III, pp. 481-500.
- D.L. Smail, *Storia profonda. Il cervello umano e l'origine della storia*, Torino 2017 (Berkeley-Los Angeles-London 2007).
- D. Smith-Christopher, *Prayers and Dreams: Power and Diaspora Identities in the Social Setting of the Daniel Tales*, in *The Book of Daniel: Composition and Reception*, a cura di J.J. Collins, P.W. Flint, Leiden-Boston 2001 (Supplements to Vetus Testamentum, 83), I, pp. 266-289.
- G. Spiegel, *History, Historicism, and the Social Logic of the Text in the Middle Ages*, in «Speculum», 65 (1990), pp. 59-86.
- P. Stephenson, *Constantine. Unconquered Emperor, Christian Victor*, London 2011².
- Tertulliano, *De corona*, a cura di F. Ruggiero, Milano 1992 (Classici greci e latini, 30).
- The Holy Spirit, Inspiration, and the Cultures of Antiquity: Multidisciplinary Perspectives*, a cura di J. Frey, J. Levinson, Berlin-New York 2014 (Ekstasis: Religious Experience from Antiquity to the Middle Ages, 5).
- The Roman Imperial Coinage, VII, Constantine and Licinius (A.D. 313-337)*, a cura di P. Bruun, London 1966.
- R. Van Dam, *Remembering Constantine at the Milvian Bridge*, Cambridge 2011.
- J.A. Van Slyke, *The Cognitive Science of Religion*, London-New York 2016².
- P. Veyne, *Quando l'Europa è diventata cristiana (312-394). Costantino, la conversione, l'impero*, Milano 2008 (Paris 2007).
- M. Wallraff, «*In quo signo vicit?*». *Una rilettura della visione e ascesa al potere di Costantino*, in *Costantino prima e dopo Costantino/Constantine before and after Constantine*, a cura di G. Bonamente, N. Lenski, R. Lizzi Testa, Bari 2012, pp. 133-144.
- G. Weber, *Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike*, Stuttgart 2000 (Historia, 143).
- P. Weiss, *Die Vision Konstantins*, in *Colloquium aus Anlass des 80. Geburtstages von Alfred Heuss*, a cura di J. Bleicken, Frankfurt a.M. 1993, pp. 143-169.
- P. Weiss, *The Vision of Constantine*, in «*Journal of Roman Archaeology*», 16 (2003), pp. 237-259.
- H. Whitehouse, B. McQuinn, *Ritual and Violence: Divergent Modes of Religiosity and Armed Struggle*, in *Oxford Handbook of Religion and Violence*, a cura di M. Juergensmeyer, M. Kitts, M. Jerryson, Oxford 2013, pp. 597-619.
- F. Winkelmann, *Zur Geschichte des Authentizitätsproblems der “Vita Constantini”*, in «*Klio*», 40 (1962), pp. 187-243.

Luca Arcari
 Università degli Studi di Napoli Federico II
 luca.arcari@unina.it