

COSTANTINO IL GRANDE

DALL'ANTICHITÀ ALL'UMANESIMO
Colloquio sul Cristianesimo nel mondo antico

MACERATA 18 - 20 Dicembre 1990

TOMO I

a cura di
GIORGIO BONAMENTE
FRANCA FUSCO

MACERATA 1992

VINCENZO AIELLO

COSTANTINO, LA LEBBRA
E IL BATTESSIMO DI SILVESTRO

CONSTANTINUS / PER CRUCEM / VICTOR / A S. SILVESTRO HIC / BAPTIZATUS / CRUCIS GLORIAM / PROPAGAVIT. Con queste parole — scolpite sul basamento che sostiene, a Roma, il noto obelisco lateranense — attorno al 1588 veniva ribadita, pubblicamente, la memoria sul battesimo del primo imperatore cristiano per mano del vescovo romano ; battesimo che, collocato tra la visione della croce prima di Ponte Milvio e la ‘donazione’ di Roma a Silvestro, costituiva il punto nodale di quella tradizione non solo agiografica e popolare, ma anche storiografica, che per dodici secoli aveva supportato una particolare immagine di Costantino, elaborata, nei suoi aspetti significativi, in ambienti della chiesa romana¹.

Una tradizione che, nel XVI sec., al momento della ricollocazione dell’obelisco lateranense, assumeva essenzialmente toni con-

¹ Sul battesimo di Costantino cfr. l’ancora fondamentale F. J. DÖLGER, *Die Taufe Konstantins und ihre Probleme*, in *Konstantin der Grosse und seine Zeit* hrsg. von F. J. Dölger (RQSuppl. 19), Freiburg 1913, pp. 337–447 ; V. BURCH, *Myth and Constantine the Great*, Oxford 1927, pp. 26–75 ; H. DÖRRIES, *Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins*, Göttingen 1954, pp. 413–424 ; J. VOGT, *Constantinus der Grosse*, RAC 3 (1957), pp. 306–379, in partic. p. 361 ; H. KRAFT, *Zur Taufe Kaiser Konstantins*, (St. Patr. 1 = TU 63), Berlin 1957, pp. 642–648 ; S. CALDERONE, *Costantino e il cattolicesimo*, Firenze 1962, pp. XXXV–XXXVIII. Per un orientamento sullo sviluppo del mito di Costantino in occidente, in particolare tra XVI e XVII secolo, cfr. V. AIELLO, *Aspetti del mito di Costantino in occidente. Dalla celebrazione agiografica alla esaltazione epica*, « AFLM » 21, 1988, pp. 87–116, in partic. sulla iscrizione lateranense pp. 89–90.

troriformisti, in polemica risposta al Costantino storico che la cultura umanistica e protestante veniva in quegli anni riproponendo²; ma in precedenza, quando il battesimo romano di Costantino non solo ne segnava la conversione ma ne ricordava anche la guarigione dalla lebbra, tale tradizione era stata ampiamente utilizzata, in funzione anti imperiale, contro Federico II, come attestano gli affreschi della cappella di S. Silvestro ai SS. Quattro Coronati in Roma; e anche, come testimoniano le raffigurazioni della chiesa di S. Silvestro a Tivoli, quale chiaro manifesto di opposizione alla politica di Federico I. Inoltre, come appare nel famoso Sacramentario del vescovo Warmundo di Ivrea, la leggenda costantiniana aveva costituito la scenografia storica sullo sfondo della quale vennero definiti i rapporti tra Ottone III e Gerberto d'Aurillac, divenuto, non senza significato, papa Silvestro II³.

Un simbolico atto di purificazione, quello costantiniano, al quale, fra gli altri, si sarebbe richiamato nel 1347 il tribuno Cola di Rienzo, quando se ne propose come protagonista, egli che — a suo dire — aveva purificato Roma dalla lebbra della tirannide; un atto divenuto dunque emblematico, al quale già aveva fatto ricorso l'imperatore Costante II il 15 luglio del 663, nel corso della sua breve visita a Roma⁴.

Questa tradizione di Costantino pagano e lebbroso, purificato e guarito attraverso il battesimo, uno degli aspetti del mito costantiniano, poggia, in maniera fondamentale ma non esclusiva, sugli *actus*

² AIELLO, *Aspetti del mito di Costantino in occidente*, cit., pp. 103 ss.; J. IRMSCHER, *Costantino il Grande nell'immagine dei Riformatori*, in questo stesso volume.

³ Cfr., più ampiamente e per la relativa bibliografia, AIELLO, *Aspetti del mito di Costantino in occidente*, cit., pp. 98-100.

⁴ Sull'episodio cfr. F. GREGOROVIUS, *Storia di Roma nel medioevo*, a c. di E. Pais, Torino 1926, 3, 1, pp. 393-394; l'affermazione di Cola si trova in una lettera dell'11 ottobre 1347 inviata a papa Clemente VI (GREGOROVIUS, *l.c.* e p. 413 n. 34). Si veda anche la *Vita di Cola di Rienzo* (1905) di G. D'ANNUNZIO (XVI, «...si adagiò con tranquilla impudenza nella conca di paragone ov'era fama si fosse bagnato l'imperator Costantino sotto gli occhi santi del Pontefice Silvestro per mondarsi dalla pagania e dalla lebbra...»). A proposito di Costante II cfr., anche in relazione all'episodio di Cola, L. CRACCO RUGGINI, *Costante II, l'anticostantino*, in *Scritti sul mondo antico in memoria di F. Grossi*, a c. di L. Gasperini, Roma 1981, pp. 543-559, in partic. p. 555 e n. 22.

Sylvestri, una anonima costruzione agiografica, variamente collocata tra la fine del IV e gli ultimi anni del V secolo; un testo che, in epoca moderna, dal Duchesne ai più recenti lavori del Pohlkamp, ha fatto discutere gli studiosi in merito sia alla struttura testuale che alla collocazione culturale e geografica⁵.

⁵ La datazione degli *actus Sylvestri*, considerati nel loro complesso, appare estremamente difficoltosa nell'assenza di elementi di certa interpretazione. In quanto contrapposti, come si vedrà, alla tradizione del battesimo ariano di Costantino, gli *actus* devono considerarsi posteriori al *chronicon* di Girolamo, nel quale l'episodio è apertamente denunciato (cfr. W. POHLKAMP, *Kaiser Konstantin, der heidnische und der christliche Kult in den Actus Silvestri*, «FMS» 18, 1984, pp. 357-400, in partic. p. 363). La più antica testimonianza dell'esistenza e della diffusione degli *actus* è il *decretal is de recipiendis et non recipiendis libris* legato al nome di papa Gelasio e datato alla fine del V secolo (*Item actus beati Silvestri apostolicae sedis praesulnis [...] a multis tamen in urbe Romana catholicis legi cognovimus*, 42, 4, 460 Thiel); a questo fanno seguito il cosiddetto *constitutum Sylvestri* e i *gesta Liberii*, alcuni degli Apocrifi Simmachiani realizzati attorno al 501, nei quali è ricordata la leggenda di Costantino lebbroso guarito da Silvestro e sono citati gli stessi *actus*; tradizione ripresa, qualche tempo dopo, nel *Liber pontificalis* (L. DUCHENNE, *Le Liber Pontificalis. Texte, introduction et commentaire*, Paris 1955², pp. CXIII-CXV e CXXXIII-CLXI; W. LEVISON, *Konstantinische Schenkung und Silvesterlegende*, in *Miscellanea F. Ehrle*, 2 [Studi e Testi 38], Roma 1924, pp. 159-247, ora in *Aus rheinischer und fränkischer Frühzeit. Ausgewählte Aufsätze*, Düsseldorf 1948, pp. 390-465, in partic. 181-182; POHLKAMP, *Kaiser Konstantin*, cit., 363-364). Un'eco della tradizione silvestrina parrebbe potersi cogliere, attraverso la testimonianza di Fozio, nel III libro della c.d. *h.e.* di Gelasio di Cizico, scritta attorno al 475, nel quale si afferma che Costantino venne battezzato da un ortodosso (Phot. *bibl. cod. 88, II, 14 Henry*), su cui cfr. R.-J. LOERNERTZ, *Actus Sylvestri. Genèse d'une légende*, «RHE» 70, 1975, pp. 426-439, in partic. 429; C. T. H. R. EHRHARDT, *Constantinian Documents in Gelasius of Cyzicus Ecclesiastical History*, «JbAC» 23, 1980, pp. 48-57; C. CURTI, *Gelasio di Cizico*, DPAC 2 (1984), coll. 1439-1440. Se il V secolo è considerato da molti studiosi come la probabile epoca di formazione degli *actus* (propongono per la prima metà del secolo, fra gli altri, A. L. FROTHINGHAM, *L'omelia di Giacomo di Sarug sul battesimo di Costantino Imperatore*, «MAL» 8, 1883, pp. 167-242, in partic. 168-187; A. EHRHARDT, *Constantine, Rome and the Rabbis*, «BRL» 42, 1959-'60, pp. 288-312; propongono invece una datazione più tarda DÖLGER, *Die Taufe Konstantins*, cit., in partic. pp. 394-425; LEVISON, *Konstantinische Schenkung*, cit.), più recentemente il POHLKAMP, *Kaiser Konstantin*, cit., li ha collocati alla fine del IV sec. Più in generale, in attesa delle annunciata monografia sugli *actus Syl-*

Pubblicati in un raro incunabolo dell'umanista milanese Bonino Mombrizio, *Sanctuarium sive Vitae Sanctorum*⁶, gli *actus* avevano conosciuto, in epoca medievale, una ampia fortuna, attestata, nelle ricerche del Levison, dalla presenza di oltre 300 codici per la versione latina e almeno 90 per quella greca, oltre le redazioni in lingua siriaca ; versioni tra loro, peraltro, non perfettamente coin-

vestri a cura del Pohlkamp, cfr. J. DÖLLINGER *Die Papstfabeln des Mittelalters. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte*, München 1863, pp. 52-61; P. SCHASKOLSKY, *La leggenda di Costantino e di papa Silvestro*, «Roma e l'Oriente» 6, 1913, pp. 12-25; G. B. COLEMAN, *Constantine the Great and Christianity. Three phases : the historical, the legendary, the spurious*, Columb. Un. Publ. in Hist. Econ. and Publ. Law 60, 2, New York 1914, pp. 52 ss.; 158 ss.; A. GRAF, *Roma nella memoria e nelle immaginazioni del medio evo*, Torino 1915, pp. 415-463; BURCH, *Myth and Constantine the Great*, cit.; E. GERLAND, *Konstantin der Große in Geschichte und Sage*, Texte und Forschungen zur byz.-neugriechischen Phil. 23, Athènes 1937; H. LECLERCQ, *Constantin*, DACL 3, 2 (1948) pp. 2622-2695, in partic. 2683-2689; E. EWIG, *Das Bild Constantins des Grossen in den ersten Jahrhunderten des abendländischen Mittelalters*, «HJ» 75, 1956, pp. 1-46, in partic. pp. 12-15; VOGT, *Constantinus*, cit., pp. 374-376; R.-J. LOENERTZ, 'Constitutum Constantini' : destination, destinataires, auteur, date, «Aevum» 48, 1974, pp. 199-245; P. DE LEO, *Ricerche sui falsi medievali*. I. Il 'Constitutum Constantini' : compilazione agiografica del sec. VIII. Note e documenti per una nuova lettura, Univ. della Calabria, Dip. di Storia. Studi e documenti 1, Reggio Calabria 1974, pp. 7 ss.; 89-117; H. LAVAGNE, *Triomphe et baptême de Constantin. Recherche iconographique à propos d'une mosaïque médiévale de Riez*, «JS» 1977, pp. 164-190, in partic. pp. 173 ss.; F. PARENTE, Qualche appunto sugli 'Actus Beati Sylvestri', «RSI» 90, 1978, pp. 878-897; W. POHLKAMP, *Tradition und Topographie : Papst Silvester I. (314-335) und der Drache vom Forum Romanum*, «RQ» 78, 1983, pp. 1-100; J. ARONEN, *I misteri di Ecate sul Campidoglio ? La versione apocrifa della leggenda di S. Silvestro e il drago riconsiderata*, «SMSR» 9, 1985, pp. 73-92.

⁶ Nell'assenza di una edizione critica degli *actus*, è ancora necessario fare riferimento a B. MOMBRITIUS, *Sanctuarium sive Vitae Sanctorum collectae ex codicibus mss.*, Mediolani ca. 1475, 2, ff. 279v-293v, ristampato all'inizio di questo secolo, B. MOMBRITIUS, *Sanctuarium sive Vitae Sanctorum*, novam hanc editionem curaverunt duo monachi solesmenses (H. Quentin e A. Brunet), Pariis 1910, 2, pp. 508-531 (rist. Hildesheim-New York 1978), e riprodotto in DE LEO, *Ricerche sui falsi medievali*, cit., pp. 151-221. Ampi estratti delle diverse varianti sono apparsi in LEVISON, *Konstantinische Schenkung*, cit., e POHLKAMP, *Kaiser Konstantin*, cit. Sulle fonti del *Sanctuarium* cfr. G. EIS, *Die Quellen für das Sanctuarium des Maiander Humanisten Boninus Mombritius*, Berlin 1933, pp. 101-102; B. DE

cidenti e dai reciproci rapporti non del tutto ancora chiariti⁷. E se nel passato, anche recente, ampio è stato il dibattito sull'origine, occidentale ovvero orientale, degli *actus Sylvestri* considerati in maniera unitaria, già il Duchesne, pur riconducendo le diverse versioni a noi note a una redazione latina, ritenuta dunque quella più antica e originaria, sosteneva nondimeno che questo non significava considerare di origine occidentale, o comunque romana, tutti gli elementi della leggenda, nella constatazione che gli *actus* si qualificavano come un testo dalla struttura composita, frutto, in più parti, di ampi rimaneggiamenti e adattamenti di natura anche dottrinale⁸.

Senza voler entrare nel merito di questi complessi rapporti, in assenza di una edizione critica che permetta di ricostruire la storia del testo e di chiarire i legami tra le diverse redazioni, è possibile tenere come punto di riferimento la cosiddetta versione latina (A), secondo la classificazione del Levison, quella ritenuta la più antica; a questa, sempre secondo le ricerche del Levison e del Pohlkamp, si affianca una versione, definita (B), originariamente redatta in lingua latina, ma che avrebbe poi trovato ampia diffusione tra la fine del V e gli inizi del VI sec. nel mondo greco; si tratta di una versione più breve della precedente, ma con significative varianti. Ancora è da considerare una terza variante (C), elaborata dalla

GAIFFIER, *Au sujet des sources du 'Sanctuarium' de Mombritius*, «MLatJb» 14, 1979, pp. 278-281.

⁷ DUCHESNE, *Le Liber Pontificalis*, pp. CIX-CX; FROTHINGHAM, *L'omelia di Giacomo di Sarug*, cit., pp. 172 ss.; LEVISON, *Konstantinische Schenkung*, cit., pp. 166 ss.; POHLKAMP, *Kaiser Konstantin*, cit., pp. 357-358 n. 2.

⁸ DUCHESNE, *Le Liber Pontificalis*, cit., CX-CXIII. Favorevoli alla formazione occidentale degli *actus*, già DÖLLINGER, *Die Papstfabeln*, cit., pp. 53 ss.; GRAF, *Roma nella memoria*, cit., pp. 436-437; BURCH, *Myth and Constantine the Great*, cit., pp. 26 ss.; A. LINDER, *The Myth of Constantine the Great in the West: Sources and Hagiographic Commemoration*, «StudMed» 16, 1975, pp. 43-95, in partic. pp. 63-64; LAVAGNE, *Triomphe et baptême de Constantin*, cit., pp. 172-174). Sono invece propensi a privilegiare l'origine orientale di molti elementi costitutivi la tradizione degli *actus* FROTHINGHAM, *L'omelia di Giacomo di Sarug*, cit., pp. 186-187; COLEMAN, *Constantine the Great*, cit., pp. 167-172; LECLERCQ, *Constantin*, cit., pp. 2685-2686; EWIG, *Das Bild Constantins*, cit., pp. 13-15. Non concorda col Duchesne e col Levison, sul primato della redazione latina degli *actus*, PARENTE, *Qualche appunto sugli 'Actus Beati Sylvestri'*, cit., pp. 880-885.

fusione di (A) e (B) con l'inserimento di nuovi elementi e probabilmente alla base dell'edizione del Mombrizio; oltre a ciò sono state individuate altre redazioni, frutto di reciproche contaminazioni tra le versioni principali⁹.

Nella versione latina (A), dunque, gli *actus Sylvestri* risultano composti da tre sezioni abbastanza ben distinte: la prima appare incentrata sulle imprese carismatiche e sulle riforme liturgiche operate da Silvestro; la seconda riguarda la conversione e il battesimo di Costantino, parte che per brevità chiamerò *conversio Constantini*; la terza, infine, è costituita da una *alteratio* sulla religione cristiana tra Silvestro e dodici rabbini, proposta dalla filoebraica Elena, madre dell'imperatore, e da questa presieduta assieme al figlio.

Convincente ipotesi di lavoro è che i nuclei fondamentali delle tre parti, originariamente indipendenti, siano confluiti in un secondo momento, ampiamente elaborati, e con l'inserimento di elementi narrativi, a realizzare la configurazione a noi nota degli *actus*¹⁰.

⁹ LEVISON, *Konstantinische Schenkung*, cit., pp. 166 ss., per il quale è ipotizzabile una identica mano per (A) e (B); secondo EHRHARDT, *Constantine*, cit., pp. 289–291, la versione (B) dipenderebbe da un arche-tipo, anteriore ad (A); la dipendenza di (B) da (A) è invece sostenuta dal POHLKAMP, *Tradition und Topographie*, cit., p. 63 n. 30 e p. 89 n. 299 (sui rapporti tra la versione (C) e il testo di Mombrizio, cfr. p. 68 n. 77 e p. 92 n. 324); cfr. anche LOENERTZ, *Actus Sylvestri*, cit., pp. 435–436. Sui rapporti tra versioni latine e versioni greche degli *actus*, oltre ai testi citati supra n. 8, cfr. anche la redazione greca pubblicata in «Roma e l'Oriente» 6, 1913, pp. 332–367.

¹⁰ PARENTE, *Qualche appunto sugli 'Actus Beati Sylvestri'*, cit., pp. 879–880 e 893, il quale ha centrato la propria attenzione sulla terza parte degli *actus*, la cosiddetta *alteratio* giudeo-cristiana, caratterizzata, fra l'altro, nell'impianto teologico, da successivi rimaneggiamenti e ampliamenti. Sulla presenza di elementi narrativi in testi agiografici tardo antichi si vedano A. J. FESTUGIÈRE, *Lieux communs littéraires et thèmes de folklore dans l'agiographie primitive*, «WS» 73, 1960, pp. 123–152; C. LEONARDI, *I modelli dell'agiografia latina dall'epoca antica al medioevo*, in *Il passaggio dal mondo antico al medioevo. Da Teodosio a San Gregorio Magno*, «Atti dei Conv. Linc.» 45, Roma 1980, pp. 435–470; ID., *L'agiografia latina dal tardo antico all'altomedioevo. Stato e prospettive delle ricerche*, in *La cultura in Italia fra Tardo antico e Alto medioevo*, «Atti del Conv. del C.N.R.», Roma 12–16 nov. 1979, Roma 1981, pp. 643–659; Q. CATAUDELLA, *Vite di santi e romanzo*, in AA.VV., *Letterature comparate. Problemi e metodo*, in *Studi in onore di E. Paratore*, Bologna 1981, 2, pp. 931–952; F. CONCA, *La narrazione nel-*

A sostegno di una tale ipotesi, per quel che riguarda la *conversio Constantini*, è la presenza di altre tradizioni incentrate esclusivamente sul battesimo che guarisce dalla lebbra fisica e morale Costantino pagano, come l'omelia attribuita al vescovo monofisita Giacomo di Sérûg, nella quale significativamente non compare, quale guida alla conversione e ministro del sacramento, il vescovo Silvestro¹¹; ma anche, ritengo, a motivo di ragioni interne al testo degli *actus*, nei quali la *conversio Constantini* appare non del tutto organicamente inserita nel contesto narrativo, con la significativa presenza di alcune incongruenze interne sulle quali avrà modo di soffermarmi più avanti. Una collocazione, quella della *conversio*, tra la parte riservata alle imprese di Silvestro e l'*altercatio*, ben evidenziata dall'autore, o forse meglio redattore, degli *actus*; questi, difatti marca segnatamente, come appare nella versione (C), la divisione in tre parti del testo attraverso due *iuncturae* (*Verum quoniam longum est eius [sc. Sylvestri] sancta dicta et mirabilia stilo currente describere, ad ea quae temporibus eius Christus ad sui nominis laudem declaraverit veniamus* tra la prima e la seconda parte; *Cetera quae facta sunt vel dicta praetereo, ne pro ipsa prolyxitate fastidium lector incurrat: sunt enim alia plura et utiliora quae praeterire non debo* tra la seconda e la terza parte [cfr. 160 e 173 De Leo]); a ben vedere, si tratta di una medesima dichiarazione, tesa non soltanto a giustificare l'assenza di *facta vel dicta*, quanto piuttosto a legare

l'agiografia tardo greca, in *Le trasformazioni della cultura nella Tarda antichità*, «Atti del Conv. Catania, 27 sett. - 2 ott. 1982», Roma 1985, pp. 647-661; cfr. anche M. MAZZA, *Le avventure del romanzo nell'occidente latino. La 'Historia Apollonii Regis Tyri'*, in *Le trasformazioni della cultura nella Tarda antichità*, cit., pp. 597-645.

¹¹ FROTHINGHAM, *L'omelia di Giacomo di Sarûg*, cit. Già il DUCHESNE, *Le Liber Pontificalis*, cit., pp. CXVII-CXVIII e poi lo stesso FROTHINGHAM, *L'omelia di Giacomo di Sarûg*, cit., p. 182, nel tentativo di fissare la cronologia degli *actus*, attribuivano molta importanza alla tradizione di Costantino lebbroso guarito da Silvestro presente nell'opera dello storico armeno Mosè di Khorene, datata da entrambi alla metà del V secolo e che avrebbe rappresentato quindi la più antica testimonianza sulla diffusione di questa tradizione. Tutto ciò è stato ridimensionato, ora, da una più corretta collocazione cronologica dell'opera di Mosè, realizzata tra VII (cfr. C. VOGEL, *Histoire du Liber Pontificalis depuis l'édition de Duchesne*, Paris 1957, p. 57) e VIII secolo (EHRHARDT, *Costantine*, cit., p. 290). Si veda anche Moses of Khoren, *History of the Armenians*, transl. by R. W. Thomson, Cambridge (Mass.) - London 1978.

fra di loro tre diversi nuclei narrativi, che potevano venire così a costituire una *vita Sylvestri*.

In questa ipotesi di lavoro, dunque, credo non sia arbitrario soffermarsi sulla *conversio Constantini*, pur sempre nel quadro di riferimento degli *actus Sylvestri*, peraltro attentamente indagati dal Levison e dal Pohlkamp; ciò nel tentativo di individuarne il nucleo originario e le ragioni che potrebbero averne determinato la formazione; quel nucleo, cioè, che ampiamente elaborato e arricchito non solo sul piano narrativo ma anche dottrinale, collocato tra la biografia di Silvestro e la *altercatio*, avrebbe concorso a realizzare, appunto, gli *actus*.

Una veloce lettura della *conversio*, come risulta trādita nella versione latina (A), quella, ripeto, considerata la più antica e dalla quale dipendono le successive varianti, è il necessario punto di partenza¹².

Costantino pagano, signore del mondo, *cum plurimas strages nostrorum dedisset [...] elephantiae a deo lepra percussus est*. Intere schiere *magorum et medicorum* si cimentano, senza risultato, nel tentativo di guarire l'imperatore; a questo punto i *Capitolii pontifices* consigliano *ut piscinam infantum occisorum sanguine repleri faceret*. Raccolti da parte dei funzionari imperiali oltre tremila fanciulli e condotti presso i *Capitolii pontifices*, al momento del bagno cruento *occurrit multitudo innumerabilium mulierum*, le cui lacrime e implorazioni colpiscono Costantino, il quale *exhorruit facinus* e, in un discorso pronunciato dinanzi a *comites et commilitones et omnes populi*, giustifica la rinuncia all'atto crudele in nome della *pietas* e della *iustitia*, dopo essersi chiesto *quid iuvat barbaros superasse si a crudelitate vincamur*; ordina quindi di restituire i fanciulli alle madri e di offrire loro *dona simul amplissima et vehicula infinita* (380 n. 91 e 384-385 n. 119 Pohlkamp; cfr. 161-163 De Leo).

Nella notte, in sogno, *adsunt apostoli sanctus Petrus cum Paulo* che, inviati da Cristo, lo sollecitano a richiamare dall'esilio sul monte Soratte il vescovo Silvestro, fuggito a causa della persecuzione in precedenza ordinata dallo stesso Costantino; da quello gli sarà indi-

¹² In assenza, come si diceva prima, di una efficace edizione critica degli *actus*, sono stati utilizzati gli ampi estratti della versione (A) presenti nei lavori del Levison e del Pohlkamp, confrontati con l'edizione del Mombrizio.

cata la *piscina pietatis*, immerso nella quale l'imperatore potrà guarire dalla sua malattia (369 n. 46 Pohlkamp ; cfr. 163 De Leo).

Al risveglio l'imperatore fa richiamare Silvestro, il quale, convinto in un primo momento di essere chiamato *ad martyrii coronam*, conosciuta poi la vera ragione del suo ritorno, è ben lieto di illustrare a Costantino il significato del sogno e i fondamenti della religione cristiana (369 n. 47 Pohlkamp ; cfr. 164-165 De Leo).

L'imperatore, convinto della visione e dalla interpretazione datane da Silvestro, accetta di convertirsi e di ricevere il battesimo. Dopo il rituale periodo di penitenza e di digiuno e dopo i necessari preparativi, Costantino viene condotto alla vasca battesimalle *in palatio Lateranensi*, dalla quale *mundus exsurgens Constantinus Christum se vidisse confessus est* (375 n. 74 Pohlkamp ; cfr. 167-168 De Leo).

Dopo una serie di provvedimenti emanati dall'imperatore in favore dei cristiani, tra i quali spicca il *privilegium* concesso *ecclesiae Romanae pontifici [...] ut in toto orbe Romano sacerdotes ita hunc caput habeant sicut omnes iudices regem* (376 n. 78, 377 n. 81, 391 n. 1 Pohlkamp ; cfr. 168-170 De Leo), alla fine *ex uno latere crescebat Dei populus in gloria, ut ex altero paganis confusio nasceretur* (cfr. 170 De Leo).

Di fronte all'ostinazione del senato pagano, Costantino, nella basilica Ulpia, in un lungo, articolato discorso, ne esorta i membri alla conversione. Il popolo sostiene con foga le sue parole e assume un atteggiamento radicalmente ostile ai pagani, *sacerdotes templorum urbe pellantur [...] qui adhuc sacrificant, urbe pellantur* (391 n. 148, 394 n. 156 Pohlkamp ; cfr. 169-172 De Leo).

A tanta animosità, in maniera forse inaspettata, Costantino contrappone i principi della tolleranza religiosa, *Deus enim qui mente colitur et sincero hominis veneratur affectu, spontanea eius debet esse cultura*; principi ribaditi alla conclusione della narrazione, *erat enim omnibus gaudium, quoniam lex talis processerat, quae nullum ad culturam impelleret nullum a cultura repelleret Christi* (394-395 n. 157, 398 n. 178 Pohlkamp ; cfr. 172-173 De Leo).

Questa, nelle linee essenziali, è dunque la versione più antica a noi nota della *conversio Constantini*, nella veste in cui è confluita negli *actus Sylvestri*¹³; al di fuori di questa tradizione, tuttavia,

¹³ Cfr. i testi citati *supra* n. 5.

la guarigione di Costantino dalla lebbra e la conversione al cristianesimo è anche attestata, con significative varianti, in un testo siriaco del tardo V sec., la già citata omelia del vescovo monofisita Giacomo di Sérûg, apparsa nel 473¹⁴.

In essa si sostiene che Costantino, figlio del pagano Costanzo, è affetto dalla lebbra già nell'utero materno e ciò per un preciso disegno divino, in quanto la malattia era destinata a divenire lo strumento della futura conversione.

Dopo gli inutili tentativi di guarigione, a Costantino viene proposto da maghi e incantatori babilonesi il rimedio del bagno nel sangue di fanciulli. Raccolte le vittime, un funzionario imperiale, inorridito, prospetta all'imperatore, senza successo, la possibilità di guarigione attraverso il battesimo. In un secondo momento Costantino, tuttavia, colpito da una visione nella quale un angelo lo sollecita a rinunciare al bagno cruento, accetta, su proposta dell'alto funzionario, di tenere come ostaggi i fanciulli e di tentare il battesimo; si rivolge ad un vescovo, 'sommo sacerdote', che dopo i rituali preparativi, battezza l'imperatore che così guarisce dalla lebbra. Dopo la liberazione dei fanciulli, ai quali sono offerti ricchi doni, i maghi e gli incantatori, falsamente convertitisi, vengono dati alle fiamme, mentre Costantino riceve da tutto l'impero testimonianze della gioia suscitata dalla sua avvenuta conversione.

Numerose sono le differenze tra questa versione e quella contenuta negli *actus*: se per Giacomo di Sérûg Costantino è lebbroso fin dalla nascita, nella *conversio* la malattia è invece conseguenza della persecuzione ordinata dall'imperatore, procurata, in altre parole, da un atto di Costantino; per il primo, poi è la visione a determinare la rinuncia al sacrificio, mentre nella seconda i due fatti non sono legati da alcun nesso di consequenzialità; ancora, mentre per il siro protagoista della conversione è un funzionario imperiale, nella *conversio* tale ruolo è rivestito da Silvestro; proprio quest'ultimo è totalmente assente dalla narrazione di Giacomo di Sérûg, secondo il quale il battesimo è amministrato da un anonimo 'sommo sacerdote'; infine, del tutto manca nell'omelia qualsiasi atteggiamento

¹⁴ Cfr. *supra* n. 11. Il breve sunto, qui presentato, è tratto dalla traduzione dell'omelia realizzata dal FROTHINGHAM, *L'omelia di Giacomo di Sarûg*, cit., pp. 197-216. La dipendenza dell'omelia dalla redazione latina degli *actus* è stata ipotizzata dal BURCH, *Myth and Constantine the Great*, cit., pp. 45-46.

mento di tolleranza nei confronti dei pagani, i cui sacerdoti sono addirittura condannati al rogo.

Al di là di ciò, tuttavia, un nucleo fondamentale lega le due narrazioni, e cioè: Costantino lebbroso, il bagno di sangue su consiglio dei sacerdoti pagani, il battesimo che converte e guarisce. Si potrebbe parlare, quindi, per l'omelia di Giacomo di Sérug e per la *conversio Constantini*, di due differenti costruzioni attorno ad un nucleo fondamentale comune.

In altre parole, tra il IV e il V secolo, poteva essere diffusa una tradizione su Costantino lebbroso, che tenta la guarigione attraverso un lavacro cruento, al quale rinuncia per trovare rimedio grazie alla purificazione battesimal; si tratterebbe di quel nucleo originario, al quale faceva riferimento il Duchesne, che sarebbe poi entrato nella costruzione romana della *conversio*, arricchito di ulteriori particolari, ma che, contemporaneamente, sviluppava nelle regioni del vicino oriente una tradizione locale sulla conversione dell'imperatore Costantino, della quale l'omelia di Giacomo di Sérug è un esempio¹⁵.

¹⁵ Sull'origine della tradizione su Costantino lebbroso sono state avanzate alcune ipotesi. Una erronea lettura dell'iscrizione collocata sull'arco trionfale della antica Basilica di S. Pietro a Roma, visibile sino alla fine del XV secolo (QUOD DUCE TE MUNDUS SURREXIT IN ASTRA TRIUMPHANS / HANC CONSTANTINUS VICTOR TIBI CONDIDIT AULAM) potrebbe appunto aver fatto sorgere l'idea di Costantino *mundatus* dalla lebbra (cfr. LEVISON, *Konstantinische Schenkung*, cit., pp. 183-184 n. 1; LOENERTZ, *Actus Sylvestri*, cit., pp. 432-433; LAVAGNE, *Triomphe et baptême*, cit., pp. 173-174). Tuttavia, come già notava il GRAF, *Roma nella memoria*, cit., p. 437, la tradizione poteva sorgere, nel tentativo di mascherare il battesimo ariano dell'imperatore, sulla base di alcuni aspetti della vicenda costantiniana, peraltro presenti nella stessa v.C. eusebiana, quali la malattia dell'imperatore e l'intento di curarsi presso le terme di Costantinopoli e di Elenopoli (v.C. 4, 61, 1-3, 145 Winkelmann). È noto come alcune acque termali fossero ritenute curative nei casi di lebbra (H. LECLERCQ, *Lèpre*, *DACL* 8, 2 (1929), pp. 2578-2590; LAVAGNE, *Triomphe et baptême*, cit., p. 176; POHLKAMP, *Kaiser Konstantin*, cit., pp. 380-381) e dunque potrebbe ritenersi possibile che il dato storico venisse deliberatamente elaborato, dando così origine a un Costantino lebbroso, tradizione sulla quale si sarebbero poi potuti inserire elementi narrativa, quali l'infanticidio e il *taurobolium* (cfr. POHLKAMP, *Kaiser Konstantin*, cit., pp. 380-384; si veda anche F. MARTELLI, *Il sacrificio dei fanciulli nella letteratura greca e latina*, in *Sangue e antropologia biblica*, «Atti della settimana di studi. Roma 10-15 mar. 1980», a c. di F. VATTIONI, Roma 1981, pp. 247-323).

Se tuttavia i legami tra l'omelia del vescovo monofisita e la *conversio Constantini* appaiono significativi, ma limitati, quest'ultima, nella localizzazione geografica e temporale degli avvenimenti, nella loro concatenazione e nella impostazione narrativa, evidenzia, come è stato notato, con cautela, già dal Duchesne e più recentemente, con scetticismo, dal Pohlkamp¹⁶, una singolare analogia con un'altra famosa tradizione sulla conversione del primo imperatore cristiano, quella pagana e violentemente anticostantiniana testimoniata da Zosimo.

Il capitolo 2, 29 della 'Ιστορία νέα è oltremodo noto, oggetto di attento studio da parte della critica moderna, non solo nei suoi complessi aspetti storiografici e ideologici, ma anche in quelli strutturali, in relazione sia alla successione cronologica degli avvenimenti narrati, che alla loro veridicità¹⁷.

È interessante, per i nostri fini, riproporre le analogie tra il nucleo essenziale, prima evidenziato, della *conversio Constantini* e il testo zosimiano.

Costantino — secondo lo storico bizantino — ancora legato per interesse ai riti ancestrali, giunto a Roma dà prova di empietà nei confronti della propria famiglia e fa uccidere prima Crispo e poi, per l'indignazione di Elena, anche Fausta (2, 29, 1-2, 101 Paschoud).

A ben vedere, il prologo zosimiano alla conversione, in altre parole la motivazione evidente e immediata è sostanzialmente simile a quella contenuta nella *conversio*, dove il crimine commesso a Ro-

¹⁶ DUCHESNE, *Le Liber Pontificalis*, cit., pp. CXVI-CXVII; POHLKAMP, *Kaiser Konstantin*, cit., pp. 389-391.

¹⁷ Sull'interpretazione dell'episodio oltre a J. STRAUB, *Konstantins Verzicht auf den Gang zum Kapitol*, « Historia » 4, 1955, pp. 297-313, ora in *Regeneratio imperii*, Darmstadt 1972, pp. 100-118, cfr. F. PASCHOUDE, *Zosime 2, 29 et la version païenne de la conversion de Constantin*, « Historia » 20, 1971, pp. 335-353, ora in *Cinq études sur Zosime*, Paris 1975, pp. 24-62; cfr. anche Id., in *Zosime. Histoire nouvelle*, I, Paris 1971, pp. 219-224. L'ipotesi interpretativa di Paschoud è stata contestata da A. FRASCHETTI, *Costantino e l'abbandono del Campidoglio*, in AA.VV., *Società romana e impero tardo antico. II. Roma: politica, economia, paesaggio urbano*, Roma 1986, pp. 59-98 con note a pp. 412-438, al quale Paschoud ha risposto in *Costantino nella storiografia pagana antica*, in questo stesso volume. Si veda inoltre L. CRACCO RUGGINI, *Simboli di battaglia ideologica nel tardoellenismo*, in *Studi in onore di O. Bertolini*, Pisa 1972, pp. 177-300, in partic. pp. 208-210 n. 61; J. L. DIESNER, *Zosime 2, 29 et la mort de Fausta*, « BAGB » 1987, I, pp. 297-309.

ma da Costantino — la *ἀσέβεια* di cui parla Zosimo — consiste nella persecuzione dei cristiani (*cum plurimas strages nostrorum dedisset*).

Costantino — continua l'*'Ιστορία νέα* — appare tormentato dalla gravità dei crimini commessi (diremmo, con gli *actus, elephantiae a deo lepra percussus est*) ; si rivolge allora ai sacerdoti pagani, οἱ ἱερεῖς, ai quali chiede adeguati sacrifici espiatori, ricevendone però un netto rifiuto (2, 29, 3, 101 Paschoud). Di contro, nella *conversio*, Costantino, dopo aver consultato *diversa magorum et medicorum agmina*, si rivolge ai *Capitolii pontifices*, che, a differenza di quanto narrato da Zosimo, si dimostrano disposti ad aiutarlo e gli consigliano il bagno cruento ; tuttavia, la rinuncia di Costantino a effettuarlo vanifica tale proposta e riconduce la vicenda al medesimo punto.

Lo storico bizantino introduce quindi l'*Αἰγύπτιος τις ἐξ Ἰβηρίας εἰς τὴν Πώμην ἐλθών*, Ossio di Cordova nella comune e accettata interpretazione¹⁸, il quale assicura all'imperatore la purificazione da qualsiasi colpa attraverso il credo dei cristiani, che promette agli empi la remissione di ogni peccato (2, 29, 3, 102 Paschoud). In maniera analoga precede la narrazione nella *conversio Constantini*, pur se con più ampia articolazione (la visione che determina il richiamo a Roma di Silvestro, la catechesi da questi effettuata, la promessa di guarigione dalla lebbra e dal paganesimo attraverso il battesimo).

Differenti è, invece, il ruolo del φάσμα inviato a Costantino dall'Egizio per impedire la celebrazione della ἀγιστεία, a seguito del quale Costantino rinuncia alla cerimonia sacra sul Campidoglio e suscita l'odio del senato e del popolo (2, 29, 5, 102 Paschoud) ; difatti, anche se nella *conversio* è presente la rinuncia a una cerimonia pagana, il bagno cruento cioè, — rinuncia che, significativamente, nel popolo romano non genera μῆσος, bensì *gaudium plenum* — tuttavia essa non dipende dalla visione, anzi la precede cronologica-

¹⁸ V. C. DE CLERCQ, *Ossius of Cordoba. A contribution to the History of the Constantinian Period*, Studies in Christian Antiquity 13, Washington 1954, pp. 52–56, 160–161, 285–287 ; STRAUB, *Konstantins Verzicht*, cit., p. 107 ; CALDERONE, *Costantino e il cattolicesimo*, cit., p. XXV e n. 3 ; PASCHOUD, *Zosime* 2, 29, cit., p. 41 ; ID., in *Zosime, Histoire nouvelle*, cit., p. 221 ; CRACCO RUGGINI, *Simboli di battaglia ideologica*, cit., p. 208 n. 61 ; A. LIPPOLD, *Bischof Ossius of Cordoba und Konstantin der Grosse*, «ZKG» 92, 1982, pp. 1–15.

mente. Il nesso causale tra φάσμα e rinuncia esistente nel testo zosimiano sembrerebbe, peraltro, trovare riscontro nell'omelia di Giacomo di Sérûg, nella quale appunto, è proprio una visione a determinare in Costantino il rifiuto della cerimonia cruenta¹⁹.

In conclusione, ben oltre la medesima collocazione geografica degli avvenimenti e l'analogia di singoli episodi, è presente, credo, nei due testi una identica successione narrativa, tanto che Johannes Straub poteva definire quella di Zosimo «ein heidnisches Pendant zur Bekehrungsgeschichte der Silvesterlegende»²⁰.

A tutto ciò credo sia possibile aggiungere ancora un ulteriore elemento di analogia. Sia negli *actus Sylvestri* che in Zosimo, come è stato notato dal Pohlkamp²¹, il punto di partenza della narrazione relativa alla conversione di Costantino è simile, *Constantinus igitur imperator, pater augustorum, monarchiam tenens* nei primi (380 n. 91 Pohlkamp; cfr. 161 De Leo), Περιστάσης δὲ τῆς πάσης εἰς μόνον Κωνστατίνου ἀρχῆς nell'altro (2, 29, 1, 101 Paschoud).

Si tratta, ritengo, di una indicazione importante. Se per quanto riguarda Zosimo, o meglio la tradizione confluita nella *'Ιστορία νέα*, la collocazione di queste vicende dopo la vittoria di Crisopoli appare funzionale alla necessità di collegare la conversione di Costantino ai tragici avvenimenti del 326²², curiosa appare una identica cronologia nella *conversio Constantini*: *Constantinus igitur imperator, pater augustorum, monarchiam tenens*, indica, credo senza alcun dubbio, l'epoca successiva alla sconfitta di Licinio, quando Costantino governa assieme ai figli Crispo e Costantino, cesari dal 317, e Costanzo, che assume da ultimo il cesarato nel novembre 324²³.

¹⁹ Sia nella interpretazione di Paschoud (una prima ascesa al Campidoglio nel 312 per il trionfo su Massenzio, dopo la quale il φάσμα terrorizza l'imperatore e gli impedisce di effettuare la seconda programmata ascesa prevista per il 315) che di Fraschetti (il φάσμα avrebbe allontanato Costantino da una cerimonia sacra alla quale stava partecipando nel 326), nel passo di Zosimo è chiara la connessione tra visione e rinuncia alla cerimonia sacra sul Campidoglio. Sugli apparenti punti di contatto tra la narrazione di Zosimo e la tradizione confluita in Giacomo di Sérûg, vedi *infra* n. 68.

²⁰ STRAUB, *Konstantins Verzicht*, cit., p. 107.

²¹ POHLKAMP, *Kaiser Konstantin*, cit., p. 389 n. 141.

²² Vedi *supra* n. 17 e più in generale *infra* n. 30.

²³ L'indicazione assume maggiore rilievo se posta a confronto con la parallela notazione contenuta nella versione (B), *Constantinus autem im-*

Che si debba così intendere tale locuzione appare confermato dal tardo Zonara. Questi, difatti, nella sezione della sua Cronaca relativa a Costantino, utilizza, fra l'altro, una fonte molto vicina alla redazione (A) degli *actus*, e riferisce, con ampiezza, di Costantino lebbroso guarito attraverso il battesimo e della *altercatio* di Silvestro con i dodici rabbini, con un *incipit*, Οὗτω δὲ μοναρχήσας ὁ Κωνσταντῖνος [...] (13, 2, 175 Dindorf), simile a quello degli *actus*. Proprio la collocazione cronologica di questi avvenimenti risulta significativa; difatti, secondo lo storico bizantino, sia la conversione dell'imperatore che l'*altercatio* avrebbero avuto luogo solo dopo la seconda guerra contro Licinio e la esecuzione di questi a Tessalonica²⁴: una sostanziale conferma, credo, della interpretazione proposta della locuzione contenuta nella *conversio Constantini*.

Una cronologia, questa della conversione dopo il 324, che risulta ancora più rilevante a fronte di una sostanzialmente concorde tradizione cristiana che colloca la 'Bekehrung' costantiniana al

perator, Maximianam Diocletiani imperatoris filiam uxorem habens, cum multos christianos occidisset (193-194 Levison), nella quale, dunque, oltre al tono maggiormente generico, privo cioè di un qualsiasi riferimento cronologico, viene addirittura confuso Costantino con Galerio, questi sì genero di Diocleziano. Crispo e Costantino iuniore avevano assunto il cesarato il 1º marzo 317 (cfr. T. D. Barnes, *The New Empire of Diocletian and Constantine*, Cambridge (Mass.) - London 1982, p. 7), mentre Costanzo vi giunge l'8 novembre 324 (BARNES, *The New Empire*, cit., p. 8). La distinzione *imperator-augustus* quale appare negli *actus*, credo si possa assimilare, tenendo conto delle caratteristiche peculiari di un testo agiografico, a quella ufficiale *augustus-caesar*; una locuzione, quella contenuta nella versione (A) degli *actus*, che sembrerebbe anche richeggiare la leggenda posta sulle famose «consecration coins» costantiniane, *D(i)v(us) Constantinus P(a)t(er) Augg(ustorum)*.

²⁴ Zonar. *chron.* 13, 2 (175-179 Dindorf). Su Zonara e sulle sue fonti cfr. K. ZIEGLER, *Zonaras*, *RE* 10 A (1972), coll. 718-732; POHLKAMP, *Tradition und Topographie*, cit., p. 65 n. 46; A. BALDINI, *Ricerche sulla Storia di Eunapio di Sardi*, Bologna 1984, in partic. pp. 163-165; B. BLECKMANN, *Visioni pagane di Costantino nella Cronaca di Giovanni Zonara*, in questo stesso volume. La collocazione cronologica della conversione costantiniana accettata da Zonara, viene successivamente ribadita agli inizi del XIV secolo, dalla *Cronaca di Ephrem* (vv. 345 ss. *PG* 143, coll. 25-27), che dallo stesso Zonara dipende per l'epoca costantiniana (cfr. V. LAURENT, *Ephrem*, *DHGE* 15 (1963), coll. 597-598).

312²⁵, e ancora in palese contraddizione con la dichiarata datazione, all'interno degli *actus*, della *alteratio* avvenuta *Constantino itaque quater et Licinio quater consulibus* (360 n. 9 Pohlkamp; cfr. 175 De (Leo), nel 315 dunque²⁶, in accordo con la conversione tradizionalmente collocata al 312.

Una contraddizione interna, dunque, che sembra offrire un ulteriore contributo all'ipotesi dell'origine non unitaria delle parti costituenti gli *actus Sylvestri*.

Certo, instaurare un rapporto diretto tra gli *actus Sylvestri* e la *'Ιστορία νέα* è improponibile, come avverte il Pohlkamp²⁷; e tuttavia, della presenza così ampia e significativa di elementi comuni, è necessario, credo, tentare di individuare una possibile interpretazione.

In realtà, è ben noto come a proposito della conversione di Costantino, Zosimo non sia altro che l'ultimo stadio di un lungo processo storiografico partito dagli anni '60 del IV secolo.

Difatti, la conversione quale strumento di purificazione dai delitti familiari risale, in una formulazione ancora piuttosto generica in realtà, a Giuliano. Questi, a più riprese, e con veemenza, è intervenuto a valutare l'opera militare, politica, economica e religiosa di Costantino²⁸; fra l'altro, in un passo notissimo, Giuliano presenta

²⁵ Cfr., oltre i testi indicati *infra* n. 45, LECLERCQ, *Constantin*, cit., pp. 2667-2674; G. BONAMENTE, *Eusebio, 'Storia ecclesiastica' IX, 9 e la versione cristiana del trionfo di Costantino nel 312*, in *Scritti... Grossi*, cit., pp. 55-76.

²⁶ Cfr. BARNES, *The New Empire*, cit., p. 95.

²⁷ POHLKAMP, *Kaiser Konstantin*, cit., p. 390 n. 143.

²⁸ J. VOGT, *Kaiser Julian über seinen oheim Constantin den Grossen*, « Historia » 4, 1955, pp. 339-352; G. BOWERSOCK, *The Emperor Julian on his Predecessors*, « YCLS » 27, 1982, pp. 159-172, in partic. p. 163. Più in generale, cfr. F. WINKLELMANN, *Konstantins Religionspolitik und ihre Motive im Urteil der literarischen Quellen des 4. und 5. Jahrhunderts*, « AA Ant Hung » 9, 1961, pp. 239-256, in partic. p. 253; A. ALFÖLDI, *Die verlorene Enmannsche Kaisergeschichte und die 'Caesares' des Julianus Apostatas*, in B.H.A.C., 4, Bonn 1968, pp. 1-15; J. M. ALONSO NUÑEZ, *Politica y filosofia en los Cesares de Juliano*, « HAnt » 4, 1974, pp. 315-320; G. ZUCCHELLI, *La propaganda anticostantiniana e la falsificazione storica in Zosimo*, in AA.VV., *I canali della propaganda nel mondo antico*, CISA, 4, Milano 1976, pp. 229-251, in partic. pp. 241-245; B. BALDWIN, *The 'Caesares' of Julian*, « Klio » 60, 1978, pp. 449-460, ora in *Studies in Late Roman and Byzantine History, Literature and Language*, Amsterdam 1984, pp. 79-89; G. BONA-

l'avo Costantino che, in compagnia della Τρυφή e della Ἀσωτία, le divinità scelte dall'imperatore, incontra Cristo, il quale promette ad ogni peccatore, attraverso l'acqua purificatrice del battesimo e la riconciliazione, la cancellazione di ogni colpa, una divinità verso la quale — continua Giuliano — Costantino non tarda a indirizzarsi²⁹.

Questa nei confronti di Costantino, ma più in generale, contro il cristianesimo e, ancora, come è stato notato, in opposizione a Costantinopoli, è una polemica che, per vie non ancora del tutto chiarite, nelle quali si colloca anche l'ipotizzata mediazione degli *Annales* di Nicomaco Flaviano, già forse presente in Eunapio, appare radicalizzata in Zosimo, nel quale il nesso di causalità tra delitti familiari e conversione, solo adombro in Giuliano, diviene adesso esplicito³⁰.

MENTE, *Eutropio e la tradizione pagana su Costantino*, in *Scritti storico-epigrafici in memoria di M. Zambelli* a c. di L. Gasperini, Roma 1978, pp. 17–19, in partic. p. 37; S. SCICOLONE, *I presupposti politici della polemica di Giuliano contro i cristiani*, in AA.VV., *Religione e politica nel mondo antico*, CISA 7, Milano 1981, pp. 223–236; EAD., *Le accezioni dell'appellativo «Galilei» in Giuliano*, «Aevum» 56, 1982, 1, pp. 71–80; M. CALTABIANO, *Un quindicennio di studi sull'imperatore Giuliano*, «Koinonia» 7, 1983, pp. 15–30; 113–132; M. MAZZA, *Filosofia, religione e 'imperium' in Giuliano*, in *Giuliano imperatore*, «Atti del Conv. della S.I.S.A.C., Messina 3 apr. 1984, Urbino 1986, pp. 39–108.

²⁹ Iul., *caesares* 38, 336 A–B (412 Wright).

³⁰ Sulle problematiche relazioni Nicomaco Flaviano–Eunapio–Zosimo e sui principali temi di questa tradizione, cfr., dopo i classici lavori di W. HARTKE, *Geschichte und Politik im spätantiken Rom*, Klio Beih. 45, Leipzig 1940, in partic. pp. 71–81 e ID., *Römische Kinderkaiser*, Berlin 1951, in partic. pp. 329–334, più recentemente R. T. RIDLEY, *Eunapius and Zosimus*, «Helikon» 9–10, 1969–'70, pp. 574–592; PASCHOUDE, *Zosime* 2, 29, cit., pp. 28 ss.; ID., *La fin du règne de Théodose dans l'*'Histoire nouvelle'* de Zosime et la source païenne d'Eunape*, in *Cinq études*, cit., pp. 100–183; ID., *Deux ouvrages récents sur l'*Épitome de Caesaribus et Aurelius Victor**, «REL» 53, 1975, pp. 86–98; ID., *Eunapiana*, BHAC 1982–'83, Bonn 1985, pp. 239–305; CRACCO RUGGINI, *Simboli di battaglia ideologica*, cit., pp. 204 ss.; EAD., *Pubblicistica e storiografia bizantine di fronte alla crisi dell'impero romano*, «Athenaeum» 51, 1973, pp. 146–183; EAD., *Zosimo ossia il rovesciamento delle 'storie ecclesiastiche'*, «Augustinianum» 16, 1976, pp. 23–36; T. D. BARNES, *The 'Epitome de Caesaribus' and its Sources*, «CPh» 71, 1976, pp. 258–268; ZUCCELLI, *Propaganda anticostantiniana*, cit.; BONAMENTE, *Eutropio e la tradizione pagana su Costantino*, cit., pp. 41 ss.; ID., *Sulla storiografia pagana post-giulianea*, «C&S» 70, 1979, pp. 69–82;

Una impostazione storiografica, questa, che va inquadrata in quella che, più in generale, è la tradizione pagana su Costantino, quale emerge, fra l'altro, nei *breviaria* del IV secolo; una tematica di recente ampiamente esplorata sia in Eutropio che nell'*epitome de caesaribus* e in Aurelio Vittore³¹.

La valutazione che i *breviaria*, Eutropio in primo luogo, danno della vicenda costantiniana, appare variamente articolata; accanto al giudizio positivo su alcuni aspetti della personalità e della attività politica dell'imperatore, ne sono altresì evidenziati quei momenti negativi che culminano, fra l'altro, nell'abbandono di Roma e nella fondazione di Costantinopoli. Il 'Wendepunkt', come è stato detto da Bonamente, si viene a concretizzare al momento in cui Costantino raggiunge l'apice del proprio potere, alla conclusione del *bellum civile*, come lo definisce Ammiano (15, 5, 33, 60 Gardthausen), allorquando, nelle parole di Eutropio, *res Romana sub uno Augusto et tribus Cae-*

R. GOULET, *Sur la chronologie de la vie et les œuvres d'Eunape de Sardes*, «JHS» 100, 1980, pp. 60-72; R. C. BLOCKLEY, *The Fragmentary Classicalising Historians of the Later Roman Empire*, Liverpool 1981, pp. 1-26; BALDINI, *Ricerche sulla Storia d'Eunapio di Sardi*, cit., pp. 158-172; J. SCHLUMBERGER, *Die verlorenen Annalen des Nicomachus Flavianus*, «BHAC 1982-'83», Bonn 1985, pp. 305-329.

³¹ Cfr., oltre i testi citati supra n. 30, W. SESTON, *L'opinion païenne et la conversion de Constantin*, «RHPH R» 16, 1936, pp. 250-264; E. MALCOVATI, *I breviari storici nel IV secolo*, «AFLC» 12, 1942, pp. 24-42; A. MOMIGLIANO, *Storiografia pagana e cristiana nel secolo IV d.C.*, in AA.VV., *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*, a c. di A. Momigliano, tr. it., Torino 1975², pp. 89-110; ID., *L'età del trapasso fra storiografia antica e storiografia medievale (320-450 d.C.)*, in *La storiografia alto-medioevale*, «XVII Settimana di studi del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto 10-16 apr. 1969», Spoleto 1970, pp. 89-118; S. MAZZARINO, *Il pensiero storico classico*, 2, 2, Roma-Bari 1974⁴, pp. 234 ss.; W. DEN BOER, *Some Minor Roman Historians*, Leiden 1972; J. SCHLUMBERGER, *Die Epitome de Caesaribus. Untersuchungen zur heidnischen Geschichtsschreibung des 4. Jahrhunderts n.Chr.*, München 1974; L. CRACCO RUGGINI, *The Ecclesiastical Histories and the Pagan Historiography: Providence and Miracles*, «Athenaeum» 55, 1977, pp. 107-126; P. G. MICHELOTTO, *Note sulla storiografia del IV sec. d.C.*, «CRDAC» 9, 1977, pp. 91-155; H. W. BIRD, *Sextus Aurelius Victor. A Historiographical Study*, Liverpool 1984; V. NERI, *Le fonti della vita di Costantino nell'Epitome de Caesaribus*, «RSA» 17-18, 1987-'88, pp. 249-280; ID., *La vita di Costantino nei 'Caesares' di Aurelio Vittore*, in questo stesso volume; A. BALDINI, *Claudio Gotico e Costantino in Aurelio Vittore ed Epitome de Caesaribus*, ibid.

saribus, quod numquam alias, fuit (10, 6, 2, 67 Santini), quindi in un momento da collocarsi tra il novembre 324 e il 326; un punto di svolta che l'*epitome de caesaribus*, in maniera ancora più forte, colloca al periodo che precede l'uccisione di Crispo e Fausta (41, 11-12, 167 Pichlmayr). Si tratta, dunque, di una valutazione che, pur nell'equilibrio del *breviarium eutropiano* e nella medietà dell'*epitome*, lascia trasparire un'interpretazione 'epocale' degli avvenimenti successivi al 324³². Una moderata, anche se sostanzialmente ostile valutazione, che trova accoglienza negli ambienti della 'reazione' pagana della fine del IV secolo.

Gli anni tra la morte di Graziano a Lione nel 383 e la battaglia del Frigido nel 394, sono quelli della ripresa culturale e politica del paganesimo romano³³. Numerose importanti cariche pubbliche,

³² BONAMENTE, *Eutropio e la tradizione pagana su Costantino*, cit., pp. 17 ss.; 34 ss.; 43 ss. Sul 326 come segno di frattura, cfr. i testi citati supra nn. 30 e 31, e ancora S. MAZZARINO, *La data dell' 'Oratio ad Sanctorum Coetum', il 'Ius Italicum' e la fondazione di Costantinopoli : Note sui 'Discorsi' di Costantino*, in *Antico, tardoantico ed èra costantiniana*, I, Bari 1974, pp. 99-150, in partic. pp. 117 ss.; FRASCHETTI, *Costantino*, cit., pp. 85 ss.

³³ Sull'importante e dibattuto tema della 'reazione' pagana della fine del IV secolo, oltre il classico lavoro di G. BOISSIER, *La fin du paganisme. Étude sur les dernières luttes religieuses en Occident au IV^e siècle*, Pasis 1891 (rist. Hildesheim 1987) e quelli sull'aristocrazia senatoria di M. T. W. ARNHEIM, *The Senatorial Aristocracy in the Later Roman Empire*, Oxford 1972, e di J. F. MATTHEWS, *Western Aristocracies and Imperial Court A.D. 364-425*, Oxford 1975, cfr. B. KÖTTING, *Christentum und heidnische Opposition in Rom am Ende des 4. Jahrhunderts*, Münster 1961; H. BLOTH, *La rinascita pagana in occidente alla fine del secolo IV*, in *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo*, cit., pp. 199-224; F. PASCHOUD, *Roma aeterna. Études sur le patriotisme romain dans l'occident latin à l'époque des grandes invasions*, Neuchâtel 1967, pp. 71-109; CRACCO RUGGINI, *Simboli di battaglia ideologica*, cit.; EAD., *Ambrogio e le opposizioni anticattoliche fra il 383 e il 390*, « *Augustinianum* » 14, 1974, pp. 409-449; EAD., *Il paganesimo romano tra religione e politica (384-394 d.C.) : per una reinterpretazione del 'Carmen contra paganos'*, Mem. Acc. Linc. s. 8, 23, Roma 1979; EAD., *Arcaismo e conservatorismo, innovazione e rinnovamento (IV-V secolo)*, in *Le trasformazioni della cultura nella tarda antichità*, cit., pp. 133-156; S. MAZZARINO, *Il 'carmen' « contro i pagani » e il problema dell'« èra costantiniana »*, in *Antico, tardo antico*, cit., pp. 398-465; J. WYTZES, *Der letzte Kampf des Heidentums in Rom*, Leiden 1977; cfr. anche S. RODA, *Fuga nel privato e nostalgia del potere nel IV sec. d.C. : nuovi accenti di una antica ideologia*, in *Le trasformazioni della cultura nella tarda antichità*, cit., pp. 95-108; M. FORLIN PATRUCCO, *Crisi di potere e autodifesa di classe :*

in occidente, sono ricoperte da membri autorevoli della aristocrazia senatoria pagana, da Vettio Agorio Pretestato, a Simmaco, a Nicomaco Flaviano. Sono gli anni della grande speranza di recupero dei culti tradizionali ; nell'estate del 384 Simmaco, per la seconda volta, su delega del Senato, con diplomatica mediazione, ripropone il problema dell'altare della Vittoria ; nello stesso 384 Pretestato è celebrato quale console ordinario designato, un avvenimento avvertito come vittoria dei valori della tradizione.

A quella illustre aristocrazia senatoria che, attraverso l'impegno politico, mirava a recuperare al paganesimo una dignità già offuscata, e che, contrapposta a quei *clarissimi* legati ai culti misterici, si richiamava alla tradizione religiosa romana, a una tale autorevole compagnie di intellettuali e politici, non era estraneo un pur strumentale spirito di tolleranza nei confronti del cristianesimo : la stessa *relatio simmachiana de ara Victoriae* ne appare esplicita testimonianza : *Uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum*³⁴. Un atteggiamento di tolleranza che già qualche tempo prima, in un contesto ideologico in qualche modo differente, il pagano Temistio, nella famosa *oratio V* del 364, apertamente sosteneva³⁵. Un interessato spirito di tolleranza al quale anche Libanio,

aspetti del tradizionalismo dell'aristocrazia, in AA.VV., *Società romana e impero tardo antico. I. Istituzioni, ceti, economie*, Roma 1986, pp. 260-272 ; P. CHUVIN, *Chronique des derniers païens*, Paris 1990.

³⁴ Symm. rel. 3, 10 (282 Seeck). Sulla polemica *de ara victoriae* cfr. l'ampio e articolato esame fattone da D. VERA, *Commento storico alle 'Relationes' di Quinto Aurelio Simmaco*, Pisa 1981, pp. 12-53. Più in generale, oltre i testi citati supra n. 33, cfr. F. CANFORA, *Simmaco e Ambrogio o di un'antica controversia sulla tolleranza e sulla intolleranza*, Bari 1970 ; R. KLEIN, *Symmachus. Eine tragische Gestalt des ausgehenden Heidentums*, Darmstadt 1971 ; ID., *Der Streit um den Victoriaaltar. Die dritte Relatio des Symmachus und die Briefe 17, 18 und 57 des Mailänders Bischofs Ambrosius*, Darmstadt 1972 ; S. RODA, *Simmaco nel gioco politico del suo tempo*, «SDHI» 39, 1973, pp. 53-114 ; S. MAZZARINO, *Tolleranza e intolleranza : la polemica sull'ara della vittoria*, in *Antico, tardo antico*, cit., pp. 339-377 ; F. PASCHOUD, *Le rôle du providentialisme dans le conflict de 384 sur l'auteul de la victoire*, «MH» 40, 1983, pp. 197-206 ; i contributi raccolti in *Symmaque*, «Actes du Coll. pour le 1660^o anniv. du débat autour l'Auteul de la victoire. Génève 4-7 juin 1984», publ. par F. Paschoud, Paris 1986 ; D. LASSANDRO, *L'Altare della vittoria. 'Letture' moderne di un'antica controversia*, in *Metodologie della ricerca sulla tarda antichità*, «Atti del I conv. dell'A.S.T.», Napoli 16-18 ott. 1987», Napoli 1989, pp. 443-450.

³⁵ Sull'*oratio* cfr. CRACCO RUGGINI, *Simboli di battaglia ideologica*,

in *oratio* 30, 6 (III, 90 Föster), si sarebbe richiamato, nel chiedere a Teodosio il rispetto dei templi pagani, quel rispetto che lo stesso Costantino, ed è questo il punto importante, aveva manifestato³⁶.

E dunque in questa atmosfera, nella quale fra l'altro Nicomaco Flaviano realizza i suoi *Annales*, accanto ad una valutazione equilibrata, anche se sostanzialmente critica, della vicenda costantiniana, poteva coesistere, in maniera strumentale, un atteggiamento di tolleranza religiosa che dichiarava di guardare a Costantino come a colui che, nonostante tutto, di quella tolleranza poteva essere definito, in qualche modo, esemplare sostenitore.

Se dunque appare improponibile instaurare un rapporto diretto tra il nucleo originario della *conversio Constantini*, poi confluito negli *actus Sylvestri*, e Zosimo, è invece possibile, credo, confrontare la *conversio* con questa tradizione pagana su Costantino, nel particolare contesto storico nel quale si realizza.

I punti di contatto emergono numerosi, ancora più significativi di quelli in precedenza osservati nel confronto con la ‘Ιστορία νέα: innanzi tutto la collocazione del ‘Wendepunkt’, il momento della svolta costantiniana nei confronti della problematica religiosa e dell’abbandono dei culti tradizionali, tra la fine del 324 e il 326, allorquando *res Romana sub uno Augusto et tribus Caesaribus... fuit* nelle parole di Eutropio, e *Constantinus igitur imperator pater augustorum monarchiam tenens* nella *conversio*; e quindi, la purificazione dalle colpe gravi che solo il cristianesimo poteva offrire attraverso il lavacro battesimal, come polemicamente affermava Giuliano, e come, in positivo, si realizza nella *conversio*; e ancora, la *pietas Romani imperii* che, nella *conversio*, *vicit crudelitatem pontificum*, la *dignitas Romani imperii* che *de fonte nascitur pietatis*: principi ai quali Costantino si richiama per giustificare la rinuncia

cit., pp. 177-184; EAD., « *Felix temporum reparatio* ». *Realtà socio-economiche in movimento durante un ventennio di regno (Costanzo II Augusto, 337-361 d.C.)*, in AA.VV., *L'église et l'empire au IV^e siècle*, « Entr. sur l'ant. class., 34. Vandoeuvres 31 août - 3 sept. 1987 », Genève 1989, pp. 179-243, in partic. p. 216; cfr. anche G. DAGRON, *L'Empire romain d'Orient au IV^e siècle et les traditions politiques de l'hellenisme : le témoignage de Thémistios*, Travaux et Mémoires 3, Paris 1968, pp. 1-242, in partic. pp. 170-172.

³⁶ Cfr. SESTON, *L'opinion païenne*, cit., pp. 256-258; PASCHOUD, *Zosime 2, 29*, cit., p. 34 n. 1; CRACCO RUGGINI, *Simboli di battaglia ideologica*, cit., pp. 223-225.

al bagno cruento, i quali oltre che segno della reazione cristiana contro le ceremonie pagane, come sostiene il Pohlkamp³⁷, sembrerebbero riecheggiare, proprio in quanto alla *impietas* viene contrapposta la *pietas* romana, le polemiche dei circoli senatori pagani di Roma contro i culti orientali, ai quali essi contrapponevano la religiosità romana³⁸; e infine, la stessa esortazione alla tolleranza che Costantino, nella *conversio*, apertamente sostiene, *nullum ad culturam impellere, nullum a cultura repellere Christi*, piuttosto che un riferimento storico alla precaria convivenza tra un imperatore cristiano e un senato pagano, quale si realizza tra Valentino II e Simmaco — come è stato detto dal Pohlkamp³⁹ — sembrerebbe invece caratterizzarsi, a mio parere, come adesione, certo singolare, da parte dell'autore della *conversio* a quegli auspicati principi di tolleranza che erano utilitaristicamente proposti dalla cultura pagana della fine del IV secolo: in altre parole, non si tratta dell'eco degli avvenimenti contemporanei, uno spirito di tolleranza pagano che difficilmente poteva venire esaltato in un testo, come la *conversio*, che nasceva in ambiti culturali del tutto opposti; piuttosto parrebbe trattarsi della riproposizione, da parte di un testo cristiano, di quell'atteggiamento, proprio del pensiero politico pagano, che è stato sopra delineato: una riproposizione che non poteva certo esprimere identità di posizioni, bensì un ben determinato intento polemico.

Se così stanno le cose, è dunque necessario tentare di individuare le ragioni per le quali un tale testo agiografico, nel costruire la conversione del primo imperatore cristiano, mostri così tante e qualificate analogie con la tradizione pagana.

In realtà, per tutta la seconda metà del IV secolo, accanto ad un anticostantinianesimo pagano pur sempre moderato, un ampio e autorevole settore della tradizione cristiana, quello di più rigida osservanza nicena, appare intriso di un anticostantinianesimo destinato a divenire col tempo sempre più radicale; un anticostanti-

³⁷ POHLKAMP, *Kaiser Konstantin*, cit., pp. 384-385.

³⁸ Cfr., oltre i testi citati *supra* nn. 33 e 34, J. F. MATTHEWS, *Symmachus and the oriental cults*, « JRS » 63, 1973, pp. 175-195. Più in generale, da ultimo, R. TURCAN, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris 1989.

³⁹ POHLKAMP, *Tradition und topographie*, cit., pp. 35 ss.; ID., *Kaiser Konstantin*, cit., pp. 399-400.

nianesimo che, in qualche misura, sarebbe durato sino ai giorni nostri.

La stagione inaugurata da Eusebio, in particolare con la *vita Constantini*, a proposito della vicenda del primo imperatore cristiano, è di breve durata⁴⁰. L'esaltazione, sinceramente avvertita, che egli realizza, è destinata, nel giro di pochissimi anni, a essere sommersa da una violenta polemica, che si muoverà principalmente sullo sfondo del confronto tra autorità religiosa e autorità statale; confronto che, in occidente, all'indomani del 337, con Costanzo II, in relazione anche alla crisi ariana, si propone in tutta la sua drammaticità, mentre in oriente, per la diversa situazione religiosa, questo non ebbe modo di realizzarsi negli stessi termini, e non favorì, dunque, in ambienti cristiani, se non episodicamente, analoghi forti atteggiamenti anticostantiniani⁴¹.

⁴⁰ Sulla fortuna di Eusebio, teologo politico di Costantino, e della sua *v.C.*, cfr. F. WINKELMANN, *Die Beurteilung des Eusebius von Caesarea und seiner v.C. im griechischen Osten. Ein Beitrag zur Untersuchungen der griechischen hagiographischen Vitae Constantini*, in *Byzantinische Beiträge* hrsg. von J. Irmscher, Berlin 1964, pp. 91–119; LINDER, *The Myth of Constantine the Great*, cit., pp. 48–49. Più in generale S. CALDERONE, *Teologia politica, successione dinastica e consecratio in età costantiniana*, in AA.VV., *Le culte des souverains dans l'empire romain*, «Entr. sur l'ant. class.», 19. Vandoeuvres 28 août – 2 sept. 1972», Genève 1973, pp. 213–269; ID., *Eusebio e l'ideologia imperiale*, in *Le trasformazioni della cultura nella tarda antichità*, cit., pp. 1–26; ID., *Il pensiero politico di Eusebio di Cesarea*, in *I cristiani e l'impero nel IV secolo*. «Coll. sul cristianesimo nel mondo antico», Macerata 17–18 dic. 1987», Macerata 1988, pp. 45–54.

⁴¹ Sui complessi rapporti fra autorità religiosa e autorità statale nella seconda metà del IV secolo, oltre ai contributi contenuti nei recenti *I cristiani e l'impero nel IV secolo*, cit., e *L'église et l'empire au IV^e siècle*, cit., cfr., fra gli altri, per un orientamento, J. GAUDEMÉT, *L'Église dans l'empire romain (IV^e–V^e siècles)*, Paris 1959, in partic. pp. 487–513; ID., *L'Église et l'état au IV^e siècle*, in AA.VV., *Studi in onore di A. Biscardi*, Milano 1982, I, pp. 75–91; H. RAHNER, *Chiesa e struttura politica nel cristianesimo primitivo*, tr. it., Milano 1970, in partic. pp. 41–71; H. J. DIESNER, *Kirche und Staat im spätromischen Reich*, Berlin 1963; K. BAUS, *Lo sviluppo dei rapporti tra stato e chiesa nel IV secolo. La 'chiesa imperiale'*, in AA.VV., *Storia della chiesa. II. L'epoca dei concili a c. di H. Jeandin*, tr. it., Milano 1977, pp. 85–99; G. BARDY – J. R. PALANQUE, *La vittoria dell'ortodossia*, in AA.VV., *Storia della chiesa*, a c. di A. Flliche – V. Martin, tr. it., Torino 1972, 3, I, pp. 351–378; CH. PIETRI, *Roma Christiana. Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa poli-*

Così il quasi centenario Ossio di Cordova, colui che di Costantino era stato tra i più fidati consiglieri, si scaglia, dopo la condanna di Atanasio nei concili di Arles e di Milano del 353-355, contro Costanzo e definisce, in maniera chiara, per la prima volta dopo Costantino, i limiti dell'autorità politica nelle questioni religiose, sulla base dell'esegesi di Mt. 22, 21; in quella occasione egli condanna sì Costanzo, ma con il pensiero forse rivolto a colui che aveva creato i presupposti, anche immediati, di quella politica religiosa di unità della chiesa, tentata da Costanzo nella fede ariana: Costantino appunto⁴².

Senza reticenze, infatti, la voce estrema del radicalismo niceno, quella di Lucifero di Cagliari, quando, rivolto a Costanzo polemicamente definito *episcopus episcoporum* (*Moriendum esse* 13, *CCL* 8, 293 Diercks), ne condanna l'adesione all'eresia ariana, senza

tique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440), Rome 1976, in partic. 159-268; G. NOCERA, *La polemica tra l'Impero e il Cristianesimo dopo Costantino*, in «Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana, 3, Perugia-Trevi-Gualdo Tadino 28 sett. - 1 ott. 1977», Perugia 1979, pp. 265-306; L. DE GIOVANNI, *Chiesa e stato nel Codice Teodosiano*, Napoli 1980; F. PASCHOUUD, *Il cristianesimo nell'impero romano*, «AFLM» 19, 1986, pp. 25-44. In particolare, poi, sull'arianesimo, vedi M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975; più in generale CH. PIETRI, *L'hérésie et l'hérétique selon l'église romaine (IV-V siècles)*, «Augustinianum» 25, 1985, pp. 867-887. A proposito della politica religiosa di Costanzo II cfr. G. GLI, *L'ortodossia, l'arianesimo e la politica di Costanzo II*, Roma 1950; J. MOREAU, *Constantius I, Constantinus II, Constantius II, Constans*, «JbAC» 2, 1959, pp. 158-184, in partic. pp. 167-177; R. KLEIN, *Constantius II. und die christliche Kirche*, Darmstadt 1977; si vedano, infine, oltre a CRACCO RUGGINI, «Felix temporum reparatio», cit., anche i saggi di CH. PIETRI, *La politique de Constance II : un premier «césaropapisme» ou l'«imitatio Constantini»?*, e T. D. BARNES, *Christians and Pagans in the Reign of Constantius*, in *L'église et l'empire au IV^e siècle*, cit., rispett. pp. 113-178 e 301-343.

⁴² L'invettiva di Ossio, come è noto, è riportata da Atanasio (*Hist. arian. ad monach. 44* [PG 26, 745]). Cfr. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, cit., pp. 223-226; P. C. BORI, «Date a Cesare quel che è di Cesare...» (Mt. 22, 21). *Linee di storia dell'interpretazione antica*, «CrSt» 7, 1986, pp. 451-464, ora in *L'estasi del profeta*, Bologna 1989, pp. 53-68, in partic. pp. 60-61. Sul ruolo di Ossio nella vicenda costantiniana, sullo sfondo della quale, risaltano con tutta evidenza le sue parole, cfr. *supra* n. 18.

reticenze, dicevo, stigmatizza le responsabilità del padre di questi, Costantino⁴³.

Proprio l'esegesi antica di Mt. 22, 21, parallela a quella dell'epistola paolina ai Romani 13, 7, offre, nella seconda metà del IV secolo, una serie di testimonianze importanti a proposito di un dibattito che, dal piano propriamente teologico si sposta, sempre più frequentemente, a quello politico⁴⁴.

In questa definizione dei ruoli fra chiesa e stato, d'altronde, Costantino non poteva restar fuori dalla polemica : egli che aveva voluto l'unità della chiesa, a questa aveva fornito i presupposti e gli strumenti che l'avrebbero portata a opporsi poi allo stato ; quell'unità aveva poi difeso impegnandosi in prima persona e intervenendo direttamente nel dibattito teologico, con chiara coscienza del proprio ruolo, egli che si era definito ἐπίσκοπος anche se τῶν ἔκτος, in ogni caso ὑπὸ θεοῦ καθεσταμένος, nelle parole di Eusebio (v.C. 4, 24, 128 Winkelmann) ; egli stesso, tuttavia, dopo il 325 sembra sempre più accostarsi alla fede ariana, e il battesimo nicomediano a opera del vescovo Eusebio ne è, certo, una esplicita testimonianza, o quantomeno tale doveva apparire, dalla seconda metà del IV secolo, agli occhi della chiesa romana, di fede strettamente nicena, impegnata nella lotta per l'indipendenza dal potere politico⁴⁵.

⁴³ *De Athanasio* 1, 29 (CCL 8, 49–50 Diercks) ; *De regibus apostaticis* 6 (CCL 8, 147 Diercks). Sul personaggio cfr. SIMONETTI, *La crisi del IV secolo*, cit., pp. 247–248 ; ID., *Lucifero*, DPAC 2 (1984), coll. 2047–2049. Più in generale, K. M. GIRARDET, *Kaiser Konstantius II. als 'Episcopus Episcoporum' und das Herrscherbild des kirchlichen Widerstandes (Ossius von Carduba und Lucifer von Caralis)*, « Historia » 26, 1977, pp. 95–128 ; vedi anche K. ROSEN, *Ilario di Poitiers e la relazione tra la chiesa e lo stato*, in *I cristiani e l'impero nel IV secolo*, cit., pp. 63–74.

⁴⁴ Cfr. W. AFFELDT, *Die weltliche Gewalt in der Paulusexegese. Rom. 13, 1–7 in de Römerbriefkommentaren der lateinischen Kirche bis zum Ende des 13. Jahrhunderts*, Göttingen 1969 ; J. V. PICCA, *Romanos 13, 7, un testo discutido. Prolegómenos para su interpretación*, Roma 1980 ; BORI, « Date a Cesare quel che è di Cesare... », cit.

⁴⁵ Senza volere qui presentare una bibliografia sulla cosiddetta 'conversione', e dunque sulla politica religiosa di Costantino, uno dei temi centrali del dibattito storiografico moderno sulla tarda antichità, fin dalle pagine di J. Burckhardt (su queste cfr. S. MAZZARINO, *Burckhardt politologo. L'età di Costantino e la moderna ideazione storiografica*, in *Antico, tardo antico*, cit., pp. 32–50 ; ID., *Introd. a J. BURCKHARDT, L'età di Costantino il grande*, tr. it., Roma 1970, pp. 7–44), oltre le fondamentali ricerche

E se di ostilità verso Costantino è possibile forse parlare a proposito della rimozione della sepoltura dell'imperatore dalla Basilica dei XII Apostoli, dov'era significativamente collocata, attorno al 358⁴⁶, emblematico dello spirito anticostantiniano cristiano appare il *chronicon* di Girolamo, traduzione aggiornata e conti-

di CALDERONE, *Costantino e il cattolicesimo*, cit.; ID., *Teologia politica*, cit.; ID., *Da Costantino a Teodosio*, in AA.VV., *Nuove questioni di storia antica*, Milano 1974, pp. 615-684, in partic. 625-633; ID., *Letteratura costantiniana e 'conversione di Costantino'*, in questo stesso volume, cfr., da ultimi, accanto ai contributi raccolti da J. W. EADIE, *The Conversion of Constantine*, New York 1971 e da H. KRAFT, *Konstantin der Grosse*, Darmstadt 1974, anche L. DE GIOVANNI, *Costantino e il mondo pagano*, Napoli 1977; T.D. BARNES, *Constantine and Eusebius*, Cambridge (Mass.) - London 1981 (se ne veda la recensione di A. CAMERON, *Constantinus christianus*, «JRS» 73, 1983, pp. 184-190); ID., *The Conversion of Constantine*, «EMC» 29, 1985, pp. 371-391; F. CORSARO, *La pace religiosa nella 'Realpolitik' costantiniana*, «QC» 10, 1981, pp. 221-232; P. KERESZTES, *Constantine. A Great Christian Monarch and Apostle*, Amsterdam 1981; ID., *The Phenomenon of Constantine the Great's Conversion*, «Augustinianum» 27, 1987, pp. 85-100; A. CHASTAGNOL, *L'inscription constantinienne d'Orcistus*, «MEFRA» 93, 1981, pp. 381-416; H. C. KEE, *Constantine versus Christ. The Triumph of Ideology*, London 1982; M. L. SCEVOLA, *Rilievi sulla religiosità di Costantino*, «MIL» 37, 1981-83, pp. 209-279; J. SZIDAT, *Konstantin 312 n. Chr.*, «Gymnasium» 92, 1985, 514-524; T. CHRISTENSEN, *The so-called Edict of Milan*, «C&M» 35, 1986, pp. 129-175; T. G. ELLIOTT, *Constantine's Conversion: do we really need it?*, «Phoenix» 41, 1987, pp. 420-438; ID., *Constantine's Early Religious Development*, «JRH» 15, 1989, pp. 283-291; P. A. BARCELÓ, *Die Religionspolitik Kaiser Konstantins des Grossen von der Schlacht an der Milvischen Brücke (312)*, «Hermes» 116, 1988, pp. 76-94; cfr. anche l'Introduzione di V. KEIL, *Quellensammlung zur Religionspolitik Konstantins des Grossen*, Darmstadt 1989. Sulla personalità di Eusebio di Nicomedia e sul ruolo svolto presso la corte di Costantino, cfr. A. LICHTENSTEIN, *Eusebius von Nikomedien, seine Persönlichkeit, sein Leben und seine Führerschaft in arianischen Streit*, Halle 1903; A. JÜLICHER, *Eusebios*, RE 6,1 (1907), coll. 1439-1440; G. BAREILLE, *Eusèbe de Nicomédie*, DThC 5,2 (1924), coll. 1539-1551; G. BARDY, *Recherches sur S. Lucien d'Antioche et son école*, Paris 1936; M. SPANNEUT, *Eusèbe de Nicomédie*, DHGE 5 (1963), pp. 1466-1471.

⁴⁶ Sull'episodio e sulle sue valenze ideologiche, cfr. G. BONAMENTE, *Apoteosi e imperatori cristiani*, in *I cristiani e l'impero nel IV secolo*, cit., pp. 107-142, in partic. pp. 113 ss.; ID., *L'apoteosi degli imperatori nell'ultima storiografia pagana latina*, in *Studien zur Geschichte der römischen Spätantike*, «Festgabe für Prof. J. Straub», Athen 1989, pp. 19-73, in partic. pp. 26-29, con bibl. precedente alla n. 26.

nuazione di quello eusebiano, realizzato attorno al 380⁴⁷. Confrontati con la contemporanea tradizione pagana, i toni di Girolamo appaiono decisamente ostili. Se a proposito della *origo* di Costantino, e dunque in merito alla legittimità della successione dinastica da Costanzo secondo le norme del diritto romano⁴⁸, Aurelio Vittore cautamente esprime dei dubbi quando definisce questi *pater vel parens* di Costantino (40, 3, 122 Pichlmayr), ed Eutropio dichiara l'imperatore sì figlio di Costanzo, ma *ex obscuriore matrimonio* (10, 2, 2, 65 Santini), Girolamo con certezza dichiara Costantino nato *ex concubina Helena* (s.a. 306, 228 Helm). Senza esitazione il *chronicon* riprende da Eutropio la notizia sulla uccisione di Licinio a Tessalonica *contra ius sacramenti* (s.a. 323, 231 Helm), come pure quella sulla morte di Crispo, ucciso insieme a Licinio iuniore, con l'aggiunta di una significativa valutazione, *crudelissime*

⁴⁷ Sulla personalità e sull'opera di Girolamo, con particolare riferimento al *chronicon*, cfr. TH. MOMMSEN, *Über die Quellen der Chronik des Hieronymus*, «ASGW» 1, 1850, pp. 669-693, ora in *Ges. Schr.* 7 (Berlin 1965²), pp. 606-632; F. CAVALLERA, *S. Jérôme, sa vie et son oeuvre*, Louvain 1922; R. HELM, *Hieronymus und Eutrop*, «RhM» 76, 1927, pp. 138-170, 254-306; F. X. MURPHY, *St. Jerome as an Historian*, in AA.VV., *A Monument to St. Jerome. Essays on some Aspects of his Life, Works and Influence*, New York 1952, pp. 115-141; G. PUCCIONI, *Il problema delle fonti storiche di S. Girolamo*, «ASNP» 25, 1956, pp. 191-212; A. GRISART, *La chronique de Saint Jérôme. Le lieu et la date de sa composition*, «Heliikon» 2, 1962, pp. 248-258; PASCHOUARD, *Roma aeterna*, cit., pp. 209-221; J. N. D. KELLY, *Jerome. His Life, Writings and Controversies*, London 1975; AA.VV., *Jérôme entre l'occident et l'orient*, «Actes du coll. de Chantilly sept. 1986», publ. par Y. M. Duval, Paris 1988; G. ZECCHINI, *La storiografia cristiana latina del IV secolo (da Lattanzio ad Orosio)*, in *I cristiani e l'impero nel IV secolo*, cit., pp. 169-203, in partic. pp. 188-194.

⁴⁸ Su questo tema, cfr., da ultimi, B. H. WARMINGTON, *Aspects of Constantinian Propaganda in the Panegyrici Latini*, «TAPhA» 104, 1974, pp. 371-384; C. CASTELLO, *Il pensiero politico-religioso di Costantino alla luce dei Panegirici*, in «Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana, I, Spello-Foligno-Perugia 18-20 sett. 1973», Perugia 1975, pp. 47-118; M. G. ARRIGONI BERTINI, *Propaganda costantiniana. «Divus Constantius Pius»*, «Epigraphica» 40, 1978 Suppl., pp. 1-20; EAD., *Tentativi dinastici e celebrazioni genealogiche nel tardo impero (III-IV sec. d.C.)*, «RSA» 10, 1980, pp. 187-205, in partic. pp. 201-205; BONAMENTE, *Eutropio e la tradizione pagana su Costantino*, cit., pp. 24-25; M. FRANZI, *La propaganda costantiniana e le teorie di legittimazione del potere nei 'Panegyrici latini'*, «AAT» 115, 1981, pp. 25-37; N. BAGLIVI, *Paneg. IX (12) 26, 5. Attualità ideologica e problemi interpretativi*, «Orpheus» 5, 1984, pp. 32-67.

(s.a. 325, 231 Helm); ancora, viene ricordata la fondazione di Costantinopoli, *Dedicatur Constantinopolis*, ma, soggiunge Girolamo, *omnium paene urbium nuditate* (s.a. 330, 332 Helm). Infine, il battesimo ariano, *Constantinus extremo vitae suae tempore ab Eusebio Nicomediensi episcopo baptizatus in Arrianum dogma declinat*; non basta, *A quo usque in praesens tempus ecclesiarum rapinae et totius orbis est secuta discordia* (s.a. 337, 234 Helm).

Quella che emerge dal *chronicon* di Girolamo è una valutazione del primo imperatore cristiano indubbiamente ostile. Una ostilità che non era certo espressione di posizioni esclusivamente personali, ma che, in certa misura, nel quadro di una politica antieretica, e soprattutto anticostantinopolitana, e nella realizzazione dell'autonomia e del primato romani, poteva venir condivisa da quegli ambienti intellettuali della chiesa occidentale che facevano capo a Damaso⁴⁹.

Una aperta ostilità, quella del *chronicon*, della quale, in epoche successive, col mutare degli atteggiamenti delle gerarchie romane verso Costantino, si sarebbe reso conto Cassiodoro, allorquando utilizza Girolamo per realizzare i propri *chronica*, ma elimina quelle parti, come la notizia del battesimo ariano, che gli apparivano inaccettabili⁵⁰; una notizia, quest'ultima, che nella chiesa riformata post-tridentina, per la quale Costantino tornava ancora una volta ad assumere il ruolo di figura emblematica, il cardinale Baronio, nei suoi Annali, proponeva di espungere come falsa, da attribuire alla dottrina ariana seguita da Eusebio, biografo dell'imperatore⁵¹.

Non c'è dubbio, credo, che l'obiettivo di una così aperta ostilità sia proprio quella memoria storiografica di Costantino che si era realizzata nella biografia eusebiana; una memoria che, in occidente, alla fine del IV secolo, a quella chiesa impegnata nella lotta contro l'eresia ariana e contro i tentativi di ingerenza da parte del potere politico, andava certamente stretta.

⁴⁹ Su Damaso, oltre a S. JANNACCONE, *Roma 384: struttura sociale e spirituale del gruppo geronimiano*, «GIF» 19, 1966, pp. 32-48, cfr. soprattutto PIETRI, *Roma christiana*, cit., pp. 729-782 e, più recentemente, ZECCHINI, *La storiografia cristiana latina del IV secolo*, cit., pp. 32-48.

⁵⁰ Cfr. V. AIELLO, *Cassiodoro e la tradizione su Costantino*, in *Cassiodoro dalla corte di Ravenna al Vivarium di Squillace*, «Atti del conv. int. di studi, Squillace 25-27 ott. 1990», in corso di stampa.

⁵¹ C. BARONIUS, *Annales ecclesiastici*, 4, ad a. 324. Cfr. AIELLO, *Aspetti del mito di Costantino in occidente*, cit., pp. 111-113.

Paradossalmente, dunque, in questi anni, era la cultura pagana ad aver assunto, nei confronti del primo imperatore cristiano, un atteggiamento cauto, certamente equilibrato, in qualche caso positivo.

Col tempo sarebbero sopravvenuti importanti mutamenti, tra i quali già l'editto del 380 (*C. Th.* 16, 1, 2), l'unità della chiesa nella fede di papa Damaso e del patriarca Pietro d'Alessandria, la condanna dell'arianesimo nel concilio di Costantinopoli del 381, recepita da Teodosio con l'editto del luglio 381 (*C. Th.* 16, 1, 3); e ancora il primato della chiesa romana rilanciato da Damaso nello stesso 381, quindi le definitive disposizioni di Teodosio contro i pagani del 391 (*C. Th.* 16, 10, 12), e infine la battaglia del Frigido del 394. Sembrava dunque che fossero stati risolti quei contrasti che apparivano alla base degli atteggiamenti anticostantiniani evidenziati da parte di determinati ambienti cristiani.

E tuttavia i problemi restavano. In un nuovo contesto il conflitto fra autorità religiosa e autorità civile aveva ricevuto, con Ambrogio, nuovo impulso nella fondazione di una nuova teologia politica; così pure si acuiva il confronto tra chiesa romana e chiesa costantinopolitana; l'eresia ariana, formalmente condannata, restava un problema scottante soprattutto in occidente, per la sempre più consistente presenza di barbari ariani, fuori e dentro l'impero; il paganesimo romano, pur sconfitto, era tutt'altro che scomparso⁵².

⁵² Su questi temi cfr. *supra* n. 33. Inoltre, L. CRACCO RUGGINI, « *De morte persecutorum* » e *polemica antibarbarica nella storiografia pagana e cristiana*, « RSLR » 4, 1968, pp. 433-447; EAD., *Un cinquantennio di polemica antipagana a Roma*, cit.; S. MAZZARINO, *La conversione del senato*, in *Antico, tardo antico*, cit., pp. 378-397; PIETRI, *L'hérésie et l'hérétique*, cit. Sulla politica religiosa di Teodosio, cfr. W. ENSSLIN, *Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius des Grossen*, München 1953; N. Q. KING, *The Emperor Theodosius and the Establishment of Christianity*, London 1961; A. LIPPOLD, *Theodosius der Grosse und seine Zeit*, Stuttgart 1968, in partic. pp. 102 ss.; CH. PIETRI, *Damase et Théodose. Communion orthodoxe et géographie politique*, in *Epektasis. « Mélanges Patristiques offerts au Cardinal J. Daniélou »*, Paris 1972, pp. 627-634; ID., *Roma christiana*, cit., pp. 1278 ss.; J. ROUGÉ, *La législation de Théodose contre les hérétiques*, in *Epektasis*, cit., pp. 635-649; G. BARONE-ADESI, *Primi tentativi di Teodosio il Grande per l'unità religiosa dell'Impero*, in « Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana, III », cit., pp. 49-55. Sulla teologia politica di Ambrogio, oltre i classici N. von CAMPENHAUSEN, *Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker*, Berlin-Leipzig 1929 e J. R. PALANQUE, *Saint Ambroise*

Proprio nel diverso clima dei primi decenni del V secolo è possibile rintracciare in occidente una rivalutazione della vicenda costantiniana da parte della cultura cristiana; una rivalutazione i cui passi iniziali, in un certo senso, erano stati mossi dallo stesso Ambrogio nel *de obitu Theodosii* del 395⁵³ e da Rufino, grazie al quale, solo nel 402, veniva tradotta e continuata la *historia ecclesiastica eusebiana*⁵⁴.

Le parole che Agostino, nel V libro del *de civitate Dei*, scritto nel 415, dedica al primo imperatore cristiano, pur ascrivendone tutta la gloria esclusivamente alla volontà divina, sono una chiara testimonianza di una ritrovata esaltazione: *diu imperavit, universum orbem Romanum unus Augustus tenuit et defendit; in administrandis et gerendis bellis victoriosissimus fuit, in tyrannis opprimendis per omnia prosperatus est, grandaevus aegritudine et senectute defunctus est, filios imperantes reliquit* (5, 25, 238 Dombart-Kalb)⁵⁵.

et l'Empire romain, Paris 1933, cfr., più recentemente, PASCHOUARD, *Roma aeterna*, cit., pp. 188-208; L. CRACCO RUGGINI, *Ambrogio e le opposizioni anticattoliche fra il 383 e il 390*, «Augustinianum» 14, 1974, pp. 409-449; M. SORDI, *L'atteggiamento di Ambrogio di fronte a Roma e al paganesimo*, in *Ambrosius Episcopus*. «Atti del Congr. Int. di St. Ambrosiani. Milano 2-7 dic. 1974», Milano 1976, I, pp. 204-229; EAD., *La concezione politica di Ambrogio*, in *I cristiani e l'impero nel IV secolo*, cit., pp. 143-154; P. MELONI, *Il rapporto fra impegno politico e fede religiosa in Simmaco e Ambrogio*, «Sandalion» 1, 1978, pp. 153-169; G. BONAMENTE, *Potere politico e autorità religiosa nel «De obitu Theodosii» di Ambrogio*, in *Chiesa e società dal secolo IV ai nostri giorni. «Studi storici in onore di P. Ilarino da Milano»*, Roma 1979, I, pp. 83-133.

⁵³ Cfr., in questo stesso volume, R. TEJA, *L'influenza di Sant'Ambrogio e la formazione dell'interpretazione cristiana di Costantino*.

⁵⁴ Su Rufino, con particolare riferimento alla sua *h.e.*, cfr. J. OULTON, *Rufinus' Translation of the Church History of Eusebius*, «JThS» 30, 1929, pp. 150-174; F. X. MURPHY, *Rufinus of Aquileia (345-411)*, Washington 1945, in partic. pp. 70-79; F. THELAMON, *Païens et chrétiens au IV^e siècle. L'apport de l'« Histoire ecclésiastique » de Rufin d'Aquilée*, Paris 1981; ZECCHINI, *La storiografia cristiana latina del IV secolo*, cit., pp. 187-188; cfr. inoltre i contributi apparsi in *Rufino di Concordia e il suo tempo*, «Atti del conv. int.», «AAAd» 31, 1987 e *Esegesi e storia in Rufino di Concordia*, «Atti del conv. int.», Concordia 18 mag. 1990», in corso di stampa.

⁵⁵ A proposito di questa valutazione, cfr. fra gli altri, GAUDEMÉT, *L'Église dans l'Empire romain*, cit., pp. 489 ss.; PASCHOUARD, *Roma aeterna*, cit., pp. 234-275; P. COURCELLE, *Jugements de Rufin et de Saint Augustin sur les empereurs de IV^e siècle et la défait suprême du paganisme*, «REA»

E ancora Orosio, quasi contemporaneamente, tra il 417 e il 418, esprime, in altro ben diverso contesto ideologico, un atteggiamento analogo. Nelle pagine delle *historiae* relative a Costantino, infatti, se la notizia della discendenza da Costanzo è tratta da Girolamo, *filius ex concubina Helena* (7, 25, 16, 316 Lippold), la morte di Licinio, *privatus*, viene in qualche maniera giustificata, *quamvis omnibus iam ministris nefariae persecutionis extinctis hunc quoque in quantum exerere potuit persecutorem digna punitio flagitaret* (7, 28, 21, 332 Lippold). Così anche la notizia dell'uccisione di Crispo e Fausta viene in certa maniera attenuata dal dubitativo *latent causae, cur vindicem gladium et destinatam in impios punitionem Constantinus imperator etiam in proprios egit affectus* (7, 28, 26, 232 Lippold). E ancora la fondazione di Costantinopoli, città alla quale l'imperatore, *Romanorum regum vel primus vel solus*, dà il proprio nome, è ritenuta significativa in quanto *sola expers idolorum* (7, 28, 27, 332-334 Lippold). Infine — nota Orosio — merito di Costantino è che *edicto siquidem statuit citra ullam hominum caedem paganorum templo claudi* (7, 28, 28, 334 Lippold).

Certo, ha ragione Lippold quando definisce 'freddo' l'atteggiamento di Orosio nei confronti di Costantino: 'freddo' sicuramente se posto a confronto con quello della *vita Constantini* eusebiana oppure con quello degli storici ecclesiastici orientali; ma sicuramente almeno 'tiepido', se posto a confronto con le valutazioni di Girolamo di solo qualche decennio prima⁵⁶.

È un dato comunemente accettato che le storie orosiane, realizzate all'indomani del sacco alariciano del 410, polemizzino con quegli ambienti pagani che, dopo gli avvenimenti del 394 che li ave-

71, 1969, pp. 100-130, in partic. pp. 104-106; S. D'ELIA, *Storia e teologia della storia nel 'De civitate dei'*, in *La storiografia ecclesiastica nella tarda antichità*, «Atti del convegno di Erice 3-8 dic. 1978», Messina 1980, pp. 391-481, in partic. pp. 451 ss.; V. LOI, *Il 'De civitate dei' e la coscienza storiografica di Sant'Agostino*, ibid., pp. 483-503; H. CANCIK, *Augustin als constantinischer Theologe*, in AA.VV., *Religionstheorie und Politische Theologie*, I, München 1983, pp. 136-152; più in generale, da ultimo, R. A. MARKUS *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, Cambridge 1989.

⁵⁶ Il giudizio di Lippold è in *Orosio. Le storie contro i pagani*, Milano 1976, II, pp. 498-501. Più ampiamente cfr. ora N. BAGLIVI, *Costantino I nelle 'Historiae adversus paganos' di Paolo Orosio*, «Orpheus» 9, 1989, pp. 311-334.

vano visti sconfitti e dopo, ancora, l'effimera esaltazione del 407, di fronte alla tragedia del sacco alariciano avevano avuto facile gioco a sostenere il nesso di consequenzialità tra l'abbandono dei culti tradizionali a favore della religione cristiana e la caduta di Roma⁵⁷.

L'esaltazione pur 'fredda', ma certo positiva, come ha di recente notato Baglivi, che Orosio fa di Costantino, parallela, anche se su piani e prospettive diversi, a quella di Agostino, sembrerebbe contrapporsi, quindi, alla valutazione, adesso divenuta probabilmente negativa, di colui che quell'abbandono aveva determinato, Costantino appunto, valutazione espressa da parte degli ambienti pagani e che appare concretizzarsi dopo le speranze del 407 e all'indomani del sacco alariciano del 410.

In altre parole, in questo momento viene a realizzarsi una sorta di chiasmo storiografico: quella tradizione pagana che, alla fine del IV secolo, valutava la vicenda di Costantino con toni moderati — alla quale era in qualche modo contrapposta, da parte di ambienti ortodossi, una visione decisamente anticostantiniana — adesso, dopo il 410, smette una tale moderazione e Costantino può divenire punto preciso di riferimento nelle valutazioni sulla rovina di Roma; a questo atteggiamento, ora, da parte di quegli stessi ambienti dell'occidente niceno prima anticostantiniani, viene contrapposta l'esaltazione, pur se 'fredda', di un Orosio e quella entusiastica di un Agostino.

⁵⁷ Sulle prospettive storiografiche orosiane, cfr. B. LACROIX, *Orose et ses idées*, Montreal-Paris 1965; E. CORSINI, *Introduzione alle Storie' di Orosio*, Torino 1968; LIPPOLD, *Orosio. Le storie contro i pagani*, cit., pp. IX-LI; F. FABBRINI, *Paolo Orosio, uno storico*, Roma 1979; M. PAVAN, *Cristiani, ebrei e imperatori nella storia provvidenzialistica di Orosio*, in *Chiesa e società dal secolo IV ai nostri giorni*, cit., pp. 23-82; H. W. GOETZ, *Die Geschichtstheologie des Orosius*, Darmstadt 1980; D. KOCH-PETERS, *Ansichten des Orosius zur Geschichte seiner Zeit*, Frankfurt 1986; R. AMPIO, *La concezione orosiana della storia attraverso le metafore del fuoco e del sangue*, «CCC» 9, 1988, pp. 217-236. Sui rapporti tra Agostino e Orosio, cfr. H. J. DIESNER, *Orosius und Augustinus*, «AAntHung» 11, 1963, pp. 89-102; H. I. MARROU, *Saint Augustin, Orose et l'augustinisme historique*, in *La storiografia alto medievale*, cit., pp. 75-83; F. PASCHOUD, *La polemica provvidenzialistica di Orosio*, in *La storiografia ecclesiastica*, cit., pp. 113-133 (cfr. ID., *Roma aeterna*, cit., pp. 276-292); A. LIPPOLD, *Orosius und seine Gegner*, in *Hestiasis. «Studi di tarda antichità offerti a S. Calderone I. Studi tardoantichi 1»*, Messina 1986 [1988], pp. 163-182.

In questo incrociarsi di diverse, opposte tradizioni, in ambito pagano quel nesso di causalità tra i delitti familiari e la conversione di Costantino, prima, con Giuliano, solo adombbrato, potrebbe essere ora divenuto esplicito, concretizzatosi in varie possibili formulazioni, una delle quali, nell'estremo suo stadio evolutivo, possiamo leggere in Zosimo⁵⁸.

E proprio contro una di queste nuove possibili formulazioni della tradizione pagana su Costantino, Sozomeno, tra il 440 e il 450, vivacemente polemizza, quando in *h.e.* I, 5 (128-132 Grillet-Sabbah) si cimenta nello sforzo di confutare quell'opinione, che definisce anticristiana, diffusa tra gli "Ελληνες, secondo la quale Costantino, preso dal rimorso per l'uccisione di Crispo, per cercarne sollievo si sarebbe rivolto al filosofo Sopatro ; dopo il rifiuto da questi opposto, a causa della gravità del gesto compiuto dall'imperatore, quest'ultimo avrebbe trovato maggiore disponibilità nei vescovi cristiani, i quali attraverso la penitenza e il battesimo promettevano di mandarlo da ogni peccato. Per tale ragione Costantino avrebbe dunque aderito alla nuova religione. Εμοι δὲ δοκεῖ — conclude Sozomeno — ταῦτα πεπλάσθαι τοῖς σπουδάζουσι τὴν Χριστιανῶν θρησκείαν κακηγορεῖν⁵⁹.

⁵⁸ Cfr. *supra* n. 30. Inoltre vedi, ancora, le osservazioni di PASCHOUD, *La polemica providenzialistica di Orosio*, cit., pp. 131-133 e di M. SORDI, *Augustinus 'De civ. de' V, 23 e i tentativi di restaurazione pagana durante l'invasione gotica del V secolo*, « *Augustinianum* » 25, 1985, pp. 205-210.

⁵⁹ Su Sozomeno cfr., fra gli altri, W. ELTESTER, *Sozomenos*, *RE* 3 A 1 (1927) coll. 1240-1248 ; G. BARDY, *Sozomène*, *DThC* 14, 2 (1941), pp. 2469-2471 e, più recentemente, G. F. CHESNUT, *The first Christian Histories*, Paris 1977, pp. 191-221 ; M. MAZZA, *Sulla teoria della storiografia cristiana : osservazioni sui proemi degli storici ecclesiastici*, in *La storiografia ecclesiastica*, cit., pp. 335-389, in partic. pp. 376-389 ; B. GRILLET - G. SABBAH, *Sozomène. Histoire ecclésiastique*, I-II, Paris 1983, pp. 9-87. Sull'interpretazione del passo cfr. SESTON, *L'opinion païenne et la conversion de Constantin*, cit., pp. 258-261 ; PASCHOUD, *Zosime* 2, 29, cit., pp. 29-32 ; ID. in *Zosime. Histoire nouvelle*, cit., pp. 220-221 ; ZUCCELLI, *Propaganda anticostantiniana*, cit., pp. 246-247. Più in generale, cfr. M. MAZZA, *Costantino nella storiografia ecclesiastica*, in questo stesso volume. Parallela, e contemporanea, a quella di Sozomeno, è la confutazione che Cirillo d'Alessandria, nel *Contra Julianum*, sviluppa a proposito delle argomentazioni di Giuliano contro i cristiani (cfr. PASCHOUD, in *Zosime. Histoire nouvelle*, cit., p. 220) ; confutazione che, sulla linea di una ricca pubblicistica precedente (cfr. P. ÉVIEUX, in *Cyrille d'Alexandrie. Contre Julien*, I, Paris 1985, pp. 52-57), contribuisce a delineare il

Che obiettivo della polemica di Sozomeno possa essere lo studio originario di quella 'Bekehrungsgeschichte', tra le molte diffuse, che, forse già presente in Eunapio, fortemente radicalizzata appare infine in Zosimo, non è possibile affermare con sicurezza. Tuttavia, la presenza di Sopatro sembrerebbe richiamare, come è stato notato, proprio Eunapio; questi, infatti, in *vitae Sophistarum* 6, 2 (18–20 Giangrande) ricorda la tragica morte del filosofo per ordine di Costantino, istigato dai suoi consiglieri cristiani, vicende sui cui particolari Eunapio rimanda il lettore alle *Storie*⁶⁰.

La replica di Sozomeno è forte e puntuale: la morte di Crispo — egli sostiene fra l'altro — è avvenuta in un periodo successivo alla conversione di Costantino, che ha avuto luogo nelle Gallie, prima della campagna contro Massenzio⁶¹: difatti molte sono le leggi — conclude — emanate a favore dei cristiani da Costantino assieme allo stesso Crispo. In tal modo veniva meno l'argomento fondamentale della polemica pagana, la conversione come purificazione dalla colpa.

clima culturale nel quale si sviluppa la nuova immagine di Costantino. Sugli "Ελλήνες, da intendersi come 'pagani', cfr. ZUCCELLI, *Propaganda anticostantiniana*, cit., p. 245 n. 31; SCICOLONE, *Le accezioni dell'appellativo 'Galilei' in Giuliano*, cit., pp. 78–79; G. BONAMENTE, *Giuliano l'Apostata e il 'Breviario' di Eutropio*, Roma 1986, p. 21 n. 4.

⁶⁰ CRACCO RUGGINI, *Simboli di battaglia ideologica*, cit., pp. 206–208 n. 60 e 214–219 n. 68. A proposito della Storia di Eunapio, la cronologia accettata ne colloca una prima edizione al 396, o poco dopo, seguita dalle *vitae Sophistarum* e ancora dalla seconda edizione della Storia, da collocarsi dopo il 410, presumibilmente attorno al 414 (cfr. PASCHOUDE, *La fin du règne de Théodose*, cit., pp. 169–180; ID., *Quand parut la première édition de l'Histoire d'Eunape?*, BHAC 14, Bonn 1980, pp. 149–162; BLOCKLEY, *The Fragmentary Classicising Historians*, cit., pp. 3–5; BALDINI, *Ricerche sulla Storia d'Eunapio di Sardi*, cit., pp. 20–21, 100 ss.; BONAMENTE, *Giuliano l'Apostata*, cit., pp. 63–64). Se forse già nella prima edizione della Storia era presente, nelle sue linee generali, la versione sulla conversione di Costantino contro la quale polemizza Sozomeno (ipotesi ventilata da BALDINI, *Ricerche*, cit. p. 166), è tuttavia con la seconda edizione che, possibilmente, il rapporto tra delitti familiari e conversione poteva assumere quei toni esplicativi che ritroviamo poi esasperati in Zosimo.

⁶¹ Sozomeno fra l'altro sostiene che difficilmente Costantino, prima della conversione, e dunque nelle Gallie, avrebbe potuto incontrare Sopatro. In ogni caso — conclude — è difficile che questi rifiutasse all'imperatore una tale purificazione: nella tradizione classica qualcosa di simile era già accaduto a favore di Ercole.

Una efficace risposta, quella di Sozomeno, analoga a quelle più generali di Agostino, il quale recupera la dimensione escatologica del cristianesimo, e ancora vicina a quella di Orosio, che ritorce contro i pagani, in senso provvidenzialistico, gli argomenti della loro polemica ed elenca tutti i mali che, prima dell'affermazione del cristianesimo, avevano colpito il mondo romano.

Da quanto ricordato, è opportuno, a questo punto, trarre alcune conclusioni. Nella prima metà del V secolo, dopo la sciagura del 410, è da ipotizzare — postulandola *e contrario* sulla base della confutazione di Sozomeno e delle argomentazioni di Agostino e di Orosio — che fosse diffusa una versione pagana della conversione del primo imperatore cristiano; una versione che, abbandonate le strumentali cautele evidenziate negli ultimi decenni del IV secolo, e traendo spunto da quanto Giuliano aveva già affermato, condanna apertamente il cristianesimo e colui che aveva adottato la nuova religione, Costantino appunto, responsabile dunque del tracollo politico contemporaneo.

Una versione che, sulla scia della tradizione storiografica pagana della seconda metà del IV secolo, colloca il ‘Wendepunkt’ della vicenda costantiniana, la conversione al cristianesimo, nel 326, a seguito dei delitti familiari e finalizzata alla purificazione da questi, negata dalla religione tradizionale, che dunque viene abbandonata; versione che, forse già presente in una sua qualche formulazione in Eunapio, purtuttavia conosciamo direttamente solo nella tarda rielaborazione zosimiana.

A tutto questo bisogna aggiungere che l'interpretazione del battesimo quale strumentale mezzo di purificazione, in quegli anni, non era esclusivo della tradizione pagana; un'altra diversa voce, in qualche modo ostile a Costantino, quella dell'ariano Filostorgio, sosteneva che l'imperatore, morto a Nicomedia assassinato dai fratellastri, avrebbe così pagato l'uccisione del figlio Crispo⁶²; ma ancora dichiarava che un simile misfatto, assieme alle misure prese nel corso del concilio niceno contro gli arianisti, sarebbero state in qualche modo riscattate dal battesimo, ariano, per mano di Eusebio di Nicomedia⁶³. Una interessata interpretazione degli avvenimenti,

⁶² Philost. *h.e.* 2, 4 (16 Bidez).

⁶³ Philost. *h.e.* 2, 16 (27 Bidez). Cfr. J. BIDEZ, *Fragments nouveaux de Philostorgue sur la vie de Constantin*, «Byzantium» 10, 1935, pp. 403-

questa di Filostorgio, che, nata dal tentativo di giustificare gli assassini dinastici successivi alla morte di Costantino⁶⁴, poteva anch'essa circolare in maniera parallela alla versione pagana della 'Bekehrungsgeschichte' costantiniana.

In questa atmosfera, dunque, la memoria storiografica di Costantino adesso apertamente e aspramente condannata dalla tradizione pagana, e strumentalmente elaborata da quella ariana, in qualche modo veniva a essere recuperata, nel quadro di una più ampia reazione alle accuse nei confronti del cristianesimo, da parte di quella cultura cristiana che, occidentale e antiariana, pochi decenni prima, aveva in qualche misura svilito l'immagine del primo imperatore cristiano.

In un tale contesto, nella variegata molteplicità di scritti, di tono anche 'pamphlettistico', che dall'una e dall'altra parte vennero realizzati⁶⁵, è forse possibile collocare, in occidente, un testo che, analogamente a quanto realizzato da Sozomeno, polemizza con questa nuova tradizione pagana, senza utilizzare, però, per demolire le tesi avversarie, gli argomenti della critica storica — come invece fa lo storico ecclesiastico — oppure complesse architetture escatologiche, o ancora interpretazioni provvidenzialistiche ; avendo come punto di riferimento forse un pubblico non colto, questo testo poteva facilmente riprendere i temi di quella tradizione pagana, rielaborarli lievemente, per poi contrapporli ad essa stessa.

È quanto potrebbe essersi realizzato nella *conversio Constantini*.

Opera di chi ben conosce, come ha osservato Pohlkamp⁶⁶, la topografia dell'Urbe (il Campidoglio come luogo del sacrificio cruento, le terme del Laterano per il battesimo, la basilica Ulpia per il discorso di Costantino ai senatori), essa controbatte punto per punto quella 'Bekehrungsgeschichte' pagana di Costantino diffusa probabilmente dopo il 410.

442 ; PASCHOUD, in *Zosime. Histoire nouvelle*, cit., pp. 244-246 ; G. ZECCHINI, *Filosorgio*, in *Metodologia della ricerca sulla Tarda Antichità*, « Atti del I conv. dell'A.S.T. », Napoli 16-18 ott. 1987 », Napoli 1989, pp. 579-598, in partic. p. 581.

⁶⁴ Cfr. X. LUCIEN-BRUN, *Constance II et le massacre des princes*, « BAGB » 1973, pp. 585-602, in partic. pp. 587-589 ; J.-L. DESNIER, *Zosime II, 29 et la mort de Fausta*, « BAGB » 1987, pp. 297-309, in partic. p. 300 n. 8.

⁶⁵ Cfr. *supra* n. 58.

⁶⁶ POHLKAMP, *Kaiser Konstantin*, cit., pp. 372-374.

Una risposta che mantenendo inalterati gli elementi fondamentali della tradizione pagana (conversione dopo Crisopoli, necessità di purificazione, rifiuto opposto dai sacerdoti pagani parallelo a un possibile rifiuto di Costantino a celebrare un rito pagano, intervento quindi dei sacerdoti cristiani), stravolge, con un deciso intervento, quello che era l'elemento negativo, l'uccisione di Crispo e Fausta, facendo ricorso ad una tradizione probabilmente già diffusa, quella di Costantino pagano afflitto dalla lebbra, dalla quale tenta di guarire attraverso il bagno di sangue consigliatogli da maghi e incantatori, per poi fare ricorso al lavacro battesimale, così come appare nell'omelia di Giacomo di Sérûg; un bagno cruento che viene ricollocato sul Campidoglio, luogo emblematico del culto pagano⁶⁷, dove, peraltro, era avvenuto forse il rifiuto opposto da Costantino alla cerimonia sacra, l'eco del quale leggiamo in Zosimo.

Una tradizione, quella di Costantino lebbroso, dalla quale forse proviene anche la visione che adesso, però, nella *conversio*, non determina la rinuncia al sacrificio pagano, in quanto segue questa, ma, con apparenti richiami a quella eusebiana della *v.C.* (1, 29 e 32, 30 e 32 Winkelmann), precede la conversione stessa e il battesimo⁶⁸.

⁶⁷ POHLKAMP, *Kaiser Konstantin*, cit., pp. 386-388; ARONEN, *I misteri di Ecate sul Campidoglio*, cit., pp. 76 ss.

⁶⁸ Anche in Zosimo, come si è già visto, è presente una visione, il φάσμα che spinge l'imperatore a rinunciare alla cerimonia sacra. Se tale 'Verzicht' è certamente un elemento polemico della tradizione pagana (cfr. FRASCHETTI, *Costantino e l'abbandono del Campidoglio*, cit., pp. 80 ss.), un elemento al quale, nella *conversio* viene contrapposto un analogo rifiuto, ma con una valutazione del tutto opposta, difficile è ipotizzare, in questa tradizione pagana, la presenza di una visione che determini la rinuncia (in Zonara il φάσμα che precede la conversione, ricordato da BALDINI, *Ricerche sulla Storia di Eunapio di Sardi*, cit., pp. 163 ss., è forse da attribuire all'utilizzo da parte dello storico bizantino di un testo vicino agli *actus Sylvestri*, al quale si rifà nel costruire la malattia di Costantino, la rinuncia al bagno cruento, il sogno, la conversione e il battesimo per mano di Silvestro, l'*alteratio* giudaico-cristiana [13, 2, 175-179 Dindorf]). D'altra parte anche in Giacomo di Sérûg è presente una visione che, come in Zosimo, determina non la conversione, ma la rinuncia alla cerimonia pagana. Ancora, nella *conversio Constantini*, Elena, madre dell'imperatore, non svolge alcun ruolo nel processo di conversione del figlio, così come non compare in Sozomeno; secondo Zosimo, invece, essa appare determinante nel suscitare nel figlio il rimorso per l'uccisione di Crispo ((τῆς δὲ Κωνσταντίνου μητρὸς Ἐλένης ἐπὶ τῷ τηλικούτῳ πάθει δυσχεραινούσης καὶ ασχέτως τὴν ἀναίρεσιν

In tal modo potrebbe essersi realizzata una 'Bekehrungsschichte' costantiniana che, alla nuova tradizione pagana violentemente anticostantiniana, può contrapporre, utilizzando argomenti propri della tradizione pagana della fine del IV secolo, un Costantino tollerante nei confronti del paganesimo, con l'implicita ammissione della persistenza dei culti pagani voluta dallo stesso imperatore (*nullum ad culturam impellere*), con ciò minando alle fondamenta l'asserito legame tra la rovina del mondo romano e l'abbandono dei culti tradizionali : quei culti — sembrerebbe sostenere l'autore della *conversio* — non erano stati ripudiati, anzi venivano tollerati proprio da colui che la propaganda avversaria considerava il responsabile principale della rovina di Roma.

Una versione, quella della *conversio Constantini*, che così, con il minimo sforzo, poteva raggiungere il massimo dei risultati : a una tradizione pagana rispondeva con elementi in parte tratti dallo stesso ambito culturale ; ma accanto a questo, che forse era l'obiettivo immediato, essa offriva altri utili vantaggi : spostando il battesimo di Costantino al 326, e soprattutto a Roma, veniva posto in tutto risalto il carattere occidentale della conversione e soprattutto veniva eliminata la contaminazione con l'arianesimo, esaltata da Filostorgio e implicita nella tradizione storica del battesimo nico-mediese ; e ancora, un tema oltremodo importante, veniva sancito il primato del vescovo di Roma non solo sul processo di conversione dell'imperatore e dunque in qualche modo nei confronti dell'autorità statale, ma anche sulla chiesa occidentale, e fors'anche su quella orientale (*privilegium ecclesiae Romanae pontifici contulit*)⁶⁹.

τοῦ νέου φερούσης [2, 29, 2, 101 Paschoud]; cfr. PASCHOUDE in *Zosime. Histoire nouvelle*, cit., p. 221), così come nell'omelia di Giacomo di Sérug, Elena, presente a corte accanto il figlio, ne biasima energicamente il tentativo di guarigione attraverso il bagno di sangue (205-206 Frothingham). Senza voler portare troppo in là il confronto, interessante suggestione è che Zosimo, nel costruire la conversione di Costantino, abbia potuto aver presente, accanto a Eunapio e ad altro materiale (PASCHOUDE, in *Zosime. Histoire nouvelle*, cit., pp. XL-XLII; BALDINI, *Ricerche*, cit., pp. 158 ss.), forse elementi provenienti da una tradizione in qualche modo simile a quella confluita in Giacomo di Sérug.

⁶⁹ Cfr., oltre i testi citati supra n. 41, M. MACCARRONE, *La dottrina del primato papale dal IV all'VIII secolo nelle relazioni con le chiese occidentali*, in *Le chiese nei regni dell'Europa occidentale e i loro rapporti con Roma sino all'800*, «VII Settimana di studi del Centro it. di studi sull'alto

In una tale ipotesi, infine, si potrebbero forse interpretare le analogie tra la *conversio Constantini* e Zosimo : entrambi — la prima per contrapposizione, il secondo per derivazione — per vie e secondo modalità diverse, sembrerebbero dunque dipendere dalla medesima tradizione.

Un'ultima osservazione. Artefice della conversione e del battezzismo di Costantino è, nella *conversio*, Silvestro. Si è a lungo discusso sull'origine di questa presenza, che è apparsa piuttosto singolare, dato l'esiguo rilievo del personaggio storico. Sono state avanzate diverse ipotesi, da quella assolutamente fantasiosa, ma significativa, che Silvestro, in lingua latina, fosse lo stesso che Eusebio (di Nicomedia) in greco⁷⁰, a quelle variamente formulate dai moderni sulla base della tradizione della 'Kreuzauffindungslegende'⁷¹.

E tuttavia, nell'ipotesi di una *conversio Constantini* realizzata, nel suo nucleo fondamentale, dopo il 310, nella quale la conversione dell'imperatore veniva collocata nel 326, o comunque dopo il 324, ne consegue che, adottando una tale cronologia per il battesimo di Costantino, collocando l'evento a Roma, questi non poteva ri-

medioevo, Spoleto 7-13 apr. 1959», Spoleto 1960, pp. 633-742; PIETRI, *Roma christiana*, cit., pp. 1151-1405; G. FALBO, *Il primato della chiesa di Roma alla luce dei primi quattro secoli*, Roma 1989.

⁷⁰ Così Berengosio, autore, alla fine dell'XI sec., di una *De laude et inventione sanctae crucis* (cfr. A.A.S.S., *Maii*, i, p. 364; FROTHINGHAM, *L'omelia di Giacomo di Sarug*, cit., p. 173 n. 8).

⁷¹ Cfr. A.A.S.S., *Maii*, i, pp. 361-367; A. HOLDER, *Inventio sanctae crucis*, Lipsiae 1889; E. NESTLE, *Die Kreuzauffindungslegende*, «ByzZ» 4, 1895, pp. 319-345; J. STRAUBINGER, *Die Kreuzauffindungslegende*, Paderborn 1912. La 'Kreuzauffindungslegende', di probabile origine siriaca e la cui diffusione è accertata in occidente dalla fine del IV secolo (cfr. F. E. CONSOLINO, *Il significato dell' 'Inventio crucis' nel 'de obitu Theodosii'*, «AFLS» 5, 1984, pp. 161-180; M. SORDI, *La tradizione dell' 'Inventio crucis' in Ambrogio e Rufino*, «RSCI» 44, 1990, pp. 1-9; EAD., *Dall'elmo di Costantino alla corona ferrea*, in questo stesso volume), conosce, a proposito della conversione di Costantino, una versione diversa da quella degli *actus Sylvestri*. L'imperatore, difatti, nell'imminenza di uno scontro con i barbari, lungo le rive del Danubio, avrebbe scorto in cielo la croce, che, dopo l'esito favorevole della battaglia — convertitosi al cristianesimo — avrebbe adottato come insegna. Nella residenza imperiale (Nicomedia) avrebbe infine ricevuto il battesimo per mano di Eusebio, vescovo di Roma (la Nuova Roma ?). Sulla base di questa tradizione, nella quale, come è evidente, la visione della croce, spostata in oriente, viene legata al battesimo

cevere il sacramento che dall'allora vescovo della città, Silvestro appunto, titolare del 314 al 335, che si avvia a divenire figura emblematica di vescovo, dotata, come è stato detto, di forte carisma e di efficace autorità mondana⁷².

Una *conversio Constantini* che, realizzata con tali finalità, successivamente ampliata e attualizzata teologicamente, ma non stravolta nel suo nucleo fondamentale, poteva quindi concorrere a formare la tradizione agiografica degli *actus Sylvestri*. L'autore di questa operazione di montaggio, tuttavia, non sembrerebbe essersi reso conto, nel collegare le varie parti, della incongruenza esistente tra una *conversio* chiaramente datata a dopo il 324 e l'*alteratio*, successiva nella struttura della narrazione, ma altrettanto chiaramente datata al 312; un autore che, al fine di fornire al proprio lavoro maggiore autorevolezza, lo presenta come una traduzione tratta da una raccolta di biografie dei vescovi di Roma, Antiochia, Gerusalemme, Efeso e Alessandria, realizzata dall'*historiographus noster Eusebius*: Eusebio di Cesare, dunque, identificato non come l'autore della pericolosa *v.C.*, ma in quanto *historiam ecclesiasticam scripsit*⁷³.

Una millantata autorevolezza, che tuttavia sembrerebbe collocare gli *actus Sylvestri*, nella loro strutturazione complessiva, in un'epoca successiva a quella nella quale l'*h.e. eusebiana* tornava ad

nicomediese per mano di Eusebio, vescovo di una sede imperiale, molti studiosi (DÖLGER, *Die Taufe Konstantins*, cit., pp. 417 ss.; LEVISON, *Konstantinische Schenkung*, cit., pp. 182-183; EWIG, *Das Bild Constantins*, cit., p. 83 n. 73; LOENERTZ, *Constitutum Constantini*, cit., pp. 236-238, 243-244; ID., *Actus Sylvestri*, cit., pp. 428-429; DE LEO, *Ricerche*, cit., pp. 97 ss.; POHLKAMP, *Kaiser Konstantin*, cit., p. 364 n. 22) hanno avanzato l'ipotesi che l'autore degli *actus Sylvestri* abbia utilizzato l'indicazione a proposito di un 'Eusebio vescovo di Roma', che battezza Costantino, correggendola però in 'Silvestro vescovo di Roma'. Tuttavia, in questa ipotesi, rimane comunque da spiegare la scelta di Silvestro.

⁷² Sulla figura storica di Silvestro cfr. E. CASPAR, *Geschichte des Papstums*, I, Tübingen 1930, pp. 103-130; E. AMANN, *Silvestre Ier*, DThC 14, 2 (1941), pp. 2068-2075. Sull'emergere in occidente della figura di vescovo, nella quale si fondono «carisma divino e autorità mondana», cfr. L. CRACCO RUGGINI, *Imperatori romani e uomini divini (I-VI secolo d.C.)*, in AA.VV., *Governanti e intellettuali, popolo di Roma e popolo di Dio (I-VI secolo)*, Torino 1982, pp. 9-91, in partic. pp. 32-34.

⁷³ Per il testo e il confronto delle varianti, vedi LEVISON, *Konstantinische Schenkung*, cit., pp. 177-181 (cfr. DE LEO, *Ricerche*, cit., p. 153).

essere letta in occidente, nella traduzione di Rufino, e dunque dopo i primi decenni del V secolo⁷⁴.

In ogni caso, gli *actus*, nel loro complesso, devono datarsi prima della fine del V secolo — allorquando il *decretalis de recipiendis et de non recipiendis libris* legato al nome di papa Gelasio ne attesta la diffusione a Roma — per poi essere resi canonici, qualche decennio dopo, tra il 525 e il 530, dal *Liber pontificalis*, il quale, alla *vita Sylvetti*, ricorda che questi *cum gloria baptizant Constantinum Augustum, quem curavit Dominus a lepra*⁷⁵.

La *conversio Constantini*, in conclusione, nata contro un paganesimo ormai morente, anche se ancora virulento, costruiva una nuova immagine di Costantino, ortodossa e soprattutto romana; una immagine alla quale la chiesa dell'Urbe avrebbe fatto ampio ricorso, fin dall'immediato, come attestano gli Apocrifi Simmachiani degli inizi del V secolo, nei quali il Silvestro degli *actus*, colui che aveva guarito e convertito Costantino, viene chiamato in causa a sancire l'indipendenza del vescovo di Roma dall'autorità statale⁷⁶.

Una immagine, ancora, che si contrappone al Costantino visto da Eusebio: ne elimina, in altre parole, quegli aspetti che la nuova chiesa di Leone, di Gelasio, non può accettare e ne prende il posto, mantenendosi ben salda per dodici lunghi secoli.

Le parole accorate pronunciate da papa Giovanni XXIII l'11 ottobre 1962 alla inaugurazione del Vaticano II, nelle quali il riferimento è alla cosiddetta 'età costantiniana' che dal IV secolo sarebbe giunta sino ai tempi moderni⁷⁷ («...l'indebita ingerenza di

⁷⁴ Sul valore di Rufino in merito alla fortuna della *h.e.* di Eusebio in occidente, cfr. *supra* n. 54. Sui rapporti tra l'introduzione agli *actus Sylvetti* e il testo di Rufino, cfr. LEVISON, *Konstantinische Schenkung*, cit., pp. 176-177.

⁷⁵ *Liber Pontificalis, XXXIIII Silvester*, 3 (170 Duchesne). Cfr. DUCHESNE, *Le Liber Pontificalis*, cit., p. XLVIII; O. BERTOLINI, Il 'Liber Pontificalis', in *La storiografia altomedievale*, cit., pp. 386-455, in partic. pp. 450-451.

⁷⁶ Sulla utilizzazione della nuova immagine di Costantino negli Apocrifi Simmachiani, cfr. AIELLO, *Cassiodoro e la tradizione su Costantino*, cit.

⁷⁷ Sul concetto di età costantiniana cfr. M. GOZZINI, *Concilio aperto*, Firenze 1963, pp. 93-112; H. KÜHNER, *I tabù della storia della chiesa*, tr. it., Torino 1967, pp. 99-103; P. BREZZI, *Chiesa e stato alla luce del Vaticano II*, in *I cattolici italiani nei tempi nuovi della cristianità*, «Atti del conv. di studi della Democr. Crist., Lucca 28-30 apr. 1967», pp. 806-814;

autorità civili » le quali « si proponevano bensì talora di proteggere... la chiesa, ma più spesso... se ne occupavano secondo i calcoli di una loro politica... ») sono una autorevole testimonianza di una memoria storica difficile da gestire.

P. STOCKMEIER, *Zum Problem des sogennanten « Konstantinischen Zeitalters »,* « TThZ » 76, 1967, pp. 197-216; R. FARINA, *La fine dell'« epoca costantiniana »,* « Salesianum » 38, 1968, pp. 523-547.