

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

SALVATORE CALDERONE

LETTERATURA COSTANTINIANA
E « CONVERSIONE » DI COSTANTINO

1. Flavius Valerius Constantinus Augustus, come colui che — consapevole o meno degli effetti epocali della « conversione » (svolta) da lui innescata — ha di fatto attinto e coinvolto gli strati profondi della psiche dell'uomo tardoromano (in un mondo agitato e dalla doddiana « anxiety » dei tempi, e dal conflitto tra conservazione « pagana » e rivoluzione cristiana), Costantino, dicevo, ha avuto in sorte, certo in misura molto maggiore che altri « rivoluzionari », accanto al plauso amplissimo di gran parte della pubblicistica antica e moderna, di essere parimenti *semeion antilegómenon, signum cui contradicetur*.

« Segno di contraddizione »: va aggiunto che « anticostantinismo » non è solo quello dichiarato apertamente (quello, ad es., che, premendo già sin dal tempo dei Costantinidi, confluisce da ultimo in Eunapio-Zosimo, o quello di parte della pubblicistica moderna); c'è quello pure che, come un filo rosso, trascorre, or più or meno visibile, anche la tessitura dorata del costantinismo trionfante; c'è — me lo ha richiamato alla mente, in certe meditazioni a due, un mio bravissimo allievo, Vincenzo Aiello — quello che chiamerei « anticostantinismo » a mezzavoce, antico e moderno.

Molteplici le motivazioni di tale « anticostantinismo »; ma una emerge sulle altre nel corso secolare della meditazione storica dell'Occidente sulle proprie origini cristiane: la natura problematica della c.d. « conversione » dell'imperatore al cristianesimo.

2. Già, cosidetta; perché io credo che tutti ci si renda conto come il termine stesso « conversione » sia ambiguo. Ambiguo sino al punto che l'ambiguità del termine si è trasformata, in sede sto-

riografica, riguardo a Costantino, come è ben noto, in giudizio di ambiguità della sua politica religiosa, dei suoi atti, quali ci appaiono dalla tradizione scritta, in ambiguità, persino, della materia espressiva (del segno significante in sé) dei suoi atti. Si pensi alla « original ambiguity » attribuita da un grande numismatico, Patrick M. Bruun, ad un simbolo come il monogramma cristiano su emissioni costantiniane, considerato in sé, in una sua presunta « originalità » asemantica, astratta e quindi astorica; si pensi a Ramsay MacMullen, che come « ambiguously worded » definisce il richiamo alla *theiôtēs/divinitas* nel c.d. « editto di Milano », ancora in un libro dell' '84, propagandato come novità « provocatoria »; e ancora qualche anno fa un' « équipe » di studiosi americani, in un articolo apparso su « Byzantion », concludeva una sorta di risciacquatura astronomico-filologico-antiquaria di vecchi luoghi comuni della letteratura costantiniana con un giudizio di « studied ambiguity », di « intentional ambiguity », di *ambiguitas constantiniana*. Contro questa supposta « ambiguità » costantiniana già un secolo fa Otto Seeck — un grandissimo maestro di metodo storico — levava il suo rimprovero: « Zweideutig » i moderni trovano le manifestazioni religiose di Costantino, « weil sie sie zweideutig finden wollen ». Questo giudizio del grande Seeck, fondato su una conoscenza profonda dei testi, io l'ho ricordato, 17 anni fa, a Vandoeuvres; ma, a quanto pare, la sostanziale carenza di senso storico, ammantata di borioso tecnicismo, di certi antiquari « nouvelle vague » non ha orecchi per questi discorsi.

In realtà, l'ambiguità del termine « conversione » è soltanto molteplicità semantica, accumulatasi in secoli di trasformazioni del concetto, e dell'atteggiamento culturale di fronte a questo nucleo centrale del fatto religioso, quanto meno nell'ambito delle religioni definibili nockianamente come « profetiche » e dinamiche ed esclusive; in altre parole, il termine « conversione » è ambiguo nella misura in cui esso altro non è che un contenitore di immagini dia-cronicamente variabili della « conversione » religiosa, e di visioni del « religioso » in generale, e di modi di concepire l'esser cristiani, in particolare.

E di immagini della « conversione al cristianesimo », di modi di concepire l'esser cristiani, sarebbe lungo allestire un elenco.

Ne consegue, la cosa è palmare, che chiunque quel pugno di informazioni, che è dato trarre dalle fonti sul comportamento del Costantino aspirante « convertito », non trovi confacente al proprio

concetto di cristianesimo e di « conversione al medesimo », finisca con l'esprimere, insoddisfatto, in termini più o meno rigorosi, un giudizio negativo, cioè una sua forma *religiosa* di anticostantinismo.

E ancora : in quel « contenitore », di cui parlavo or ora, troviamo, d'altro lato, immagini che non traggono, o non traggono più, o non mostrano di trarre, figura e sostanza da presupposti religiosi trascendenti, sì invece si inscrivono in un clima culturale di segno diverso o opposto : sono le immagini emerse, sin dai primordi rinascimentali, dal lento ma deciso crescere della « *historische Theologie* » ; sono quelle nate dal maturare delle sopravvenute stagioni del razionalismo illuministico, dello storicismo romantico, del positivismo, dello psicologismo (dall'arcaica « religione naturale » di Hume e di Gibbon alle sofisticate analisi dei nostri giorni). Atteggiamenti di pensiero, tutti questi, che la conversione religiosa hanno *in varia misura* revocata a sé come *oggetto* di analisi, diciamo, storico-antropologica, recidendone ogni legame con un qualsiasi autonomo fondamento religioso o metafisico.

In questo caso è facile incontrare rifiuti più o meno netti, della storicità della « conversione di Cost. al cristianesimo ». Mi pare superfluo esemplificare.

Naturalmente, non sempre è agevole dire, nell'opera di uno storico della « conversione di Costantino », ove finisca l'analisi scientifica, e se intervenga o meno una qualche preconcepita idea di « conversione », anche religiosa. Capita a volte, infatti, di imbattersi in giudizi che un qualche presupposto concetto di « conversione », quasi nascosto fuori campo, lasciano tuttavia intravedere : non è difficile, ad es., scorgerlo nello sfondo della formula « conversione imperfetta » (*unvollkommene Bekehrung*), escogitata per Costantino da Konrad Kraft. E già in Piganiol : non presuppone, quel suo famoso giudizio (Costantino, « un pauvre homme qui tatônait »), un certo concetto di « conversione » ? come un convertirsi in blocco, senza dubbi, assoluto, da cavaliere crociato medievale ? Senza contare il caso del sullodato storico della Yale University, che in polemica con P. Brown ha parlato anche lui di « incomplete conversion », anche se non riferita all'esperienza personale di Costantino, ma alla cristianizzazione di tutto l'Impero romano ; anche se non « incomplete » in senso teologico, sì invece sul piano storico. Il che non toglie che la questione ch'egli ha posta — *how complete was conversion ?* — così come è posta e trattata, sembra una traduzione sulle coordinate spazio-temporali, dunque, sì, storiche, di una conce-

zione a suo modo « religiosa » di « conversione ». Che altro, infatti, vuol dire bollare la situazione d'intorno al 400 come quella in cui « ridurre al silenzio, incendiare, distruggere furono le sole forme della dimostrazione teologica », e confrontarla con quella precedente al 312, quando « i Cristiani, con un alto livello di impegno (*commitment*), guardavano ai loro predecessori con ammirazione e orgoglio »? Che altro ciò rivela se non un'immagine di cristianesimo, e di conversione ad esso, consegnataci, sì, da un preciso momento storico, ma al tempo stesso, direi, per la scelta che in ultima analisi compie lo storico, « laicamente metastorica, laicamente religiosa »? Lo storico dovrebbe essere consapevole che di « complete » veramente ci sono, sulla scena della commedia umana, soltanto i puntuali *ipsa facta*, l'un dall'altro divisi (o uniti?) da quel mistero insondabile che siam soliti chiamare « trasformazione ».

Del resto, la lunga storia della « konstantinische Frage », come molti sanno, ha preso le mosse da istanze religiose, da incunabuli del pensiero cristiano. Può non meravigliare trovarne tracce inconsapevoli e tenaci ancora oggi.

3. L'anticostantinismo ha avuto diverse stagioni. Una primissima, tra quarto e quinto secolo, trascorse nei circoli pagani nel segno della « controriforma » giuliana (da Oribasio ad Eunapio a Zosimo), tra i cristiani nel segno della geronimiana *declinatio* (Constantini) in *Arrianum dogma*. Essa dileguò, in Oriente tra gli echi delle acclamazioni ai *Novi Constantini*, in Occidente tra i fasti della « leggenda di Silvestro », del *Constitutum Constantini*, nello splendore del *caelestis culmen honoris*, ove Carlo sta *cum Constantino atque Theodosio*. Una seconda stagione fu quella caratterizzata dall'assedio alla rocca del *Constitutum Constantini*, e culminante con la sua distruzione (L. Valla, 1440). Una terza proclamò il *christianismus politicus* di Costantino, e disegnò la *communis imago*, suffragata da un pensatore della vigoria e della fama di Jacob Burckhardt, riflessa in mille guise sulle pagine di moderni studiosi « burckhardiani » senza volerlo, o senza saperlo, di un Costantino abile politico, accorto calcolatore, indifferente in fatto di religione, e opportunista. Anche quest'ultima stagione ha avuto la sua rocca da assediare e distruggere, la *Vita Constantini* di Eusebio. Senza riuscirci, però.

Orbene: come, ovviamente, della prima, anche delle due ultime stagioni conosciamo bene le origini: che non furono, come si suol ripetere, rispettivamente, lo spirito nuovo dell'Umanesimo e

l'Illuminismo ; si invece origini cristiane, ma legate a due diverse immagini di cristianesimo e di « conversione » ad esso : l'immagine evangelica del mondo francescano degli « spirituali » e il movimento gioachimita nel primo caso, l'immagine intimistica del pietismo di Philipp Spener e Gotfried Arnold nel secondo.

4. Appena un secolo dopo il *De falso credita* valliano un giurista lucchese, Enrico Boccella, riconosceva la linea che lega Lorenzo Valla a Dante, al Dante di *Monarchia* 3, 10, 14 ; e di *Inf.* xix, 115 ss. Questa intuizione del quasi ignoto giurista cinquecentesco (che difendeva l'autenticità del *Constitutum*, si badi) non è stata presa sul serio, a quanto mi sembra (Gilmo Arnaldi mi potrà correggere, se sbaglio ; ma non lo vedo tra di noi). È, tuttavia, affermazione corretta : ché veramente non si intende appieno il rifiuto giuridico-filologico di Lorenzo Valla (e il crescere dei dubbi poco prima e poco dopo di lui, di Nicola Cusano, di Reginald Pecock) senza il fastidio etico-religioso, che l'età di Dante sentì profondo per la donazione costantiniana. E dietro Dante, come è notissimo, c'è l'abate da Fiore e ci sono gli apocrifi gioachimiti, c'è il mondo degli « spirituali », c'è Pietro di Giovanni Olivi, che Dante aveva sentito predicare in Santa Croce ; c'è, insomma, quel mondo acceso di profetismo religioso, che tutti ben conoscono grazie alle meritorie ricerche di Marjorie Reeves. Addirittura, un legame — né poi tanto sottile — con questi ideali di rivolta « spirituale » sembra unire consapevolmente il Valla, che nella pagina iniziale del *De falso credita*, là ove accenna ai pericoli a cui si esponeva, scrive : (*celestem patriam*) *assequuntur... qui Deo placent, non qui hominibus*.

Un breve *excursus*. Partiamo da Dante, *Inf.* xix, 115 ss., dall'invettiva famosa, a cui il poeta si lascia andare, laggiù « nel fondo foracchiato e arto » della bolgia dei simoniaci, accanto al « foro » ove è atteso Bonifazio : « Ahi, Costantin, di quanto mal fu matre, / non la tua conversion, ma quella dote, / che da te prese il primo ricco patre ». Mi son chiesto spesso perché mai, nel comporre questa terzina, Dante, sempre denso ed essenziale, abbia sentito il bisogno di inserire l'inciso « non la tua conversion », così superfluo apparentemente. Forse perché, mi son detto, da qualche parte qualcuno aveva affermato essere stata « di male matre », « tout court », la conversione di Costantino ? e importava dunque a Dante precisare polemicamente, ma con un solo secco gesto di rifiuto, la sua posizione

su questo punto? Non ho trovato risposta tra i commentatori di Dante (tranne che un vago accenno di N. Sapegno).

Ho cercato tra le testimonianze degli « spirituali ». Ché persino la « conversione », mi dicevo, può essere stata travolta nell'impeto anticonstantiniano di chi la pensasse come quel frate Francesco, guardiano del convento di S. Maria del Monte, che gridava doversi dare fuoco alle ossa di Costantino e di Silvestro.

Ma non ho trovato in tal senso alcuna esplicita formulazione, anche se, per la verità, non ho curiosato a fondo tra gli scritti di tutti gli « spirituali »: gli apocrifi gioachimiti, ad es., o l'*Introductorius* di Gherardo da Borgo S. Donnino, o l'*Arbor Vitae* di Ubertino da Casale ecc. Sicché passo la domanda agli esperti. Ma il clima è quello. E la *Postilla super Apocalypsim* di Pietro di Giovanni Olivi, che ho avuto la possibilità di esaminare, per la cortesia del Dr. Paolo Vian, che qui ringrazio, sulla trascrizione ch'egli ne ha tratta da un codice paricino per l'edizione che il compianto Raoul Manselli non ha avuto il tempo di darci, e ch'egli sta preparando, la *Postilla*, dicevo, vi passa molto vicino.

Quando, ad es., egli parla, alla maniera di Gioacchino, del *septiformis Ecclesiae decursus et status*, prefigurato dalla *lux septem dierum* di Is. 30, 26 e dalle 7 visioni giovannee, a proposito del terzo *status*, che come gli altri *status* contiene una sua quota, ma più consistente, di *condescensio* (cioè, di decadenza, di scadimento, di infiacchimento delle norme di vita evangelica), Olivi è incerto se « etichettarlo », l'inizio di questo terzo *status*, come tempo del concilio antiariano di Nicea, o come tempo di papa Silvestro, o come tempo *Constantini imperatoris ad fidem Christi conversi*. Non mi sembra insignificante quest'ultima intestazione della triplice opzione.

Da Gioacchino, come è noto, la figura di Costantino si ebbe un giudizio ampiamente positivo, anche per la donazione, che avrebbe, per l'abate calabrese, prefigurato il trionfo finale del Cristo sulle potenze di questo mondo (Joach., *De articulis fidei*, ed. Buonaiuti, p. 78).

Ma il quadro cambia nei più tardi scritti apocrifi.

Nell'anonima *Expositio super Hieremiam*, ad es., il secondo capitolo è tutto un'accusa contro la grande degenerazione della Chiesa nella terza età; e su di essa incombe, nel cap. 10, la terza testa del *draco diabolus* dalle sette teste; e il *tertium caput*, dopo quelli di Erode e di Nerone, porta il nome di *Constantinus* (p. 143 dell'ediz. colonienne del 1577).

È vero che possiamo pensare, per via del ricorrente collegamento, a cominciare già dalla *Expositio in Apocalypsim* del Florense (128v-129r dell'ed. veneziana del 1527), del terzo *status* con l'eresia ariana, ad un errore paleografico per *Constantius*; errore che potrebbe essere intervenuto tanto nel luogo, or ora citato, dell'apocrifia *Expositio super Hieremiam*, come anche, ad es., in alcuni codici del pure apocrifo *Liber de oneribus prophetarum* (ed. Holder-Hegger, p. 139 ss.: cod. R = Vat. Lat. 3822), o addirittura nel cod. reggiano (e in altri: il Vat. Lat. 4860) dell'autentico *Liber Figurarum* (ed. Tondelli-Reeves-Hirsch Reich, tav. XIV: *Constantinus* vi leggevano anche Fra' Salimbene e Antonio Milioli, *Cron. Imperat.*). Sì, certo, non si può escludere un errore; non però un banale errore grafico: alle menti di quei frati amanuensi del XIII secolo, meno ignoranti di quanto si suol ripetere, poteva, da un canto, esser ben presente la condanna geronimiana di Costantino per la sua *declinatio in Arrianum dogma*; ma, soprattutto, vicina alle loro orecchie era la canea dell'attacco a Costantino in quanto «donatore»; per sollecitazioni siffatte poteva accader loro di leggere *Constantinus* là ove poteva pur essere stato scritto *Constantius*. Ma anche l'errore d'un amanuense può essere fonte d'informazione.

5. Consideriamo ora la più recente stagione anticostant., la stagione, che, come ho accennato, gira intorno alla *Zeit Konstantins* di J. Burckhardt e al suo famoso giudizio. Merito grandissimo di Santo Mazzarino fu averne rivelato la genesi nel pietismo del 17^o/18^o s. A me basta qui rinviare alla splendida Introduzione che egli scrisse per l'ediz. Chiarini (1970) di quest'opera dello storico di Basilea.

In una certa dimenticata dissertazione, difesa nel 1713 a Jena da un certo J. Chr. Hesse, e scovata da Mazzarino, appare l'idea di un Costantino convertitosi al cristianesimo (*professione tantum, non vita*), *politicis impulsus rationibus*, e dunque di un *hypocriticus christianismus* di Costantino. Nasceva allora anche la formula, osservava Mazzarino, del *christianismus politicus*, e veniva applicata a Costantino. Alle spalle era il pensiero storico, notava ancora Mazzarino, di Gottfried Arnold: esso aveva dato «il primo impulso» alla polemica.

Mi conceda la memoria del grande Scomparso di riprendere quella Sua pagina, e discuterne, come se Egli fosse qui con noi.

In realtà, il cinquantennio precedente la dissertazione jenense era stato tempo di profonda crisi dell'ortodossia luterana; i *collegia*

pietatis, istituiti (1670) da Philipp Spener, la pubblicazione dei suoi *Pia Desideria* (1675-8), la sua attività come predicatore di corte a Dresda, e soprattutto l'impronta che egli, appoggiato dall'Elettore Federico III di Brandeburgo, poté dare alla nuova Università di Halle (1694), erano state tappe importanti nella genesi di quella « riforma nella riforma », che fu il c.d. pietismo.

Ma lo spirito « evangelico » speneriano, che da quel Brandeburgo innovatore si andava diffondendo per la Germania del Nord, mentre dava nuova forza alla polemica « religiosa » tra luterani ortodossi e critici di quella chiesa, finiva peraltro per trovarsi accanto agli spiriti « scientifici » della storiografia ecclesiastica protestantica, da Jacob Ziegler a Joseph Justus Scaliger, a Friedrich Spanheim il giovane, a Melchior Leydecker, ecc. Ora, è interessante osservare il modo con cui Gottfried Arnold « diede impulso alla polemica », come scriveva Mazzarino.

L'insegnante privato di Dresda, a cui Spener aveva aperto gli occhi sul decadimento della chiesa luterana, il professore di storia che aveva abbandonato la cattedra di Giessen per seguire l'ascesi dei « Separatisten », l'autore della famosa *Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie* (1699), con cui egli volle difendere, tra l'altro, la posizione anticostantiniana del « pietismo », le precise formulazioni accusatorie ch'egli offrì alla discussione intorno alla « conversione » di Costantino, egli volle fondarle, con esplicita dichiarazione di imparzialità (*unparteiisch*), e scientificamente, proprio sulle opere della storiografia ecclesiastica luterana ortodossa. In appoggio alla propria tesi (della ipocrisia — « Heucheley » — costantiniana ; ché egli era stato nient'altro che un « Versucher », uno « sperimentatore »), citava, ad es., tra gli altri moderni, la *Hist. Eccl.* di Leydecker, uno storico a noi non molto noto, ma allora famoso per il suo rigore teologico, riportandone per intero (Theil I, Buch IV, Cap. II, § 3, p. 133, nota 1, ed. 1699) le parole : « E così egli cominciò ad attenersi al partito dei Cristiani esclusivamente in base ad una massima politica di governo — *bloss aus einer politische Staats-Maxime* —, per potere divenire padrone dell'Impero ».

Dalla raccolta interiorità degli « Schwärmer », dunque (e forse — a cercare a fondo, potremmo scoprirlo — dalla mistica luterana, di Jakob Boehme, ad es.), discende la formula burckhardtiana, non dall'orgoglioso egocentrismo dell'età dei lumi ; l'Illuminismo non s'impadronì, come pensava Mazzarino, del tema « pietistico » del *christianismus politicus* di Costantino ; o forse se ne impadronì,

ma per spogliarlo del suo fondamento pietistico; l'Illuminismo non produsse infatti altro che la brillante ironia delle formule di Voltaire (« il cristianesimo ha aperto il cielo, ma ha perduto l'Impero »; o il ghigno subsannante di versi come « Les saints autels n'étoient à mes regards / qu'un marchepié du trône des Césars »); o generalizzanti induzioni psicologiche come quella di Gibbon (« i più astuti politici » — e Costantino fu uno di loro, naturalmente — « finiscono sempre per sentire un po' di quell'entusiasmo che ispirano agli altri »: cap. XX).

Del resto, anche allo storico di Basilea la formula del *christianismus politicus* appariva legata in qualche maniera al suo fondamento religioso, se egli lo attribuì, quello di Costantino, a mancanza di capacità di raccoglimento, a difetto della spinta interiore « necessaria » ad ogni vera conversione. Altra preziosa notazione, questa, di Santo Mazzarino.

6. Se mi si concede un *hysteron proteron* inverso, vorrei ora risalire a Zosimo. Non per discorrere del suo anticostantinismo, e invadere lo spazio dell'amico Paschoud, ma solo di passaggio, per una sola osservazione, che giudico però di fondamentale importanza.

È antico luogo comune confrontarlo (Zosim. 2, 29) con Eusebio (l'Eusebio di VC 1, 27-30; e 32) per le molte cose in cui i due racconti della « conversione » di Costantino differiscono; poca o nessuna attenzione ad almeno due importanti coincidenze:

- 1) Il punto di partenza notorio, e a suo modo ufficiale, pubblico, della « conversione » viene collocato da *ambedue* le fonti, in buona sostanza, come chiarirò subito, nella seconda metà degli anni venti: diciamo, dopo Chrysopolis, dopo Nicea.
- 2) Costantino *cercò* il colloquio con (e l'indottrinamento religioso da parte di) sacerdoti cristiani (di *lôgôn mystai*, che è espressione tipica di Eusebio, dell'« egizio d'Iberia », come precisa — ma non troppo — Zosimo).

Anche se diversa è nelle due versioni la motivazione di quel ricorrere a dei « padri spirituali », cristiani in Eusebio, ma anche pagani (*hiereis*) per Zosimo — e cioè la visione celeste e il sogno per l'uno, il rimorso per gli *hamartémata* commessi per l'altro —; anche se per Zosimo è in quegli anni che comincia, *ab initio*, il ricorso alla religione, mentre per Eusebio in quegli anni cadde

solo quella che, nella sua esposizione, sembra configurarsi come « confidenza » fattagli dall'Augusto ;

se, d'altro canto, basta un minimo di senso storico per intendere essere stata quella « confidenza », piuttosto, una « intervista ufficiale », una « voce del Palazzo » (con Costantino portavoce di se stesso), non dissimile nei modi dall'autodefinizione conviviale di *episkopos tón ektós* ;

ebbene, senza dubbio queste coincidenze rivelano come nella genesi delle tradizioni su questo punto nodale della storia del quarto secolo, punto fermo, e dunque anche per noi al di sopra di ogni sospetto di falso, di invenzione, fosse che *in quegli anni* appunto cadde la « pubblicizzazione », la « proclamazione ufficiale », del buon rapporto tra Costantino e il mondo delle *ecclesiae* cristiane, diciamo pure l'« epifania » della sua « conversione ».

Del resto, di quegli anni sono i diversi « manifesti » — quelli ai provinciali di Palestina, d'Oriente, che conosciamo per l'acribia documentaria di Eusebio, e certamente anche quelli inviati a tutte le altre provincie, che non conosciamo — nei quali Costantino amò ricostruire, o costruire, le origini stesse — le più antiche possibile (addirittura già dal 306) — della sua, diciamo pure, « conversione ».

Un altro punto importante. Non è credibile che l'imperiale « confidenza » riguardasse solo la visione e il sogno ; essa doveva « rievocare » l'intera storia degli « inizi », quella che leggiamo nell'esposizione eusebiana (VC I, 27-28, 1 + 28, 2-29).

Se le cose stanno così, dobbiamo anzitutto riconoscere, che il primo a « meditare » sulla genesi, e a dichiarare, a un certo punto, la natura della sua « conversione » è stato proprio lo stesso Costantino, e con lui, naturalmente, i suoi « catechisti ». E, cosa molto più importante sul piano metodico, dobbiamo capire :

- 1) che quella « confidenza-manifesto » deve essere utilizzata per sé, per quanto essa ci può rivelare sull'uomo Costantino, per capire i *parametri mentali* di quella sua *interpretatio christiana* di un ventennio/venticinquennio del proprio passato ; *interpretatio* di un passato, in cui gli accadimenti possono essersi fusi e confusi, « interpretati » appunto, e pensieri intimi essersi slargati sino a diventare sogni sognati, e suggestioni anche collettive, tutte cose non diverse dal *phasma* di Zosim. 2, 29, secondo il *Vat. Gr. 156* (materializzazione ectoplasmatica, operata dall'« egizio di Spagna » ? comunque, un elemento accettabile, a quanto pare, dai lettori di Zosimo) ; una « confidenza-manifesto », che vale per

se stessa, come dicevo, come documento del preciso momento storico dell'*interpretatio* stessa; e questo prima ancora, o meglio *senza* assediare, e snaturarla, questa « confidenza », con le notissime incursioni contro i « mulini a vento » dei suoi contenuti. Un modo di porsi dinanzi alla fonte, questo, più utile, io credo, che affannarsi, ad es., con H. Grégoire, a « liquidare » la visione del 312 come « reduplicazione » — metodo frusto, in verità, e largamente deprezzato — della visione gallicana del 310;

- 2) che, una volta colti i *parametri* presenti nella « confidenza », e dunque la *mentalità* dell'augusto interprete di se stesso, potremo servircene per cogliere il significato autentico di azioni e parole di Costantino, quali troviamo testimoniate e dal vescovo « confidente » e da altre fonti, e oggetto di discussa interpretazione.

Questa via di approccio ad una lettura del racconto eusebiano (– costantiniano), è chiaro, dipende dal fatto che non c'è motivo plausibile per dubitare della veridicità di Eusebio (VC I, 28, 1), quando afferma che « nel tempo in cui ebbe l'onore di conoscerlo da vicino e d'intrattenersi con lui », l'imperatore in persona « gli rivelò, accreditando le sue parole col giuramento », l'itinerario, diciamo pure così, della propria « conversione », ivi compresi visione celeste e sogno. Potremo ripetere, con Burckhardt, che « purtroppo la storia non può fare troppo affidamento sui giuramenti di Costantino », ma non possiamo dubitare che Costantino quelle dichiarazioni le abbia fatte e giurate.

In secondo luogo, è altrettanto chiaro che questa proposta di lettura è valida per il « tempo della conversione », chiamiamolo così, per il primo 20/25ennio del regno, da Eburacum al dopo Chrysopolis. Perché dopo ancora tutto diventerà chiaro: nell'aura trionfale della conquistata *monarchia*, saranno terra e cielo... a cantare le lodi del nuovo unico signore, ed Eusebio lo innalzerà sino alle absidi celesti, chiamandolo ai fasti di un Nuovo Patto con il Gran Re, ed egli stesso abbandonerà il vecchio, equivoco, *comes* solare, che l'aveva accompagnato per un quindicennio, per levare, da ogni statua, da ogni moneta, gli occhi in alto, in comunione diretta con il Dio di Abramo e dei cristiani.

7. Orbene: l'imperiale « confidenza » ricordava la prima ricerca, da parte di Costantino, di un *theòs boethòs* (« quale dio 'ausiliare' dovesse scegliersi – *epigrápsasthai* – », per la campagna con-

tro il « tiranno ») ; ricordava le sue meditazioni sul rapporto tra la fine sfortunata e tragica di coloro che avevano raggiunto il potere prima di lui (intendi : l'Erculio, Galerio, Severo) e la loro ingannata fiducia nei « molti dèi », e, per converso, sulla fortuna militare e civile del padre messa in relazione con la sua *timé* verso *tòn epékeina tòn hólōn theón* ; ricordava la scelta, ben calcolata dunque, a favore del dio paterno (« il dio che sta al di sopra di tutte le cose », l'Altissimo), e l'ansiosa ricerca della identità personale (*hostis éiē*) del dio prescelto, e la visione, e il sogno, e la richiesta di informazioni teologiche a degli esperti.

Ora, quel cercare un dio *boethós*, capace di dare la vittoria sul campo di battaglia ; quel calcolo fondato sulla pura convenienza, senza spazio per intimismi o teologhemi, che andassero al di là della scelta, pura e semplice, dell'unico Dio Altissimo del padre ; e l'esaltata interpretazione, tra allucinazione e sogno, del monogramma cristiano come *aléxema pròs tòn polemiōn symbolós*, cioè come segno magico-militare ; quel voler conoscere l'identità personale del dio *boethós* (concezione così vulgata al paragone con il Dio ineffabile degli intellettuali di quei tempi : vale la pena di osservare che, sempre nella « confidenza », Costantino appare soddisfatto solo quando i *lógōn mystai* gliene hanno rivelato la genealogia : è il figlio unigenito dell'unico solo Dio) ; tutto questo, dico, rivela in Costantino, a parte la sua genialità (categoria antropologica di per sé complessa, e che qui non ci interessa), una mentalità non certo diversa da quella di un qualsiasi altro comune uomo, vivente nella temperie della tarda romanità, e che fosse altresì uomo d'azione, capo di eserciti, e uomo di stato. Sono, in verità, le caratteristiche dell'immagine, a cui giungeva, nel 1942, Joseph Vogt : un Costantino, fondamentalmente, « Soldat und Staatsmann ».

Ed ora il secondo passo.

I tratti or ora delineati rivelano in Costantino dei parametri mentali, che possono illuminare anche altri fatti, non presenti nella sua « confidenza », ma dei quali noi siamo a conoscenza per altra via. Eccone un primo gruppo :

già l'episodio del *deflexus* al tempio di Apollo (Grannus, a Grand ?), di cui parla il panegirista del 310, e su cui dopo Grégoire tanto inchiostro è stato versato ;

e ancora la comparsa sulle monete costantiniane, a cominciare da quello stesso anno, di tipi e legende « solari » : il *Sol Invictus*

aurelianeo, che rimarrà a lungo *comes* personale dell'Augusto occidentale ;

nel 313, l'anno, si badi, dell'incontro milanese con Licinio, supposto anno « fatale » di tanta storiografia moderna, l'immagine di Costantino sovrapposta a quella del dio solare, come compare in un famoso multiplo aureo (Rv/ : ADVENTUS AVGG NN), battuto dalla zecca di Ticinum, e come ritorna qualche anno dopo (314?-317?), con l'esplicita legenda COMIS CONSTANTINI AUG, in due emissioni di *solidi*, pure di Ticinum ;

ed ecco nel 315 il monogramma cristiano sull'elmo imperiale in un altro multiplo argenteo, pure di Ticinum, che le discussioni rinnovate da Andreas Alföldi han reso non meno famoso dell'altro ; e naturalmente la connessa informazione, contenuta nel *de mortibus persecutorum*, intorno alla *transversa X littera summo capite circumflexo*, tracciata sugli scudi.

Che pensare di ciò ? Innescare ancora una volta le ostinate polemiche, che ben conosciamo, tra difensori a tutti i costi del cristianesimo di Costantino e paladini di un Costantino di volta in volta pagano, deista, neoplatonico, indifferente, astuto e freddo calcolatore ?

Ecco, io preferisco affidarmi alla testimonianza dello stesso Costantino : una testimonianza che, sotto la *interpretatio christiana* (causa finale) cela un preciso atteggiamento psicologico (causa efficiente) : cercava (*anezétéi*) un dio ausiliare (*boethós*), per la cui collaborazione (*synergía*) le sue armi fossero invincibili (*ámacha kai aëteta*) ; rifletteva su quale dio ausiliare dovesse scegliersi (*epigrápsasthai*) ; e cercando (*zetounti dè*) pensò...

Erano anni di « ricerca », dunque, quelli ; non certo la ricerca di Dio di un intellettuale ; ma un tipo di ricerca quale possiamo agevolmente attribuire ad un'immagine d'uomo come quella sulla quale vi ho invitati a concentrare tutta la vostra attenzione.

Tener presente quest'immagine serve, ad es., a capire perché Eusebio non parli mai di « conversione di Costantino ». Sembra impossibile, dopo tanto chiasso : ma Eusebio non usa mai per Costantino il termine *epistrophé*, « term. techn. », per così dire, per indicare in greco la « conversione al cristianesimo » e che Eusebio, naturalmente, ben conosce e impiega altrove : *dem. ev.* 8, 2 ; *theoph.* 9.

8. Resta, è vero, in questo tratto di tempo tra gli « inizi » e l'« intervista » ad Eusebio, tra il prima di Ponte Milvio e il dopo

Chrysopolis, un altro gruppo di atti coi quali Costantino sembra essersi, per così dire, esposto, dichiarato, innescando così il processo interpretativo sul quale i posteri hanno costruito l'idea di una sua « conversione al cristianesimo » :

gli atti che ruotano intorno al c.d. « editto di Milano » ;

quelli che riguardano la *quaestio* per il donatismo africano, dall'immediato dopo Ponte Milvio al *iudicium* romano dell'ottobre 313, alla c.d. « synodo » arelatense, alla finale *cognitio* imperiale dell'ottobre 315, alla repressione del 317 ;

il gruppo di atti legislativi degli anni 320-321 (blocco parziale dell'attività giudiziaria nel *dies Solis*, *manumissio in ecclesia*, *episcopalis audientia*, *testamenti factio passiva* a favore delle *ecclesiae catholicae*).

Resta, infine, un testo, la lettera diretta da Costantino ai « synodali » di Arelate (314), nel quale s'è voluto vedere, da S. Mazzarino ad es., una esplicita dichiarazione di fede cristiana : « io stesso attendo il giudizio di Cristo (*qui ipse iudicium Christi expecto*) ».

Naturalmente, non posso in questa sede analizzare in dettaglio i testi relativi. Mi permetto di rinviare al mio *Costantino e il Cattolicesimo*, del '62. Poiché però si tratta di un libro molto citato ma poco letto, mi permetto di esporre qui una *summa* delle conclusioni a cui arrivavo trent'anni fa, e che *plus minus* sottoscrivo ancora oggi :

l'atto legislativo, che l'immetodico « assemblage » delle fonti operato da Lenain de Tillemont ha fatto passare, durante due secoli e mezzo, come fondamento della « conversione » politica costantiniana, il c.d. « editto di Milano », che altri ha pure esaltato come « Magna Charta della libertà religiosa », non solo non è mai esistito come « editto di Milano », come sappiamo sin dalle pagine di O. Seeck, ma il presunto testo di tale « editto », quello cioè che leggiamo in Eusebio e Lattanzio, non è affatto costantiniano ; esso è uscito dalla cancelleria di Licinio (come *litterae Licinii* era conosciuto da Lattanzio) ; non però in accordo con il punto di vista dell'augusto cognato ; ché anzi, esso esprime, criticamente, nella misura in cui teorizza e proclama, appunto, la più ampia libertà di professione religiosa (tanto da essere stato definito, quel testo, « editto di tolleranza »), un atteggiamento anticostantiniano. Costantino s'è infatti mosso, sin da principio, e durante tutto il corso del suo regno, in nome della suprema *unitas* dello Stato, sulla via di una rigorosa difesa della *unitas* anche religiosa. Religione equiva-

leva, in quell'alba del quarto secolo, socialmente e spiritualmente, alla realtà delle *ecclesiae* cristiane. Questo avvertì, con geniale senso realistico, Costantino; forse da quella fede egli era già personalmente catturato (ma questo non potremo saperlo mai: allo storico, diceva Eduardo Meyer, non è lecito entrare nelle coscienze degli uomini). Comunque, però, il senso, elementare e altissimo, dello Stato ch'egli ebbe, gli impose:

- a) di volere, da un lato, l'*unitas* anche delle *ecclesiae*: di *ecclesiae* percorse, sì, da ansie universalistiche («catholiche»), ma pure turbate da pericolose tentazioni autonomistiche. Si badi però: con lo stesso elementare realismo politico, con cui avvertì la presenza e la portata delle *ecclesiae* cristiane, Costantino ne perseguì l'*unitas* attraverso sistematici interventi di tipo, diciamolo pure, decisamente «protezionistico» a favore delle *haireseis* (o *condiciones*) cristiane a vocazione universale o semplicemente maggioritarie; protesse, con rigoroso esclusivismo, le chiese in comunione con la *potentior principalitas* della chiesa di Roma contro il centrifugo scisma africano, così come più tardi, a partire già da Nicea, proteggerà la diffusa *hairesis* ariana contro il minoritario fronte, diciamo, «ortodosso» della lontana *cathedra* di Roma e della periferica Alessandria;
- b) di inserire nel tessuto strutturale dello Stato tardoromano le istituzioni, in cui autonomamente le chiese erano andate organizzando la propria esistenza. L'episcopato, innanzi tutto; funzioni di tipo «civile», come le manomissioni di schiavi o l'udienza arbitrale *inter volentes*, già svolte dai vescovi *in ecclesia* utilizzando con accortezza strumenti offerti dallo stesso ordinamento giuridico, Costantino ora le parifica negli effetti alle procedure ordinarie del *plenum ius*; e le stesse synodi episcopali vengono assunte, come appare chiaramente dal trattamento della vertenza donatista, come organi giudicanti, di secondo o di terzo grado, nell'*iter* previsto dalla procedura civile ordinaria.

La riunione episcopale di Arles, ad es., che la storiografia ecclesiastica si è affrettata ad inserire nella «Storia dei concili», fu, in realtà, per Costantino, null'altro che un organo previsto dal diritto processuale civile: un organo operante a livello, diciamo, del terzo grado giurisdizionale sollecitato dalla seconda *appellatio* che i donatisti avevano interposta presso l'imperatore contro la sentenza

emessa a Roma, l'anno precedente, da un tribunale di secondo grado, di vescovi anch'esso; in altre parole, un organo « di terzo grado », che Costantino ha nominato quale organo consultivo della propria suprema *cognitio* imperiale. E tutto ciò secondo la procedura ordinaria; il vecchio manuale di Bethman-Hollweg insegna. La lettera costantiniana ai c.d. synodali di Arles, che ho ricordata prima, su questo punto è un documento lampante: l'operato dei vescovi, sia a Roma (sotto la presidenza del vescovo Miltiades) sia ora ad Arles, le mosse dei donatisti, tutto vi è configurato in termini giudiziari (*iustissima diiudicatio, rectum iudicium, appellationem interponere*).

9. Questa stessa è la lettera contenente l'espressione che a Mazzarino è sembrata segno indubbio della « conversione » di Costantino: *qui ipse iudicium Christi expecto*. Guardiamola un po' da vicino.

Va detto subito che dubbi di inautenticità gravano su questo « documento » dell'*Appendix* al *de schismate donatistarum* di Optatus milevitanus. O. Seeck li espresse 100 anni fa, anche se mutò più tardi parere. Per conto mio, non riesco a rimuovere lo strano effetto che mi fa il termine *gentiles/gentes*, usato in questo testo per designare i non cristiani; mi chiedo se è possibile che un capo di Stato in genere, e soprattutto Costantino, il Costantino dalla politica di *unitas*, e dal forte senso dello Stato, che abbiamo considerato, potesse usare un termine così pesantemente offensivo, oltre che così giudaicocentricamente discriminatorio, per designare una parte dei suoi sudditi; potesse addirittura chiamar così chiunque adisse i tribunali ordinari (*sicut in causis gentilium fieri solet, appellationem interposuerunt*); tanto più che mai lo si incontra, questo termine, nelle costituzioni costantiniane (ove i non cristiani, i « pagani », vengono indicati con generici *quidam, quis* (CTh 16, 2, 2; 16, 2, 5), o come *diversarum religionum homines* (CTh 16, 2, 5), o *cuiuslibet alterius sectae* (CTh 16, 9, 1); tanto più che *gentes*, e *gentilis*, e *gentilicius*, si trovano usati nelle consolidazioni del Cod. Theod. per designare, tradizionalmente, i barbari, e solo in età teodosiana, e in contesti riguardanti questioni ecclesiastiche (l. XVI), *gentilis* e *gentilicius* compaiono come sinonimi di *paganus*. In questa lettera l'espressione *causae gentilium* rivela, quanto meno, la penna di un *clericus*; di uno che fosse aduso, per la sua stessa *institutio*, a siffatta biblico-ecclesiastica terminologia discriminatoria; quanto meno, ho

detto ; vale a dire, senza negare, in via definitiva, il *placet* imperiale.

E diamo pure per certo che Costantino non ne sia stato il redattore ; ma solo « firmatario », un po' disattento, d'un documento affidato per la redazione ad un « esperto » della cancelleria. Qual'è, nel contesto della lettera, il senso di quel *qui ipse iudicium Christi expecto* ? Giocata com'è tutta la lettera, come ricordavo prima, in chiave giudiziaria, è naturale che a un certo punto il discorso vi sia stato portato sull'antitesi, apparentemente non molto perspicua, tra le due proposizioni : « i donatisti *meum iudicium postulant* / ma *ipse iudicium Christi expecto* ». Poco perspicua, però, se staccata dalla esplicazione che se ne dà subito dopo : *dico enim... sacerdotum iudicium ita debet haberi ac si ipse Dominus residens iudicet*. Il che significa : « *iudicium* divino » è stata la sentenza emessa dal consesso romano (quello del 313), contro cui i donatisti hanno osato interporre appello. Quale la giustificazione teorica di questo concetto ? Costantino stesso ce l'offre : non sono ragioni di sublime teologia, ma semplicemente il fatto, si legge, che c'è una dottrina normativa, il *magisterium Christi*, e ai sacerdoti *nihil licet aliud sentire vel aliud iudicare nisi quod Christi magisterio sunt edocti* ; così come c'è una dottrina (potremmo chiosare), la *prudantium interpretatio* (Dig. 1, 2, 2, 12), posseduta da ogni giudice ordinario, e alla quale ogni giudice deve attenersi.

Ma ecco il punto. Contro la sentenza di un tribunale ordinario era legittimo l'appello ; e nessun imperatore poteva rifiutarlo, sostenendo che i giudici che avevano emesso la sentenza appellata conoscevan bene la dottrina giurisprudenziale. Qui invece le cose sarebbero ben diverse : i sacerdoti, dotti del *magisterium Christi*, hanno emesso una sentenza divina, un *iudicium ac si ipse Dominus residens iudicet* ; « ed io non posso dunque emettere un mio *iudicium* su, o dopo, un *iudicium* divino ; ché anzi, al contrario, io stesso attendo il giudizio divino (di Cristo dice, in accordo con il dettato patristico, si badi ; e dogmatico ; Cristo *venturus est iudicare vivos et mortuos*, nel simbolo niceno : altro motivo di dubbio per l'autenticità) ; e per questo vi ho convocati : un nuovo consesso di vescovi, per un nuovo *iudicium* (proceduralmente, un « parere ») divino.

L'argomento ritorna altrove ; in un discorso tenuto ai synodali di Nicea, secondo Rufino (*hist. eccl.* 10, 2, 13), Costantino avrebbe chiamato i vescovi ivi riuniti *dèi*, e avrebbe detto loro : *dei solius inter vos expectate iudicium* ; aggiungendo che « *conveniens non est, ut homo iudicet deos, sed ille solus de quo scriptum est...* » ; citando

un versetto del salmo 81 (*Deus stetit in congregatione deorum, in medio autem deos discernit*). Anche qui, non si può del tutto escludere lo « zampino » di un dotto *clericus*. Ma tralasciamo questo problema.

Se la lettera ai « synodali » di Arles non è un puro falso, o le concediamo il *placet* imperiale, da essa emerge che già nel 314 a Costantino si sarebbe posto il problema del rapporto suo, in quanto capo dello Stato, con l'episcopato e le synodi. Avremmo già tra le mani un documento cosciente della futura secolare anfibia *Imperium-Sacerdotium*. Come tutti sanno, quel problema Costantino l'avrebbe risolto con la formula che lo definiva *episkopos tôn ektòs* (vale a dire, *episkopos*, sì — in senso pregnante, ecclesiale — ma *kathestaménos* — termine tecnico per la consacrazione vescovile, si badi — *hypò toû theoû*, consacrato direttamente da Dio) ; inserendosi in tal modo, sì, nella struttura ecclesiastica, ma ponendosi al vertice di essa. Ebbene, se la lettera è « costantiniana », lo statista del 314 sarebbe già sulla strada di quella famosa formula conviviale ; avrebbe già inaugurato allora la via che porterà al « cesaropapismo » bizantino.

10. Ma il dubbio resta. Meglio riguardare le leggi sicuramente costantiniane di quegli anni. In cui la *catholica* è, sì, un *concilium* (cioè un *corpus*, un *collegium*), ma *sanctissimum venerabileque concilium* (CTh 16, 2, 4 : 321) ; e i *clerici* cristiani sono coloro che *divino cultui ministeria religionis impendunt* (CTh 16, 2, 2 : 315), che *sanctissimae legi serviunt* (CTh 16, 2, 5 : 323). E l'impressione che si ricava da questi testi è che Costantino guardasse alla *catholica* come, « tout court », alla struttura dello Stato romano designata a fare osservare la « legge religiosa » ; guardasse al *concilium* dei *clerici* come all'unico e solo organo al quale lo Stato romano poteva affidare la gestione, la cura di quella « legge », del *divinus cultus*.

Ancora una volta : al di là di ogni dubbio, i testi certi, insieme con quanto abbiám visto sommariamente di sopra, rivelano l'idea centrale della « conversione » di Costantino : « conversione » ad un'Ecclesia *catholica* inserita organicamente e nella « universalità » dello Stato e nella « universalità » del divino.

Era quel che intedeva dire chi, nel prologhetto della lettera di cui sopra — comunque se ne dia la « paternità » —, scriveva : « L'eterna e religiosa, incomprensibile pietà del Dio nostro... questo vuole : *humanam condicionem... ad regulam iustitiae converti* » ; che tradurrei : « che la società umana si converta alla norma del Di-

ritto». Un Diritto che potremmo dire divino e umano, se la distinzione sintattica non evocasse una distinzione di categorie. E dunque direi meglio: una *Iustitia*, una *Lex*, un *Diritto*, che si pongono come *Iustitia*, *Lex*, *Diritto* universali, « dilatati » a dimensioni cosmiche, esaltati sino al « Dio che è al di là di tutte le cose ».

Concludendo: se questa mia proposta di lettura delle fonti prime sulla « conversione di Costantino » — che ha la pretesa di essere unificante delle diverse e contrapposte tesi sull'argomento — è valida, eccone il risultato:

un Costantino per nulla « convertito » al bel sogno dei « free thinkers », che gli han fatto firmare una Magna Charta della libertà religiosa, ma anche senza l'aria dell'astuto opportunista che gioca la carta del cristianesimo, che gli è stata da tante parti attribuita;

un Costantino di dimensioni, forse, più modeste; la cui « conversione » è possibile inscrivere entro le misure di un uomo interamente calato nel suo tempo: un uomo, sì, d'azione e deciso, ma, tutto sommato, semplice e concreto; un uomo di Stato cosciente del suo « Beruf » di uomo di Stato, e convinto della validità delle proprie scelte, sia pure con la prudenza che un uomo di Stato non può non avere. Anche se questa sua reale, e non eroica, statura la lunga storia del mondo e della meditazione occidentali l'ha avvolta ben presto, sull'onda degli eventi, nella gran luce dei momenti « epocali ».

NOTA BIBLIOGRAFICA

Questa nota è funzionale soltanto ai punti toccati nel testo, ed è disposta nell'ordine in cui essi si succedono nel discorso.

pagg. 232:

P. M. BRUUN, *Rom. Imp. Coin.*, vol. VII: *Constantine and Licinius A.D. 313-337*, London 1966, p. 64.

R. MACMULLEN, *Christianizing the Rom. Emp. (A.D. 100-400)*, New Haven-London 1984, p. 45 e nota 9 (p. 139).

M. DIMAIO jr. - J. ZEUGE - N. ZOTOV, *Ambiguitas Constantiniana: the caeleste signum Dei of Constantine the Great*, in « Byzantion » 58, 1988, p. 333 ss.

O. SEECK, *Gesch. des Untergangs d. ant. Welt* I, Stuttgart 1921 (4. ed.; rist. 1966), p. 472.

S. CALDERONE, *Teologia politica, successione dinastica e 'consecratio' in età costantiniana*, in *Le culte des souverains dans l'Emp. Rom.*, Entret. sur l'Ant. class., Tome XIX, Vandoeuvres-Genève 1973, p. 244.

pagg. 233:

K. KRAFT, *Das Silbermedaillon Constantins d. Gr. mit dem Christusmonogramm auf dem Helm*, in « *Jahrb. f. Num. u. Geldgesch.* » 5/6, 1954-55, p. 151 ss., spec. 173.

A. PIGANIOL, *L'empereur Constantin*, Paris 1932, p. 226.

R. MACMULLEN, *op. cit.*, cap. IV (p. 74-85); p. 118 s.

pagg. 234-236:

E. EWIG, *Das Bild Constantins d. Gr. in den ersten Jahrh. d. abendländ. Mittelalters*, in « *Hist. Jahrb.* », Bd. 75, 1956, p. 46.

W. SETZ, *Lorenzo Vallas Schrift gegen die konstantin. Schenkung* (Biblioth. d. Deutsch. Hist. Inst. in Rom, Bd. 44), 1975, p. 24 ss.

E. BOCCELLA, *In Constantini Imp. Donationem Iuris Utriusque Praxis*, Lucca 1539, p. 86. Cfr. SETZ, *op. cit.*, p. 133.

M. REEVES, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism*, Oxford 1969, p. 50.

L. RUSSO, *Dante e Gioacchino da Fiore*, in « *Atti II Congr. Naz. di Studi Danteschi* (Caserta 1965) », Firenze 1966, p. 227.

R. MANSELLI, *La « Lectura super Apocalypsim » di Pietro di Giovanni Olivi. Ricerche sull'escatologismo medioevale* (Studi Storici, fasc. 19-21), Roma 1955.

pagg. 236-237:

P. DE LEO, *L'età costantiniana nel pensiero di Gioacchino da Fiore*, in « *Florentia* » 1, 1, 1987, p. 33.

L. TONDELLI, *Il libro delle figure dell'abate Gioacchino da Fiore*, I: Introd. e comm.; II (con M. REEVES e B. HIRSCHREICH): XXIX Tavole, Torino 1953 (2ª ed.).

Non ho veduto R. B. MOYNHAM, *Joachim of Fiore and the Early Franciscans. A Study on the Commentary « Super Hieremiam »* (Diss. Yale Un. 1988), 1990.

pagg. 237-238:

J. BURCKHARDT, *L'età di Costantino il Grande*. Introd. di S. Mazzarino. Trad. di P. Chiarini, Roma 1970, p. 13 ss.

J. WALLMANN, *Ph. J. Spener und die Anfänge des Pietismus*, Tübingen 1986 (2ª ed.).

G. ARNOLD, *Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie*, Frankfurt am Main 1699. Su M. Leydecker, cfr. *Realenzykl. f. protestant. Theol. u. Kirche*, Bd. 11 (1902, 3ª ed.), p. 427.

pagg. 240-241:

T. G. ELLIOTT, *Constantine's conversion: do we really need it?*, in « *Phoenix* » 41, 4, 1987, p. 420 ss. Ma il supposto riferimento (nell'editto agli

Orientali) ad « other times in Britain », e precisamente al 306, non va presato oltre misura sul piano cronologico. D'altronde, anche a prenderlo sul serio, non v'ha dubbio che porre già in quell'anno l'avvio della politica filocristiana non si configura altrimenti che come evidente ulteriore retrodatazione dei « tempi » di quella politica, funzionale alla propaganda dopo Chrysopolis, secondo le norme tecniche di qualsiasi propaganda, anche di quella costantiniana.

G. GUIDORIZZI, *L'interpretazione dei sogni nel mondo tardoantico: oralità e scrittura*; J. LE GOFF, *Le christianisme et les rêves (II-IV siècles)*: ambedue in *I sogni nel M. Evo*. Seminario intern. (Roma 1983), a cura di T. GREGORY (Less. Intell. Europ., 35), Roma 1985, risp. p. 149 ss. (*passim*) e p. 171 ss. (spec. p. 186 ss.).

F. PASCHOU, *Cinq études sur Zosime*, Paris 1975, p. 24 ss.; spec. p. 46 ss.

H. GRÉGOIRE, *La vision de Constantin « liquidée »*, in « Byz. » 14, 1939, p. 341 ss.

S. CALDERONE, *Eusebio e l'ideologia imperiale*, in *Le trasformazioni della cultura nella tarda antichità*. Atti del Conv. tenuto a Catania (Università d. Studi 1982), Roma 1985, p. 1 ss.; spec. p. 18 ss. e nota 79.

pagg. 242-243:

J. VOGT, in « ZKG » 1942, p. 189 ss.

B. MÜLLER-RETTIG, *Der Panegyricus des Jahres 310 auf Konstantin d. Gr., Histor.-philolog. Kommentar* (Palingenesia, Bd. 31), 1990.

L'estrema apparizione della legenda *Sol Invictus* — forse un involontario errore del *procurator monetæ* della zecca di Antiochia — è in una emissione della fine del 324. Ma a scanso di equivoci (presumibili già tra i suoi sudditi, come realmente in tanta letteratura moderna), anche nella titolatura ufficiale l'imperatore non sarà più, da allora in poi, *Constantinus Invictus*, sì soltanto *Victor* (A. CHASTAGNOL, *Un gouverneur Constantinien de Tripolitaine*, in « Latomus », 25, 1, 1966, p. 539 ss.; spec. p. 543 ss.). Più tardi, quando nella *Oratio ad sanctorum coetum* porrà mano ad una nuova interpretazione cristiana della quarta ecloga virgiliana, starà attento (ed. Heikel, GCS, Eusebius Werke 1, Leipzig 1902, p. 182, 13) ad usare un testo della traduzione greca, in cui non fosse più traccia alcuna di quell'Apollo (*tuus iam regnat Apollo*), che pure era andato a cercare, nel 310, tra le montagne dei Vosgi. Per la paternità costantiniana dell'*Oratio*, vedi S. MAZZARINO, *Antico, tardoantico ed era costantiniana I*, 1974, p. 99 ss.

A. ALFOELDI, *The Helmet of Constantine with the Christian Monogram*, in « JRS » 1932, p. 9 ss.; ID., *The Initial of Christ on the Helmet of Constantine*, in *Studies in Honor of Allan Chester Johnson*, Princeton 1951, p. 303 ss.

E nemmeno di *pistis* o di *metánoia* parla Eusebio, in *Hist. Eccl.* o in *VC*, a proposito di Costantino: egli è uno che « onora » Dio, che gli è *philos, doulos, therápon*, sì da esserne ampiamente remunerato con *amóibaia charismata*. È il punto di vista utilizzato nel *Triakontaeterikhós*. — È, peraltro, in certo senso, la stessa posizione di Agostino (*civ. Dei* 5, 25): nessun cenno di conversione; Costantino è soltanto uno che ha rispettato (*colens*) il « vero

Dio », senza supplicare gli dèi ; ed è per questo che Dio lo ha ricoperto di grandissimi *terrena munera* ; cosa, peraltro, che Dio avrebbe fatta solo per confondere l'idea corrente che per ottenere i regni di questa terra sia necessario *supplicare daemonibus*, sì potenti in tali cose.

pagg. 244-245 :

S. CALDERONE, *Costantino e il Cattolicesimo*, Firenze 1962 ; spec. p. 135 ss.

O. SEECK, *Das sogenannte Edikt von Mailand*, in « ZKG » 12, 1891, p. 381 ss. ; ID., *op. cit.*, p. 498-9.

S. CALDERONE, *Hairesis-condicio nelle « Litterae Licinii »*, in « *Helikon* » 1, 2, 1961, p. 383 ss.

pag. 246 :

H. VON SODEN - H. VON CAMPENHAUSEN, *Urkunden z. Entstehungsgesch. d. Donatismus* (Kl. Texte Lietzmann, n. 122), Berlin 1950, *Urk. 18*, p. 23 ss.

S. MAZZARINO in BURCKHARDT., *op. cit.*, p. 126.

O. SEECK, in « ZKG » 10, 1889, p. 585 ss. ; *ibid.* 30, 1909, p. 181 ss.