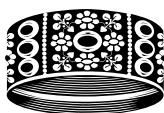


POLIDORO

Studi offerti ad Antonio Carile

a cura di

GIORGIO VESPIGNANI



FONDAZIONE
CENTRO ITALIANO DI STUDI
SULL'ALTO MEDIOEVO
SPOLETO

2013

INDICE

GIORGIO VESPIGNANI, <i>Una premessa: alle « opere ed ai giorni »</i>	pag.	XI
--	------	----

I. TARDOANTICO CRISTIANO

CARMELO CRIMI, <i>Nazianzenica XVII. Note al testo del carne II,1,11 « de vita sua »</i>	»	3
MAR MARCOS, <i>Portrait of a persecutor: the defeat and death of Maximinus Daia in Christian Historiography</i>	»	13
VALERIO NERI, <i>L'imperatore e gli ebrei in età tardoantica: la testimonianza della storiografia pagana e cristiana</i>	»	37
JUANA TORRES, <i>Christiani contra paganos: la retórica de la persuasión en los discursos polémicos del s. IV</i>	»	59
MARGARITA VALLEJO GIRVÉS, <i>El patriarca Macedonio II y la aristocracia femenina de Constantinopla</i>	»	79
RAMÓN TEJA, <i>El milagro como medio de conversión del hereje en El prado espiritual de Juan Mosco</i>	»	105

II. IMMAGINI E MONUMENTI

JOSÉ M. ^A ÁLVAREZ MARTÍNEZ, <i>El puente romano de Mérida: consideraciones generales sobre la fábrica y sus restauraciones</i>	»	119
---	---	-----

VINCENZO RUGGIERI, <i>Quale Nicola? Un problematico ciclo affrescato su Gemile Adasi (Licia)</i>	pag.	133
EUGENIO RUSSO, <i>Due colonnette del ciborio giustiniano di S. Sofia di Costantinopoli?</i>	»	147
LETIZIA ERMINI PANI, <i>Ancora sulle torri pentagonali: un fossile guida per le fortificazioni in Italia nell'età di transizione</i>	»	153
SILVIA PASI †, <i>L'incontro fra Abramo e Melchisedech nella pittura copta</i>	»	167
PAOLA PORTA, <i>Immagini inedite di una pieve scomparsa del bolognese: S. Giovanni di Monte S. Giovanni</i>	»	181
ROBERTA BUDRIESI, <i>Da Ravenna a Mosca. Alcune osservazioni sui mosaici di Ravenna</i>	»	193
SILVANA CASARTELLI NOVELLI, <i>I segni egizi 'ka' e 'ba'; la memoria 'storiografica' di Roma; la "solitudine dell'Occidente". Qualche riflessione in tema (a passo di gambero)</i> ..	»	235

III. LA ROMANIA

TOMMASO GNOLI, <i>Metrokomiai e comunità di villaggio nell'Oriente antico e tardoantico</i>	»	273
MARTIN WALLRAFF, <i>Santa Sofia – Sofia dell'imperatore. Note su Costantino e la sua nuova capitale sul Bosforo</i>	»	291
MARIA CRISTINA CARILE, <i>Il Sacrum Palatium risplendente di luce: immagine e realtà del palazzo imperiale di Costantinopoli</i>	»	305
GIORGIO VESPIGNANI, <i>Appunti per lo studio della ideologia imperiale nel secolo V. Il dittico di Halberstadt</i>	»	329
SALVATORE COSENTINO, <i>La legislazione di Giustiniano sui banchieri e la carriera di Triboniano</i>	»	347
ENRICO MORINI, <i>« Gratuitamente hanno ricevuto, gratuitamente danno la guarigione ». I santi "anargiri" e Costantinopoli</i>	»	363

ADRIANA PIGNANI, <i>La Σωφροσύνη e i giudizi della mente. Ancora in margine alla Catechesi – Epitafio per la madre di Teodoro Studita</i>	pag.	387
CONSTANTINOS G. PITSAKIS †, <i>Megas kritès?</i>	»	403
TIZIANA CREAZZO, <i>Exempla di ταξις e meritocrazia a Bisanzio fra XI e XII secolo</i>	»	409
MARIA DORA SPADARO, <i>Giovanni l'Orfanotrofo dominus della basileia del fratello?</i>	»	425
GIOACCHINO STRANO, <i>Ideologia, retorica e prassi di governo nelle Muse di Alessio I</i>	»	443
RENATA GENTILE MESSINA, <i>Manuele Comneno e l'Italia (1157-1158)</i>	»	461
MARGHERITA ELENA POMERO, <i>Santità militare e rivendicazione della « basileia » nel Despotato di Tessalonica (prima metà del secolo XIII): nuove letture</i>	»	493
JOHANNES KODER, <i>Zur unterscheidung von Alter und neuer zeit aus Byzantinischer sicht</i>	»	507
CHRYSSA MALTEZOU, <i>Il riuso di testi militari bizantini nel XVI secolo</i>	»	523
PEDRO BÀDENAS, <i>De Bagdad a Toledo. Traducción y transferencia del saber en la edad media</i>	»	537
MIGUEL CORTÉS ARRESE, <i>La primera impresión de Constantinopla</i>	»	549

IV. LE ROMÀNIE: VENEZIA, GENOVA

EVANGELOS CHRYSOS, <i>Venice, Byzantium and the Franks. A note on DAI, chapter 28, 37-43</i>	»	565
SERGEJ P. KARPOV, <i>Perché Tana? Motivazioni ufficiali per proteggere e mantenere un lontanissimo insediamento veneziano</i>	»	569
SANDRA ORIGONE, <i>Il pregio e la rarità dell'esotismo: le gemme d'Oriente e il mondo mercantile</i>	»	577
M. MARCELLA FERRACCIOLI - GIANFRANCO GIRAUDO, <i>Un documento veneziano ducentesco chiose secentesche il mito perenne</i>	»	597

- ANDREA NANETTI, *Modern Greek national identity and late Byzantium: new evidence for the 'Frankish' tower on the Acropolis of Athens as a case study* pag. 611

V. CAUCASO, IRAN, EUROASIA

- GHERARDO GNOLI †, *Aspetti antroposofici dello zoroastrismo* » 629
- ANTONIO PANAINO, *Il Βασιλεύς stella dei Magi ed altre nugae bizantino-iraniche* » 651
- ANDREA GARIBOLDI, *Un solido bizantino da Pendžikent (Tagikistan)* » 665
- ANDREA PIRAS, *Fromo Kēsaro. Echi del prestigio di Bisanzio in Asia centrale* » 671
- PAOLO OGNIBENE, *La battaglia sul fiume Kalka* » 691
- RUSTAM SHUKUROV, *Churches in the citadels of Ispir and Bayburt: an evidence of 'Harem Christianity'?* » 713
- ISABELLE AUGÉ, *Le catholicos arménien au regard d'un ensemble documentaire de la première moitié du XIV^e siècle* » 725
- GAGA SHURGAIA, *Antimoz d'Iberia (Antim Ivireanul) e la cultura letteraria dell'Oriente cristiano tra la fine del XVII e l'inizio del XVIII secolo* » 741

VI. MEDIOEVO OCCIDENTALE

- ROBERTO BERNACCHIA, *La Bulgaria del basso Cesano tra tarda antichità e alto medioevo* » 773
- FRANCESCA BOCCHI, *Mutamenti e ricomposizione nelle città sarde* » 797
- MARIO MARCENARO, *La cristianizzazione della marittima ed i metropliti milanesi a Genova* » 811
- LUIGI CANETTI, *Dai Templari a Bisanzio o la falsa preistoria della Sindone di Torino* » 827
- RAFFAELE SAVIGNI, *L'Impero carolingio e i popoli del Nord* » 849

ANNA FALCIONI, <i>La crociata di Sigismondo Pandolfo Malatesti in Morea dal carteggio sforzesco</i>	pag.	871
MAURO PERANI, <i>La stele funeraria di Rivqah da Verona e quella di Yehi'el Otolengo (1517-1567) da Lodi: un poema ebraico perduto e il più antico epitaffio di un Otolenghi</i>	»	893

VII. BIBLIOTECONOMIA, CODICOLOGIA, CRONACHISTICA

DONATELLA RESTANI, <i>Ricerche sulle immagini musicali nelle prime edizioni del Commento al sogno di Scipione di Macrobio</i>	»	915
ANTONELLA PARMEGGIANI, <i>La Cronica di Venexia della Famiglia B e la costruzione di un'identità civica nel XIV secolo. Fra contaminazioni, stereotipi letterari ed originalità stilistica</i>	»	929
PAOLA DEGNI, <i>Il ms. 126 della istituzione Biblioteca Classense: uno Zibaldone del XV secolo</i>	»	945
LORENZO BALDACCHINI, <i>Divagazioni bibliografiche su un viaggio da Venezia a Gerusalemme</i>	»	959
JOSÉ M. FLORISTÁN, <i>Privilegio de nobleza Otorgado a Manuel Accidas por Felipe II de España (4.VI.1574)</i>	»	965

VIII. STORIA, STORIOGRAFIA, MEMORIA STORICA

ELEONORA CAVALLINI, <i>La 'spoglia immemore' dell'eroe: da Achille a Garibaldi</i>	»	977
NICOLA CUSUMANO, <i>La morale della storia. Osservazioni sul terzo libro di Diodoro</i>	»	987
ENRICO MENESTÒ, « <i>Rileggere e riscrivere il Lanzoni</i> ». <i>Seconda puntata: la Colonia Iulia Fida Tuder (Todi)</i>	»	1005
ALESSANDRO IANNUCCI, <i>I letterati e il management. Archetipi, etimologie e tradimenti</i>	»	1047

MARTIN WALLRAFF

SANTA SOFIA – SOFIA DELL'IMPERATORE.
NOTE SU COSTANTINO E LA SUA NUOVA CAPITALE
SUL BOSFORO

Uno dei monumenti veneziani che attrae di più l'attenzione dei turisti e degli studiosi sono i quattro cavalli di bronzo innalzati sulla facciata di S. Marco. La loro provenienza da Costantinopoli è sicura; un qualche legame con il concetto urbanistico di Costantino Magno è incerto, ma piuttosto plausibile: probabilmente è stato lui a portare, assieme a tante altre opere d'arte dell'antichità, la quadriga nella sua nuova capitale sul Bosforo¹. La sua funzione là è sconosciuta, ma in epoca rinascimentale lo storico e politico Bernardo Giustiniani era convinto che « i cavalli fossero fatti per il carro del sole »². Se così fosse, si sposerebbero bene con quanto

1. Sulla quadriga cfr. J. BERGEMANN, *Die Pferde von San Marco. Zeitstellung und Funktion*, in *Römische Mitteilungen*, XCV (1988), pp. 115-128; M. JACOFF, *The Horses of San Marco and the Quadriga of the Lord*, Princeton, 1993; Ch. FREEMAN, *The Horses of St. Mark's. A Story of Triumph in Byzantium, Paris and Venice*, London, 2004, su Costantino in part. pp. 15-31. I cavalli sono stati portati a Venezia nel contesto degli eventi del 1204. È per me un grande piacere e onore dedicare questo modesto contributo a un grande studioso che ha cominciato la sua carriera con un *opus magnum* (anzi *maximum*) sull'asse Venezia-Bisanzio, in particolare sulla storiografia veneziana relativa al 1204 – cfr. A. CARILE, *La cronachistica veneziana (secoli XIII-XVI) di fronte alla spartizione della Romania nel 1204*, Firenze, 1969 – e che anche più tardi non ha mai smesso di sottolineare la dimensione europea degli studi bizantini, cfr. ID., *Bisanzio e l'Europa*, Bologna, 2004 (ristampa in ID., *Teologia politica bizantina*, Spoleto, 2008, pp. 309-339). Il mio contributo non desidera essere altro che un piccolo tesserino in questo mosaico bizantino della cultura europea.

2. Citato secondo M. PERRY, *St. Mark's Trophies. Legend, Superstition and Archeology in Renaissance Venice*, in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, XL (1977), pp. 27-49, ivi pp. 33 ss. È degno di nota che Giustiniani supponeva già un legame con l'iconografia solare di Costantino (rinvio all'arco di Costantino a Roma).

sappiamo sul profilo della città in epoca costantiniana in generale. Nel seguito cerco di approfondire la comprensione di questo profilo, non tanto in rapporto ai cavalli di S. Marco (sui quali molto è già stato scritto), quanto a ciò che diventerà la cattedrale di S. Sofia.

L'imperatore Costantino ha sempre (e, sembra, in questi ultimi anni in particolare) attratto molta attenzione da parte degli studiosi e di un pubblico interessato alla storia³. In questo interesse la sua politica religiosa ha giustamente giocato un ruolo dominante: Quali sono le peculiarità della sua religione? Quando si è "convertito" al cristianesimo e in che cosa consiste la "svolta costantiniana"? Che cosa precisamente vuol dire "conversione" in un caso del genere? In quali tratti l'imperatore è *ancora* improntato da un approccio romano tradizionale e in quali tratti si apre *già* verso ciò che diventerà l'imperatore cristiano?

Domande di questo genere – per quanto siano rilevanti e giuste – corrono il rischio di far sparire aspetti importanti: aspetti che sfuggono alle categorie di "già" e "ancora". Non tutto nel profilo della politica religiosa di Costantino è *ancora* pagano o *già* cristiano (e qui prescindiamo dalla problematicità della parola "pagano"). Al contrario ci sono molti indizi che fanno pensare che Costantino nel suo lungo regno abbia sviluppato concetti di religione molto originali, una religiosità *sui generis* che non si descrive né coi concetti della religione tradizionale romana, né – e molto di meno –

3. Cfr. solo le monografie degli ultimi 20 anni: J. BLEICKEN, *Constantin der Große und die Christen*, München, 1992 (HZ.B 15); R. LEEB, *Konstantin und Christus. Die Verchristlichung der imperialen Repräsentation unter Konstantin dem Großen als Spiegel seiner Kirchenpolitik und seines Selbstverständnisses als christlicher Kaiser*, Berlin, 1992 (AKG 58); M. CLAUS, *Konstantin der Große und seine Zeit*, München, 1996; B. BLECKMANN, *Konstantin der Große*, Reinbek, 1996 (Rowohlts Monographien); H. A. DRAKE, *Constantine and the Bishops. The Politics of Intolerance*, Baltimore, 2000; A. MARCONE, *Pagano e cristiano. Vita e mito di Costantino*, Roma, 2002; K. PIEPENBRINK, *Konstantin der Große und seine Zeit*, Darmstadt, 2002 (³2010); Ch. M. ODAHL, *Constantine and the Christian Empire*, London, 2004 (Roman Imperial Biographies); H. BRANDT, *Konstantin der Große*, München, 2006; E. HERRMANN-OTTO, *Konstantin der Große*, Darmstadt, 2007 (Gestalten der Antike); O. SCHMITT, *Constantin der Große (275-337)*, Stuttgart, 2007; R. VAN DAM, *The Roman Revolution of Constantine*, Cambridge, 2007; P. STEPHENSON, *Constantine. Unconquered Emperor, Christian Victor*, London, 2009; K. M. GIRARDET, *Der Kaiser und sein Gott. Das Christentum im Denken und in der Religionspolitik Konstantins des Großen*, Berlin, 2010 (Millennium-Studien 27); T. BARNES, *Constantine. Dynasty, Religion and Power in the Later Roman Empire*, Chichester, 2011.

coi concetti di una fede cristiana “dogmaticamente corretta”. Naturalmente elementi di questi due poli ci sono; certamente si può osservare una crescita del secondo e un calo del primo (anziché una vera e propria “conversione”), ma l’approccio specifico dell’imperatore al problema religioso non va descritto in maniera unidimensionale lungo una linea tesa tra questi due poli. Infatti, non era probabilmente sua intenzione soddisfare semplicemente tutti o quanti più possibile dei suoi sudditi e quindi trovare semplicemente un compromesso tra le varie forme di religione nel suo impero. Piuttosto, egli era alla ricerca di una sorta di sintesi hegeliana, sintesi molto originale e, nell’ottica dell’imperatore, a un livello più alto rispetto alle varie forme di religione esistenti, compreso il cristianesimo.

Almeno così sembra sulla base di un’analisi molto attenta delle fonti. Questa è necessaria perché nelle testimonianze posteriori prevale naturalmente l’immagine dell’imperatore “ortodosso” cristiano, del Santo della Chiesa (almeno in Oriente con testi agiografici, inni e una festa). È quindi necessario valutare bene tutti gli indizi pervenutici, tenendo conto del fatto che la trasmissione è altamente selettiva in senso cristiano. Un aspetto particolarmente rilevante e promettente per tale analisi è il profilo della nuova capitale dell’impero orientale, Costantinopoli, la ‘seconda Roma’. Anche qui sembra che l’alternativa “pagano o cristiano” non sia sufficiente. Piuttosto Costantino aveva “dentro di sé... un altro intento, il quale, se sul principio rimase celato, divenne alla fine ben evidente ad ognuno”⁴ – così descrive Eusebio le intenzioni dell’imperatore riguardanti la cosiddetta chiesa degli apostoli. Di recente, questo edificio è stato discusso ampiamente⁵ e, comunque

4. *vit. Const.* IV 60,1, trad. di L. TARTAGLIA, Napoli, 2001².

5. Cfr. R. KRAUTHEIMER, *Zu Konstantins Apostelkirche in Konstantinopel*, in *Mullus. Festschrift für Theodor Klauser*, Münster, 1964 (JAC.E 1), pp. 224–229; C. MANGO, *Constantine’s Mausoleum and the Translation of Relics*, in *Byzantinische Zeitschrift*, LXXXIII (1990), pp. 51–62; LEEB, *Konstantin* cit. (nota 3), pp. 93–120; St. REBENICH, *Vom dreizehnten Gott zum dreizehnten Apostel? Der tote Kaiser in der Spätantike*, in *Zeitschrift für antikes Christentum*, IV (2000), pp. 300–324; A. EFFENBERGER, *Konstantinsmausoleum, Apostelkirche – und kein Ende?* in *ΛΙΘΟΣΤΡΩΤΟΝ. Studien zur byzantinischen Kunst und Geschichte. Festschrift für Marcell Restle*, a cura di B. BORKOPP e Th. STEPPAN, Stuttgart, 2000, pp. 67–78; N. ASUTAY-EFFENBERGER, A. EFFENBERGER, *Die Porphyrsarkophage der oströmischen Kaiser*, Wiesbaden, 2006, pp. 99–145; B. ISELE, *Kampf um Kirchen. Religiöse Gewalt, heiliger Raum und christliche Topographie in Alexandria und Konstantinopel (4. Jh.)*, Münster, 2010 (Jahrbu-

si vogliono interpretare i dati trasmessi, esso rappresenta un contributo importante per il programma complessivo della capitale sul Bosforo ⁶.

Invece di riprendere questa discussione, vorrei analizzare la situazione dell'altra chiesa importante in epoca bizantina, Santa Sofia, monumento ugualmente programmatico e prominente. Qui la situazione delle fonti è ancora molto più difficile, anzi, sembra piuttosto dubbio se la prima fase costruttiva risalga a Costantino o meno. Naturalmente sarebbe di grande rilevanza stabilire se la costruzione facesse parte dell'originale progetto edilizio della città. Purtroppo non esiste documentazione archeologica che possa contribuire a dare una risposta a questo problema. I ritrovamenti dagli scavi di edifici precedentemente costruiti sul sito della Chiesa di S. Sofia di età giustiniana risalgono a ritroso solo fino all'epoca di Teodosio II, dunque all'inizio del V secolo ⁷. Per quanto vi fosse di precedente possiamo fare riferimento alle fonti letterarie. Il quadro non si presenta eccessivamente complicato: le fonti più antiche non dicono nulla di una prima costruzione sotto Costantino. Eusebio non menziona affatto il santuario di Sofia (mentre, come noto, parla diffusamente della "chiesa degli apostoli"), e lo storico ecclesiastico Socrate afferma esplicitamente che commit-

ch für Antike und Christentum. Ergänzungsband. Kleine Reihe 4), pp. 52-54 e 59-61. Come uno dei risultati di questa discussione si può affermare che la forma dell'edificio era con ogni probabilità rotonda, non a forma di croce come si riteneva fino ad alcuni anni fa. L'edificio si colloca, quindi, nella tradizione antica dei mausolei.

6. Cfr. G. DAGRON, *Naissance d'une Capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris, 1974; A. BERGER, *Art. Konstantinopel (stadsgeschichtlich)*, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, XXI, Stuttgart, 2006, coll. 435-483.

7. Cfr. le notizie di scavo di A. M. SCHNEIDER, *Die Grabung im Westhof der Sophienkirche zu Istanbul*, Berlin, 1941 (Istanbuler Forschungen 12). L'unico elemento architettonico integro di epoca pregiustiniana è uno *Skeuophylakion* nella parte Nord-Est della chiesa, che tuttavia non ha nessuna importanza per la questione qui discussa (è databile a partire dalla fine del IV secolo, cfr. F. DIRIMTEKIN, *Le skeuophylakion de Sainte-Sophie*, in *Revue des Etudes Byzantines*, XIX [1961], pp. 390-400, 399 ss.). — In quanto segue riprendo alcune considerazioni che avevo presentato al XIV congresso di archeologia cristiana a Vienna nel 1999 (*Gab es eine konstantinische Hagia Sophia in Konstantinopel? in Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie, Wien 19.-26.9.1999. Frühes Christentum zwischen Rom und Konstantinopel*, a cura di R. HARREITHER, Ph. PERGOLA, R. PILLINGER e A. PÜLZ, Roma/Wien, 2006 [SAC 62 = ÖAW.PH Arch. Forsch. 14], pp. 767-774), cercando di allargarne i contesti e inserendole negli orizzonti più ampi della politica religiosa costantiniana.

tente di S. Sofia fu Costanzo, il figlio di Costantino; egli testimonia pure della consacrazione della chiesa il giorno 15 febbraio 360⁸. Solo talune fonti più tarde, a cominciare dal *Chronicon Paschale* del VII secolo⁹, come pure i *Patria Konstantinoupoleos*¹⁰, attribuiscono quantomeno l'inizio dei lavori di costruzione a Costantino. La critica storica dovrebbe dunque chiedersi: è più verosimile che le fonti più antiche tacciano per pudore l'impresa del grande imperatore, o piuttosto che le fonti tarde gliela abbiano successivamente attribuita? La risposta alla questione è evidente; assume dunque valore di *communis opinio* nella discussione scientifica il fatto che la prima S. Sofia fu edificata da Costanzo e non da suo padre Costantino¹¹.

L'analisi approfondita di alcuni testi consente tuttavia di vedere il problema sotto una nuova prospettiva. Appare palese che non è sufficiente domandarsi *se* vi fosse una S. Sofia costantiniana; occorre integrare la questione con la domanda su *cosa*, cioè: che cosa sappiamo del complesso della prima metà del quarto secolo? Quale impiego e quale carattere potrebbe aver avuto l'edificio?

Per la risposta a queste domande è importante una notizia negli scritti sulla topografia di Costantinopoli. Si tratta di un passo che è testimoniato per la prima volta nelle *Parastaseis syntomoi chronikai* del secolo VIII. Vi è riferito che presso la chiesa si trovavano numerose statue. Esse sarebbero state prevalentemente di carattere pagano e dunque dislocate da Giustiniano per l'intera città,

8. *h. e.* II 16,16 (costruzione); 43,11 (consacrazione).

9. οὐ μετὰ πολλὰς ἡμέρας τοῦ ἐνθρονισθῆναι τὸν Εὐδόξιον ἐπίσκοπον Κωνσταντινουπόλεως τὰ ἐγκαίνια τῆς μεγάλης ἐκκλησίας τῆς αὐτῆς πόλεως ἐτελέσθη δι' ἐτῶν λδ' μικρῶ πρόσω ἀφ' οὗ θεμέλιος κατεβάλετο Κωνσταντῖνος νικητῆς, σεβαστός. *chron. Pasch.* ad ann. 360 (544,11-15 Dindorf). A seguire viene indicata la consacrazione nel 360; l'indicazione dell'inizio dei lavori 34 anni prima riporta dunque all'anno 326.

10. *Patria* 1,49 (140, 1ss. Preger), cfr. anche Διήγησις περὶ τῆς οἰκοδομῆς... I (76,6s. Preger).

11. Cfr. in generale R. JANIN, *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin*, III,1, *Le siège de Constantinople et le patriarcat oecuménique. Les églises et les monastères*, Paris, 1969², pp. 456 ss.; DAGRON, *Naissance* cit. (nota 6), pp. 397-399; R. J. MAINSTONE, *Hagia Sophia. Architecture, Structure and Liturgy of Justinian's Great Church*, London, 1988, pp. 129-133. La notizia del *Chronicon Paschale* (cfr. nota 9) è riferita non alla fondazione della chiesa, ma a quella della città. Si deve tuttavia supporre che l'autore non solo si sia espresso in modo alquanto oscuro (in effetti la narrazione appare chiaramente riferita alla chiesa), ma si sia anche confuso nella datazione (la città venne fondata nel 324, non nel 326).

in luoghi dove era ancora possibile vederne molte¹². Sono ricordati due gruppi di raffigurazioni: figure astronomiche e mitologiche, i dodici segni zodiacali, la luna, la stella Arturo, l'emisfero

12. Si riporta il testo nella sua versione completa, dal momento che è di fondamentale importanza per quanto segue: 'Ἐν τῇ μεγάλῃ ἐκκλησίᾳ τῇ νῦν ὀνομαζομένη ἀγία Σοφία στήλαι ἀφηρεθήσαν υἱᾶς', αἱ πλεῖται μὲν 'Ελλήνων ὑπάρχουσαι' αἴτινες ἐκ τῶν πολλῶν ὑπάρχον τοῦ τε Ζεῦ [καὶ τοῦ Διὸς] καὶ Κάρου τοῦ πατροῦ τοῦ Διοκλητιανοῦ καὶ τὸ δωδεκάζωδον καὶ ἡ Σελήνη καὶ ἡ Ἀφροδίτη καὶ ὁ Ἄρκτουρος ἀστήρ παρὰ δύο Περσικῶν στηλῶν βασταζόμενος καὶ ὁ νότιος πόλος καὶ ἰέρεια τῆς Ἀθηνᾶς ἀπὸ τοῦ πλευροῦ τὸν Ἥρωνα φιλόσοφον μαντεύουσα. Ἐκ δὲ τῶν Χριστιανῶν ὀλίγαι μὲν ὡσεὶ π'· καὶ δέον ἐκ τῶν πολλῶν ὀλίγας μνημονεῦσαι· Κωνσταντίνου, Κωνσταντίου, Κώσταντος, Γαληνοῦ καίσατος, <Ἰουλιανοῦ Καίσατος καὶ ἐτέρου Ἰουλιανοῦ ἐπάρχου>, Λιβανίου Αὐγούστου, Οὐαλεντιανοῦ καὶ Θεοδοσίου καὶ Ἀρχαδίου [καὶ] τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, Σεραπίωνος ὑπατικοῦ καὶ Ἑλένης μητρὸς Κωνσταντίνου τρεῖς· ἡ μὲν μία πορφυρᾷ διὰ μαρμάρων, ἡ δὲ ἕτέρα διὰ ψηφίδων ἀργυρῶν ἐν χαλκῷ κίονι καὶ ἡ ἄλλη ἔλεφαντῶδης Κύπρου ῥήτορος προσενέγκαντος· ἄστινας Ἰουστινιανὸς μερίσας τῇ πόλει τὸν ναὸν τὸν μέγιστον ἀνεγείρει μετὰ πίστewος καὶ πόνου. Οἱ δὲ πεπειραμένοι τῶν προειρημένων περιεχόμενοι τὴν πόλιν καὶ ζητοῦντες εὐρήσουσιν οὐκ ὀλίγας. *Parastaseis* §11 (26,4-27,7 Preger); le parole in [] sono da espungere secondo il giudizio dell'editore, il passo in < > è integrato da fonti più tarde; per l'edizione del testo cfr. anche PREGER in *Byzantinische Zeitschrift*, XI (1902), pp. 164 ss. (v. nota 15); traduzione e commento di A. CAMERON, J. HERRIN, *Constantinople in the Early Eighth Century. The Parastaseis Syntomoi Chronikai*, Leiden, 1984 (Columbia Studies in the Classical Tradition 10), pp. 70-73 e 184-186. La datazione delle *Parastaseis* è stata oggetto di complesse discussioni. Mentre CAMERON, HERRIN, pp. 17-29 propendono per l'inizio dell'ottavo secolo, A. BERGER, *Untersuchungen zu den Patria Konstantinopoleos*, Bonn, 1988 (ΠΟΙΚΙΛΑ ΒΥΖΑΝΤΙΝΑ 8), p. 40 colloca il testo alla "Wende zum neunten Jahrhundert". In ogni caso è chiaro che sono state in parte impiegate tradizioni considerevolmente più antiche, anche se non è possibile darne documentazione nel singolo caso concreto. Nell'interpretazione di queste complesse fonti è opportuna una particolare prudenza. Bisogna ad ogni modo basarsi sulla seguente osservazione: le *Parastaseis* sono spesso imprecise o mostrano carattere di leggenda, ma non sono intenzionalmente fuorvianti. Di conseguenza c'è da aspettarsi una tendenza al fraintendimento e alla trasformazione leggendaria piuttosto che all'arbitraria invenzione. – La notizia delle *Parastaseis* è fonte diretta per due passi dei *Patria* (1,49 [140,2-9 Preger]; 2,96 [201,16-14 P.]) e, in una forma più liberamente rielaborata, per *Suda* Σ 809 (400,28-401,2 Adler) (tutti questi passi tuttavia provengono da altri manoscritti rispetto all'unico giunto fino a noi, il *cod. Par. gr.* 1336). Naturalmente questi testi non possono essere considerati come fonti indipendenti, tuttavia confermano la testimonianza delle *Parastaseis* in quanto erano tuttora considerate una descrizione utile e precisa da un punto di vista "turistico". Soprattutto si sarebbe difficilmente potuta accettare la frase finale, se non se ne fosse potuta verificare l'attendibilità nella realtà. La versione della *Suda* offre una breve informazione supplementare: le statue furono portate via ἀπὸ τοῦ πλευροῦ di S. Sofia. Forse se ne potrebbe concludere che occupassero una superficie maggiore rispetto a quella dell'edificio ecclesiastico teodosiano e che, di conseguenza, rimanessero in parte vicino a questo.

stellare meridionale come pure Zeus e Atena, da un lato; dall'altro, una serie di imperatori e membri della famiglia imperiale. La maggior parte delle persone menzionate appartiene alla famiglia e al tempo di Costantino, ma sono presenti anche imperatori prima e dopo di lui – fino ad Arcadio, alla soglia tra IV e V secolo¹³. Nulla sappiamo dell'aspetto e dell'ordine di queste statue (o rilievi?)¹⁴; tuttavia, a voler riconoscere valore storico alla notizia, almeno un dato appare sicuro: si trattava di un programma figurativo che metteva in collegamento la sfera politico-imperiale con quella astrologico-mitologica, in altre parole una forma di santuario di stato o civico¹⁵. È comprensibile che riguardo a queste sta-

13. Cfr. l'analisi dei nomi in CAMERON, HERRIN, *Constantinople* cit. (nota 12), pp. 185 ss. e la discussione dal punto di vista storico artistico in S. BASSETT, *The Urban Image of Late Antique Constantinople*, Cambridge, 2004, pp. 146-148.

14. I dodici segni zodiacali sono attestati nell'Ippodromo in epoca più tarda. La *Vita Euthymii* (BHG 651) parla a §20 di τοῖς ἐν τῷ ἵπποδρομίῳ ζωδιακοῖς χαλκουγῆμασιν (a cura di P. KARLIN-HAYTER, *Vita Euthymii patriarchae* cp., Bruxelles, 1970 [Bibliothèque de Byzantion 3], p. 129,25). Secondo questa testimonianza si sarebbe trattato di statue bronzee. Στήλη fa pensare a una rappresentazione plastica in tre dimensioni piuttosto che a un rilievo; tuttavia H. G. GUNDEL, *Zodiakos. Tierkreisbilder im Altertum. Kosmische Bezüge und Jenseitsvorstellungen im antiken Alltagsleben*, Mainz, 1992, p. 50, fa notare che nessun'altra rappresentazione a tre dimensioni dello zodiaco è altrimenti nota dall'epoca antica. BASSETT, *Urban Image* cit. (nota 13), p. 232 non vuole identificare questo zodiaco con quello di S. Sofia per motivi di "iconographic differences". Questo giudizio sembra piuttosto audace, dato che in entrambi i casi non sappiamo praticamente nulla sull'iconografia in questione.

15. Il passo ha occasionalmente, ma finora piuttosto sporadicamente, attirato l'attenzione degli studiosi: Dopo una parafrasi di A. BANDURI, *Imperium orientale sive antiquitates Constantinopolitanae*, I, Paris, 1711, parte 3, p. 14 è stato E. MAASS, *Analecta sacra et profana. Universitätschrift zu des Kaisers Geburtstag*, Marburg, 1901, pp. 3-10, che ha tentato un'interpretazione: egli vede nel ciclo figurativo un oroscopo dell'imperatore Costantino in occasione della fondazione della città. Th. PREGER, in una recensione su Maass (*Byzantinische Zeitschrift*, XI [1902], pp. 164-168) considera questa interpretazione (a mio parere per buone ragioni) troppo riduttiva. Circa un cinquantennio dopo G. MILLET, *Sainte-Sophie avant Justinien, in Orientalia Christiana Periodica*, XIII (1947), pp. 597-612 prestò attenzione a quelle statue singolari, senza tuttavia arrivare a sensibili progressi nella loro comprensione. Di nuovo, alcuni decenni più tardi, H.-G. THÜMMEL, *Hagia Sophia, in Besonderheiten der byzantinischen Feudalentwicklung*, a cura di H. KÖPSTEIN, Berlin, 1983 (Berliner byzantinistische Arbeiten 50), pp. 119-125 con il suo contributo suscitò una replica del fantasioso P. SPECK, "Die Beiträge stehen zur weiteren klärenden Diskussion", in *Rechtshistorisches Journal*, III (1984), pp. 24-35, che – senza preoccuparsi di fornire fondate prove e in particolare senza menzionare il passo delle *Parastaseis* – ha visto nella prima edificazione di S. Sofia un santuario per la sapienza dall'imperatore Costantino.

tue non vi siano altre notizie; e ben si capisce che Giustiniano abbia eliminato questo ensemble, non distruggendo le statue, ma spargliandole per la città ed estrapolandole dal loro contesto originario¹⁶, perché tale ciclo figurativo era difficilmente integrabile nella sempre più marcata concezione della città quale capitale cristiana dell'impero. Ma come si è giunti alla costruzione di questo ciclo figurativo? Che esso sia stato realizzato solo a partire dall'epoca di Teodosio I o di Arcadio, è poco probabile per le stesse ragioni. Bisogna dunque in ogni caso considerare che le statue di questi imperatori furono aggiunte (nel testo o – più verosimilmente – nella realtà) in un secondo momento. La forte attenzione alla famiglia di Costantino rimanda per l'epoca di realizzazione a questo periodo, cioè alla prima metà del quarto secolo. È lecito pure pensare che vi fosse anche un nucleo più antico, che Costantino avrebbe trovato sul sito e trasformato¹⁷.

Per meglio circoscrivere la questione, si può fare un'ulteriore osservazione: S. Sofia si trova fin dai tempi antichi, e ancora ai nostri giorni, direttamente in prossimità della originaria chiesa episcopale di *Hagia Eirene*. Questa vicinanza è singolare. Si tende generalmente a spiegare la questione con il fatto che Costantino avrebbe fatto costruire la Chiesa di Irene come chiesa episcopale e che, tuttavia, già nella generazione successiva in quel luogo lo spazio non era più capace di contenere la comunità in continua crescita, cosicché Costanzo fece costruire accanto una chiesa più

BERGER, *Untersuchungen* cit. (nota 12), pp. 300-304, ha fornito i necessari riferimenti nelle fonti e ha portato la discussione al punto da cui è possibile oggi partire (cfr. anche ID., *Die Hagia Sophia in Geschichte und Legende*, in *Die Hagia Sophia in Istanbul. Bilder aus sechs Jahrhunderten und Gaspare Fossatis Restaurierung der Jahre 1847 bis 1849*, a cura di V. HOFFMANN, Bern, 1999, pp. 29-38, in part. pp. 29-31). BASSETT, *Urban Image* cit. (nota 13), pp. 74 ss. e 146-148, è utile per la presentazione del materiale, ma nell'interpretazione rimane troppo legata all'idea dell'oroscopo (sulla scia di MAASS).

16. BERGER, *Untersuchungen* cit. (nota 12), p. 302, fraintende il testo, dal momento che egli riferisce il passo conclusivo all'originaria costruzione della chiesa e di conseguenza ritiene che Giustiniano sia da sostituire con Costantino.

17. Induce a questa conclusione il fatto che all'inizio del testo è menzionato anche Κάροος (M. Aurelius Carus, imperatore nel 282) – se non si tratta di una notizia interpolata o falsificata (cosa che si potrebbe supporre, a motivo della sua posizione nella serie delle divinità tra Zeus e i segni zodiacali). Allo stesso modo è anche possibile spiegare come Licinio sia stato evidentemente conservato (su questa difficoltà cfr. CAMERON, HERRIN, *Constantinople* cit. [nota 12], p. 185). Difficilmente Costantino gli avrebbe dedicato un monumento dopo gli eventi del 324.

grande, appunto *μεγάλη ἐκκλησία*, detta anche *Hagia Sophia*¹⁸. Può essere; tuttavia, se davvero la ragione fosse in primo luogo l'esigenza di spazio, sarebbe stata cosa insolita spostare per questa ragione il luogo della cattedrale. Tali tradizioni locali sono stabili e, soprattutto per il fatto che si trattava di un antico luogo di culto, sarebbe stato piuttosto naturale ampliare o sostituire l'edificio esistente. Non mancano casi in cui vennero affrontati grandi impegni finanziari e tecnici per preservare la tradizione di un luogo nonostante le mutazioni causate dal trascorrere del tempo. Le difficoltà di interpretazione aumenterebbero considerevolmente, se si supponesse che anche il santuario di stato dedicato al culto degli astri risalga all'epoca di Costanzo. Al contrario, il problema trova un'agile soluzione con la seguente ipotesi: fu già Costantino a edificare questo santuario vicino alla chiesa del vescovo cristiano, forse ricollegandosi ad una tradizione locale precedente. La costruzione della *μεγάλη ἐκκλησία* sotto suo figlio Costanzo avrebbe avuto allora lo scopo – insieme alla realizzazione di uno spazio più ampio – appunto di rendere in qualche modo innocuo e di “cristianizzare” questo luogo “strano” di culto pagano degli astri. Si tratterebbe quindi di una modifica analoga alla “chiesa degli apostoli” di Costantino, che ugualmente sotto Costanzo fu privata del suo carattere particolare e – da un punto di vista cristiano – sconveniente, e rifunzionalizzata come chiesa cristiana (più o meno) normale¹⁹. Purtroppo non è più possibile stabilire in che relazione si trovassero l'antico e il nuovo edificio di S. Sofia, se cioè Costanzo abbia fatto costruire vicino, sopra o nell'edificio stesso di suo padre. Ad ogni modo egli non distrusse completamente l'impianto architettonico originario. Questo passo finale fu possibile solo ad una considerevole distanza temporale, appunto due secoli più tardi, sotto Giustiniano.

Un importante aspetto è stato fino ad ora tralasciato: il significativo patrocinio della chiesa. È chiaro che il riferimento di S. Sofia ad una santa con questo nome è tardo e di secondaria im-

18. Cfr. MAINSTONE, *Hagia Sophia* cit. (nota 11), pp. 131 ss. La costruzione della Chiesa di Irene da parte di Costantino è attestata da Socr., *h. e.* I 16, 2. BERGER, *Konstantinopel* cit. (nota 6), col. 441, ritiene possibile che la chiesa abbia origini pre-costantiniane (un argomento a favore potrebbe essere Socr., *h. e.* II 16,16). Anche se così fosse, non inciderebbe molto su quanto segue.

19. Fonti fondamentali per la rielaborazione dell'edificio nell'epoca successiva a Costantino sono Socr., *h. e.* II 38,35-43 e Giovanni Crisostomo, *Contra Iudaeos et gentiles* 9, in *P.G.*, XLVIII, col. 825.

portanza²⁰. All'inizio si intendeva il nome astratto 'Sapienza', che nell'ambito cristiano può essere ricondotto alla teologia della sapienza dell'Antico Testamento e, attraverso di esso, interpretato in chiave cristologica²¹. A ciò è possibile collegare riflessioni di grande interesse e significato teologico, e tuttavia erano queste riflessioni alle origini della denominazione? In altre parole: quanto antico è il patrocinio e come ha avuto origine? Interessante è, a questo riguardo, l'espressione che lo storico ecclesiastico Socrate, e indipendentemente da lui anche altre fonti più tarde, utilizzano per definire l'edificio: "La grande chiesa che ora è pure chiamata Sofia."²² È evidente che l'edificio cristiano e la denominazione Sofia non nascono insieme. La conclusione che forse se ne potrebbe subito trarre, cioè che in realtà Sofia sia un nome più recente, solo successivamente attribuito all'antico edificio, può essere ulteriormente precisata sulla base di quanto detto sopra. Si può supporre che Sofia fosse in origine il nome del santuario pagano d'epoca costantiniana e proprio per questa ragione non venisse accettato dalla chiesa cristiana. Alla fine tuttavia si affermò per il fatto che, appunto, era associato al luogo nel quale Costanzo (con precisa intenzione) aveva posto la chiesa cristiana. Dopo essere

20. La tradizione bizantina commemora nei giorni 17 e 18 settembre due sante di nome Sofia e Irene (*Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, a cura di H. DELEHAYE, Bruxelles, 1902 [Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris], col. 54, nr. 6; coll. 57 ss., l. 44 ss.); si tratta evidentemente di una "personalizzazione" posteriore dei patrocini delle due chiese vicine.

21. Ricchi di informazioni sono G. DOWNEY, *The Name of the Church of St Sophia in Constantinople*, in *Harvard Theological Review*, LII (1959), pp. 37-41 e THÜMMEL, *Hagia Sophia* cit. (nota 15), al quale tuttavia è purtroppo sfuggito l'articolo di DOWNEY. Per la discussione teologica è fondamentale il brano biblico Prov. 8,22 (Il Signore mi ha creato [sc. la sapienza] all'inizio della sua attività, prima di ogni sua opera, fin d'allora), che assunse un ruolo chiave nella controversia ariana, cfr. M. SIMONETTI, *Sull'interpretazione patristica di Proverbi 8,22*, in ID., *Studi sull'Arianesimo*, Roma, 1965 (Verba Seniorum 5), pp. 9-87.

22. ... τὴν μεγάλην ἐκκλησίαν ..., ἥτις Σοφία μὲν προσαγορεύεται νῦν ... *h. e.* II 16,16, molto simili pure II 6,7; II 43,11; VI 18,1. Si osservi che l'aggettivo ἅγιος non si trova in alcun passo; si noti anche la strana informazione secondo cui la chiesa condivide la stessa προοσωνυμία con quella "chiamata Irene" (II 16,16). Nelle fonti più tarde le cose cambiano, tuttavia si mantiene molto a lungo la consapevolezza che il patrocinio di "Santa Sofia" fosse posteriore, cfr. i passi citati sopra a nota 6 delle *Parastaseis*, poi anche *Patria* 2,96 (201,16 f. Preger). Numerose altre attestazioni in DOWNEY, *Name* cit. (nota 21).

riuscito ad affermarsi di fatto, il nome ricevette una posteriore interpretazione cristiana e riferito alla Sapienza di Cristo.

Di chi era la sapienza alla quale inizialmente si faceva riferimento? È difficile rispondere con sicurezza. Ad ogni modo, si resta su un terreno abbastanza solido, se si rivolge la considerazione al ciclo figurativo delle statue. Potrebbe essere intesa la sapienza della guida del mondo, cioè della *πρόνοια*, che si esprime nel cielo attraverso il corso degli astri e sulla terra nel prudente governo dell'imperatore. *Σοφία* (appunto come la *πρόνοια*) è attestata anche altrove come *Leitbild* della politica e della propaganda costantiniana²³. È possibile pure menzionare, per un confronto, il nome astratto *εἰρήνη*, la denominazione della chiesa episcopale, che si può ugualmente interpretare come *Leitbild* religioso e politico dell'imperatore²⁴.

Questo risultato invita evidentemente a ulteriori interpretazioni e speculazioni. Tuttavia, è importante distinguere con attenzione tra quanto è (più o meno) sicuro e quanto è solo possibile. Di conseguenza vorrei ancora una volta riassumere quello che ritengo piuttosto certo sulla base di un'attenta analisi delle fonti. La risposta alla domanda di partenza, se esistesse un santuario di Sofia di epoca costantiniana, è: in linea generale, sì; tuttavia questo edificio era, per funzione e intenzione, qualcosa di molto diverso dalla più tarda cattedrale del patriarcato di Costantinopoli. Si trattava, infatti, di un santuario statale dedicato agli astri: non se ne può più

23. La *σοφία* è riconosciuta in diversi passi da Eusebio come spiccata qualità dell'imperatore (e della sua famiglia): *vit. Const.* I 16,1; 19,2; III 2,2; 48,2. Il fatto che qui non si tratti solo di una chiave di lettura di Eusebio (così THÜMMEL, *Hagia Sophia* cit. [nota 15], p. 124), è chiarito dalla monetazione, nella quale la *sapientia* si incontra in molte coniazioni già a partire dal 313 (*RIC* 7, 169, Nr. 62-65; 297, Nr. 16-17), ad esempio in una rara emissione della zecca di Arles in combinazione con *principis providentissimi* (*RIC* 7, 234, nr. 1-3). La *πρόνοια* tende comunque a divenire un passepartout in ambito politico e religioso e compare anzi quasi in misura inflazionaria nella corrispondenza di Costantino, *vit. Const.* II 41,1; 46,2; 48,1; 68,1 s.; 71,4,7; III 18,6; IV 10,2; 12,1; 36,1 (il riferimento è generalmente a Dio, talora pure all'attività dell'imperatore). Anche nella produzione numismatica la *providentia* è largamente diffusa; piuttosto che alle numerose singole attestazioni, rinvio all'*Index* di *RIC* 7 come pure a Th. GRÜNEWALD, *Constantinus Maximus Augustus. Herrschaftspropaganda in der zeitgenössischen Überlieferung*, Stuttgart, 1990 (*Historia. Einzelschriften* 64), pp. 141 ss.

24. Così anche THÜMMEL, *Hagia Sophia* cit. (nota 15), p. 124 che si ricollega a H. LIETZMANN, *Geschichte der Alten Kirche*, I-IV, Berlin, 1932-1944 (rist. Berlin, 1999), III, p. 136, che come caso analogo rinvia alla *Ara pacis* di Augusto a Roma.

precisamente ricostruire il carattere, ma in ogni caso era qualcosa di “scandaloso” da un punto di vista cristiano. Per questa ragione Costanzo modificò l'impianto dell'edificio, che fu consacrato come chiesa cristiana nel 360. Questa ipotesi si rivela anche idonea a spiegare perché le fonti cristiane più antiche ricordano il solo Costanzo quale committente, mentre il *Chronicon Paschale* conserva notizia della posa della prima pietra sotto Costantino nell'anno 326.

Occorre ora inserire questo risultato nel quadro generale della politica religiosa di Costantino e, più in particolare, nel profilo della nuova capitale sulle rive del Bosforo. Di conseguenza è da correggere l'immagine, talora suggerita dalle fonti, di una città cristiana fin dalle sue origini²⁵. Piuttosto bisogna ricordare che in Costantino troviamo tratti di religiosità astrale e in particolare un legame speciale con il sole, che impronta la sua politica religiosa anche nell'ultima fase della sua vita e che apparentemente per lui era in qualche modo compatibile con certe forme di fede cristiana²⁶.

In particolare è bene richiamare alla memoria la famosa statua di Costantino nel foro, nel punto più alto della città. La colonna, sulla quale essa si ergeva, si trova ancora oggi, ben visibile, in una posizione dominante. L'imperatore si fece rappresentare sopra quella colonna come Helios stilizzato, con una corona di raggi solari. Ancora in epoca molto più tarda questa statua era oggetto di intensa venerazione da parte della popolazione²⁷. Anche in con-

25. Sozomeno, *h. e.* II 3,8 parla addirittura di una “Cristopoli”. Si tratta senz'altro di una retroproiezione oppure di un desiderio dello storico del V secolo. La ricerca specialistica, almeno da DAGRON, *Naissance* cit. (nota 6) in poi, non condivide più quest'immagine, ma essa si mantiene tenacemente in contesti popolari (e non solo, cfr. ad esempio per ultimo VAN DAM, *Roman Revolution* cit. [nota 3], p. 308).

26. Cfr. M. WALLRAFF, *Constantine's Devotion to the Sun after 324*, in *Studia Patristica* 34, a cura di M. F. WILES e E. J. YARNOLD, Leuven, 2001, pp. 256-269 e ID., *Christus versus sol. Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike*, Münster, 2001 (Jahrbuch für Antike und Christentum 32), pp. 127-137.

27. Filostorgio, *h. e.* II 17; Teodoreto, *h. e.* I 34,3; *Parastaseis* §23 (33,12-21 Preger); Niceforo Callisto Xantopulo, *h. e.* VII 49 (P.G., CXLV, col. 1325D). La statua è stata oggetto di un certo interesse da parte della ricerca. Fondamentale rimane Th. PREGER, *Konstantin-Helios*, in *Hermes*, XXXVI (1901), pp. 457-469, cfr. successivamente I. KARYANOPULOS, *Konstantin der Große und der Kaiserkult*, in *Historia*, V (1956), pp. 341-357 (= *Römischer Kaiserkult*, a cura di A. WLOSOK, Darmstadt, 1978, pp. 485-508); DAGRON, *Naissance* cit. (nota 6), pp. 38 ss.; BERGER, *Untersuchungen* cit. (nota 12), pp. 297-299;

nessione con i festeggiamenti per la fondazione della città nell'anno 330 sono attestati elementi che illuminano sulla religiosità astrologico-solare di Costantino²⁸. Se è vero che i cavalli di S. Marco sopra menzionati avevano a che fare con Costantino, si inserirebbero bene in questo contesto: forse trascinavano il carro con la statua del *roi soleil* nella processione. Allo stesso modo, le sue ben documentate misure antipagane si rivolgono contro le sanguinose offerte di vittime e certamente non contro la diffusa religiosità teorico-intellettuale che mostrava una chiara tendenza al monoteismo²⁹. Da buon imperatore romano, Costantino cercò in ogni modo di porre questa religione, anche da un punto di vista politico e propagandistico, al servizio del suo potere.

La tradizione romana trova espressione anche in un altro aspetto di *mimesis* della 'prima Roma' nella seconda. Forse Costantino intendeva porsi in continuità col programma edilizio di Augusto nel campo di Marte a Roma. Come Augusto nell'*ara pacis* e nella sua meridiana³⁰ aveva costruito un monumento per il suo successo più grande in ambito politico, la *pax Augusta*, e per la guida del mondo in senso astrologico, così anche Costantino: la *Hagia Eirene* per la pace che aveva provveduto per la Chiesa e il santuario astrologico della *Sophia* per la saggezza con cui il mondo veniva guidato. Certamente tale interpretazione rimane speculati-

LEEB, *Konstantin* cit. (nota 3), pp. 12-17; P. SPECK, *Urbs, quam Deo donavimus. Konstantins Konzept für Konstantinopel*, in *Boreas*, XVIII (1995), pp. 143-173, ivi pp. 160-168; M. BERGMANN, *Die Strahlen der Herrscher. Theomorphes Herrscherbild und politische Symbolik im Hellenismus und in der römischen Kaiserzeit*, Mainz, 1998, pp. 284-287. Un interessante nuovo aspetto è riportato da G. FOWDEN, *Constantine's Porphyry Column. The Earliest Literary Allusion*, in *Journal of Roman Studies*, LXXXI (1991), pp. 119-131, che in *HA*, *Hellog.*, 24, 7 vede un'allusione alla colonna di Costantino. I materiali rilevanti (sia testuali, sia iconografici) sono facilmente accessibili tramite BASSETT, *Urban Image* cit. (nota 13), pp. 192-204.

28. Cfr. DAGRON, *Naissance* cit. (nota 6), 37-42 con riferimenti alle fonti.

29. Cfr. *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, a cura di P. ATHANASSIADI e M. FREDE, Oxford, 1999; *One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire*, a cura di St. MITCHELL e P. VAN NUFFELEN, Cambridge, 2010. Sulle misure antipagane cfr. M. WALLRAFF, *Die antipaganen Maßnahmen Konstantins in der Darstellung des Euseb von Kaisareia*, in *Spätantiker Staat und religiöser Konflikt. Imperiale und lokale Verwaltung und die Gewalt gegen Heiligtümer*, a cura di J. HAHN, Berlin, 2011 (*Millennium-Studien* 34), pp. 7-18.

30. Per gli scavi spettacolari della meridiana cfr. E. BUCHNER, *Die Sonnenuhr des Augustus. Nachdruck aus RM 1976 und 1980 und Nachtrag über die Ausgrabung 1980/81*, Mainz, 1982.

va – a maggior ragione se si aggiunge un possibile parallelismo tra le due rotonde del Pantheon romano (progettato come ‘Augusteion’) e il mausoleo di Costantino (noto come “chiesa degli apostoli”)³¹. Anche se Costantino non avesse mai avuto in mente un riferimento esplicito in questo senso, è comunque significativo che il suo programma per la nuova capitale sia interpretabile anche in questi termini – forse già dai suoi contemporanei che conoscevano entrambe le capitali.

In ogni caso c'è una buona probabilità che nel caso del santuario della Sofia a Costantinopoli siamo in grado di ricostruire, sulla base degli indizi di fonti posteriori, una tessera nel mosaico della politica religiosa di Costantino: mosaico che diventa in questo modo ancora più variopinto e originale. La religiosità di Costantino non corrispondeva affatto a un'ortodossia di nessun tipo, certamente non a quella cristiana. L'intenzione dell'imperatore sarà stata quella di inserire il cristianesimo accanto alle altre religioni del suo impero in questo nuovo tipo di religione imperiale, una religione che in fondo nessuno voleva. Invece di inserirsi in questo contesto, il cristianesimo ha inserito Costantino nella sua *interpretatio christiana*: la vera conversione di Costantino al cristianesimo è una conversione postuma. In questo processo sono spariti gli angoli e i lati ingombranti e imbarazzanti – come le statue del santuario di S. Sofia.

31. Costantino era naturalmente dell'avviso che la rotonda del Pantheon a lui nota fosse l'originale di Agrippa, come lo dice l'iscrizione sull'edificio. Solo da poco più di 100 anni sappiamo che la forma originale era rettangolare, mentre la rotonda risale all'età adrianea. Per il progetto di un 'Augusteion' cfr. Cassius Dio, *hist. Rom.* 53,27,3 e F. COARELLI, *Il Pantheon, l'apoteosi di Augusto e l'apoteosi di Romolo*, in *Città e architettura nella Roma imperiale. Atti del seminario del 27 ottobre 1981*, a cura di K. DE FINE LICHT, Copenhagen, 1983, pp. 41-46.