

ANTONIO PIO DI COSMO

Le insegne e i protocolli d'ascesa da Teodosio I a Giustino II:
funzionalità e significatività
dei segni dell'eccellenza del rango

«Io credo, Costantino, che tu abbia visto il tuo Apollo
accompagnato dalla Vittoria che offriva tre corone d'alloro (...)».
(*Pan Lat.* 7, 21, 1-2, trad. it. F. Piviotti Inghilleri)

La visione del cosiddetto Apollo «gallico» narrata nel panegirico del 310, che con buona probabilità si ascrive alla penna di Lattanzio, propone un *locus* tipico della propaganda visuale dell'Impero sin dal sec. II: la *traditio* di una corona d'alloro, che viene ripetuta per ben tre volte a significare i trent'anni di regno concessi a Costantino. L'evocazione del passaggio di insegne, sebbene non introduce nulla di nuovo rispetto alla tradizionale *réclame*,¹ sembra arricchirsi di nuovi significanti in ragione di un episodio raccontato da Eusebio di Cesarea circa i riti di ascesa celebrati in York per Costantino, laddove si è realizzato, per la prima volta, il riutilizzo dell'insegna appartenuta al predecessore.² La *traditio*

¹ La propaganda imperiale accoglie la formula grafica della consegna da parte della divinità o del predecessore *divus* dei segni del potere, solitamente il solo globo. *Ex multis* si ricorda il *locus* del *Sol conservator* che offre ad Aureliano il globo *terraqueo*, simbolo totale di dominio. Si considera poi una variante iscritta in un conio dell'età Flavia, laddove Tito, «nocchiero» dell'Impero, tiene il timone della *Res Publica* ed ottiene dal padre Vespasiano la sfera del dominio. Cfr. Ricci 2011, 191-198.

² Eus. *VC* I, 21, 2, per l'edizione critica, cfr. Tartaglia 2001; vedi anche: MacCormack 1995, 276-277. Tale episodio trova un puntuale riscontro nel panegirico del 310, a dimostrazione del fatto che Eusebio non inventa nulla, ma si limita a rielaborare il materiale prodotto nell'imminenza dei fatti: «Appena i soldati poterono venire al tuo cospetto (...) ti vestirono con la porpora, servendo

del manto purpureo, ritenuto l'insegna primaria del potere, caratterizza quello che è nulla più di un protocollo improvvisato per l'occasione, quale "garanzia materiale" e segno di continuità. Sicché costituisce un atto fondamentale entro l'«abbozzo di un rito».³ Sappiamo difatti che fino all'ascesa di Costantino le insegne vengono prodotte per ogni singolo rito di creazione e non è contemplato un cerimoniale pubblico in cui si celebra il passaggio dei simboli del potere, atto a convalidare la successione. La presa di possesso della porpora appartenuta al predecessore costituisce così un segno davvero potente e dall'alto valore legittimante.⁴

più gli interessi del bene comune... », cfr. *Pan. Lat.* 7, 8, 2, trad. it. F. Piviotti Inghilleri, cfr. MacCormack 1995, 271.

³ L'utilizzo della porpora di Costanzo I è sicuramente dovuto a ragioni contingenti. Al momento si ha a disposizione solo quel manto e le circostanze eccezionali dell'elezione favoriscono il suo uso immediato a dispetto dell'usuale commissione di nuovi ed appositi paramenti. Appare difatti irrazionale e fin troppo dispendiosa nei termini di tempo e denaro ogni diversa soluzione. Deve altresì considerarsi come la *Vita Constantini* costituisca piuttosto un laborioso tentativo di interpretazione del vissuto imperiale per presentarlo ai lettori nel migliore dei modi possibili. Eusebio, nondimeno, si preoccupa di raccontare in modo appassionato la vicenda umana di Costantino, al fine di tratteggiare il perfetto prototipo dell'imperatore cristiano, ed a tale volontà di "revisione" dei fatti non può sfuggire un momento fondamentale quale l'assunzione dell'Impero. Quella biografia difatti è diretta prima di tutto al successore Costanzo II in funzione di *perì basileias* e, dunque, alla corte quale racconto edificante. Altresì emerge un'ammirazione che sembra essere del tutto sincera, specie quando adopera l'appellativo «ὁ μακάριος» (il beato) per definirlo. Tale attributo appare capace di spiegare le ragioni che spingono all'espulsione di tutti quegli episodi controversi e sconvenienti per il ritratto di un uomo additato addirittura come «tre volte beato», cfr. Barnes 1981; Bardill 2012; Pitsakis 2011, 155-227; Pitsakis 2009; Seston 1947, 127-130; Tartaglia 2011, 11; MacCormack 1972, 721-752; MacCormack 1995, 276-277; Kelly 1998, 138-183; Kelly 2004; McCormick 1985, 1-20; McCormick 1986. Per la trasmissione dei segni del potere, cfr. Marotta 1999; Marotta 2010, 170-188; Marotta 2016.

⁴ Sotto Diocleziano e per imitazione del costume della persia dei Sasanidi, l'abbigliamento dell'augusto si impreziosisce ed accoglie una sempre maggiore quantità di porpora e d'oro. Questi indossa la clamide di porpora, un ampio manto d'origine militare, conosciuto piuttosto come *paludamentum*, che è fermato sulla spalla destra da un grosso spillone in oro decorato con pietre preziose: la *fibula*, quale segno di esclusiva pertinenza imperiale. Sotto di essa porta una tunica di seta, la *paragunda*, ornata da clavi aurei e fermata alla vita dal *cingulum*, una cinta color porpora, anche essa d'origine militare. L'abbigliamento viene così completato dai sandali purpurei ornati di pietre preziose. Le gemme devono rendere percepibile la natura ultraterrena della maestà, giacché con i loro riflessi creano un'esperienza sensibile della "luce divina", che si vuole circondata attorno all'augusto. Tale veste viene anche adoperata sotto Costantino, come dimostra una Tripla d'oro della zecca di Costantinopoli con l'imperatore intronizzato e rivestito di *paragunda* e clamide, mentre viene incoronato dalla *Manus Dei*. Per le elaborazioni politiche coccernenti i segni del potere: cfr. MacCormack 1995, 271-273; Alföldi 1977; Calderone 1973, 215-261; Grabar 1936; Treitinger 1956; Pertusi 1991; Carile 2002b, 75-96; Carile 2002c, 53-95; Carile 2003, 589-656; Dagrón

Ulteriori novità vengono introdotte nel rito di ascesa improvvisato dalle truppe di stanza in Gallia per Giuliano.⁵ Per questo si inscena non solo la *sollevatio* sullo scudo,⁶ ma per di più si rifunzionalizza il *maniakis* o *torques*, un ornamento solitamente posto al collo dei soldati, a guisa di adeguato sostituto del diadema, che un milite qualificato come *dragonarius* pone sul capo di Giuliano.⁷ La menzione dell'anonimo agente deve certamente evocare un sottile espediente e suggerire sommessamente l'idea di un'elezione avvenuta per effettiva volontà divina. La mancata puntualizzazione dell'identità del soldato ed il fatto che nessuno sapesse chi fosse costui evocano il ruolo di un *deus ex machina*, il quale funge da "catalizzatore" nell'evolversi del rituale d'ascesa. La suggestione di un probabile intervento divino sembra giustificare un gesto del tutto nuovo

1995; Babut 1916, 226-229; Chastagnol 1994, 23-31; Cecconi 2009, 41-91; Ebelein 1982; Horst 1932; Millar 1992; Stern 1954, 184-189; Smith 2007, 157-232; Smith 2011, 125-151. Per le insegne si veda: Pertusi 1976, 481-568; Odorico 2005, 1013-1057; Di Cosmo 2009; Di Cosmo 2018; Tantillo 2011; Ricci 2011, 191-198. Per la porpora: Alberti 2006, 733-736; Bell *et al.* 1962, 35, r. 8-9; Bessone 1996, 142-202; Avery 1940, 66-80; Carile 2000, 65-124; Carile 2002a, 243-269; Schramm 1956, 135-156; Chneider 1995, coll. 2000-2020; Dagron 1994, 105-142; Scott 2009; Steigerwald 1990, 209-239; Reinhold 1970. Per le pietre preziose, cfr. Avgoloupi 2014; Bosselmann-Ruickbie 2017, 293-306. Circa l'usurpazione dei segni del potere, cfr. Reinhold 1971, 275-302.

⁵ Giuliano nella *Lettera agli ateniesi* offre una propria giustificazione alla cerimonia improvvisata e menziona addirittura un'epifania di Giove. Egli si presenta al pubblico quale mera pedina di un disegno più grande, operato materialmente dai soldati, ma progettato dalla divinità. Racconta il suo travaglio interiore e come la nomina venga accettata solo perché questi è vinto dalle pressioni degli uomini divinamente ispirati, nonché dalle pulsioni suscitate dalle divinità in lui. La sua elezione viene così rappresentata come l'arrendersi di un uomo mite agli dei. L'elemento sovranaturale si colora di finalità persuasive ed appare indispensabile a giustificare la forzatura dei meccanismi costituzionali operata da una designazione, che in fin dei conti viola i diritti di Costanzo II, giacché mera usurpazione, cfr. Iul. *ad Ath.* 248b-285a; Labriola 1991, 179-204; Caltabiano 1991; Caltabiano 1999, 335-355; Kojève 1998. Ammiano poi nel raccontare la medesima elezione non si discosta molto dal racconto fatto da Giuliano, allorché menziona la visione del *Genius Publicus*, che esorta il giovane ad assumere l'Impero. Tuttavia, attribuisce un diverso significato alle pressioni fatte dai soldati affinché Giuliano accettasse il titolo. Costoro non sarebbero mossi da alcuna ispirazione divina come sostenuto dall'augusto, ma piuttosto pare che vengano spinti da una meno prosastica brama del consueto donativo concesso ad ogni elezione imperiale. Cfr. Amm. Marc. XX, 5, 10

⁶ L'*elevatio* sullo scudo evoca il rituale messo in scena per l'usurpatore Firmo ed un altro pretendente sostenuto dalla nobiltà gallica, cfr. Amm. Marc. XXIX, 5, 20. Circa la composizione dell'esercito, cfr. Rocco 2012; MacGeorge 2003.

⁷ Amm. Marc. XX, 4, 17. Questo accessorio costituisce un ornamento etnico indossato non solo dai soldati barbari, ma anche dalle divinità germaniche e ciò lo rende un segno sacro. Tale alca di significatività può spiegare la sua adeguatezza a fungere da sostituto del diadema aureo, cfr. Ensslin 1939, 352-382; Ensslin 1942, 268-298.

entro la trama del protocollo di elezione. Un simile presupposto poi permette la sua perpetuazione nel lungo periodo nonostante l'estemporaneità, l'anonimato e la poca autorità di chi lo compie.

Orbene, la presente indagine procede da queste significative innovazioni che interessano il cerimoniale di ascesa imperiale e coinvolgono la cultura materiale della regalità. Le insegne dell'Impero possono così caricarsi di un senso tutto nuovo e di una significatività fino ad allora sconosciuta, mentre fungono da incunaboli concettuali per le ulteriori evoluzioni del relativo *ordo*. Perseguendo tale fine esegetico si collazionano quelle informazioni utili fornite dalla retorica, dalla panegiristica e dal trattato *Sulla scienza politica* del patrizio Pietro⁸ per spiegare sul piano sincronico e diacronico il valore afferito alle insegne imperiali entro un cerimoniale di ascesa che fra la fine del IV sec. ed il VI sec. ha ormai assunto una *facies* ben definita. Tali segni materiali sono difatti oberati nella dinamica dei protocolli di elezione del compito di indurre i partecipanti ad una maggiore consapevolezza del carisma detenuto dall'imperatore ed a fungere da "garanzia materiale" della bontà dell'Istituzione, fin tanto che la loro mera presa di possesso assume nell'inconscio collettivo un valore legittimante.⁹ Se ne valorizza così la capacità semiologica, volta a trasmettere messaggi predeterminati, e più in generale quell'attitudine a spiegare in modo relativamente semplice le complesse elaborazioni della politologia e della cultura immateriale della regalità romana e romano orientale. I segni del potere vengono adoperati dunque quali strumenti di *hexis* nell'esegesi delle fasi della cerimonia. Di conseguenza si vuol proporre una reinterpretazione delle gestualità connesse alla cultura materiale della regalità, evidenziando come quelle prossemiche siano pensate per ottimizzare la divulgazione dei significanti che progressivamente si concentrano intorno alle insegne. L'intervento appare infine funzionale alla storia del costume, allorché si riconsiderano le implicazioni concernenti l'ostentazione di precisi segni nell'immaginario dei fruitori del rituale d'elezione.

⁸ Il *Sulla scienza Politica* viene composto con buona probabilità durante i primi anni di regno di Giustiniano da un autore, che resta anonimo e si presenta quale esperto di strategia. Una certa scuola lo identifica con Pietro Patrizio, *magister officiorum* sotto Giustiniano. La presenza dei verbali delle ascese sembra corroborare tale ipotesi, dacché la cura del cerimoniale è uno dei compiti principali di questa carica palatina, cfr. Mazzucchi 2002. Diversamente il testo può anche essere ascrivito ad un erudito della scuola alessandrina, cfr. De Giovanni 2007, 413 ss.. Del trattato si conservano solo i libri IV e V.

⁹ Circa il carattere strutturante dell'abito imperiale nelle dinamiche sociali, cfr. Bourdieu 1983, 17-18; Carile 2002b, 75-96. Sulla funzionalità ricognitoria *in nuce* alla veste, concernente la grazia e il consenso divino che conducono al trono, cfr. Summer Maine 1998, 7; Barthes 2006; Borrego – Vega 2014, 374-398; Flügel 1987; Houston 2012.

1. La cultura materiale della regalità ed i riti di ascesa perpetrati dalla dinastia teodosiana

A seguito dell'esperienza maturata durante i rituali di ascesa dei costantinidi,¹⁰ si consolida in letteratura e nella storiografia il *topos* della *traditio* delle insegne. Queste possono essere consegnate direttamente dal *Maximus Augustus* vivente, come avviene per l'elevazione a cesare di Giuliano operata per mano di Costanzo II, il quale lo addobba con l'«*avita purpura*», il manto di porpora degli antenati.¹¹ In alternativa si preferisce trasmettere quelle possedute dal predecessore defunto con funzione legittimante ed al fine di ribadire la continuità del governo, come si verifica per l'elezione di Gioviano dopo l'assassinio di Giuliano¹² e probabilmente accade per l'ascesa di Valentiniano I a seguito dell'improvvisa morte del prefato Gioviano durante l'anabasi da Ctesifonte a Dadastana nel febbraio del 364.

Stanti simili presupposti ideologici e constatato il consolidarsi di una precisa prassi durante il cerimoniale di ascesa, deve considerarsi come la rituale *traditio* dei segni del potere da parte del *Maximus Augustus* assuma un significato ancor più pregnante a seguito della complessa situazione che segue al trauma di Adrianopoli ed alla violenta dipartita di Valente, quando l'Oriente piomba in una situazione di totale emergenza. Graziano si orienta allora verso la nomina di uno dei generali a co-imperatore, invece di indirizzare la sua scelta verso uno qualsivoglia dei membri della propria famiglia, come ha fatto il padre Valentiniano cooptando fratello e figlio. In tale occasione l'utilizzo dei segni del potere all'interno del cerimoniale guadagna maggiore spazio, giacché deve ottimizzare

¹⁰ Eusebio ha cura di riportare come i tre figli di Costantino «risplendono cinti degli ornamenti che furono del padre loro». Non si fa remore poi nell'affermare che Costantino riserva l'Impero quale «eredità (...) -per- i suoi diletti rampolli come un bene di famiglia». Il vescovo vuol convincere il lettore che la gestione dell'Impero è ormai "esclusiva" di una sola famiglia e per tale ragione i riti di ascesa hanno ad accogliere necessariamente la *traditio* dei segni del potere già posseduti dagli antenati, cfr. Eus. VC IV, 51, 1; Karayannopoulos 1956, 341-357; MacCormack 1995, 279. Circa la concordia degli eredi del defunto, cfr. Soc. I, 28-29

¹¹ Ammiano per migliorare l'efficacia narrativa del racconto dell'elezione a cesare di Giuliano, avvenuta a Milano nel novembre del 335, precisa un dettaglio che possiamo definire fondamentale: l'imposizione dell'«*avita purpura*». La clamide assume così una funzione legittimante, come se tutto il rito inscenato e la procedura costituzionalmente vincolante eseguita da soli non bastassero, cfr. Amm. Marc. XV, 8, 9; Murphey 2016. Circa gli studi concernenti l'uso orientato della memoria, cf. Oexle 1983, 19-77; Oexle 2011, 365-377; Oexle 1995, 9-78.

¹² Amm. Marc. XXIII, 2, 5; Baynes 1937, 22-29; Conduché 1965, 359-380; Nock 1975, 115-123; Gnoli 2015. Vedi anche: Soc. III, 26, per il ruolo degli scrittori cristiani, cfr. Chesnut 1986.

la trasmissione di certi messaggi che si vogliono veicolare, nonché svolge una funzione legittimante e soprattutto rassicurante per i fruitori del rito.¹³

Il peculiare contesto mette in difficoltà persino i panegiristi, i quali con la loro arte hanno il compito di lenire quel sentimento di diffusa angoscia che ha mosso la scelta di Graziano, rappresentando alla loro *audience* una situazione dopotutto “normale” e minimizzando gli effetti della crisi. Un esperimento non facile. L’ansia suscitata da una disfatta simile e la percezione del pericolo sociale accorso lasciano perciò vive tracce nella letteratura di corte, a maggior ragione se si considera che questa situazione ha pochi precedenti nella storia di Roma. Si mettono alla prova i panegiristi, i quali si trovano di fronte all’imbarazzante assenza di *loci* adeguati a rappresentare *in melius* quelle circostanze. Un certo disagio nel narrare gli eventi si percepisce addirittura qualche decennio dopo i fatti, allorché Orosio nelle sue *Storie contro i pagani* riassume gli accadimenti concernenti quell’ascesa. Nonostante ciò, ha cura di porre l’attenzione sui prodotti della cultura materiale della regalità e su quelle gestualità che la coinvolgono al fine di rendere più incisivo ogni atto del protocollo. La scelta non appare certo secondaria, ma ha un suo peso nell’economia del testo. Una tale attenzione per forza di cose deve essere condivisa anche dai suoi lettori. Orosio così esordisce:

Vedendo lo Stato decaduto e quasi in rovina, con la stessa preveggenza con la quale in altro tempo Nerva aveva scelto lo spagnolo Traiano, che restaurò lo Stato, anche Graziano scelse Teodosio, pure spagnolo, e nell’urgenza di rimettere ordine nello Stato lo vestì della porpora a Sirmio, e lo mise a capo dell’Oriente e della Tracia. Con preveggenza in questo superiore: che se Teodosio in tutte le virtù umane fu pari a Traiano, nella fedeltà a Cristo e nel culto della religione lo superò senza possibilità di confronto; tant’è vero che quello fu un persecutore, questo un propagatore della Chiesa. Così a quello non fu concesso nemmeno un figlio della cui successione potesse compiacersi; la gloriosa discendenza di questo, invece, di generazione in generazione domina ancora sull’Oriente e sull’Occidente.¹⁴

Le parole adoperate da Orosio dimostrano la difficoltà patita dallo storico nel metabolizzare gli eventi e proporli con efficacia ai suoi lettori. Ricorre così ad un precedente autorevolissimo, quale il critico contesto che induce all’elezione dell’*optimus princeps* Traiano.¹⁵ Menziona l’utilizzo della porpora, quale segno più significante entro il cerimoniale di ascesa. Anzi, puntualizza che

¹³ Rebenich 1985, 372-385; Leppin 2008; Diehl 1962.

¹⁴ Or. *Hist.* VII, 34, 1-4.

¹⁵ Bennett 2003; Strobel 2010; Geraci – Marcone 2004.

il rito viene ad essere caratterizzato dalla rituale *traditio* realizzata per le mani del *Maximus Augustus*, fin tanto che la presa di possesso riassume tutta la cerimonia.

L'ecclesiastico imbastisce poi una serie di richiami che pongono le due ascese in un rapporto figurale: entrambi gli eletti sono nominati in un momento di estrema difficoltà, perché questi sono ritenuti dall'augusto regnante i migliori, ambedue sono virtuosi e provengono dall'Iberia. Il richiamo a Cassio Dione viene così palese: il settantenne Nerva, sfornito dell'appoggio dei soldati, è costretto a compromessi e perfino alla nomina a prefetto del pretorio di Casperio Eliano, il quale effettivamente comanda Roma al suo posto. Questi, a dispetto dei suoi parenti prossimi, nomina co-imperatore il generale Ulpio Traiano e gli invia una lettera per spiegargli la situazione in cui versa Roma. Un'angoscia, quella patita da Nerva, che viene meglio rappresentata dalla significativa citazione omerica: «*Paghino i Danaï le mie lacrime coi tuoi dardi*», che Cassio Dione, il quale narra i fatti, ha cura di menzionare.¹⁶ Un'evocazione che deve rendere in modo efficace l'angoscia patita in quel momento dall'Impero. Al precedente storico si affianca un dettaglio che deve compiacere il suo pubblico: la menzione della conversione al cristianesimo di Teodosio ed il suo rapporto privilegiato con la Chiesa; ciò lo rende addirittura migliore di Traiano. Un'eccellenza che Orosio arriva a dimostrare attraverso la concessione divina di una prole capace di succedergli all'Impero, mentre alcuna discendenza viene concessa a Traiano. La possibilità di garantire una successione costituisce un *in-put* per Orosio, il quale offre una giustificazione di comodo e si sente libero di deprecare il fatto che il migliore fra gli imperatori romani non abbia scelto di aderire al cristianesimo. L'iniziazione cristiana nell'ottica dell'ecclesiastico rende Teodosio un sovrano migliore e ciò a dispetto dell'ottimo fra gli imperatori.¹⁷

Eppure Orosio, fatta salva la volontà di compiacere i suoi lettori e le finalità portate avanti nel suo racconto, non fa altro che riproporre alcune delle soluzioni retoriche che Temistio ha adoperato nel *Presbeutikos* rivolto a Teodosio nel 379 a cominciare dalla menzione della *traditio* della porpora, il segno primario del

¹⁶Hom. *Il.* I, 42. Tale sentenza viene pronunciata da Crise, il quale chiede la vendetta di Apollo per la tracotanza di Agamennone. L'espressione è riportata in: D.C. LXIII, 4, cfr. Migliorati 2003.

¹⁷Zosimo, diversamente è davvero critico ed offre un ritratto poco edificante di Teodosio, poiché costui partecipava «a lautì banchetti, dedicandosi ai piaceri e rammollendosi nei teatri e negli ippodromi (...). Per natura, infatti, era dissoluto, molto pigro ed incline ai vizi (...), non avendo alcuna preoccupazione, ritornava ad essere schiavo delle sue naturali dissolutezze». Le informazioni fornite si contrappongono ai ritratti ufficiali proposti della panegiristica, eppure lo stesso Zosimo precisa: «ma quando si trovava in una necessità che lasciava intravedere qualche sconvolgimento nella situazione, metteva da parte la pigrizia, abbandonava ogni mollezza e ritornava ad una vita più virile, tollerante delle fatiche e delle sofferenze», cfr. Zos. V, 50.

potere. Il panegirista, nonostante abbia composto il testo nell'imminenza dei fatti, opera un'evidente falsificazione.¹⁸ Afferma apertamente che sulla scelta di Graziano non hanno influito le contingenze, ma questi si è limitato a riconoscere in Teodosio il possesso delle virtù che lo rendono il candidato più meritevole anche a dispetto della propria parentela. Temistio può così sostenere:

hai avuto la porpora non per i tuoi legami di parentela, ma per il fatto di eccellere in virtù; non perché si stesse avvicinando un momento di emergenza, ma per l'aver dimostrato forza e virtù. E Graziano agì saggiamente, in una maniera che si addice più all'età matura che alla gioventù, poiché egli non scelse il suo più stretto consanguineo come l'uomo migliore, ma piuttosto, l'uomo migliore come il suo più stretto consanguineo. Ed espresse il proprio voto in maniera a lui degna, quel voto che nell'attesa era già stato espresso dalla situazione del momento.¹⁹

Il ricorso all'espressione, atta ad evocare la *traditio* rituale della porpora per sintetizzare l'ascesa da parte di Temistio, dimostra che già nel 379 l'utilizzo della cultura materiale della regalità entro i riti d'ascesa è ritenuto indispensabile per convincere l'*audience* e rendere più efficace il protocollo. Tant'è che si cristallizza in una formula retorica, capace di riassumere l'intero *ordo* dell'elezione nella mera consegna della porpora. Si osserva come la novità introdotta per l'ascesa di Costantino sia ormai ritenuta da chi partecipa alla cerimonia un atto convalidante, anche se costituisce un mero gesto esteriore, che non ha affatto ad incidere il piano del diritto. Esso costituisce piuttosto un semplice suggello visivo del rito posto in essere, quale mero corollario delle procedure ritenute costituzionalmente vincolanti. Si raffronta insomma un indicatore, che ci dice che qualcosa sta cambiando.

Segue il tema dell'eccellenza delle virtù di Teodosio, le quali si oppongono alle contingenze ed esprimono una ferma volontà di normalizzazione, che viene rafforzata dal potente richiamo alla scelta saggia di Graziano. Costui decide di

¹⁸ Diversamente Pacato nel panegirico del 389 non ha remore ad accennare alle contingenze che portano all'ascesa di Teodosio, poiché qualche anno più tardi tale riferimento non gli deve apparire incauto. Questi puntualizza le coordinate storiche in cui matura l'elezione e propone un discorso tradizione e persino banale in alcune soluzioni. Perciò procede da un'inequivoca domanda: «chi potrebbe essere l'uomo che riesca a reggere un così gran peso e che sostenga il mutevole destino di Roma (...). Non potrebbe forse il voto di tutti eleggere chi viene da una patria benedetta, da una famiglia insigne, il cui aspetto è simile ad un dio, la cui gioventù è intatta e che ha esperienza sia nelle questioni civili, che militari?», cfr. *Pan. Lat.* 12, 3, 5-6, trad. it. F. Piviotti Inghilleri, cfr. MacCormack 1995, 306.

¹⁹ *Them. Or.* 14, 182b, trad. it. F. Piviotti Inghilleri, cfr. MacCormack 1995, 303.

rendere l'uomo più virtuoso dell'Impero suo "consanguineo" in ragione della cooptazione. Deve pure annotarsi come il richiamo alla *traditio* del segno primario del potere, unito all'eccellenza dell'eletto, permetta di superare il *locus* dell'«*avita purpura*», che tanto successo ha avuto nella letteratura precedente. I meriti di Teodosio, nonostante la controversa vicenda che ha coinvolto il padre e lo ha posto un po' al margine delle vicende politiche dell'Impero,²⁰ spingono il retore a trovare nuove soluzioni retoriche, atte ad enfatizzare la mera presa di possesso del segno del potere, mettendo quasi in ombra ogni ruolo di Graziano. Costui si è limitato a fare quella che viene definita la scelta migliore, probabilmente fra quelle possibili. Non meraviglia allora che l'enfasi venga concentrata tutta sul segno e sul suo destinatario. E se per Gioviano la menzione della porpora posseduta dai discendenti di Costanzo Cloro deve supplire ad ogni problema di legittimazione ed all'assenza di natali nobili, tale problematica non si pone affatto per Teodosio, il quale non solo vanta un lignaggio di un certo prestigio, ma data la generale crisi che attanaglia l'Impero deve necessariamente porsi in discontinuità col casato di Valentiniano. Siamo di fronte ad un dettaglio da non trascurare. La proposizione di una soluzione retorica, focalizzata sul prodotto materiale, permette di sostenere che almeno l'*audience* elitaria -a cui il componimento è diretto- abbia ben presente il valore legittimante del segno da trasmettersi col mero possesso. L'orazione, orbene, ci fornisce un potente indicatore circa l'evoluzione della comune percezione della cultura materiale della regalità e dimostra che non occorre più precisare, come accaduto nelle ascese dei costantinidi, il precedente proprietario dell'insegna. Col consolidamento del rito pubblico di *traditio* tale memoria sembra divenire addirittura superflua, ma basta presentificare al pubblico la trasmissione del segno, giacché valido in sé e per sé. Già con Valentiniano si osserva che l'evocazione di questa memoria è divenuta pleonastica, un po' per la nobiltà del lignaggio dell'eletto, un po' perché il breve regno di Gioviano non è stato caratterizzato da alcun evento di rilievo, salvo il ritorno del Cristianesimo a corte.²¹ Pertanto il nuovo imperatore non ha la necessità di confrontarsi con alcuna memoria ingombrante ed ogni riferimento al predecessore diventa vano, se non inutile ai fini persuasivi. Un simile ragionamento vale a maggior ragione per Teodosio, il cui predecessore ha praticamente annientato l'esercito della *Pars orientalis* dell'Impero ed ha permesso la lacerazio-

²⁰ Il padre, Flavio Teodosio, è vittima di una congiura di corte e chiede il battesimo prima di essere sottoposto alla pena capitale, «desiderò ardentemente farsi battezzare in remissione dei propri peccati (...) raggiunte la certezza di ottenere la vita eterna dopo la gloriosa vita mortale ed offrì senza esitare il collo al carmenfice», cfr. *Or. Hist.* VII, 33. Nonostante ciò, nulla osta a farlo oggetto di *consecratio* dopo l'ascesa del figlio, sicché il *consecratus* presente nel dittico dei Symmachi viene identificato da Cracco Ruggini proprio con Flavio Teodosio. Cfr. Cracco Ruggini 1977, 425-489.

²¹ Geffcken 1978; Trisoglio 1993, 6-12; Scrofani 2010.

ne della società nelle lotte fra cattolici ed ariani. Un retore abile come Temistio non può ignorare tali contingenze e nell'ingegnosa costruzione del testo ha necessariamente presenti simili istanze e deve pure superare tutte le problematiche connesse alla controversa memoria del predecessore. Quindi decide di enfatizzare un significativo collegato alla cultura materiale della regalità, quale tema che sa essere gradito e ben comprensibile alla sua *audience*. Anzi, si può ritenere che la scelta retorica si debba conseguentemente porre alla fine di un lungo processo di interiorizzazione da parte dell'inconscio collettivo del valore legittimante del mero possesso delle insegne. In assenza di una tale percezione diffusa, deve ritenersi che la soluzione costituisce un *nonsense* ed è destinata all'insuccesso. Un errore che un retore esperto quale Temistio non può certo compiere, sicché l'opzione si dimostra come il frutto di un'attenta ponderazione e di un'espedito volto ad ottimizzare i significanti da trasmettere.

Deve poi considerarsi come la reintroduzione del criterio della meritocrazia nella scelta del co-imperatore attiri le simpatie di Temistio. Costui fa chiarezza sui criteri da utilizzare nell'interpretare una vicenda complessa nella dinamica di vita dell'Impero, quale la nomina di quell'augusto. Riesce a rendere poi più intelleggibili i presupposti di quel giudizio espresso a posteriori e volto ad avvallare un'elaborazione come la vocazione divina, che la dottrina del potere presenta quale un "a priori" rispetto all'elezione stessa. Temistio propone nel prefato panegirico quegli indizi ritenuti indispensabili per identificare il chiamato dalla divinità al governo, agevolando così il riscontro dei suoi presupposti di fatto.²² Il componimento del 379 per Teodosio spiega poi che l'accorta scelta di Graziano ha funzione ricognitiva del possesso della "forza" e della "virtù" da parte dell'eletto. All'indeterminata virtù, si sostituisce progressivamente il più specifico criterio della *philanthropia*, che per Temistio rende gli uomini simili alla divinità. Nondimeno, questo espediente costituisce un *Leitmotiv* nei testi del panegirista, mentre il suo discorso assume i toni di un *perì basileias* o di un "cortese" ammonimento, che limita il valore dei segni esteriori del possesso dell'Impero:

Graziano ti ha accolto con la ghirlanda regale come capo e generale dell'Impero. Ma fa bene attenzione, eminente imperatore, al fatto che né la bellezza o la statura, né la velocità e la prodezza fanno un buon governante, se questi non porta nell'animo una qualche rassomiglianza con Dio.²³

Deve ora notarsi come il componimento si muova su ben due piani per trasmettere significanti persino antitetici. E se nell'immediato si percepisce un av-

²² Them. Or. 73c-74a.

²³ Them. Or. 188c-189a, trad. it. F. Piviotti Inghilleri, MacCormack 1995, 304.

vertimento, che rimembra quanto Temistio ha già affermato nel panegirico del 364, allorché si rivolge a Valentiniano e lo esorta a considerare che sia il possesso di un'aquila d'oro, sia il tributo degli onori siano solo un corollario dell'elezione, un'attenta analisi suggerisce una realtà assai più complessa. Alla luce del contesto, deve constatarsi che il retore non può limitarsi a vedere nelle insegne dei semplici evidenziatori visuali o mere garanzie dell'opulenza imperiale.²⁴ È pur vero che una lettura superficiale del componimento li riduce a ovvi orpelli esteriori, atti a suffragare la più aggiornata rappresentazione dell'Istituzione imperiale: un governo retto dal dio ed officiato dagli uomini. Eppure Temistio vuole dire molto di più. Il riferimento al diadema concesso da Graziano non può essere liquidato come mera soluzione retorica, specie se si ritiene che a quel tempo la corona costituisce solo un segno secondario del potere.²⁵ La sua menzione sembra asserire che il rito di imposizione della corona, introdotto estemporaneamente dai soldati di Giuliano, sta guadagnando importanza all'interno del protocollo. Altrimenti l'espedito retorico non può funzionare. Non ha difatti senso menzionare la corona con un tale sentore, né appare

²⁴ Them. *Or.* 73c-74a.

²⁵ Durante l'improvvisato rituale di ascesa di Giuliano emerge la significatività della corona. Il copricapo fino a quel momento non è affatto considerato un segno distintivo dell'ufficio imperiale, ma conserva l'antica funzione di trofeo e spiega quel carisma proprio dell'imperatore, che si concretizza nella propensione alla vittoria. Il diadema, che costituisce un mero evidenziatore visuale senza alcun significato rituale specifico, sembra assurgere solo da Teodosio I quale simbolo della vocazione divina all'Impero e la sua imposizione inizia ad essere percepita dai partecipanti come necessaria. La sua assunzione difatti viene ricondotta da Libanio ai riti di trionfo, sicché può affermare: «beati quei militi (...) che non hanno potuto fare a meno di posare sul tuo capo la corona di pietre preziose», cfr. Lib. *Or.* 12, 59, trad. it. F. Piviotti Inghilleri, vedi anche MacCormack 1995, 287. Se ne deduce che il conferimento dell'ornamento militare almeno alla sua introduzione non è percepito come dotato di carattere legittimante. Questo probabilmente accade perché il segno adoperato, il collare, realizzato per di più in materiale vile, non può essere immediatamente collegato ai riti dell'ascesa, almeno così come vengono intesi dal colto auditorio costituente la corte, la destinataria del componimento. Il suo senso si può solo spiegare entro l'alea di un rito castrense ed avverso un novero di fruitori caratterizzato da militi. Il medesimo retore, un anno dopo ed a medio del panegirico proclamato per il consolato del 363 d.C., rimembra nuovamente il rito d'ascesa e l'imposizione delle insegne composte da elementi preziosi. Sicché fa un diretto riferimento ai frutti del mare, quali la porpora estratta dal murice e le perle che valorizzano il corredo dei segni del potere imperiale, giacché costituiscono dei materiali non alla disponibilità di tutti. Libanio propone allora all'auditorio un'immagine suggestiva e d'impatto che deve colonizzare l'inconscio ed evocare nell'immediato un'idea consueta e condivisa della maestà, che nemmeno la morigeratezza dei costumi di Giuliano progressivamente va ad offuscare. Cfr. Lib. *Or.* 12.49. Sulla modestia di Giuliano, cfr. Iul. *Mis.* III, 4; 4; 10; 19; Prato – Micaella 1975; Marcone 1984, 226-239. Vedi anche Amm. Marc. XXI, 16, 1; Soc. III, 1; Diegi 2005; López Sánchez 2012, 158-182; Varner 2012, 183-221. Per la composizione della corte del Tardoantico, cfr. Paterson 2007.

ragionevole porla a sostituzione dell'immagine più consueta della consegna della porpora all'eletto. Si osserva poi che questo segno secondario si sta progressivamente affermando nell'inconscio collettivo, fin tanto che la sua *audience*, soprattutto quella aristocratica a cui è indirizzato il componimento, possa oramai aspettarsi una sua puntuale menzione nei componimenti volti a magnificare l'augusto.²⁶

Siamo di fronte ad un forte indicatore, adeguato ad informarci del fatto che vi è in atto un cambiamento nella percezione dei fruitori del testo. Costoro, diversamente da quelli di Libanio che sembrano riconoscere nel diadema solo un trofeo militare, hanno ormai metabolizzato la funzione di ornamento "preferenzialmente" regale del diadema. Si constata dunque il recepimento da parte di Temistio di un'evoluzione nella percezione della cultura materiale della regalità.

Il cambiamento attestato sin dall'ascesa di Teodosio, che slega la significatività delle insegne dalla detenzione del predecessore e dall'ambito meramente dinastico, per enfatizzarne il valore in sé, sembra accelerare paradossalmente con le elezioni dei di lui figli: Arcadio ed Onorio.

Per l'ascesa del giovane Arcadio si allestisce una cerimonia sicuramente militare, giacché viene celebrata presso il campo dell'*Hebdomon* nel 395. Il conte Marcellino, che la descrive brevemente, parla di incoronazione.²⁷ Non è dunque chiaro se l'autore si riferisca ad una doppia cerimonia (cosa dopotutto poco probabile in un'epoca così precoce) o ad un mero addobbamento con le insegne, come accaduto allo stesso Teodosio per mano di Graziano.

Tuttavia, i maggiori dati circa la significatività delle insegne sotto il suo regno non provengono dai resoconti del cerimoniale, ma piuttosto dall'orazione del vescovo Sinesio di Cirene, nota come *De Regno* e datata tra il 398 ed il 399.²⁸ Il vescovo premette il rapporto diretto fra Dio e l'imperatore, riprende poi un classico *locus* della retorica di Eusebio di Cesarea concernente

²⁶ Il diadema/*tenié* viene introdotto da Costantino forse all'inaugurazione del «muro di terra» di Costantinopoli o forse per la celebrazione della prima corsa nell'ippodromo. Con tale segno voleva certamente realizzare la profezia: «tu hai portato sulla testa una corona di pietre preziose», cfr. *Sal* 20(21), 4. Eppure tale scelta non sembra essere felice e non aggrada troppo i sottoposti come dimostra il caustico distico del prefetto Ablabio, cfr. Sidon. *Epist.* 8. La *tenié*, che potrebbe ricondursi all'infula dello ierofante dei misteri eleusini, è riportata nei documenti visuali costantiniani in due diverse foggie, quella di una benda ornata di una doppia fila di perle iscritta nel cammeo in ametista ora al *Staatliche Museen* di Berlino ed un'altra fatta di placche metalliche, giunte tra loro, e culminanti in un cammeo frontale, che ritroviamo nell'aureo della zecca di Tessalonica del 335 d.C., cfr. Gariboldi 2003, 52.

²⁷ «*Arcadius patri suo Theodosio Augusto consors imperii septimo ab urbe miliario coronatus est*», cfr. Marcell. *Chron.* IX, 2.

²⁸ Synes. *Or.* 14, trad. it. A. Garzya 1989, 384-451.

l'imitazione divina, che assume nella sua orazione connotati del tutto diversi, perché presuppone un tentativo di incisiva censura dello sfarzo ostentato dalla sua corte e lo stimola alla sobrietà. Sinesio di Cirene, nella triplice veste di «retore, filosofo e vescovo»,²⁹ può ammonire l'imperatore e deprecarne i costumi. Prima di tutto biasima il suo *modus vivendi*, giacché sta rinchiuso nel Sacro Palazzo e vive lontano dalle diverse realtà dell'Impero, specie dall'aristocrazia latifondista delle lontane provincie di cui egli è il rappresentante, paragonandolo così ad un «murice». Passa poi a deprecare il fasto dell'apparato imperiale, che ritiene un lusso insensato: «nulla in altri tempi ha così minato l'Impero romano come ora il teatrale apparato per la persona fisica dell'imperatore (...) perché poi essa venga esposta in pubblico alla maniera barbarica».³⁰ L'orazione si costruisce su una pungente *climax*, che arriva addirittura all'interazione dialettica con l'augusto, contro ogni consuetudine e logica del protocollo. Costui osa rivolgersi direttamente a quel sovrano che è solito sedere dietro il *velum* e nelle udienze ufficiali non interagisce mai con i sottoposti, se non per interposta persona.³¹ Il vescovo allora giunge ad apostrofare Arcadio: «quando credi tu che l'Impero romano sia stato più florido? Forse da quando voi vi rivestite di porpora e d'oro, vi cingete il capo e i piedi di pietre preziose (...) ve ne tempestate le cinture e ve ne intesete gli abiti, ne incastonate nelle fibbie, ne adornate il trono su cui vi assidete?». Così sentenza: «la regalità tanto più s'allontana dalla verità quanto più concede alla pompa».³²

Il testo dell'orazione offre potenti indicatori sulla comune percezione della cultura materiale della regalità e ci informa circa i dettagli preziosi che contraddistinguono le insegne e sul fatto che tali soluzioni lussuose non sono più condivise da gran parte dell'aristocrazia, specie da quella di provincia. La pungente *kaiserkritik*, sfruttando l'ambivalenza dei simboli, stigmatizza in negativo il dettaglio prezioso, mentre la veste e la sua significatività vengono velocemente liquidate, tanto da degradare a vera e propria prigionia per l'augusto che se ne giova, rimembrando il *locus* d'omerica memoria della «tunica di pietra».³³ La *kaiserkritik* del vescovo sembra quasi demolire le precedenti costru-

²⁹ Teja 1993, 638; Carile 2000, 84.

³⁰ La *kaiserkritik* costituisce un pretesto per censurare il proliferare degli esponenti del «partito» goto ai vertici dell'Impero (soprattutto nell'esercito), poiché Sinesio li crede troppo distanti dalla cultura romana e pertanto poco fedeli. Tant'è che l'orazione viene definita «il manifesto antigermanico del partito nazionale di Aureliano», cfr. Bury 1923, 129.

³¹ Il fatto che il vescovo si rivolga direttamente ad Arcadio, permette di ipotizzare che l'orazione costituisca un mero esercizio retorico e non venga composta per la pronuncia innanzi all'imperatore, ma per la declamazione entro l'*entourage* di Sinesio, cfr. Cavarra 1990, 9-18; Cameron – Long 1993, 103-142.

³² Synes. *Or.* 15, trad. it. A. Garzya 1989, 384-451.

³³ Hom. *Il.* III, 57.

zioni sulla significatività delle insegne, le quali da simboli di eccellenza degenerano verso segni equivoci, configurando persino una sorta di “maledizione” per chi se ne fregia. Ciò a riprova della duttilità dello strumento retorico. Cambiando meramente prospettiva, Sinesio può reinterpretare la cultura materiale della regalità in senso tutto negativo. In tal modo, vuol rappresentare all'imperatore quella tensione latente scatenata entro il tessuto dell'Impero dalle sue strategie di autorappresentazione, mentre gli oppone il prodotto della speculazione di alcuni circoli elitari d'intellettuali. Costoro, dopotutto, non fanno nulla più che dar corpo nella loro critica moraleggiante al consueto disappunto degli ambienti senatorii e rispecchiano «un atteggiamento di retroguardia delle *élites* urbane». ³⁴ Il vescovo attraverso la critica alla prosperità dell'augusto non vuole meramente censurare il dispendio nell'acquisto di porpora o d'oro. Denuncia piuttosto il rischio insito nell'eccessivo lusso che, “trasformando” l'imperatore in nulla più di un «pavone», innalza un muro tra questo ed il resto della compagine sociale, sicché lo rende «inattuabile» e mina infine la coesione sociale. ³⁵ Siamo insomma di fronte ad un prodotto della letteratura senatoria, che si nutre di schemi forse obsoleti, prediligendo una mortificante moderazione dell'Istituzione imperiale, la quale deve mostrare ai sottoposti ed all'*élite* in particolare esclusivamente il suo “volto”/“maschera” di magistratura repubblicana. ³⁶

Per quel che riguarda i riti di ascesa di Onorio, il conte Marcellino afferma che viene eseguita la stessa procedura posta in essere per Arcadio, mentre la celebrazione si realizza come di consueto presso il campo di *Hebdomon*. ³⁷ E se il riferimento al luogo in cui si inscena la cerimonia lascia pensare esclusivamente ad un rito militare, è Claudiano a fornire maggiori dettagli circa il rituale eseguito nelle orazioni che commemorano il terzo ed il quarto consolato di Onorio, le quali vengono pronunciate nel gennaio del 396 e del 398.

E se nell'*Orazione per il terzo consolato* Claudiano si limita a rievocare la «salita tra gli scudi» di Onorio, ³⁸ gli accadimenti vengono narrati in modo ben diverso e certamente più accattivante nell'orazione per il quarto consolato. Questi sposta l'attenzione non tanto sul rituale in sé, descrivendone i singoli atti o sulle reazioni dei sottoposti come le lunghe acclamazioni dei soldati, quan-

³⁴ Carile 2000, 74.

³⁵ Carile 2000, 93.

³⁶ Teja 1993, 638; Tantillo 2015, 543-584.

³⁷ «*Honorium pater suus Theodosius in eodem loco quo fratrem eius Arcadium Caesarem fecit, id est septimo ab urbe regia miliario. Tunc quippe hora diei tertia tenebrae factae sunt*», cfr. Marcell. *Chron.* VII, 1.

³⁸ Claud. *III Cons* 3, 22.

to sulla “grandezza dell’evento”, che non viene ignorata nemmeno dalla natura, la quale regala, seppur nel pieno inverno, una giornata di primavera:

il nero inverno aveva ricoperto di tenebra la luce ed il vento del sud era gonfio di pioggia violenta, ma subito, quando i soldati ti elevarono acclamandoti nel modo consueto, Febo disperse le nubi e lo stesso istante che diede a te lo scettro restituì al mondo la luce (...). Non era il vento del nord ad aver messo in fuga le brume, né il sole a brillare più luminoso: era la luce dell’Impero, un fulgore di buon auspicio che si diffuse dappertutto, e col tuo splendore anche la natura sorrise.³⁹

La descrizione prosastica degli accadimenti lascia emergere -tra le pieghe di alcune immagini alquanto persuasive- una certa attenzione al dettaglio della cultura materiale. Il “martellante” ricorso alla luce ed ai suoi fulgori che connotano quel rito di ascesa offre una potente suggestione, tale da giustificare almeno in parte la critica proposta da Sinesio sull’insensato lusso della corte. Lo splendore cantato da Claudiano è quello dell’oro e del manto di porpora, il cui ordito sappiamo essere intramato di fili aurei e sul quale si collocano all’altezza delle ginocchia i *segmenta* di stoffa aurea.⁴⁰ Tali bagliori si uniscono allo scintillio delle gemme a ornamento del manto. I materiali preziosi, una volta investiti dal sole, devono abbagliare gli spettatori ed offrire una forte suggestione che il retore traduce in modo incisivo. Questi enfatizza all’estremo il *locus* - dopotutto “classico”- dello splendore divino circoscritto attorno all’imperatore. La soluzione valorizza così il dato della cultura materiale e dimostra come essa possa essere sfruttata per operare su più piani e trasmettere una gamma di messaggi variegata, che supera le problematiche connesse al mero dispendio di risorse per impreziosirle. A loro tramite si vuole piuttosto convincere i fruitori del cerimoniale della reale trascendenza del potere imperiale.

Stando ancora al *Chronicon* del conte Marcellino, una nuova cerimonia militare viene riservata a Teodosio II, giacché celebrata presso il campo di *Hebdomon*.⁴¹ La scarsa informazione lascia pensare che ancora una volta si esegua il rito militare ed il consueto addobramento con le insegne dopo

³⁹ Claud. *IV Cons* 172-183, trad. it. F. Piviotti Inghilleri, cfr. MacCormack 1995, 308.

⁴⁰ I *segmenta*, pezzi di tessuto aureo con decori, nel IV secolo si collocano sulla clamide fra il bordo inferiore e l’altezza delle ginocchia come dimostra *ex multis* il *Missorium* di Teodosio, cfr. Delbrueck 2009, 113-114; Almagro-Gorbea *et al.* 2000; Baratte 2008, 195-208.

⁴¹ «*Theodosius iunior in loco quo pater patruusque suus Caesar creatus est*», cfr. Marcell. *Chron.* XV, 1.

l'elevazione, nonché l'altrettanto tradizionale acclamazione da parte dei militari a cui il cerimoniale è prevalentemente riservato.

La *traditio* delle insegne lascia forti suggestioni nell'intaglio dell'incisore Flavius Romulus, ora conservato all'Hermitage. Questo è l'unico documento visuale del Tardoantico - giunto fino a noi - che rappresenta la creazione di un giovane membro del collegio imperiale.⁴² Con buona probabilità vi si raffigura una rappresentazione allegorica dell'ascesa di Valentiniano III, assiso su un piedistallo a tre gradini, a cui si approssima il *Maximus Augustus* Onorio, riconoscibile per il diadema. Quest'ultimo gli impone la clamide, che al tempo è ancora considerata il segno primario del potere, mentre l'altro collega, il padre Costanzo III, lo incorona con un serto aureo.⁴³ La scena si svolge al di sotto del *Chrismon* iscritto fra l'Alfa e l'Omega, quale formula sintetica che sta in luogo della raffigurazione della divinità cristiana, mentre a corollario della scena sopravvive un antico relitto visuale come quello delle due vittorie, rifunzionalizzato all'uopo. Le entità porgono a loro volta una corona e confermano il carisma soprannaturale degli augusti, avvalorando la propensione imperiale alla vittoria. Il documento visuale si mostra allora come un manifesto dell'ideologia imperiale, che trova una sintesi fra le istanze della Teologia del potere cristiano e le sopravvivenze della teoria del potere gentile. I *loci* pagani attraverso la rappresentazione si dimostrano dunque ancora vivi e vitali, giacché le due entità occupano uno spazio considerevole, quasi la metà dell'intera scena, caratterizzandola. Quest'ultimo *locus* si aggiorna però alla visione cristiana, sicché si convertono in figure maschili, che indossano la tunica corta, il *kyrtill*, e vestono la clamide, mentre reggono il *baculus viatorius*, insegna dell'ostiario. Siamo forse di fronte al primo ingresso degli angeli nella cultura visuale della regalità, che declina la "classica" formula dell'incoronazione mistica realizzata dalla *Manus Dei*. Dopo questa fugace apparizione, gli angeli torneranno solo molto più tardi e nei conchi della famiglia Angeli.

Il cammeo dimostra pure come un più ampio pubblico e sicuramente quello elitario a cui l'opera d'arte è destinata abbia a percepire il rito durante il IV sec..

⁴² Spier 2007, 97-98, n. 572, tav. 72, a, b; Spier 2009, 237-239, fig. 2; Zwierlein-Diehl 2007a, 236-237, fig. 822; Zwierlein-Diehl 2007b, 249-262; Zwierlein-Diehl 2007c, 27-48; Kagan 2008.

⁴³ L'intaglio, conservato presso l'Hermitage di San Pietroburgo, costituisce un *unicum* ed è firmato da Flavius Romulus. In letteratura scientifica sono state proposte numerose identificazioni. Tuttavia potrebbe rappresentare l'elevazione a co-augusto di Costanzo III e del figlio Valentiniano (poi Valentiniano III) a *nobilissimus* nel 421 d.C.. Altresì potrebbe raffigurare l'allegoria dell'ascesa di Valentiniano III, a cui sono presenti lo zio Onorio ed il padre (sebbene defunto nel 421) che partecipa misticamente ai riti del figlio, quale inequivoco simbolo di continuità dinastica e di esaltazione dei valori del lignaggio.

L'evidenza compendia in una soluzione unitaria la presa di possesso delle insegne e rende visualizzabile un protocollo piuttosto complesso e che oramai ha assunto una *facies* ben definita. La formula grafica va a tutto scapito di momenti altrettanto significativi, come l'*adclamatio* o l'*adlocutio* dal *tribunal* al cui termine si nominano i funzionari, quali *loci* che tanta fortuna hanno avuto nel sec. III in particolare. La rappresentazione della *traditio* dell'insegna appare capace addirittura di soppiantarli o, almeno, in assenza di altra documentazione visiva che attesta il contrario, sembra davvero farlo. La scelta di una tale soluzione può pure dimostrare un'effettiva modifica dell'aspettativa sociale ed una generale evoluzione della percezione dell'intero rituale nell'inconscio collettivo. Alla luce di tali dati materiali si può dire che non solo il gesto della *traditio* ha ormai colonizzato l'inconscio, ma prospera persino, costituendo una formula di sintesi che ha successo sia in letteratura (come riferisce Temistio), sia nella cultura visuale. Si può così sostenere che i prodotti della cultura materiale appaiono ormai indispensabili nella trasmissione di messaggi predeterminati.

2. La funzionalità della cultura materiale nei riti di ascesa da Leone I a Giustino II: le insegne quali catalizzatori dell'evoluzione del cerimoniale

Ai pochi dati concernenti i riti di ascesa degli esponenti della dinastia teodosiana evinti dal *Chronicon* del conte Marcellino, si oppone la descrizione vivida di dettagli dell'elezione di Leone I, riportata in un verbale che anima il succitato trattato del patrizio Pietro, intitolato: *Sulla scienza politica*, poi confluito nel *de caerimoniis*. Si descrive la composizione di un cerimoniale complesso, che questa volta non viene celebrato all'*Hebdomon*, ma diversamente nell'ippodromo cittadino. Durante l'insediamento di un nuovo imperatore, che si pone in discontinuità con la precedente dinastia al potere, si deve necessariamente permettere al popolo di partecipare al rituale ed afferire il proprio gradimento all'eletto. L'esigenza fondamentale è difatti capitalizzare il consenso verso quello che può essere considerato nulla più di un "uomo nuovo", giacché mero tribuno militare ed innalzato al trono solo per le pressioni del potentissimo Aspar, patrizio e *magister militum praesentalis*.⁴⁴ Possiamo allora definire il protocollo messo in opera per Leone I come "misto", dacché sono facilmente distinguibili due fasi: una prettamente militare e che segue lo schema "classico" della cerimonia presso *Hebdomon* ed una definita dalla dottrina

⁴⁴ Ravegnani 2018, 54-55; Croke 2021; Crawford 2019; Williams *et al.* 1999; Jones – Martindale, 1980; Jones 1964.

come «civile»,⁴⁵ la quale però sembra essere indirizzata piuttosto all'aristocrazia senatoria e non alla popolazione cittadina riunita. I senatori attraverso una serie di gesti articolati perpetuano poi l'antico potere di ratifica dell'elezione fatta dai soldati. La discontinuità creata dal decesso di Marciano, che non lascia eredi concepiti durante il matrimonio con l'ultima dei discendenti di Teodosio: Pulcheria e l'impossibilità di poter innalzare al trono il suo unico erede maschio, Antemio,⁴⁶ permette che il rito di ascesa di Leone accolga un momento di tensione, volto a creare addirittura una sorta di ansia nei partecipanti, i quali attendono l'apparizione dell'eletto. Con magistrale orchestrazione i motteggi messi in opera per questo protocollo devono far convergere il consenso sull'eletto. Sicché il rito accoglie formule che spiegano come l'elezione di Leone sia espressione della volontà dell'esercito, del Senato, del popolo, e del «cosmo» tutto infine. Chiariscono insomma come l'ascesa non possa essere più un fatto demandato ai soli soldati al cui capo l'imperatore si pone, ma stado a quanto già avvenuto per Teodosio deve essere frutto di una scelta ponderata e saggia, che richiede non solo la concordia di ogni componente dell'Impero, ma anche di tutto il «cosmo», il quale per la teoria ufficiale del potere romano è in potenza dominio di Roma.⁴⁷ Le espressioni di consenso si susseguono e persuadono con la loro cadenza martellante tutti i partecipanti:

Porgi l'orecchio, o Dio, non ti invochiamo. Ascoltaci, o Dio. Vita a Leone. Porgi l'orecchio, o Dio. Fa che Leone regni. O Dio che ami gli uomini, il popolo ti chiede Leone come imperatore: l'esercito ti chiede Leone come imperatore: le leggi sono pronte ad accogliere Leone: il palazzo è pronto ad accogliere Leone. Queste sono le preghiere del palazzo, questi sono i desideri dell'esercito; queste sono le preghiere del Senato: queste sono le preghiere del popolo. Il mondo aspetta Leone. L'esercito accoglie Leone. Fa che Leone giunga, lui ornamento d'ogni cosa. Fa che Leone regni, lui, il bene di tutti. Porgi l'orecchio, o Dio, noi ti imploriamo.⁴⁸

Non è chiaro se Leone sia stato protagonista della *sollevatio* sullo scudo, ma sicuramente ha ricevuto la corona metallica. La cosa più probabile è che

⁴⁵ MacCormack 1995, 336.

⁴⁶ Per il matrimonio di Antemio con la figlia di Marciano, Eufemia, cfr. Sidon. *Carm.* 2, 195; 2, 216-482; Theoph. *Ann. Mun.* 5957; Euagr. Pont. *HE* II, 16; sulla figura di Pulcheria, cfr. Angelidi 1996.

⁴⁷ L'espressione virgiliana «*imperium sine fine dedi*», può essere interpretata non solo in senso temporale, ma anche spaziale, tanto da comprendere tutta l'ecumene, cfr. Verg. *Aen.* I, 278. Vedi anche: Cardini 2009.

⁴⁸ Petr. Patr. 91, trad. it. F. Piviotti Inghilleri, cfr. MacCormack 1995, 367.

l'elevazione si sia svolta, giacché parte di un cerimoniale consolidato. La sua assenza potrebbe essere addirittura controproducente. Un protocollo privo di quella specifica prossemica, diffatti, non appare adeguato a persuadere quella parte degli elettori costituita dai militi. Un indicatore del normale svolgersi degli atti rituali volti a coinvolgere i soldati si riscontra nel susseguente innalzamento delle insegne e nell'*adclamatio* a suggello di tutte le gestualità. In questo contesto cerimoniale, pensato per capitalizzare il maggior consenso possibile, non trova alcuno spazio il richiamo alla memoria dei predecessori, la cui linea di sangue si è ormai estinta. Quello che conta è il mero addobbamento, quale presa di possesso dei segni del potere, che ormai sembrano essere ritenuti portatori di un valore legittimante in sé e per sé. A seguito della vestizione i senatori offrono la rituale *proskynesis*, quale atto ricognitorio ed espressione del consenso della massima assemblea dell'Impero all'elezione. A questa significativa prossemica si aggiunge sicuramente la consegna del *modiolon* a conclusione di una seconda fase rituale che vede come referente privilegiato l'aristocrazia senatoria, la quale svolge una funzione convalidante.⁴⁹ Si predispone infine un ruolo attivo per il popolo, il quale deve prestare attraverso lo strumento dell'acclamazione il proprio consenso all'elezione. La massa viene guidata in quest'operazione da una serie di motteggi rituali, che devono convincere chi li pronuncia dell'adeguatezza dell'eletto, il quale unisce alla propensione alla vittoria anche la devozione religiosa:

Leone Augusto, tu sei vincitore, tu sei pio, tu sei adorante. Dio ti ha dato a noi, Dio ti preserverà. Adorando il Cristo, sarai sempre vincitore. Leone regnerà per molti anni. Dio proteggerà l'Impero Cristiano.⁵⁰

Il rito si struttura allora come un dialogo fra l'augusto eletto e i sottoposti, in cui quell'"uomo nuovo" riconosce che la sua elezione è frutto tanto della volontà divina, quanto del consenso delle diverse componenti dell'Impero. Il discorso sembra evocare un'antica consuetudine della dottrina del potere romano, che inizia con Vespasiano, il quale succedendo alla dinastia dei Giulio-Claudi ed all'*annus horribilis* elabora la cosiddetta *Lex de imperio* per rafforzare la propria posizione.⁵¹ Si sentenzia che il popolo romano cede col consenso la propria *potestas* all'imperatore. Sicché anche Leone, seguendo il precedente illustre, coinvolge la volontà del popolo per giustificare la propria ascesa. L'esigenza di far convergere il maggior consenso possibile verso la sua persona, si fa palese nel discorso tenuto dall'eletto:

⁴⁹ Charanis 1937, 190; Charanis 1939, 337-381; Ravegnani 2008, 73; 76.

⁵⁰ Petr. Patr. 91, trad. it. F. Piviotti Inghilleri, cfr. MacCormack 1995, 367.

⁵¹ Poma 2009, 165; Malavolta 2006, 105-129.

[Io] Imperatore Cesare, Leone, vincitore, e sempre adorante, Dio onnipotente e il vostro volere, o valentissimi soldati, mi hanno benevolmente reso imperatore dello Stato romano. Dio ogni parte è giunto il grido Leone Augusto tu sei vincitore, colui che ti ha scelto ti preserverà. Dio veglierà sul suo eletto. Dio custodirà un impero santo e potente.⁵²

Per quel che riguarda la cultura materiale della regalità deve considerarsi che l'aggiornamento della percezione delle insegne, le quali assumono ora un valore legittimante in ragione del loro mero possesso, unito all'ingresso del popolo nel rito di ascesa, costituisce una vera e propria svolta. Si apre ad una nuova fase di quel cerimoniale che è riservato prevalentemente ai soldati ed al Senato costantinopolitano, allorché si contempla la presentazione dell'eletto addobbato con i segni del potere alla compagine riunita. E nonostante la vestizione in un rito così complesso non paia conquistare ancora un valore costituzionalmente vincolante, l'apparizione del neo-augusto al popolo assurge a momento fondamentale, tanto quanto l'acclamazione militare ed il riconoscimento senatorio. La cesura di continuità con la dinastia teodosiana spinge a cercare ulteriori strumenti di legittimazione nella religione e si prevede persino l'intervento del patriarca Anatolio. Alla fine della cerimonia difatti segue una processione verso Santa Sofia, laddove Leone pone la corona sull'altare per farsi nuovamente incoronare dal patriarca. L'intervento di quest'ultimo deve essere inteso come un ulteriore tentativo posto in essere dal nuovo imperatore al fine di rendere incontestabile la propria posizione, cercando nel rapporto diretto con Dio un altro medio per suffragare la sua elezione.

Le cose cambiano nel caso in cui l'imperatore proceda alla cooptazione di un collega, dacché non è più necessaria quella complessa procedura che deve permettere di far confluire il maggior consenso possibile sull'eletto. E sebbene il sistema di diritto dell'Impero romano non ha mai codificato una vera legge di successione, si ritiene sufficiente l'assenso del *Maximus Augustus* quale elemento legittimante per l'ascesa. In presenza dell'imperatore regnante il ruolo del patriarca passa necessariamente in un secondo piano come nel caso di Leone II. L'ecclesiastico si limita a recitare un'orazione, mentre l'imposizione della corona è prerogativa esclusiva dell'augusto. Il suo ruolo attivo fa sì che la vestizione rituale delle insegne venga tutta assorbita nell'imposizione della corona. Non pare però ragionevole minimizzare quelle fasi del rituale che permettono ad esercito e Senato di esprimere il loro ruolo di elettori. E se

⁵² Petr. Patr. 91, trad. it. F. Piviotti Inghilleri, cfr. MacCormack 1995, 368.

l'*elevatio* sullo scudo viene sostituita da un mero consenso proferto da parte dei militari e dalla sollevazione delle insegne, il Senato -come di consueto- interviene direttamente per effettuare l'attività ricognitoria e consegnare il *modiolon* all'eletto. Si richiede infine la rituale *adclamatio*, che coinvolge tutti i partecipanti.

Pietro Patrizio così narra i fatti:

Sotto Leone di divina sorte Leone il giovane, che era cesare, divenne imperatore (...). Il quindicesimo giorno prima delle calende di dicembre, sotto il consolato di Leone il giovane quando era *magister* Eusebio, convennero nell'ippodromo il popolo e gli ambasciatori (ve ne erano parecchi e di varie nazionalità) e tutti i soldati con le insegne nello *stama* e gridarono – il popolo in greco, i soldati in latino – invitando l'imperatore a mostrarsi. Arrivò quindi l'imperatore accompagnato dal senato. Il cesare rimase dentro, nel *triklinos* in cui l'imperatore riceve i senatori, e con lui era Acacio l'arcivescovo della città. L'imperatore si dispose in piedi dinanzi al trono e in questa posizione cominciò a parlare ai soldati e al popolo ma tutti gridarono: «Ti preghiamo di sedere». Egli ringraziò il popolo salutandolo benevolmente e si sedette. Il popolo gridò: «*Auguste*» e di nuovo sorsero molte voci che lo pregavano di incoronare l'imperatore e molti voti per questo ed egli promise di incoronarlo. Gridarono quindi che inviasse il *magister* e i patrizi a prendere il cesare. L'imperatore ordinò al *magister* e ad alcuni patrizi di andarlo a prendere e questi tornarono con il cesare, che disposerò a sinistra dell'imperatore, e con il vescovo che si fermò a destra dell'imperatore e fece una preghiera, al termine della quale tutti dissero: «*amen*». Il preposito diede una corona all'imperatore e questi la pose in capo al cesare che fu acclamato per tre volte: «felicamente, felicemente, felicemente». L'episcopo se ne andò e l'imperatore Leone si sedette. Il giovane Leone salutò il popolo e tutti gridarono: «*Auguste*». Vennero poi il prefetto cittadino, da sinistra, e il senato e gli offrirono un *modiolon* d'oro, secondo la consuetudine. L'imperatore, ricevutala, parlò ai soldati promettendo di dare ad ognuno, come d'uso, cinque *nomismata* e una libbra di argento a titolo di *augustiatika*.⁵³

Il racconto di Pietro patrizio dimostra ancora che l'assunzione delle insegne costituisce un momento quasi "privato" entro un cerimoniale pubblico, che privilegia nel marco della continuità l'espressione di elementi della tradizione, a cui si affianca la necessaria ricerca del maggior consenso possibile. Il fatto che non si menzioni la consegna della clamide permette di immaginare che

⁵³ Petr. Patr. 94, trad. it. G. Ravegnani, cfr. Ravegnani 1989, 24.

Leone II si sia presentato già addobbato nel *Kathisma*. Un dettaglio che lascia perplessi e costituisce un'anomalia, rispetto alla prassi consueta. L'intervento del patriarca che pronuncia una preghiera sembra spostare l'attenzione dalla presa di possesso dei segni del potere al legame che si instaura nel momento dell'ascesa tra l'eletto e Dio, sempre mediato dalla Chiesa e dal suo più alto rappresentante cittadino. Il religioso Leone I vuole infatti marcare l'origine tutta divina dell'Istituzione imperiale, togliendo spazio al rito di consegna delle insegne e quindi all'elemento umano; ciò a tutto vantaggio delle speculazioni sulla natura celeste dell'Impero. Dopotutto, Leone non fa altro che perfezionare per il nipote quanto ha già previsto per la sua ascesa, allorché ha incluso in modo innovativo la "presenza attiva" del patriarca. Pare possibile intravedere in questo gesto un primo affermarsi della corona come insegna primaria a dispetto della porpora. Siamo dunque di fronte all'inizio di un lungo processo, che contempla un ripensamento ed un nuovo bilanciamento della significatività dei segni del potere nell'economia del cerimoniale. Orbene, la sensibilità religiosa di Leone funge da elemento "catalizzatore" per l'evoluzione del rito d'ascesa e l'omogenizzazione delle diverse fasi del cerimoniale prodotte per persuadere le varieghe componenti a cui è diretto il rituale.

Alcune delle prossemiche introdotte da Leone I possono essere rielaborate in occasione dell'ascesa dell'anziano *silentarius* Anastasio. Una volta esaurita la dinastia di Leone, resta in vita la sola figlia Ariadne, la quale accetta di sposarlo per avvallare la successione.⁵⁴ Ancora una volta si inscena quel momento di tensione che precede la nomina, allorché il popolo deve provare una sorta di ansia volta a capitalizzare il consenso verso l'eletto. Il verbale di ascesa allora accoglie formule come «l'ecumene ti desidera», giacché atte a persuadere gli astanti circa la bontà della scelta operata.⁵⁵ Anche per Anastasio si prevede un rito da celebrarsi presso l'ippodromo, che armonizza in un'unica trama i differenti cerimoniali destinati per esercito e senatori, nonché viene predisposto per coinvolgere il popolo. Osserviamo come la vestizione delle insegne sia nuovamente pensata quale atto a carattere "privato", da realizzarsi nel triclinio dell'ippodromo, che è riservato alla nobiltà senatoria. Si contempla pure il concorso del patriarca, il quale impone per la prima volta entrambe le insegne primarie. L'addobbamento si contrappone così alla presentazione dell'eletto rivestito con i segni del potere. Colpisce però un ulteriore dettaglio: il verbale dell'ascesa recepisce, ordinandola in una *climax*, l'assunzione degli indumenti costituenti la «veste civile», i quali sono annoverati in ragione della presenza di

⁵⁴ Capizzi 1969.

⁵⁵ Petr. Patr. 92, trad. it. G. Ravegnani, cfr. Ravegnani 2008, 78.

dettagli sempre più preziosi.⁵⁶ L'esplicita menzione della vestizione deve spiegare all'eletto ed anche al lettore del resoconto che il rituale d'ascesa ha iniziato a metabolizzare un'ulteriore esigenza: quella di condurre il designato alla graduale presa di coscienza della dignità acquisita con l'accesso all'Impero:

...Anastasio si recò nel portico davanti al grande *Triklinos* e si fermò in mezzo a questo. Tutti i dignitari e i senatori si recarono da lui e gli chiesero che giurasse di non recare danno a nessuno di coloro con cui avesse rapporti e di governare l'impero con animo retto. Quando ebbe fatto il giuramento, si recò all'ippodromo ed entrò nella sala in cui i senatori rendono omaggio al sovrano in occasione dei giochi equestri. Qui indossò la tunica a banda d'oro, la cintura, le brache e i calzari imperiali e andò nel *Kathisma* senza le insegne. I soldati stavano di fronte, nello *stama*, con le aste e le insegne piegate verso terra. Il popolo stava sui gradini e acclamava. Fu quindi sollevato in piedi sullo scudo e un *campiductor* dei *Lanciarii*, salitovi, gli pose in capo il proprio *maniakis*. A questo punto le insegne vennero sollevate e i soldati assieme al popolo lo acclamarono. Dopo di ciò scese dallo scudo e rientrò nella sala dove vestì le insegne imperiali. Qui il vescovo recitò una preghiera e fu pronunciato il *Kyrie eleison*. Il vescovo lo rivestì quindi della clamide e della corona gemmata. E di nuovo tornò sul *Kathisma* e salutò il popolo. Tutti gridarono: «*Auguste! sevasié!*». Egli parlò ai soldati e al popolo (...). Dopo aver parlato loro se ne andò in processione alla chiesa. Entrò attraverso il nartece lasciando dapprima la corona nel *mutatorion*. Il preposito la prese e gliela diede ed egli la depositò sull'altare. Il sovrano offrì i doni ed entrò nel *mutatorion*, prese la corona e se la mise in capo.⁵⁷

Notiamo che la vestizione delle insegne si è consolidata come rito riservato all'aristocrazia senatoria, la quale nel privato del triclinio esprime il proprio assenso formale all'elezione. Tuttavia, colpisce la gestualità che segue la processione messa in scena alla fine della cerimonia di ascesa e volta verso Santa

⁵⁶ L'imperatore romano del sec. VI indossa un abito assimilabile a quello dei burocrati per dimostrare che egli svolge un pubblico servizio. In quanto pubblico funzionario veste la corta tunica bianca, la quale in ragione del sommo officio è tratta in seta e presenta i *segmenta* aurei a suo ornamento. Mostra ancora uno dei segni tipici del pubblico servizio: il *cingulus* (la ζώνη) in pelle rossa, fornita di un fermaglio tutto d'oro; segno che è prerogativa degli *illustres*. Presenta un ulteriore attributo dei funzionari: la *chlamys*, declinata però nel color della porpora, ed è corredata da una *fibula*. L'«abito civile» (*vestis civilis*) contempla altresì i campagia purpurei, quale privilegio esclusivo e *status symbol* imperiale, cfr. Ravegnani 1989, 25-29; Ravegnani 2008, 110-119; Di Cosmo 2009; Di Cosmo 2018.

⁵⁷ Petr. Patr. 92.

Sofia. Anastasio sembrerebbe deporre sull'altare la corona come atto di umiltà e significativa consegna del regno al Cristo, ma questa è una lettura solo superficiale. Altrettanto significativa è la prossemica tenuta d'appresso, giacché questi si autoincorona. In tal modo si crea un significativo precedente, che avrà lunga vita, ma le cui ragioni non sono piuttosto chiare. Con tale gestualità Anastasio si oppone sicuramente alle elaborazioni della sensibilità di Leone I, che cerca nell'azione del patriarca e nel suo «tocco» un ulteriore elemento di legittimazione.⁵⁸ Costui vuol affermare a mezzo di quel gesto che non ha bisogno di subordinarsi alla Chiesa ed in particolare al patriarca Eufemio. Vuol poi significare che la designazione ed il consenso delle parti sociali bastano all'eletto e permettono di instaurare persino un rapporto diretto con la divinità. Quindi l'imperatore nulla deve al patriarca. Questi ristabilisce così l'indipendenza dell'Istituzione imperiale da ogni altro elemento umano e soprattutto da quel patriarca che lo ha osteggiato. Deve difatti considerarsi che Anastasio è noto per essere un monofisita e la sua fede gli ha causato molti problemi di integrazione all'interno della corte. Tanto che lo hanno obbligato al giuramento di non ledere nessuno.⁵⁹ Secondo una leggenda alquanto peregrina, il persistere nel monofisismo causa addirittura un fuoco inviato da Dio per liberare il trono dall'eretico.⁶⁰ Pare così probabile che Anastasio in aperta polemica col rito proposto da Leone ed a dispetto dell'odiato patriarca Eufemio, voglia dimostrare che il suo «tocco» è praticamente inutile nell'economia del rito. Inscena perciò una nuova incoronazione presso l'altare a ribadire la natura autarchica dell'Istituzione e la sua peculiare visione della regalità. Dopotutto è egli stesso durante il rituale di ascesa ad affermare: «È chiaro che la potenza umana dipende dal cenno della gloria suprema» e l'elezione si avvera «previa la clemenza della Santa Trinità».⁶¹

Anastasio muore senza eredi e senza aver designato un successore, sicché per Giustino I viene perpetrato il protocollo da svolgersi nell'ippodromo col concorso di tutta la compagine sociale. Nondimeno, si ritiene che le informazioni più interessanti circa la percezione sociale delle insegne vengano persino estrapolate dagli eventi che precedono la sua tumultuosa elezione. Sappiamo che in quell'occasione nessuno dei potenziali candidati riesce a raccogliere consensi sufficienti per essere eletto. Nell'attesa snervante gli *scholares* (la guardia palatina) propongono un proprio candidato, che viene fatto entrare a

⁵⁸ Zug Tucci 2002, 119-136.

⁵⁹ Petr. Patr. 92.

⁶⁰ Georg. Cod. Exc. 203-227.

⁶¹ Petr. Patr. 92.

palazzo.⁶² Il forzoso “colpo di mano” è subito bloccato da un altro corpo di guardia: gli *excubitores*. Proprio questi ultimi riusciranno ad imporre il loro candidato, il *comes excubitorum* Giustino. Durante quella sommossa i soldati hanno pure tentato di impossessarsi delle insegne, custodite in uno degli edifici del complesso. Tuttavia, non vi riescono, poiché gli eunuchi asserragliatisi nella costruzione si rifiutano di concedergliele fino a che non si fosse svolta la regolare elezione. L'irruenta azione dei soldati dimostra che nell'inconscio collettivo si è consolidata una precisa idea: la mera detenzione delle insegne appare sufficiente a legittimare il possessore all'esercizio dell'Impero e ciò a prescindere dallo svolgimento di tutte le procedure consuete per l'elezione.

Ebbene, se non si postula una percezione condivisa e diffusa circa l'alto valore posseduto da questi segni in sé e per sé, non si può intendere il violento tentativo d'impossessamento. Se ne deduce così la loro significatività, che opera su più piani: quello simbolico, allorché racconta l'Istituzione e i suoi valori, quello cerimoniale, giacché fungono da evidenziatori visuali durante le diverse liturgie palatine e, ancora, quello della propaganda, perché si dimostrano fondamentali nelle strategie di autorappresentazione dell'imperatore. Deve, dunque, desumersi l'alto valore sociologico della cultura materiale della regalità, mentre il possesso e l'ostentazione delle insegne appaiono indispensabili a fornire credibilità all'augusto e fungono persino da deterrente morale contro ogni tentativo di sovversione.

Il protocollo di ascesa prevede i consueti motti rituali atti a capitalizzare il consenso e convincere della scelta anche i più titubanti, espressioni quali: «l'imperatore dato da Dio al mondo!».⁶³ Il verbale si mostra poi abbastanza dettagliato e riporta la consueta interazione scandita dal protocollo:

Nell'elezione di Giustino di pia e divina sorte si ebbe un certo disordine poiché non vi furono né un'augusta né un imperatore che lo avesse designato, ma le cose si svolsero al di fuori di ogni previsione (...). All'alba arrivarono i dignitari abbigliati in parte con abiti scuri e in parte con abiti variopinti. Il popolo a sua volta si radunò nell'ippodromo e acclamò il senato gridando: «Molti anni al senato! o senato dei Romani, vinci! L'imperatore dato da Dio all'esercito, l'imperatore dato da Dio al mondo!» e molte altre cose del genere. Tutti i dignitari e l'arcivescovo si sedettero su sgabelli disposti nel portico dinanzi al grande Triclinio e cominciarono a contendere fra loro per la scelta dell'imperatore opponendosi l'uno all'altro. Dato che il tempo passava, il *magister* Celere disse loro: «Deliberiamo ed agiamo fintanto che è possibile. Se infatti elegge-

⁶² Petr. Patr. 93.

⁶³ Petr. Patr. 93.

remo in breve tempo il nuovo sovrano, tutti ci seguiranno e se ne staranno tranquilli. Tra poco, al contrario, non saremo più padroni di decidere ma dovremo noi seguire le decisioni altrui» (...). A ogni successiva scelta venivano percorse le porte d'avorio e si chiedevano ai cubiculari le insegne imperiali ma questi, sentendo i nomi degli eletti, non le concedevano. Alla fine il senato unanime scelse Giustino di divina sorte e in un modo o nell'altro lo costrinse ad accettare la designazione. Alcuni *scholares*, indispettiti, lo aggredirono e uno di questi giunse a dargli un pugno rompendogli un labbro. Prevalse tuttavia l'opinione generale di senatori, soldati e popolani e Giustino fu condotto all'ippodromo dove venne acclamato dagli Azzurri e dai Verdi e i cubiculari portarono sollecitamente le insegne. Salì quindi sul *Kathisma* assieme all'arcivescovo Giovanni e agli altri dignitari che sono soliti salirvi mentre i restanti stavano sotto. In piedi sullo scudo ebbe il *maniakis* da Godila *campiductor* dei *Lanciarrii* e subito vennero risollevate da terra le insegne, come è consuetudine in simili proclamazioni. Non entrò tuttavia nella sala per cambiarsi, ma i soldati fecero una testuggine dietro la quale si vestì. Il vescovo gli pose in capo la corona ed egli prese lancia e scudo e si mostrò. Tutti gridarono: «Giustino Augusto, vinci!». Parlò quindi al popolo quando gli fu dato il *libellarion* che conteneva tra l'altro la promessa di cinque monete d'oro e una libbra d'argento per ogni soldato (...). Il resto si svolse secondo il rito come già per Anastasio di divina sorte.⁶⁴

La cerimonia -come significato dallo stesso redattore del verbale- ha molti punti in comune con la celebrazione tenuta per il predecessore a dimostrazione del progressivo consolidamento di uno specifico protocollo per questo tipo di occasione.⁶⁵ Colpiscono però due dettagli che aggiornano l'*ordo* eseguito. La vestizione delle insegne si realizza difatti dietro una «testuggine» di scudi al posto della consueta cerimonia «privata» e riservata all'aristocrazia. Siamo così di fronte ad una novità rilevante, sia perché esautora la componente senatoria dal ruolo di protagonista di un'intera fase di un più complesso cerimoniale, sia perché tenta di omogenizzare meglio i diversi atti rituali. Si propone un protocollo caratterizzato da un ordito più coerente, unitario e maggiormente fruibile da tutti i partecipanti in tutte le sue parti. Lo scudo in funzione di «schermo visivo» viene introdotto poi per sottrarre agli sguardi indiscreti l'imperatore durante quello che è pur sempre un momento «intimo», nonché per salvaguardarne il suo decoro. Tuttavia, bisogna considerare piuttosto la valenza simbolica del comportamento. Il celare l'assunzione delle insegne propone per la prima

⁶⁴ Petr. Patr. 93, trad. it. G. Ravegnani, cfr. Ravegnani 1989, 22-23.

⁶⁵ Virgilio 2003.

volta nel protocollo delle comportamentalità connesse a quello che più tardi Michele Psello definirà: «mistero della *Basileia*», altresì evidenzia il consolidarsi di un certo carattere iniziatico del cerimoniale.⁶⁶ L'addobbamento, qualora inteso quale segno esteriore di una realtà misterica e connesso alle capacità iatriche della carica regia, deve essere interdetto ai "non" iniziati ed escludere pertanto coloro che non fanno parte degli addetti alla cura dell'augusto, i soli legittimati in ragione del loro ufficio a poter assistere. Si osserva che con il consolidarsi di un sentore magico-sacrale correlato ai segni del potere anche la loro assunzione sembra assumere un carattere misterico ed esoterico, tutto collegato all'imperscrutabile volontà divina da cui sono concessi. Tale percezione *in nuce* è fino a quel momento spiegata in modo sommesso ed entro un rito riservato ai senatori, i pari in diritto dell'imperatore.⁶⁷ In quella sede poi non appare necessario adoperare cautele eccessive dato il pubblico selezionato presente. Invece, una volta inserito il rito dell'addobbamento nel cerimoniale pubblico, occorre sottolineare con più incisività il carattere mistico incorporato in quei segni. Sicché la vestizione va celata agli occhi degli astanti per meglio trasmettere i significanti connessi al carattere iniziatico dell'ascesa.

Il tentativo di costruzione di un rito d'elezione unitario e volto all'intera compagine statale sembra non avere molto successo, dato che Giustino I per l'elezione del nipote Giustiniano predispone un cerimoniale rivolto prevalentemente all'aristocrazia senatoria.⁶⁸ Il rituale viene così celebrato esclusivamente nel Sacro Palazzo e con più precisione nel grande *Triklinos* (il Triclinio dei XIX letti) entro un *silentium cum conventu*. Deve considerarsi che dopotutto le condizioni in cui matura l'elezione di Giustiniano sono ben diverse da quelle in cui si realizza l'ascesa di Giustino. Siamo di fronte ad una cooptazione, che viene imposta alle componenti sociali dalla volontà dell'imperatore e, pertanto, si richiede alla compagine sociale un assenso, che ha valore meramente formale. In tal caso non si pone la consueta esigenza di far convergere sull'eletto il consenso, ma la designazione assorbe tutte quelle componenti che caratterizzano il rito dell'ippodromo. Sicché si nutrono forti dubbi sul fatto che nel cortile innanzi al *Delphax*, oltre al normale presidio delle *scholae*, vi sia stato un concorso del popolo anche minimo. La presenza dei soldati pare certa, giacché sappiamo che Giustiniano appena eletto rivolge l'allocuzione e promette il consueto *augustiatika*. Pare piuttosto credibile che vi partecipino pure i

⁶⁶ Mich. Ps. *Chron.* V, 5, 1.

⁶⁷ D'Arms 1990, 308-320.

⁶⁸ Grabar 1966; Hunger 1975, 333-352; Maraval 1999; Mazal 2001; Meier 2007; Meyendorff 1968, 43-60; Moorhead 1994; Prinzing 1986, 1-99; Vasiliev 1950; Tate 2006; Ure 1951; Uthemann 1999, 5-83.

rappresentanti dei demi, quale delegazione istituzionalizzata in vece della popolazione cittadina. Il verbale risulta davvero sintetico e - come accaduto per Leone II - si limita a riferire la convocazione, la nomina, probabilmente preceduta da un discorso (secondo consuetudine dopotutto), e l'imposizione della corona a seguito della preghiera del patriarca. La descrizione, sebbene lascia punti oscuri, fa presupporre che le cose si siano svolte secondo le modalità consuete. Non si spiegano altrimenti i prolungati silenzi:

Giustino di divina sorte creò il nostro piissimo signore Giustiniano nel grande *Triklinos*. Anch'egli infatti si era gravemente ammalato ed era stato pregato dal senato di farlo imperatore. Il giorno 4 aprile, indizione quinta, quando era *magister* Taziano, ordinò un silenzio-convento e che le *scholai* e tutti i reparti militari fossero presenti nel *Delphax*. Era presente anche il vescovo che fece una preghiera e lo incoronò e tutto si svolse allo stesso modo ma nel *Delphax* e non all'ippodromo.⁶⁹

Ancora una volta l'addobbamento con le insegne viene assorbito entro l'atto di nomina dell'augusto regnante, tant'è che il candidato all'Impero sembra presentarsi ai convenuti al *silentium cum conventu* già rivestito della clamide per ricevere la sola corona. E se il mero possesso dei segni del potere sembra legittimare il detentore, si può comprendere bene come questa percezione favorisca la semplificazione di un rito tenuto innanzi ad un pubblico selezionato e smalizzato, il quale non deve essere necessariamente persuaso con una panoplia incisiva di simboli. Giovanni Zonara, tuttavia, aggiunge che Giustiniano si è di seguito presentato addobbato con le insegne al popolo riunito nell'ippodromo per le altrettanto consuete acclamazioni e per capitalizzare il consenso cittadino.⁷⁰ La notizia, sebbene proveniente da fonte tarda, pare verosimile. Dopotutto il consenso popolare è la base stessa dell'Istituzione imperiale ed il popolo viene sempre coinvolto in quel momento fondamentale della vita dell'Impero per essere persuaso con lo "spettacolo" del potere, che si giova della cultura materiale e ne volge a proprio profitto la funzione.

E se la brevità del verbale d'incoronazione di Giustiniano lascia in ombra i significanti del rito di vestizione, il valore delle insegne può emergere inequivocamente durante la rivolta di «*Nika*» del 532.⁷¹ In tale occasione il patrizio

⁶⁹ Petr. Patr. 95, trad. it. G. Ravegnani, cfr. Ravegnani 1989, 23. Per la funzione del *Delphax* nel cerimoniale di corte, cfr. Featherstone 2015, 587-610, in particolare 606; Featherstone 2013, 19-38; Bardill 2006, 5-46.

⁷⁰ Ioh. Zon. XIV, 5.

⁷¹ La rivolta prende il nome dall'apostrofe: «*nika*» dei rivoltosi, con cui i partecipanti incitano gli aurighi durante le corse dei carri. La sommossa origina dalle due fazioni cittadine dei Verdi e

Ipazio viene elevato sullo scudo e gli si impone il *torques*, che è però usato come collana. I congiurati, al fine di eliminare definitivamente dalla scena politica Giustiniano, decidono pure di celebrare il rituale di imposizione delle insegne nel *Kathisma* dell'ippodromo e per questo assaltano il palazzo di *Placilliana* dove vengono custodite le vesti imperiali, mancano però le due insegne principali: la corona e la porpora. Devono allora assalire il Sacro Palazzo, senza però riuscire ad impossessarsene.⁷² L'azione violenta dimostra l'imprescindibile valore afferito in sé e per sé alle insegne e quanto la vestizione delle stesse sia divenuta ormai fondamentale nell'economia del cerimoniale, fin tanto da assumere funzione legittimante.

Per l'ascesa di Giustino II, nipote di Giustiniano, il retore Corippo compone un panegirico, che può essere considerato la fonte più esaustiva ed atta ad informarci circa il valore effettivamente percepito delle insegne o almeno lo è rispetto al pubblico aristocratico a cui è rivolto.⁷³ L'autore si concentra sugli eventi che portano all'elezione di Giustino e collega le esequie di Giustiniano ai riti di ascesa del nuovo imperatore entro un unico disegno cerimoniale. Descrive poi in modo prosastico la rituale vestizione e si sofferma sul *background* di ognuna delle insegne, esplicandone valore e significatività. Con l'aiuto dell'estro poetico, Corippo sfrutta il pretesto del cerimoniale d'ascesa ed inscena per la sua *audience* una sorta di "apoteosi", che si celebra in un contesto cosmico ed atto a magnificare l'autocrazia imperiale. Il canto d'esaltazione contempla l'ultima apparizione dell'*elevatio* e il definitivo declino dell'uso del *torques-maniakis*, che anche questa volta viene indossato al collo e non sul capo come già fatto da Ipazio. E se si raffronta l'ultima apparizione della corona di ferro, la memoria dell'*elevatio* sullo scudo verrà recuperata solo molto tardi nei protocolli d'ascesa del sec. XIV.⁷⁴ Corippo celebra l'esaltazione della potestà imperiale e la significatività del cosiddetto «abito civile» dell'augusto:

Tutti, giovani, vecchi, e ragazzi, lo acclamano, uniti in una voce in un volere quel nome piace a tutti (...). La popolazione, mossa da amore il suo sovrano, accorre da ogni parte (...) e canta «Possia tu essere vincitore o Giustino»; l'immenso fragore cresce, e il lutto abbandona il palazzo sostituito da una nuo-

degli Azzurri, solitamente rivali, coalizzate contro l'esorità del fisco. Il moto ha causato un incendio della città, cfr. Ravegnani 1989, 36-38; Ravegnani 2008, 56; 113; Ravegnani 2019; Cameron 1976.

⁷² *Chron. Pasch.* 623-628.

⁷³ Cameron 2000, 63-85.

⁷⁴ *Ioh. Cant. Hist. Protocollo di Andronico III I*, 41; *I*, 198, 8-10; *Protocollo di Manuele II* 335, 5-7; *Pse. Cod.* 256-257.

va gioia. Tutti sono destati dal rumore. Gli elementi sono schierati con Giustino, ogni cosa gioisce con lui. Richiamati dal clamore, i Senatori si avvicinano. La luce pervade il sacro palazzo (...). Dio in persona ha dato chiari segni ha confermato l'elezione, Egli vuole che sul capo di Giustino venga posta la gloriosa corona dell'Impero (...). Ed egli infilò i suoi regali piedi nei calzari purpurei (di) pelle della Partia (...) che era stata scelta per ornare i suoi piedi imperiali - quei piedi con cui il vincitore è solito calpestare il capo di tiranni suoi sudditi e domare il collo di orde barbare. Solo gli imperatori possono accettare un tale nobile accessorio, poiché sotto i loro piedi sta il sangue di re (...).⁷⁵

I calzari possono essere considerati un segno fortemente significativo della cultura materiale della regalità,⁷⁶ poiché la loro alea di significatività viene connessa alla «Teologia della Vittoria». Corippo li collega alla natura marziale dell'*Imperium*, tant'è che sono il primo indumento indossato dall'eletto, secondo lo schema consueto di vestizione del generale. La cultura visuale da ampio spazio all'accessorio nell'iconografia dell'augusto vittorioso, che munito di una lancia terminante in un *Chrismon* o in una croce schiaccia un serpente dalla testa umana, quale evocazione allegorica dei nemici barbari. Il *locus* della *calcatio colli* è presente nella monetazione fin da Costante I e diventa un *Leitmotiv* sotto Onorio e Valentiniano III. Tale formula descrittiva prevede una variante e contempla i barbari vinti, i quali sottomessi si prostrano innanzi al piede dell'imperatore come nella colonna di Arcadio. La significatività dell'insegna evoca pure un passo del Salmo 90: «schiaccerai aspidi e serpenti», permettendo all'augusto di ostentare qualità sauroctone ed essere così rappresentato come lo stornatore del male.

Corippo riferisce che Giustino veste il coturno, alto fino al ginocchio, realizzato in morbido cuoio, tinto di rosso o vermiglio e solitamente decorato con pelli di leoncini. La calzatura fornita di un'alta suola poi slancia maggiormente l'eletto, conferendo solennità alla sua figura. La calzatura molto simile a quella ostentata dal ritratto equestre dell'Avorio Barberini appare pertanto più adeguata al rito d'ascesa. Il colore rosso è facilmente associato al sangue, sicché nel più tardo *de caerimoniis* diviene metafora del sangue di Cristo, mentre i calzoni aurei che l'imperatore indossa, i *tibialia*, divengono un segno tangibile

⁷⁵ Coripp. *Laud. Iust.* II, 111, trad. it. F. Piviotti Inghilleri, cfr. MacCormack 1995, 373-374.

⁷⁶ I sandali purpurei, introdotti dalla cultura della regalità persiana, per un certo periodo sono concessi ai vassalli armeni, cfr. Ravegnani 1989, 27; Ravegnani 2008, 110. Nonché costituiscono un privilegio accordato da Giustino I al re dei Lazi dopo il battesimo a Costantinopoli, cfr. *Mal. Chron.* 413, cfr. Ravegnani 1989, 27-28. Anche le brache auree sono condivise col "re dei re", cfr. Pertusi 1971, 611; Cameron 1987, 106-136.

dello splendore della sua resurrezione.⁷⁷ Sotto Giustiniano il sandalo imperiale diviene protagonista di un atto di devozione, allorché questi introduce il bacio del piede, quale privilegio concesso dall'imperatore all'aristocrazia. Una pretesa che a Procopio sembra tuttavia assurda e non adeguata alla morigeratezza che dovrebbe contraddistinguere l'imperatore dei romani.⁷⁸ La prossemica fa cadere l'ultimo limite formale che si oppone alle pretese di onnipotenza dell'Istituzione. L'uso del sandalo per un atto di devozione all'imperatore dimostra come questi rinunci definitivamente alla maschera democratica con cui Augusto ha celato l'essenza stessa del principato.

Di seguito gli viene imposta la clamide:

La clamide riveste le spalle dell'imperatore e lo circonda di rilucente porpora, ornata di oro rosso supera il sole in splendore quando l'imperatore stende la sua mano destra. Una fibula d'oro trattiene la clamide, e i preziosi pendenti che da essa scendono agganciati a catene spandono la loro luce - quei gioielli, frutto della felice vittoria nella guerra contro i Goti, restituiti da Ravenna, obbediente ai suoi sovrani, e quelli altri gioielli che Belisario portò con sé dalla corte dei Vandali. O beato Giustiniano, quei pegni dei tuoi trionfi resteranno, mentre il governo di Giustino conserverà la pace al mondo (...).⁷⁹

La clamide di porpora, citata da Giovanni Crisostomo fra le insegne imperiali e tinta col pregiato murice,⁸⁰ costituisce un sintomo d'eccellenza di *status*. Il manto trae la sua significatività da quello che viene definito un «fenomeno tutto mediterraneo», funge poi da attributo delle classi gentilizie e sacerdotali e «diventa prerogativa del potere fino a legittimarlo». ⁸¹ Perciò l'accesso all'Impero può essere sinteticamente definito come «*purpuram sumere*» o «*natales purpurea*». ⁸² Questo segno del «lessico mediterraneo» e «tramite simbolico di partecipazione al divino e al potere del re» ⁸³ catalizza il consolidamento di un preciso rituale costruito attorno alla forte valenza visiva

⁷⁷ Const. Por. *Lib. de caer.* II, 40, 639. Per il più recente approccio al rito, cfr. Dagron – Flusin, 2020.

⁷⁸ Proc. *Arc.* XXX, 21-26, cfr. Cameron 1985; Rubin 1954; Rubin 1960-1995; Schubart 1943; Ravegnani 2017, 60-61.

⁷⁹ Coripp. *Laud. Iust.* II, 118-127, trad. it. F. Piviotti Inghilleri, cfr. MacCormack 1995, 374.

⁸⁰ Per la fibula, cfr. Ioh. Chrys. *Hom. de perf. Car.*, PG 56, 2. Si solidifica per la porpora la locuzione «*cruor conchylii*», cfr. *Cod. Theod.* XV, 7, 11.

⁸¹ Per la significatività della porpora: Hom. *Od.* XIX, 225; cfr. Geraci – Marcone 2004, 286, per la simbologia della clamide, vedi anche: Galavaris 1958, 99-117, in particolare 109-111.

⁸² Teja 1993, 633-640.

⁸³ Carile 2000, 89.

della *nuance*, che la dottrina non a caso denomina: «liturgia della porpora».⁸⁴ Tant'è che troviamo la menzione di una «*divina purpura*», da cui deriva l'istituto dell'«*adoratio purpurae*». Il rito dell'*adorare purpuram* costituisce un segno davvero “potente” nei rituali di corte del IV sec., quale massimo atto di venerazione offerto all'Istituzione imperiale, che consta nel bacio del lembo del manto. Un sommo onore dunque, che spinge Abinneo a rivolgere una speciale petizione agli imperatori Costanzo II e Costante, quale estremo tentativo di democraticizzare un diritto concesso nei protocolli ai soli alti dignitari.⁸⁵ La clamide poi, ripiegata ad arte dal *praepositus*, al pari di una reliquia insigne, viene usata per benedire il popolo riunito nell'ippodromo; ciò a dimostrazione del presunto potere magico-sacrale posseduto dalle insegne. Le elaborazioni politiche proposte dal diacono Agapito sotto Giustiniano arrivano persino a sostenere una metafora che collega la porpora alle virtù richieste al buon sovrano. Tant'è che l'imperatore deve essere «...rivestito della porpora della giustizia (...) parato della porpora dell'amore per i poveri», perché «abito che non invecchia è il manto della beneficenza; veste incorruttibile l'amore verso i poveri».⁸⁶

Colpisce la forte suggestione visuale offerta dai fili aurei intessuti nella clamide, che catturano la luce e orientano lo sguardo dei partecipanti sull'augusto. La preziosità della stoffa permette a Corippo di affermare che il manto adoperato da Giustino II è «rilucente di porpora» e di «fulvo metallo».⁸⁷ Siamo dunque di fronte alla trasfigurazione luminosa del sovrano, il quale in termini solari realizza una *theomimesis*. L'immagine altamente incisiva si pone a contrappunto dell'assioma proposto dal diacono Agapito: «per quanto concerne la realtà del corpo, l'imperatore è uguale ad ogni uomo, per il potere della dignità è simile a Dio sopra a tutti».⁸⁸ Corippo sommessamente sottolinea il carattere iniziatico del rito di ascesa e suggerisce al pubblico la finalità della vestizione: quella di rendere percepibile agli occhi dei partecipanti la supposta natura celeste dell'Istituzione imperiale. Con tale espressione si vuole fors'anche indicare il *segmentum-tablion*, quel rettangolo con decorazioni auree che nel sec. VI è allocato all'altezza del petto e delle scapole; un decoro che, una volta chiuso il manto, forma un disegno unico e continuo.⁸⁹

Corippo può poi paragonare l'innalzamento sullo scudo al sorgere del sole, rievocando così un *locus* classico della teoria del potere romano:

⁸⁴ Cavallo 1996, 295.

⁸⁵ «*Mea ducenario divinitatis vestra venerandam purpuram suam adorare iussit*», cfr. Bell *et al.* 1962, 35, rr. 8-9.

⁸⁶ Agap. *Cap.*, PG 86, cap. 18; cap. 60; Carile 2000, 127-149; Cavarra 1990, 28-40.

⁸⁷ Coripp. *Laud. Iust.* II, 8, 27.

⁸⁸ Agap. *Cap.*, PG 86, cap. 21, c. 1172.

⁸⁹ Ravegnani 1989, 26.

l'*heliomimesis*, che non appare estraneo alle elaborazioni della speculazione cristiana:

Il sacro cerchio d'oro, messo intorno al collo di Giustino dalla mano d'Arianna, a lui concesse l'esultante impero. Tre volte Armato gliel'offrì, tre volte stendendo la mano destra con la sua offerta, egli disse «Giustino Augusto I, a te porgo il tuo ufficio» (...). Ora il massimo benefattore dell'intero mondo è presente. Dinanzi a lui si prostrano i re, suoi sudditi, che tremano a udire il suo nome e adorano la sua sacra persona. Su quello scudo sta il più potente degli imperatori, simile al sole: un'altra splendente luce irradia dalla città. In un solo giorno beato ci si stupisce nel vedere il contemporaneo sorgere di due soli. Oppure il mio canto ha oltrepassato ora la giusta misura? Forse puoi meravigliarti che io abbia detto che due soli sorgono insieme. Ma, se rifletti, capirai che la mia affermazione non è uscita dalle mie labbra come parole vuote o metafora senza senso: la mente di un uomo giusto splende più lucente del sole. Non è sommersa dalle onde, non cede il passo all'oscurità non è coperta dall'ombra buia. La luce dei buoni atti brilla di eterno splendore (...).⁹⁰

Per Giustino II Corippo inscena un rito di trasfigurazione solare, che si realizza con l'assunzione dell'Impero. L'estro poetico potenzia il già suggestivo effetto visivo suscitato dall'oro dei decori delle insegne, trasformandolo addirittura in un sacro bagliore, che viene emanato dal corpo dell'eletto. Siamo dunque di fronte ad un'espressione della «teologia solare trionfante».⁹¹ Una scelta non certo banale, ma che evoca un *locus* autorevole: l'*Oriens Augusti*.⁹² Un *topos* della dottrina del potere romano, che viene pienamente accolto nella speculazione cristiana a tramite delle elaborazioni di Eusebio di Cesarea, il quale utilizza spesso tale formula per descrivere lo stato di grazia del primo imperatore cristiano. E se Eusebio narra l'apparizione di Costantino all'alba innanzi al palazzo imperiale, suggerendo una profonda connessione tra il sorgere del Sole e l'epifania dell'augusto, allorché deve descriverne il destino ultraterreno non usa mezzi termini nel dipingere la gloria solare che da lui promana mentre lo immagina presso Dio: «quell'anima tre volte benedetta (...), libera da ogni involucro mortale e terreno e splendente di una veste abbagliante di luce».⁹³ Non a caso, il diacono Agapito sollecita l'imperatore a rivelare la natura tutta uranica dell'Istituzione, esprimendola attraverso caratteri solari,

⁹⁰ Coripp. *Laud. Iust.* II, 130-136; 145-158, trad. it. F. Piviotti Inghilleri, MacCormack 1995, 375.

⁹¹ De Francisci 1949, 92.

⁹² Kantorowicz 1963, 119-117; L'Orange 1935, 86-114.

⁹³ Eus. *V C I*, 3, trad. it. L. Tartaglia 2001, 39-40.

poiché le elaborazioni della cultura del tempo solo in questi termini riescono a rappresentare efficacemente la mimesi divina: «è immagine di pietà fatta da Dio, (...) immagine vivente del dio (...). Uno specchio terso (...) che brilla dei raggi divini (...)».⁹⁴ Nemmeno stupisce che un più tardo proverbio romano orientale possa affermare: «il Sole è come un imperatore». Ciò dimostra che l'archetipo solare è talmente forte da modellare la fenomenologia della regalità e permette di apprezzare quanto tale idea sia profondamente radicata nella cultura romano orientale. Tant'è che appare indispensabile per tradurre al pubblico quella realtà.⁹⁵ Eppure, lo splendore che emana dall'imperatore, non è ritenuto altro che la luce di Cristo. L'augusto poi come un tramite o uno «specchio terso» la deve diffondere al mondo per assicurare abbondanza e felicità. L'imperatore si pone così in rapporto figurale con colui che è acclamato quale «Sole di giustizia» e «luce della sapienza che offusca ogni luce».⁹⁶ Si deve difatti considerare come la metafora solare si colori in Corippo di un sentore tutto cristiano. Allorché si riferisce al buon governo dell'imperatore ed al retto esercizio della giustizia, vuol evocare piuttosto il *locus* evangelico: «i giusti splenderanno come il sole nel regno del Padre mio».⁹⁷ La metafora che pone al centro del cosmo l'eletto, affiancandolo al sole, assume ora un carattere escatologico. Il buon esercizio dell'Impero diviene poi la “caparra” della vita ultraterrena riservata all'augusto. Siamo così di fronte ad un'immagine dossologica dell'imperatore, che magnifica l'intrinseca bontà dell'Istituzione imperiale, mentre commemora l'accesso all'Impero.

Corippo poi -accodandosi alla tradizione dei verbali d'ascesa- introduce il consueto *Leitmotiv* dell'imperatore che riconosce la sua elezione come opera tutta divina:

Dio che regna su ogni terra ci ha accordato il nostro potere avito e ci ha concesso il diadema di nostro padre, e il creatore di tutte le cose ci ha imposto le cure del governo a cui egli stesso ha dato vita. Noi lodiamo l'opera del creatore e leviamo gli occhi al temibile Re di ogni cosa. Rendiamo grazie e riconosciamo il nostro debito di gratitudine. Tutto ciò che siamo, lo dichiariamo sinceramente, viene da lui (...).⁹⁸

Il panegirico proposto da Corippo offre l'occasione per fare il punto sullo stato delle elaborazioni della dottrina del potere romano a mezzo di un'opera

⁹⁴ Agap. *Cap.*, PG 86, cap. 9; Volpe Cacciatore 1989, 563-568.

⁹⁵ McCormick 1992, 341.

⁹⁶ Wallraff 2001, 93-94.

⁹⁷ Mt 13, 36-43.

⁹⁸ Coripp. *Laud. Iust.* II, 179-189, trad. it. F. Piviotti Inghilleri, cfr. MacCormack 1995, 377.

molto colta e destinata ad un pubblico altrettanto colto come quello della corte. Tale teoria ha ormai metabolizzato una serie di *loci* della cultura cristiana, che fungono da catalizzatore per l'aggiornamento della stessa. I *topoi* svolgono poi un ruolo fondamentale nell'omogenizzazione di una serie di temi variegati e connessi alla significatività della cultura materiale. Le discrasie tematiche, che si riconducono ad un universo non omogeneo, sembrano essere così risolte o, almeno, Corippo pare farlo parzialmente integrandole in un sistema alquanto coerente.

La panegiristica dimostra che fin dall'ascesa di Teodosio la cultura materiale della regalità guadagna ampio spazio nel cerimoniale di ascesa, mentre un'insegna come il diadema si affianca con i suoi significanti alla *traditio* della porpora. Almeno dall'ascesa di Leone I si constata l'affermazione della rituale imposizione della corona o, per meglio dire, di ben due corone in due diversi momenti del protocollo. La prima, il *maniakis* -adoperato quale ornamento per il capo- è consegnata durante la cerimonia tutta castrense, mentre l'incoronazione col diadema aureo è caratterizzata dalla presenza dei senatori e degli altri dignitari. Bisogna così indagare la funzione ed il valore di tali elementi della cultura materiale della regalità entro un protocollo complesso ed oramai consolidato. Già Ammiano ha avuto modo di chiarire in tempi precoci, che la corona metallica è solo un mero sostituto del diadema. Eppure, la scelta dell'ornamento metallico sembra esser fatta con cognizione di causa, tanto che suggerisce una percezione condivisa dai partecipanti circa la validità della gestualità e del segno impiegato. Proprio tale percezione diffusa, potrebbe spiegare le ragioni che permettono il consolidamento di un precedente autorevole, anche se nell'immediato la prossemica non viene ben intesa né dall'aristocrazia a cui Ammiano si rivolge, né dallo stesso storico, il quale è dopotutto un esponente di quel medesimo partito. A dimostrazione di una sorta di equivoco di fondo o per meglio dire di una forte incomprendimento della gestualità e dei valori sottesi al segno impiegato, deve notarsi come la cultura visuale prodotta dalla propaganda imperiale non accolga scene di imposizione della corona metallica per tutto il IV secolo, né effigi con quell'ornamento. Diversamente, si ritrovano solo ritratti ornati col diadema aureo. Questa incomprendimento potrebbe essere alla base di una precisa scelta, che giustifica l'assenza di immagini, le quali rimandano al cerimoniale castrense.⁹⁹

⁹⁹ Paradossalmente l'*elevatio* conquista spazio entro le formule di descrizione ecclesiastiche e viene applicata con successo nei secc. IX-X a re David, *ex multis* si citano le miniature al f. 18v del salterio Chludov e al f. 6v del BnF Ms Gr, detto Salterio de Paris. Solo nelle produzioni della corte normanna e nel sec. XII, si accoglie la scena di *sollevatio* dell'imperatore Michele II al f. 10v dello *Skyllitzes Matritensis*.

Si può postulare che la propaganda riscontra una sorta di “esigenza dell’occhio”, condivisa da parte di un ampio numero di fruitori e derivata da una determinata aspettativa sociale ad una precisa immagine forgiata in un contesto urbano. La popolazione civile difatti è solita raffrontarsi nelle rare epifanie del sec. IV con un augusto rivestito del diadema aureo. Chi non ha la possibilità di osservarlo nella capitale o durante i riti di *adventus* locali, deve limitarsi a contemplare le sue immagini ufficiali su cui spicca il diadema. In tal modo, si inaugura una sorta di circolo chiuso, laddove chi produce e propone la soluzione descrittiva, che si giova dei prodotti della cultura materiale della regalità, reiterando la formula più e più volte, assuefà il pubblico fino a creare un’aspettativa. Tale strategia permette il consolidamento del prodotto visuale, fin tanto che esso viene richiesto da un pubblico in espansione. Eppure, va piuttosto enfatizzata la scelta “a monte” nella progettazione della formula descrittiva. Col consenso imperiale l’*intelleghia* al servizio degli augusti produce una soluzione che prima di tutto deve convincere il diretto antagonista dell’imperatore, l’aristocrazia senatoria, la quale eredita l’antica prerogativa di ratifica dell’eletto da parte dell’esercito. Nella Proto Bisanzio il Senato costantinopolitano manifesta il proprio assenso con una precisa azione rituale: la consegna del *modiolon*, un diadema più piccolo di quello solitamente indossato dall’augusto. Deve così tenersi in conto l’effetto galvanizzante e persuasivo che può avere su quel pubblico aristocratico, la rappresentazione di un imperatore che sceglie di presentarsi ornato di un’insegna simile a quella che gli viene consegnata dai suoi pari in diritto.¹⁰⁰ Siamo difatti molto lontani dalle impressioni tutte negative fatte da questo segno al momento della sua introduzione da parte di Costantino. La compiacente concessione all’orgoglio senatorio da parte dell’Istituzione imperiale, anche a dispetto dell’esercito, costituisce un motivo di successo, che non permette il consolidamento di una soluzione grafica alternativa ed altrettanto incisiva. Questo pare vero a maggior ragione, se si considera che in tutte le emissioni numismatiche connesse al contesto militare l’augusto viene raffigurato con un altro ornamento: l’elmo, magari segnato da una sorta di diadema. Questo incorpora non solo la memoria costantiniana, che come tale sembra solidificarsi solo sotto Ambrogio, e quindi molto tardi, ma funge piuttosto da evidenziatore visuale.¹⁰¹ Nondimeno deve ritenersi che il popolo costantinopolitano e l’aristocrazia senatoria, una volta persuasi da questa soluzione, possano comprensibilmente iniziare a nutrire una legittima aspettativa a voler vedere anche una specifica prossemica, che permetta alla corona di ottenere un adeguato spazio entro la trama del cerimoniale. Nell’economia

¹⁰⁰ Heather 1998, 184-210.

¹⁰¹ Ambr. *De. Ob. Theod.* 41; la tradizione della corona con il chiodo si consolida in Ruf. *H E X*, 7-8; Maspero 2004, 299-300; Sordi 1992, 883-892.

dei riti di ascesa si incunea così l'imposizione di quel diadema con cui i sottoposti sono soliti raffrontarsi allorché osservano le effigi imperiali. Di conseguenza, si propende per una progressiva marginalizzazione dell'esercito ed il suo ruolo di elettore "primario" passa in secondo piano. Il rito d'elezione ha così a duplicarsi, prevedendo due distinte cerimonie, una militare e l'altra civile con l'intervento del patriarca. L'esigenza tutta aristocratica di porre sullo sfondo l'azione dell'esercito durante l'ascesa prospetta la necessità di enfatizzare il carattere prevalentemente urbano e civile non solo del cerimoniale di creazione dell'augusto, ma delle intere strategie della propaganda imperiale.¹⁰²

In letteratura scientifica si è posto il problema della natura delle due incoronazioni e se l'inposizione della corona metallica debba ritenersi una cerimonia meramente secolare, mentre quella con il diadema vada ascritta ad una valenza esclusivamente ecclesiastica in ragione della presenza del patriarca. Soprattutto occorre chiarire quale di questi due cerimoniali possa avere valenza costituzionale. Per certa dottrina l'incoronazione effettuata nella Proto Bisanzio col concorso del patriarca sembrerebbe rappresentare nulla più di un'appendice, certamente non vincolante, che si affianca meramente alla designazione da parte dell'esercito ed alla conseguente *sollevatio* ed *adclamatio*. Solo di seguito la cerimonia col concorso di senatori, dignitari e popolo ha ad assumere maggiore importanza. Tale spiegazione tuttavia non può soddisfare le perplessità, giacché si limita a liquidare e ridurre a corollario quella che può essere ritenuta una fondamentale innovazione nel rito di ascesa. Ciò a maggior ragione, se si considera che il rituale deve rivolgersi ad un pubblico di fruitori particolarmente attento ai segni e alle prossemiche atti a "colorare" i cerimoniali pubblici. Inoltre, deve stigmatizzarsi che il principio della percezione di una distinzione così netta tra la sfera secolare e quella ecclesiastica nella Proto Bisanzio non è applicabile, se non addirittura inappropriato, anche perché è difficilmente dimostrabile.¹⁰³ Tanto premesso, è tuttavia possibile distinguere la funzione civile dell'augusto da quella prettamente militare dell'imperatore ed in questa suddivisione teorica potrebbe essere ricercata la ragione rituale della doppia incoronazione.⁹²⁴

Ma anche questa teoria non soddisfa. A quanto dinnanzi si deve sommare la tesi di Piras. Questi, partendo dal costume persiano che si è affermato nel V sec. sotto re Bahrām, allorché si prevede l'intervento del gran sacerdote dei magi, il quale procede all'*impositio coronae*, al fine di «santificarne l'incoronazione (...) offrendo sostegno religioso all'ideologia regale»,¹⁰⁴ rileva una similitudine con l'intervento del patriarca, somma autorità religiosa.

¹⁰² MacCormack 1995, 363.

¹⁰³ MacCormack 1995, 368.

¹⁰⁴ Piras 2000, 19-21.

L'ecclesiastico infatti interviene sin dal 491 a "santificare" il rito d'ascesa dell'Imperatore romano d'Oriente probabilmente per influenza diretta del costume sasanide.

Eppure, deve piuttosto rilevarsi come l'incoronazione celebrata nell'accampamento con la corona metallica costituisca una cerimonia fruibile per un pubblico composto prevalentemente da militari. Perciò si mostra davvero efficace nel trasmettere i messaggi predeterminati solo in un contesto castrense. Tant'è che difficilmente può risultare convincente in un ambito urbano e soprattutto non appare adeguata a venire incontro alle esigenze dell'aristocrazia senatoria. Proprio per soddisfare tali istanze si fa largo il rituale della doppia incoronazione. Le informazioni raccolte permettono di postulare che il rito di ascesa venga a duplicarsi non tanto rispetto al contesto in cui deve svolgersi, ma piuttosto in considerazione di quel pubblico destinato ad esserne l'immediato fruitore. Il cerimoniale castrense inscenato per Giuliano è prodotto dai soldati e si rivolge a quegli specifici fruitori; la sua significatività poi si esaurisce in quello spazio tutto concluso che è l'accampamento. Il cosiddetto rito «civile», in vero, si configura quale rituale pensato piuttosto per l'aristocrazia senatoria ed i dignitari. Questo viene progettato -non a caso- in un secondo momento, quando l'Istituzione imperiale si pone il problema di dover anche persuadere l'*élite* dell'Impero con una serie di atti significanti e col ricorso al dispendio di risorse. A dimostrazione del fatto che a contare siano soprattutto i referenti e non il contesto, deve osservarsi come il generale-usurpatore, una volta eletto, eserciti tutti i poteri che il *locus augusti* presuppone. Il rito castrense è percepito quindi come autonomo e sufficiente a conferire la dignità imperiale sia da parte di chi lo opera, sia dal designato. Per tale ragione l'eletto si reca nella capitale per veder meramente ratificata la posizione acquisita, senza nulla aggiungere, salvo dover spodestare l'imperatore regnante. Al contrario, quando la successione avviene per designazione e la trasmissione del potere si realizza entro gli esponenti dello stesso lignaggio, come nel caso del giovane Leone II, viene meramente richiesto il consenso dell'esercito. Il Senato diversamente si affretta a riconoscere l'eletto, mentre svolge un ruolo da co-protagonista ed offre il consueto *modiolon*. Deve poi puntualizzarsi che non può parlarsi di contesto civile, giacché il popolo cittadino ha un ruolo davvero marginale e di mero spettatore, sicché si limita a riferire solo le acclamazioni rituali come: «*ave auguste*» o «*tu vincas!*», allorquando l'eletto gli viene presentato.¹⁰⁵ Se ne deduce che non si tratta di un rito fatto per la popolazione. I cittadini vengono coinvolti attivamente solo allorquando la casa regnante esaurisce il suo potenziale e deve insediarsi un nuovo augusto. L'inclusione dei

¹⁰⁵ Petr. Patr. 91.

cittadini è permessa al solo fine di ottimizzare l'accaparramento del *consensus omnium* a favore del designato e nulla più. Costoro vengono così "orientati" a porsi in unisono con l'operato dell'esercito e dell'aristocrazia. Tuttavia, si deve riconoscere che il protocollo di elezione si dimostra elastico e può accogliere momenti di estemporaneità promossi dalla popolazione come quello di suppli- che particolari. Durante l'elezione di Anastasio la voce del popolo si alza e chiede la rimozione del prefetto cittadino, in quanto ritenuto disonesto.¹⁰⁶ Tale possibilità di interazione diretta, che non può essere negata, certo non fa del popolo un co-protagonista del rito. La facoltà di parola non è libera, ma è piuttosto soggetta ad un doppio limite: l'ordito del protocollo, fra le cui maglie si riesce a ricavare una discreta possibilità di azione, nonché è involupata nel contesto fisico in cui può esprimersi, l'ippodromo, quale spazio tutto concluso e pensato per permettere al popolo di interagire in modo controllato con l'Istituzione imperiale. La gentile concessione fatta alla cittadinanza costituisce la "prova regina" ed atta a dimostrare che il popolo viene considerato un mero spettatore di un protocollo prodotto piuttosto per esercito ed aristocrazia senatoria. E se ai cittadini viene permesso di rapportarsi in modo diretto con l'Augusto, è solo perché la loro capacità di azione si spiega entro quello che è ritenuto nulla più di un "palcoscenico", laddove l'imperatore "fa spettacolo" del proprio potere. Ne deduciamo dunque che è fuorviante definire il protocollo posto in essere nell'ippodromo quale «civile», contrapponendolo a quello castrense, ma deve parlarsi piuttosto di un rituale destinato all'aristocrazia. L'intervento del popolo poi funge da "connettore" fra i due cerimoniali, mentre le acclamazioni proferte, che li intervallano, tentano di omogenizzare i due rituali di ascesa.

Occorre poi concentrare l'attenzione, almeno fino al rito di Giustino II, non tanto sull'incoronazione, quanto sulla consegna del *modiolon*, che sostituisce il rescritto senatorio con cui si ratifica l'elezione. Pare ragionevole sostenere che in un'epoca così precoce il vero atto costituzionalmente vincolante dei riti di ascesa vada individuato proprio nella consegna di un altro elemento della cultura materiale della regalità come il *modiolon*. Questo atto rituale deve supplire sia alla mancanza di una designazione formalizzata ufficialmente da parte dell'augusto predecessore, sia convalidare l'elezione dell'esercito, sia costituire l'accettazione/conferma di colui che viene investito dall'augusto regnante. Si intravede perciò nella Proto Bisanzio una straordinaria continuità con le forme costituzionali del Tardoantico, sicché sopravvive il valore costituzionalmente vincolante del consenso espresso dal *Maximus Augustus* all'ascesa del candidato ed in sua assenza supplisce la ratifica senatoria dell'elezione militare. Lo

¹⁰⁶ Petr. Patr. 92.

dimostrano dopotutto i ruoli attivi degli imperatori quali Leone I per Leone II e Giustino II per Tiberio;¹⁰⁷ costoro difatti illustrano in un breve discorso la loro scelta. È poi possibile postulare che l'imposizione della corona abbia ad assumere un valore vincolante solo molto tardi e, forse, allorquando la cerimonia si sposta in chiesa ed è officiata dal patriarca e dal clero costantinopolitano. Il rito, pensato come una celebrazione volta a compiacere l'aristocrazia senatoria, si converte in una cerimonia progettata dalla corte per persuadere quella stessa aristocrazia con i valori concernenti l'intrinseca bontà dell'Istituzione imperiale, allorché il rito mette fisicamente il sovrano davanti a Dio ed a Dio solo, quale unico autore della sua *potestas*.

L'affermarsi di una nuova percezione della detenzione dell'Impero sembra intuirsi già sotto Eraclio. E nonostante l'imposizione della corona sia effettivamente avvenuta per mano del patriarca Sergio, Giorgio di Pisidia non si sofferma a descrivere il rituale di ascesa, ma propone alla sua *audience* il mero rapporto tra la divinità ed il suo "campione" Eraclio, il quale elimina il male incarnato nel tiranno Foca e nei nemici esterni.¹⁰⁸ Tuttavia, tale rapporto privilegiato emerge in modo inequivoco nella cerimonia di ascesa di Costante II nel 641, che si celebra in Santa Sofia.¹⁰⁹ Costui dopo la rivolta di Valentiniano avverso lo zio Eraclio, che gli spiana la strada del trono, preferisce enfatizzare il suo diretto legame con Dio, solo elettore, rispetto al criterio del sangue, ponendolo così in subordine. La scelta va soprattutto a minimizzare l'atto di forza che gli ha permesso di celebrare il rito d'ascesa, guadagnandone in *auctoritas*.

Fino a quel momento non può ancora prevedersi un ruolo primario della corona rispetto alla porpora, ma ambedue rivestono una valenza pressoché identica entro il rito.

3. Conclusioni

La cultura materiale della regalità ed in particolare le due insegne primarie del potere, clamide e corona, acquisiscono sempre maggiore spazio entro le cerimonie di elezione. Tali segni, destinati fino ad allora alla funzione di prevalente evidenziatore visuale, si riempiono di significanti in origine non previsti e non tutti immediatamente comprensibili. Sin da Costantino la porpora posseduta dal predecessore assume un ruolo legittimante nei riti d'ascesa. Dall'elezione di

¹⁰⁷ Per il discorso di elezione di Leone II, cfr. Petr. Patr. 94; per il discorso in favore di Tiberio II, cfr. Simoc. Hist. III, 3; Theop. Hist. 249.

¹⁰⁸ Georg. Pis. Her. 2, 13-19. Circa la deposizione di Foca vedi anche Ioh. Ant. fr. 321; Eraclio viene incoronato con uno stemma conservato presso la chiesa della Vergine di Cizico, cfr. Theop. Hist. 299, 9-10.

¹⁰⁹ Nik. Patr. Hist. XXXI, 1-14; cfr. Piltz 1977; Piccinini 1991.

Le insegne e i protocolli d'ascesa da Teodosio I a Giustino II

Giuliano si affianca l'uso della corona, che da mero ornamento militare, ricopre un vero e proprio ruolo nel cerimoniale, fino a soppiantare la preminenza del manto purpureo. Con l'esponentiale accorpamento di significanti attorno a quegli elementi della cultura materiale e la crescita del loro valore all'interno del protocollo d'ascesa, si predispone un *ordo* che prevede un momento solenne in cui questi vengono consegnati all'eletto.

Se si considera un contesto familiare come quello della dinastia di Costantino ha senso sottolineare la presa di possesso da parte del nuovo imperatore dell'«*avita purpura*», il medesimo manto ostentato dal parente che previamente ha regnato. Tuttavia, si fa progressivamente largo la percezione che questi segni possiedano un carattere “legittimante” in sé e per sé, sicché almeno dall'ascesa di Teodosio (o forse di Valentiniano I) non occorre più ribadire il regime di continuità e tali evocazioni divengono superflue. Si struttura di seguito un rito bipartito, che permette all'eletto di dialogare con le diverse componenti della compagine sociale e di accaparrarsi il loro consenso. Il protocollo di ascesa accoglie una fase riservata ai militi, i quali hanno la possibilità di esprimere il loro assenso verso quello che è il capo dell'esercito. Si prevede un ulteriore rituale in cui sono protagonisti i senatori, i quali esercitano l'antico potere di ratifica dell'elezione militare. Infine deve essere coinvolto il popolo, innanzi al quale l'augusto addobbato si presenta per riceverne le acclamazioni.

Nel sec. X una tradizione confluita nel *De administrando imperio* dimostra che le insegne hanno acquisito persino un valore magico-sacrale *in re ipsa*. Si riferisce che esse vengono consegnate direttamente a Costantino da un angelo.¹¹⁰ Possono così diventare beni inalienabili dell'Impero e sono collocati nell'altare di Santa Sofia a Costantinopoli a dimostrazione del loro carattere divino oramai universalmente riconosciuto. Siamo alla fine di un lungo processo, che fa dei segni del potere romano orientale delle reliquie acheropite. Queste nulla hanno a che fare con i prodotti della cultura materiale, configurando piuttosto la loro esaltazione celeste.

Antonio Pio Di Cosmo
apiocosmo@outlook.it

¹¹⁰ Cost. Por. *De adm.* 44-45.

Bibliografia

- Alberti 2006: M. E. Alberti, *La prima porpora: primato etnico o comune patrimonio mediterraneo?*, in *Studi di Protostoria in onore di Renato Peroni*, Firenze, 733-736.
- Alföldi 1977: A. Alföldi, *Die monarchische Repräsentation im römischen Kaiserreiche*, Darmstadt.
- Almagro-Gorbea et al. 2000: M. Almagro-Gorbea et al., *El Disco de Teodosio*, Madrid.
- Angelidi 1996: C. Angelidi, *Pulcheria. La castità al potere (399-455)*, Milano.
- Avery 1940: W.T. Avery, *The «adoratio purpurae» and the Importance of the Imperial Purple in the Fourth Century of the Christian Era*, «Memoirs of the American Academy in Rome» 17, 66-80.
- Avgoloupi 2014: E. Avgoloupi, *Simbologia delle gemme imperiali bizantine nella tradizione simbolica mediterranea delle pietre preziose (secoli I-XV d.C.)*, Spoleto.
- Babut 1916: C. Babut, *L'adoration des empereurs et les origines de la persecution de Dioclétien*, «Revue Historique» 133, 226-229.
- Baynes 1937: N.H. Baynes, *The Death of Julian the Apostate in a Christian Legend*, «Journal of Roman Studies» 27, 22-29.
- Bennett 2003: J. Bennett, *Trajan: Optimus Princeps*, Abingdon.
- Bardill 2006: J. Bardill, *Visualizing the Great Palace of the Byzantine Emperors at Constantinople. Archaeology, Text and Topography*, in *Visualisierung von Herrschaft. Frühmittelalterliche Residenzen. Gestalt und Zerimoniell*, ed. by F.A. Bauer, Istanbul, (=Byzas, 5), 5-46.
- Bardill 2012: J. Bardill, *Constantine, Divine Emperor of the Christian Golden Age*, Cambridge.
- Barnes 1981: T.D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, Boston.
- Baratte 2008: F. Baratte, *La vaisselle d'argent à l'époque théodosienne: 'renaissance classique' ou fin de l'art antique?*, «Antiquité Tardive» 16, 195-208 (<http://dx.doi.org/10.1484/J.AT.3.15>).
- Barthes 2006: R. Barthes, *The Language of Fashion*, Oxford.
- Bekker 1843: ed. by I. Bekker, *Georgii Codini Excepta de antiquitatibus Costantinopolitanis*, Bonn.
- Bell et al. 1962: eds. by H.I. Bell et al., *The Abbinues archive. Papers of a roman Officer in the reign of Constantius II*, Oxford.
- Bessone 1996: L. Bessone, *La porpora a Roma*, in *La porpora, realtà e immaginario di un colore simbolico*, Venezia, 142-202.
- Borrego – Vega 2014: P. Borrego – C. Vega, *A new approach to the understanding of historic Textil*, in *Greek and Roman Textiles and Dress: An Interdisciplinary Anthology*, eds. by M. Harlow – M. L. Nosch, Oxford-Philadelphia, 374-398 (<https://doi.org/10.2307/j.ctvh1dh8b>).
- Bosselmann-Ruickbie 2017: A. Bosselmann-Ruickbie, *The symbolism of Byzantine gemstones: written sources, objects and sympathetic magic in Byzantium*, in *Gemstones in the First Millennium AD, Mines, Trade, Workshops and Symbolism*, eds. by A. Hilgner et al., Mainz, 293-306.

Le insegne e i protocolli d'ascesa da Teodosio I a Giustino II

- Bourdieu 1983: P. Bourdieu, *La distinzione. Critica sociale del gusto*, Bologna.
- Bury 1923: J.B. Bury, *History of the Later Roman Empire*, London.
- Calderone 1973: S. Calderone, *Teologia politica, successione dinastica e consecratio in età costantiniana*, in *Le culte des souverains dans l'empire romain*, ed. by W. den Boer, Genève, 215-261.
- Caltabiano 1991: M. Caltabiano, *L'epistolario di Giuliano imperatore: saggio storico*, Napoli.
- Caltabiano 1999: M. Caltabiano, *Giuliano imperatore nelle res gestae di Ammiano Marcellino: tra panegirico e storia*, in *Giuliano Imperatore: le sue idee, i suoi amici, i suoi avversari*, Atti del Convegno Internazionale di Studi, Lecce, 10-12 dicembre 1998, ed. by A. Filippo, Lecce, 335-355.
- Cameron 1976: A. Cameron, *Circus Factions. Blues and Greens at Rome and Byzantium*, Oxford.
- Cameron 1985: A. Cameron, *Procopios and the Sixth Century*, London-New York.
- Cameron 1987: A. Cameron, *The Construction of Court Ritual: the Byzantine Book of Ceremonies*, in *Rituals of Royalty: Power and Ceremonial in Traditional Societies*, ed. by D. Cannadine et al., Cambridge, 106-136.
- Cameron 2000: A. Cameron, *Justin I and Justinian*, in *The Cambridge Ancient History, XIV. Late Antiquity: Empire and Successors A. D. 425-600*, eds. by A. Cameron et al., Cambridge, 63-85.
- Cameron – Long 1993: A. Cameron – J. Long, *Barbarian and Politics at the Court of Arcadius (The Transformation of the Classical Heritage, 19)*, Berkeley-Los Angeles-Oxford.
- Cardini 2009: F. Cardini, *L'Impero e gli imperi*, «diritto@storia», *Memorie*, XXIX-Roma-Terza-Roma, n. 8, http://www.dirittoestoria.it/8/Memorie/Roma_Terza_Roma/Cardini-Impero-Imperi.htm
- Capizzi 1969: C. Capizzi, *L'imperatore Anastasio I (491-518). Studio sulla sua vita, la sua opera e la sua personalità*, Roma.
- Carile 2000: R.A. Carile, *Le insegne del potere a Bisanzio*, in *La corona e i simboli del potere*, Rimini-Siena, 65-124.
- Carile 2002a: R.A. Carile, *Produzione e usi della porpora nell'Impero bizantino*, in *Immagine e realtà nel mondo bizantino*, ed. by R.A. Carile, Bologna, 243-269.
- Carile 2002b: R.A. Carile, *Regalità sacra ed iniziazione nel mondo bizantino*, in *Sulla soglia del sacro: esoterismo ed iniziazione nelle grandi religioni e nella tradizione massonica*, Atti del Convegno di Studi del GOI, ed. by A. Panaino, Milano, 75-96.
- Carile 2002c: R.A. Carile, *La sacralità rituale dei Βασιλείς bizantini*, in *Per me reges regnant. La regalità sacra nell'Europa medievale*, eds. by F. Cardini – M. Saltarelli, Rimini-Siena, 53-95.
- Carile 2003: R.A. Carile, *La prossemica del potere: spazi e distanze nei cerimoniali di corte*, in *Uomo e spazio nell'Alto Medioevo*, Atti della L Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 589-656.
- Cavallo 1996: G. Cavallo, *La potenza della porpora*, «Il Sole 24 Ore», 295.

- Cavarra 1990: B. Cavarra, *Ideologia politica e cultura in Romània fra IV e VI secolo*, Quaderni della Rivista di Studi Bizantini e Slavi, 9, Bologna.
- Cecconi 2009: A. Cecconi, *Da Diocleziano a Costantino: le nuove forme del potere. Storia d'Europa e del Mediterraneo*, in *L'Ecumene romana. L'impero tardoantico*, ed. by A. Barbero, Roma, 41-91.
- Charanis 1937: P. Charanis, *The imperial crown modiolus and its constitutional significance*, «Byzantion» 12, 189-195.
- Charanis 1939: P. Charanis, *The Crown modiolus once more*, «Byzantion» 13, 337-381.
- Chastagnol 1994: A. Chastagnol, *L'évolution politique du règne de Dioclétien (284-305)*, «Antiquité Tardive» 2, 23-31.
- Chesnut 1986: G.F. Chesnut, *The First Christian Histories: Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret, and Evagrius*, Macon.
- Chneider 1995: K.S. Schneider, *Purpura*, in *Realencyclopädie* 23, 2, coll. 2000-2020.
- Conduché 1965: D. Conduché, *Ammien Marcellin et la mort de Julien*, «Latomus» 24, 359-380.
- Cracco Ruggini 1977: L. Cracco Ruggini, *Il dittico dei Symmachi al British Museum*, «Rivista Storica Italiana» 89, 425-489.
- Crawford 2019: P. Crawford, *Roman Emperor Zeno: the perils of power politics in fifth-century Constantinople*, Barnsley.
- Croke 2021: B. Croke, *Roman Emperors in Context: Theodosius to Justinian*, Abingdon.
- Dagron 1994: G. Dagron, *Nés dans la pourpre*, «Travaux et mémoires» 12, 105-142.
- Dagron 1995: G. Dagron, *Costantinopoli. Nascita di una capitale*, Torino.
- Dagron – Flusin 2020: eds. by G. Dagron – B. Flusin, *Constantin VII Porphyrogénète, Le Livre des Cérémonies*, in *Corpus Fontium Historiae Byzantinae*, Paris.
- D'Arms 1990: J. D'Arms, *The Roman convivium and the idea of equality*, in *Symptica*, ed. by O. Murray, Oxford, 308-320.
- De Francisci 1949: P. De Francisci, *Arcana imperii*, vol. III, Milano.
- De Giovanni 2007: L. De Giovanni, *Istituzioni, scienza giuridica, codici nel mondo tardo antico: alle radici di una nuova storia*, Roma.
- Delbrueck 2009: R. Delbrueck, *I dittici consolari tardoantichi*, Bari.
- Di Cosmo 2009: A. P. Di Cosmo, *Regalia signa: iconografia e simbologia della potestà Imperiale*, «Porphyra, International academic journal in Byzantine Studies», Extra issue 10.
- Di Cosmo 2018: A. P. Di Cosmo, *Imperial Iconography of Byzantium*, in *Encyclopedia of Global Archaeology*, ed. by C. Smith, New York.
- Diegi 2005: R. Diegi, *Giuliano II l'Apostata: una pecora nera nel cristianissimo Impero romano del IV secolo*, «Monete Antiche» 20, 17-24.
- Diehl 1962: C. Diehl, *La civiltà bizantina*, Milano.
- Ebelein 1982: J.K. Ebelein, *Apparitus regis, revelatio veritatis. Studien zur Darstellung des Vorhangs in der bildenden Kunst von der Spätantike bis zum Ende des Mittelalters*, Wiesbaden.
- Ensslin 1939: W. Ensslin, *The End of the Principate*, «The Cambridge Ancient History» 13, 352-382.

Le insegne e i protocolli d'ascesa da Teodosio I a Giustino II

- Ensslin 1942: W. Ensslin, *Zur Torqueskrönung und Schilderhebung bei der Kaiserwahl*, «Klio» 35, 268-298.
- Featherstone 2013: J.M. Featherstone, *Der Grosse Palast von Konstantinopel: Tradition oder Erfindung?*, «Byzantinische Zeitschrift» 106, 19-38.
- Featherstone 2015: J.M. Featherstone, *Space and Ceremony in the Great Palace of Constantinople under the Macedonian Dynasty*, in *Settimana di Studio della Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo. LXII Le corti nell'Alto Medioevo*, Spoleto, 24-29 aprile 2014, Spoleto, 587-610.
- Flügel 1987: J.C. Flügel, *Psicologia dell'abbigliamento*, Milano.
- Galavaris 1958: G.P. Galavaris, *The Symbolism of the Imperial Costume as Displayed on Byzantine Coins*, «Museum Notes» 8, 99-117.
- Gariboldi 2003: A. Gariboldi, *Simboli e ideologia del potere in età romana*, in *La corona e i simboli del potere*, Rimini, 31-63.
- Garzya 1989: ed. by A. Garzya, Sinesio, *Orazione sulla regalità*, in *Opere*, Torino.
- Geffcken 1978: J. Geffcken, *The Last Days of Greco-Roman Paganism*, Amsterdam.
- Geraci – Marcone 2004: G. Geraci – A. Marcone, *Storia romana*, Firenze.
- Gnoli 2015: T. Gnoli, *Le guerre di Giuliano imperatore*, Bologna.
- Grabar 1936: A. Grabar, *L'empereur dans l'art byzantine*, Paris.
- Grabar 1966: A. Grabar, *L'età d'oro di Giustiniano. Dalla morte di Teodosio all'Islam*, Milano.
- Jones 1964: A.H.M. Jones, *The Later Roman Empire, 284-602: a Social, Economic and Administrative Survey*, I-III, Oxford.
- Jones – Martindale 1980: A.H.M. Jones – J.R. Martindale, *The Prosopography of the Later Roman Empire: Volume 2, AD 395-527*, Cambridge.
- Kagan 2008: J. Kagan, *The Investiture of Valentinian III intaglio by Flavius Romulus in the mirror of its historiography*, in *Byzantium within the context of world culture. Dedicated to the 100th anniversary of Alisa Vladimirovna Bank's birth. 1906-1984*, St. Petersburg, 162-169.
- Kantorowicz 1963: H. Kantorowicz, *Oriens Augusti-Lever du roi*, «Dumbarton Oaks Papers» 17, 117-177.
- Karayannopoulos 1956: I. Karayannopoulos, *Konstantin der Große und der Kaiserkult*, «Historia» 5, 341-357.
- Kelly 1998: C. Kelly, *Emperors, Government and Bureaucracy*, «The Cambridge Ancient History» 13, 138-183.
- Kelly 2004: C. Kelly, *Ruling the Later Roman Empire*, London.
- Kojève 1998: A. Kojève, *L'imperatore Giuliano e l'arte della scrittura*, Roma.
- Heather 1998: P. Heather, *Senators and Senates*, in *The Cambridge Ancient History*, 13, eds. by A. Cameron – P. Garnsey, Cambridge, 184-210.
- Horst 1932: J. Horst, *Proskynein: Zur Anbetung im Urchristentum nach ihrer religionsgeschichtlichen Eigenart*, Gütersloh.
- Houston 2012: M.G. Houston, *Ancient Greek, Roman and Byzantine Costume and Decoration*, London.
- Hunger 1975: H. Hunger, *Kaiser Justinian I (527-565)*, in *Das byzantinische Herrscherbild*, ed. by H. Hunger, Darmstadt, 333-52.

- Labriola 1991: ed. by I. Labriola, Giuliano Imperatore, *Lettera agli ateniesi*, «Invicta Lucernis» 13/14, 179-204.
- Leppin 2008: H. Leppin, *Teodosio il Grande*, Palermo.
- L'Orange 1935: H.P. L'Orange, Sol Invictus Imperator. *Ein Beitrag zur Apotheose*, «Symbolae Osloenses» 2, 86-114.
- López Sánchez 2012: F. López Sánchez, *Julian and his coinage: A very Constantinian prince*, in *Emperor and Author: The Writings of Julian 'the Apostate'*, eds. by N. Baker-Brian – S.F. Tougher, Swansea, 159-182.
- MacCormack 1972: S.G. MacCormack, *Change and Continuity in Late Antiquity. The Ceremony of Adventus*, «Historia» 21, 721-752.
- MacCormack 1995: S.G. MacCormack, *Arte e cerimoniale nell'antichità*, Torino.
- Malavolta 2006: M. Malavolta, *Sulla clausola discrezionale della c.d. lex de imperio Vespasiani*, «Simblos» 5, 105-129.
- Marcone 1984: A. Marcone, *Un panegirico rovesciato: Pluralità di modelli e contaminazione letteraria nel 'Misopogon' giuliano*, «Revue des Études Augustiniennes» 30, 226-239.
- Marotta 1999: V. Marotta, *Liturgia del potere. Documenti di nomina e cerimonie di investitura fra principato e tardo impero romano*, Napoli.
- Marotta 2010: V. Marotta, *Gli dèi governano il mondo. La trasmissione del potere imperiale in età tetrarchica*, «Polis. Studi interdisciplinari sul mondo antico» 3, 170-188.
- Marotta 2016: V. Marotta, *Esercizio e trasmissione del potere imperiale (secoli I-IV d.C.)*, Torino.
- Maraval 1999: P. Maraval, *L'empereur Justinien*, Paris.
- Maspero 2004: V. Maspero, *Alla ricerca del Sacro Chiodo. La ricostruzione dell'elmo diadematico di Costantino*, «Arte Cristiana» 42, fasc. 823, luglio-agosto, 299-300.
- Mazal 2001: O. Mazal, *Justinian I. und seine Zeit. Geschichte und Kultur der Byzantinischen Reiches im 6. Jahrhundert*, Köln-Weimar (DOI:10.1515/BYZS.2002.706).
- McCormick 1985: M. McCormick, *Analyzing Imperial Ceremonies*, «Jahrbuch der Österreichischen Gesellschaft für Byzantinistik» 35, 1-20.
- McCormick 1986: M. McCormick, *Eternal Victory, Triumphal Rulership in late Antiquity, Byzantium and the early Medieval West*, Cambridge-Paris.
- McCormick 1992: M. McCormick, *L'imperatore*, in *L'uomo bizantino*, ed. by G. Cavallo, Roma Bari, 339-379.
- MacGeorge 2003: P. MacGeorge, *Late Roman Warlords*, Oxford.
- Migliorati 2003: G. Migliorati, *Cassio Dione e l'Impero romano da Nerva ad Antonino Pio*, Milano.
- Mazzucchi 2002: C.M. Mazzucchi, *Menae patricii cum Thoma. Referendario De scientia politica dialogus/literatis curis quae exstant in codice Vaticano palimpsesto*, Milano.
- Meier 2007: M. Meier, *Giustiniano*, Bologna.
- Meyendorff 1968: J. Meyendorff, *Justinian, the Empire and the Church*, «Dumbarton Oaks Papers» 22, 43-60.
- Moorhead 1994: J. Moorhead, *Justinian*, London-New York.
- Millar 1992: F. Millar, *The Emperor in the Roman World (31 BC-AD 337)*, Ithaca NY.

Le insegne e i protocolli d'ascesa da Teodosio I a Giustino II

- Murphey 2016: ed. by R. Murphey, *Imperial Lineages and Legacies in the Eastern Mediterranean: Recording the Imprint of Roman, Byzantine and Ottoman Rule*, Birmingham (DOI:10.4324/9781315587967).
- Nock 1975: A.D. Nock, *Deification and Julian*, «Journal of Roman Studies» 47, 115-123 (DOI:10.2307/298574).
- Odorico 2005: P. Odorico, *Habiller le prince. Vêtements et couleurs à la cour de Byzance*, in *Comunicare e significare nell'alto Medioevo*, Atti della LII Settimana di studio, Spoleto, 1013-1057.
- Oexle 1983: O. G. Oexle, *Die Gegenwart der Toten*, in *Death in the Middle Ages*, eds. by H. Braet et al., Leuven, 19-77.
- Oexle 1995: ed. by O. G. Oexle, *Memoria als Kultur*, Göttingen.
- Oexle 2011: O. G. Oexle, *Fama und Memoria der Wissenschaft in der Kunst der Frühen Neuzeit*, in *Living Memoria. Studies in Medieval and Early Modern Culture in Honour of Truus van Bueren*, ed. by R. de Weijert, Hilversum, 365-377.
- Paterson 2007: J. Paterson, *Friends in High Places: the Creation of the Court of the Roman Emperor*, in *The Court and Court Society in Ancient Monarchies*, ed. by A. Pawforth, Cambridge, 121-156.
- Pertusi 1971: A. Pertusi, *La Persia nelle fonti bizantine del secolo VII*, in *Atti del Convegno internazionale: La Persia nel Medioevo*, Roma, 31 marzo-5 aprile 1970, Roma, 605-628.
- Pertusi 1976: A. Pertusi, *Insegne del potere sovrano e delegato a Bisanzio e nei paesi di influenza bizantina*, in *Simboli e simbologia nell'Alto Medioevo*, Atti della XIII Settimana di Studio, Spoleto, 3-9 aprile 1975, Spoleto, 481-568.
- Pertusi 1991: A. Pertusi, *Il pensiero politico bizantino*, ed. by R.A. Carile, Bologna.
- Piccinini 1991: P. Piccinini, *La regalità sacra da Bisanzio all'Occidente ostrogoto*, Bologna.
- Piltz 1977: E. Piltz, *Kamelaukion et mitra. Insignes byzantins impériaux et ecclésiastiques*, Stockholm.
- Piras 2003: A. Piras, *La corona e le insegne del potere nell'impero persiano*, in *La corona e i simboli del potere*, Rimini-Siena, 7-29.
- Pitsakis 2009: K. Pitsakis, *L'empereur romain d'Orient: un laïc*, Firenze.
- Pitsakis 2011: K. Pitsakis, *Sainteté et empire. A propos de la sainteté impériale: formes de sainteté, d'office et de sainteté collective dans l'Empire d'Orient?*, «Bizantinistica» 2, 155-227.
- Prato – Micaella 1979: eds. by C. Prato – D. Micaella, *Giuliano Imperatore, Misopogon*, Roma.
- Prinzing 1986: J. Prinzing, *Das Bild Justinians I. in der Überlieferung der Byzantiner vom 7. bis 15. Jahrhundert*, in *Fontes minores*, VII, ed. by D. Simon, Frankfurt, 1-99.
- Poma 2009: G. Poma, *Le istituzioni politiche del mondo romano*, Bologna.
- Ravegnani 1989: G. Ravegnani, *La corte di Giustiniano*, Napoli.
- Ravegnani 2008: G. Ravegnani, *Imperatori di Bisanzio*, Bologna.
- Ravegnani 2017: G. Ravegnani, *Teodora*, Roma.
- Ravegnani 2018: G. Ravegnani, *Ezio*, Roma.

- Ravegnani 2019: G. Ravegnani, *L'età di Giustiniano*, Roma.
- Rebenich 1985: S. Rebenich, *Gratian, a Son of Theodosius, and the Birth of Galla Placidia*, «Historia» 34, 372-385.
- Reinhold 1970: M. Reinhold, *History of Purple as a Status Symbol in Antiquity*, Brussels.
- Reinhold 1971: M. Reinhold, *Usurpation of Status and Status Symbols in the Roman Empire*, «Historia» 20, 275-302.
- Ricci 2011: M. Ricci, *Elementi per la ricostruzione delle insegne*, in *I segni del potere. Realtà e immaginario della sovranità nella Roma imperiale*, ed. by C. Panella, Bari, 191-198.
- Rocco 2012: M. Rocco, *L'esercito romano tardoantico. Persistenze e cesure dai Severi a Teodosio I*, Padova (DOI:10.17104/0017-1417_2014_2_156).
- Rubin 1954: B. Rubin, *Prokopios von Kaisarea*, Stuttgart.
- Rubin 1960-1995: B. Rubin, *Das Zeitalter Iustinians*, Berlin-New York.
- Schramm 1956: P.E. Schramm, *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik. Beiträge zu ihrer Geschichte von dritten bis zum sechzehnten Jh., I-III*, «Early Medieval Europe» 3, 135-156.
- Schubart 1943: W. Schubart, *Justinian und Theodora*, München.
- Scott 2009: M. Scott, *Medieval Dress & Fashion*, London.
- Scrofani 2010: G. Scrofani, *La religione impura: la riforma di Giuliano imperatore*, Brescia.
- Seston 1947: W. Seston, *Constantine as a bishop*, «The Journal of the Roman Studies» 37, 127-130.
- Sordi 1992: M. Sordi, *Dall'elmo di Costantino alla corona ferrea*, in *Costantino il Grande*, Macerata, 883-892.
- Summer Maine 1998: H. Summer Maine, *Diritto antico*, Milano.
- Smith 2007: Smith, *The imperial court of the late Roman empire, c. AD 300–c. AD 450*, in *The Court and Court Society in Ancient Monarchies*, ed. by A.S. Spawforth, Cambridge, 157-232.
- Smith 2011: R. Smith, *Measures of Difference: the Fourth-Century Transformation of the Roman Imperial Court*, «American Journal of Philology» 132, 125-151.
- Spier 2007: J. Spier, *Late Antique and Early Christian Gems, Spätantike-frühes Christentum-Byzanz*, (= Reihe B., Studien und Perspektiven, 20), Wiesbaden.
- Spier 2009: J. Spier, *Fifth Century Gems and Rings: from Constantinople to Italy and the West*, in *Aquileia e la glittica di età ellenistica e romana*, eds. by G. Sena Chiesa et al., Trieste, 237-245.
- Steigerwald 1990: G. Steigerwald, *Das kaiserliche Purpurprivileg in spätromischer und früh byzantinischer Zeit*, «Jahrbuch für Antike und Christentum» 33, 209-239.
- Stern 1954: H. Stern, *Remarkson the Adoratio under Diocletian*, «Journal of Warburg and Courtland Institute» 27, 184-189.
- Strobel 2010: K. Strobel, *Kaiser Traian. Eine Epoche der Weltgeschichte*, Ratisbona.
- Tantillo 2011: I. Tantillo, *Insegne e legittimazione nell'impero romano*, in *I segni del potere. Realtà e immaginario della sovranità nella Roma imperiale*, ed. by C. Panella, Bari.

Le insegne e i protocolli d'ascesa da Teodosio I a Giustino II

- Tantillo 2015: I. Tantillo, *I cerimoniali di corte in età tardoromana (284-395 d.C.)*, in *Le corti nell'alto medioevo*, Atti della LXII Settimana di Studi, Spoleto, 24-29 aprile 2014, Spoleto, 543-584.
- Tartaglia 2001: ed. by L. Tartaglia, Eusebio di Cesarea, *Vita di Costantino* (= Quaderni di Koinonia 8), Napoli.
- Tate 2006: G. Tate, *Giustiniano. Il tentativo di rifondazione dell'impero*, Roma.
- Teja 1993: R. Teja, *Il cerimoniale imperiale*, in *Storia di Roma*, III. *L'età Tardo Antica*, eds. by A. Carandini et al., Torino, 613-642.
- Treitinger 1956: O. Treitinger, *Die oströmische Kaiser und Reichsidee nach ihrer Gestalt im höfischen Zeremoniell vom oströmischen Staats und Reichsgedanken*, Darmstadt.
- Trisoglio 1993: F. Trisoglio, *San Gregorio di Nazianzo e la politica*, Alessandria.
- Ure 1951: P.N. Ure, *Justinian and his Age*, Harmondsworth.
- Uthemann 1999: K.H. Uthemann, *Kaiser Justinian als Kirchenpolitiker und Theologe*, «Augustianum» 39, 5-83 (DOI:10.5840/AGSTM19993911).
- Varner 2012: E.R. Varner, *Roman authority, imperial authoriality, and Julian's artistic program*, in *Emperor and Author: The Writings of Julian 'the Apostate'*, eds. by N. Baker-Brian – S.F. Tougher, Swansea, 183-211.
- Vasiliev 1950: A.A. Vasiliev, *Justin the First. An Introduction to the Epoch of Justinian the Great*, Cambridge.
- Verpeaux 1969: ed. by J. Verpeaux, Pseudo-Kodinos, *Traité des offices*, Paris.
- Virgilio 2003: B. Virgilio, *Lancia, diadema e porpora. Il re e la regalità ellenistica*, Pisa.
- Volpe Cacciatore 1989: P. Volpe Cacciatore, *La Scheda Regia di Agapeto Diacono: tradizione scolastica e pensiero politico*, in *Metodologie della ricerca storica sulla tarda antichità*, ed. by A. Garzia, Napoli, 563-568.
- Wallraff 2001: M. Wallraff, *Christus Verus Sol: Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike*, «Jahrbuch für Antike und Christentum (Ergänzungsband)» 32, 133-134.
- Williams et al. 1999: S. Williams et al., *The Rome that Did Not Fall. The Survival of the East in the Fifth Century*, London.
- Zug Tucci 2002: H. Zug Tucci, *Le incoronazioni imperiali nel Medioevo*, in *Per me reges regnant. La regalità sacra nell'Europa medievale*, eds. by F. Cardini – M. Sartarelli, Rimini-Siena, 119-136.
- Zwierlein-Diehl 2007a: E. Zwierlein-Diehl, *Antike Gemmen und ihr Nachleben*, Berlin-New York.
- Zwierlein-Diehl 2007b: E. Zwierlein-Diehl, *Les intailles magiques*, «Pallas» 75, 249-262.
- Zwierlein-Diehl 2007c: E. Zwierlein-Diehl, *Ein karolingischer Saphir mit Dreierkopf, ein frühbyzantinischer Bergkristall mit Kreuzigung und andere Gemmen vom Annoschrein*, in *Kolner Dom und "was damit zusammenhdngt": Festschrift*, eds. by L. Becks – K. Hardering, Köln, 27-48.

Antonio Pio Di Cosmo

Abstract

Il presente contributo analizza il ruolo giocato dai segni del potere imperiale ed in particolare delle insegne nei riti di elezione fra IV e VI secc.. Questa ricerca applica le conoscenze in materia archeologica, antropologica e storica. Si racconta il rituale di elezione e si risolvono le questioni circa i problemi di rappresentazione dell'augusto nelle cerimonie d'ascesa. In questo modo si vagliano le strategie di comunicazione che modellano i protocolli di creazione degli augusti.

This contribution analyzes the role of status symbols and in particular the role of the imperial outfit in the election ceremony from the 4th century to the 6th century. This inquiry applies archeological, anthropological, and historical effectiveness. It narrates the election ritual and concludes questions about the representation problems during these ceremonies. In this way, it scrutinizes communication's strategies, that modeled etiquettes of the election.