

Enrico Guidoni

L'urbanistica di Roma tra miti e progetti

Editori Laterza 1990



Da capitale pagana a capitale cristiana: la croce di basiliche

Se, come sembra storicamente dimostrato, esiste una continuità topografica tra le precedenti sepolture di Pietro e Paolo e la posizione delle rispettive basiliche del IV secolo¹, ne deriva che il disegno di una «Roma cristiana» contrapposto alla struttura della Roma imperiale non è frutto improvvisato della pace costantiniana, ma si realizza sulla traccia di una tradizione secolare ormai ben consolidata. Ciò che emerge improvvisamente, nel piano di Costantino e Silvestro I, non è tanto uno schema d'insieme, già predisposto dalla fittissima intelaiatura delle memorie dei martiri e delle leggende ormai condensate intorno a una miriade di luoghi sacri, per definizione non facilmente sogget-

ti a spostamenti², quanto una sua semplificazione imposta dalla nuovissima occasione di intervento a livello urbano. Il problema che si presenta è infatti quello di evidenziare, secondo un ordine gerarchico manifesto, i nuovi organi del governo religioso della città, imponendo un *signum* chiaramente cristiano sul tessuto complesso e articolato della «Babilonia» pagana³.

Ma se, come si è detto, il modello religioso era già predisposto nelle sue linee essenziali certamente a partire dal III secolo, per lo meno come tracciato di relazioni non puramente fisiche tra i luoghi sacri principali e le strutture urbane preminenti, esso stesso si era andato in parte modellando su una preesistente interpretazione idealizzata dei principali organi della capitale imperiale, giunta a maturazione a partire dal I secolo⁴.

¹ Sui luoghi di culto, la topografia e l'architettura della Roma cristiana, v. G. Matthiae, *Le chiese di Roma dal IV al X secolo*, Bologna 1962; P. Testini, *Le catacombe e gli antichi cimiteri cristiani in Roma*, Bologna 1966; ancora valide come guide generali O. Marucchi, *Le catacombe romane*, Roma 1933; P. Styger, *Dieromischen Katakomben*, Berlin 1933; P. Testini, *Archeologia cristiana*, Roma 1958; C. Cecchelli, *Roma medioevale*, in AA.VV., *Topografia e urbanistica di Roma*, Bologna 1958, pp. 187-341 (una «guida» topografica); R. Vielliard, *Recherches sur les origines de la Rome chrétienne*, Roma 1959. Per le memorie romane di Pietro e Paolo, O. Marucchi, *Pietro e Paolo a Roma*, a cura di C. Cecchelli, Torino-Roma 1934; C. Cecchelli, *Gli Apostoli a Roma*, «Archivio della R. Deputazione di Storia Patria», LX, 1937, pp. 1-106; G. Belvederi, *Le tombe apostoliche nell'età paleocristiana*, Città del Vaticano 1948; R. Vielliard, *Recherches*, cit.; AA.VV., *Esplorazioni sotto la confessione di S. Pietro in Vaticano eseguite negli anni 1940-49*, Città del Vaticano 1951; J. Ward Perkins, *The Shrine of St. Peter and the Vatican Excavations*, London 1956; E. Kirschbaum, *Die Gräber der Apostelfürsten*, Linburg 1957; M. Guarducci, *Pietro ritrovato*, Città del Vaticano 1970².

² Tralasciamo, dato il carattere di questo studio, sia il complesso problema delle origini della basilica cristiana, sia l'analisi organica delle *domus ecclesiae* (per quest'ultimo argomento è ancora importante J.P. Kirsch, *Die römischen Titularkirchen im Altertum*, Paderborn 1918). Ci limitiamo a segnalare, per gli edifici sacri di cui ci occuperemo, A. Petrucci, *La basilica di Santa Pudenziana*, Roma 1934; Id., *Il Santuario della Scala Santa*, Città del Vaticano 1941; Ph. Lauer, *Le palais du Latran*, Paris 1911; E. Josi, R. Krautheimer, S. Corbett, *Note lateranensi*, «Rivista di Archeologia Cristiana», 1957, pp. 97 sgg.; 1958, pp. 59 sgg.

³ Già così chiamata in Pietro, *Prima lettera*, cap. v, v. 13.

⁴ Sull'urbanistica imperiale e sui rapporti tra pagani e cristiani: E. Gibbon, *Storia della decadenza e caduta dell'impero romano*, trad. it. Roma 1926, vol. I, tomo II, capp. XV-XVI (sui rapporti tra imperatori e cristiani dalle origini al 306), pp. 114-253; H. Grisar, *Roma alla fine*

Sembra anzi, ad una analisi più attenta, che proprio l'incendio neroniano possa considerarsi il punto di origine della formazione, accanto alla nuova Roma ricostruita dall'imperatore, di una Roma clandestina, orientata a organizzarsi in funzione dei «trofei» dei primi grandi martiri, ma anche tesa a recuperare per intero l'impianto pagano della capitale del mondo.

Gli scarsi contributi alla conoscenza dell'aspetto propriamente urbanistico della Roma cristiana hanno finora dato tacitamente per scontata l'assenza non soltanto di un preciso programma ideologico, ma anche di una coscienza continuità rispetto alla Roma pagana⁵. L'attenzione si è concentrata soprattutto sul problema della topografia archeologica e della tipologia delle prime grandi basiliche; l'età di Costantino è stata vista più come una sommatoria di eventi che nel loro insieme dovevano imprimere una nuova direzione alla storia che come momento culminante di una coscienza ristrutturazione unitaria della città. Ciò ha portato da un lato

a sopravvalutare l'importanza dell'imperatore «cristiano» supponendo una sua ingerenza diretta anche nella definizione in dettaglio delle questioni costruttive; dall'altro, a sottovalutare le valenze, specificamente mistico-politiche (in senso lato) dell'operazione di sostituzione dei nuovi agli antichi centri di culto.

In queste brevi note cercheremo quindi di mettere a fuoco il problema dell'interpretazione globale di Roma, dal punto di vista specificamente urbanistico, attraverso un'analisi delle costanti e delle variabili che hanno contrassegnato i primi quattro secoli dell'era cristiana; potremo così constatare che le «due Rome», pagana e cristiana, si delineano parallelamente in termini di somiglianza e di opposizione, fino a sovrapporsi nella definitiva fusione del IV secolo. E, infine, dovremo interpretare la confluenza di potere imperiale e potere cristiano come il vero punto di origine del cosiddetto «Medioevo»⁶, verificando non solo come la Roma costantiniana abbia influenzato in modo decisivo una concezione operativa della «città celeste» fondata non più soltanto sulle tecniche urbanistiche profane⁷, ma su un siste-

del mondo antico, Roma 1930; R. Valentini, G. Zuchetti, *Codice topografico della città di Roma*, voll. I-IV, Roma 1940 sgg.; L. Homo, *L'urbanisme dans la Rome Impériale. Problèmes et solutions*, «Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», 1942, pp. 150-4; P. Brezzi, *Cristianesimo e impero romano*, Roma 1944; G. Bovini, *La proprietà ecclesiastica e la condizione giuridica della chiesa in età precostantiniana*, Milano 1949; L. Homo, *Rome impériale et l'urbanisme dans l'antiquité*, Paris 1951; F. Castagnoli, *Roma antica*, in AA.VV., *Topografia e urbanistica di Roma*, cit., pp. 1-186 (con bibl. precedente; v. anche la ristampa con aggiornamenti, in volume separato, Bologna 1969); R. Morghen, *Medioevo cristiano*, Bari 1958 (2ª ed. 1972); «Urbanistica», n. 27 (1959), fascicolo monografico dedicato alla storia di Roma; L. Storoni Mazzolani, *L'idea di città nel mondo romano*, Napoli 1967.

⁵ V. ad esempio G. Lugli, *La trasformazione di Roma pagana in Roma cristiana*, «Rendiconti dall'Accademia dei Lincei», 1949, pp. 3-16; Cecchelli, *Roma medioevale*, cit., e Id., *Continuità storica di Roma antica nell'alto medioevo*, in *La città nell'alto medioevo*, Spoleto 1959, pp. 89-149; si tratta sempre di studi analitici che ignorano il problema della ristrutturazione globale della città, soffermandosi invece sulla progressiva «decadenza» degli edifici pubblici della città pagana. In questa prospettiva, la stessa regale residenza del papa in Laterano viene vista come una prigionia, un confino e un simbolo della sottomissione all'imperatore (Cecchelli, *Roma medioevale*, cit., pp. 211-2).

⁶ H. L. S. B. Moss, *La naissance du moyen âge*, Paris 1937; Storoni Mazzolani, op. cit., p. 153: «nel III secolo, che fu funestato da invasioni, crisi dinastiche, carestie, si verificò la frattura definitiva tra il mondo antico — valori etici, sociali e politici su cui si basava — e quello che si andava formando e che, praticamente, era già medioevo: e il distacco dei sudditi dalla Città lontana [Roma], che ormai li sfruttava senza offrire più alcuna mèta ideale come contropartita, fu completo»; p. 161: «il feudalesimo, nel IV secolo, è già un fatto compiuto». Anche se questa tesi è semplicistica (al termine «feudalesimo» andrebbe qui sostituito quello di «signoria fondiaria»), si può cogliere la perfetta coincidenza cronologica, per quanto riguarda il mutamento degli impianti urbani, tra crisi dell'impero occidentale (III-IV sec.) e organizzazione cristiana della città.

⁷ Sulla continuità tra il sistema cardo-decumanico e la città sacra medioevale, v. W. Müller, *Die heilige Stadt*, Berlin 1961; sul simbolismo, E. Smith Baldwin, *Architectural Symbolism of Imperial Rome and the Middle Ages*, Princeton 1955; L. Hauteceur, *Mystique et Architecture. Symbolisme du cercle et de la coupole*, Paris 1954. Per Roma, A. Graf, *Roma nella memoria e nell'immaginazione del Medio Evo*, Torino 1882; *Mirabilia Urbis Romae*, in Valentini-Zuchetti, op. cit., vol. III, pp. 3-65.

ma di segni immateriali ad esse sovrapposto; ma anche come il suo stesso impianto abbia condizionato tutto un filone di interventi sulla città che presenta una sensibile continuità almeno fino a tutto il XVI secolo.

Nella nostra analisi troveremo scarsi contributi, che non siano di carattere esclusivamente tecnico-archeologico o letterario-simbolistico, per quello che riguarda la concezione generale della città; anche in questo campo si impone, quindi, una prima interpretazione del significato delle trasformazioni principalissime dei suoi organi da parte di quegli imperatori che si atteggiarono a «nuovi fondatori» di Roma⁸.

1. «Neropolis». «Flaviopolis»

Quasi tutti gli elementi di connessione tra il nuovo culto divino tributato all'imperatore-Sole e il programma di interventi politico-urbanistici sulla struttura della città e della società romana sono già evidenti durante il breve «regno» di Caligola⁹. L'esau-

toramento sostanziale del senato significa, sul piano degli interventi urbani, la ricerca di una connessione tra il potere imperiale e le strutture storiche più sacre di Roma: in primo luogo, lo scavalcamento dell'area consacrata da secoli alla tradizionale continuità del governo senatorio e alle manifestazioni più importanti della vita pubblica¹⁰. Così Caligola congiunge il proprio palazzo direttamente con un ponte al Campidoglio, costituendo così una nuova via Sacra sopraelevata che tende a togliere importanza all'antica¹¹, e invade la zona meridionale del Foro. Se il legame con il Campidoglio vuole evidenziare una connessione tra imperatore

Neronis memoria coheretur. Denique cum post viginti annos, adulescente me, extitisset conditionis incertae qui se Neronem esse iactaret, tam favorevole nomen eius apud Parthos fuit, ut vehementer adiutus et vix redditus sit». Come si vede, si tratta di una sostanziale alleanza, di una *societas* tra il re dei Parti e gli imperatori che tentavano di imporre a Roma il dominio assoluto del despota solare. Caligola del resto aveva accompagnato il padre nella spedizione siriana; da allora probabilmente può datare l'iniziazione del giovanissimo futuro imperatore. Egli comunque, dopo aver fatto costruire il lungo ponte tra Baia e Pozzuoli, «trium milium et sescentorum fere passuum», vi passeggiava su e giù per due giorni su un cocchio, insieme a un giovane ostaggio dei Parti, Dario (Svetonio, *Caligula*, cap. XIX).

¹⁰ Questo legame faceva parte della divinizzazione imperiale; Caligola si considerava pari a Giove: «Nam vox comminantis audita est: Ἡ μὲν ἄναξ, ἡ τῶν θεῶν do nec exoratus, ut referebat, et in contubernium ultro invitatus, super templum Divi Augusti pontem transmissus, Palatium Capitoliumque coniunxit» (Svetonio, *Caligula*, cap. XXII). Da notare che, come afferma anche Livio (*Ab urbe condita*, V, capp. 52-54), solo sul Campidoglio si poteva celebrare il sacro banchetto di Giove. L'incompatibilità tra l'imperatore e Giove, come quella tra imperatore e senato e quella tra imperatore e popolo romano, deriva da una sovrapposizione progressiva dei poteri imperiali su quelli degli organi dello stato: Caligola, in particolare, si sente quasi fisicamente «il capo» dell'impero, e quindi accarezza l'idea di trasferire la sua stessa residenza in Campidoglio, non contento della blasfema unione tra la *Domus Gaiana* e l'arce sacra: «Mox quo propior esset, in arce Capitolina novae domus fundamenta iecit» (*ibid.*). In tal modo l'imperatore si sarebbe scopertamente sostituito alla divinità come supremo reggitore anche religioso dello stato. La «decapitazione» di Roma e dell'impero è una costante intenzione dell'imperatore, cui Svetonio attribuisce la celebre frase: «Utinam P. R. [Populus Romanus] unam cervicem haberet» (*Caligula*, cap. XXX).

¹¹ «partem Palatii ad forum usque promovit» (ivi, cap. XXII). È il primo passo del potere imperiale che tenta di appropriarsi del foro.

⁸ Storoni Mazzolani, *op. cit.*, *passim*. J. Gagé, *Le «Templum Urbis» et les origines de l'idée de «Renovatio»*, *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales et slaves*, IV, Bruxelles 1936. Agostino, nel *De Civitate Dei*, sanziona l'avvenuto passaggio tra la città pagana e la città universale cristiana (Storoni Mazzolani, *op. cit.*, cap. XV).

⁹ Con Caligola (37-41) si opera, non senza aspri contrasti, la trasformazione del principato in Impero, per diretto influsso orientale (soprattutto siriano-partico). Non ne tiene il debito conto il Baland, che attribuisce a Nerone l'idea della *renovatio imperii* nel segno di una nuova età dell'oro soprattutto in relazione alla vittoria di Nerone stesso sui Parti; che questo influsso, dovuto comunque più che a una vittoria militare a una affinità tra la nuova forma di potere introdotta in Roma da Caligola e Nerone e l'assolutismo eliocentrico partico, fosse già operante all'inizio del regno di Caligola è testimoniato da un passo estremamente significativo di Svetonio (*Caligula*, cap. XIV): «Arthabanus Parthorum rex... amicitiam huius ultro petii venitque ad colloquium legati consularis, et transgressus Euphratem aquilas et signa Romana Caesarumque imagines adoravit». È questa una anticipazione sia della ossequiosa visita di Tiridate a Nerone, di cui si parlerà tra poco, sia soprattutto della incredulità dei Parti alla notizia della morte di Nerone stesso (*Nero*, cap. LVIII): «Quin etiam Vologaesius Parthorum rex, missis ad senatum legatis de instauranda societate, hoc etiam magno opere oravit ut

e centro religioso, ancora più importante ci sembra la trasformazione del tempio di Castore e Polluce nel vestibolo della dimora imperiale¹². Sappiamo infatti che la via Sacra passava proprio davanti al tempio; è evidente quindi il tentativo di «catturare» e far confluire la via nella dimora imperiale, connettendola con l'asse che simboleggia la potenza della città e la sua connessione con l'ordine cosmico¹³. Egli poi spesso si fa adorare mostrandosi nel vestibolo tra Castore e Polluce che, come ricorda l'Hauteceur, simboleggiano i due emisferi e, più precisamente, le stelle del mattino e della sera (Phosphoros ed Hesperos) che accompagnano il sole nel moto diurno¹⁴. Ritroveremo comunque tracce di questa «manifestazione» del Sole fiancheggiato dai Dioscuri nella tradizione cristiano-solare del periodo costantiniano.

A Caligola si deve anche l'inizio della costruzione del Circo Vaticano¹⁵, che fissa un

lontano traguardo al prolungamento dell'asse urbano; programma, quest'ultimo, ripreso coerentemente da Nerone. Concludendo, si può osservare che Caligola, mentre introduce la divinizzazione imperiale e inizia l'appropriazione da parte del monarca assoluto degli organi più importanti del simbolismo urbano, lascia intatto il Septimontium¹⁶ e non riesce a installarsi sul Campidoglio, che resta ancora il «capo» religioso della città.

Con Nerone¹⁷, i temi già impostati da Caligola si precisano in un sistema grandioso di interventi sulla città e sul territorio, e in una definitiva esteriorizzazione della divinizzazione dell'imperatore che sovrappone dispoticamente il proprio potere su ogni altra componente, in primo luogo sul senato. Il culto solare¹⁸ è l'aspetto religioso di questa

cupato l'area antistante la basilica. Caligola, come afferma Svetonio, aveva fatto cospargere la pista di minio e verdame (*chrisocollo*), in evidente relazione con i due partiti «dei rossi» e «dei verdi» (*Caligula*, cap. xviii).

¹⁶ Sul Septimontium, v. le considerazioni di F. Castagnoli, *Roma antica*, cit., pp. 10-2, 14-6, 159-60, riguardanti il periodo più antico della storia della città; presso il Septimontium era il *Sacellum Streniae* (v. nota 13), simbolico termine della via Sacra.

¹⁷ Per l'epoca di Claudio, ricordiamo solo i grandi lavori idraulici al lago del Fucino e al porto di Ostia, premessa immediata di analoghi progetti neroniani. Per l'urbanistica imperiale fino ai Flavi, v. anche F.C. Bourne, *The Public Works of the Julio-Claudians and the Flavians*, Princeton 1946. Su Nerone, oltre alle classiche opere di carattere generale: E.B. Van Deman, *The Neronian Sacra Via*, «American Journal of Archaeology», xxvii, 1923; Id., *The Sacra Via of Nero*, «Memoirs of the American Academy in Rome», v, 1925, pp. 195 sgg.; J. Gagé, *Le Colosse et la Fortune de Rome*, «École Française de Rome. Mélanges d'archéologie et d'histoire», xlv, 1928, pp. 106-22; A. Boëthius, *The Neronian Nova Urbis*, «Acta instituti Romani Regni Sueciae», ii, 1932, pp. 84 sgg.; C.C. Van Essen, *La topographie de la Domus Aurea Neronis*, Amsterdam 1954; Hauteceur, *op. cit.*, pp. 165-6; J. Ward Perkins, *Nero's Golden House*, «Antiquity», xxx, 1956; Castagnoli, *Il circo di Nerone*, cit.; A. Boëthius, *The Golden House of Nero. Some Aspects of Roman Architecture*, Ann Arbor 1960; A. Ballard, *Nova Urbis et «neapolis»*, «Remarques sur les projets urbanistiques de Néron», «École Française de Rome. Mélanges d'archéologie et d'histoire», lxxvii, 1965, pp. 349-93; F. Castagnoli, *Roma antica*, cit., pp. 29-33; B.H. Warmington, *Nero. Reality and legend*, London 1969; M. Grant, *Nero*, London 1970.

¹⁸ È noto che l'avvento di Nerone suscitò grandi attese, soprattutto nell'ambiente stoico dominato dalle speranze di un rinnovamento della civiltà romana in nome del «nuovo sole» imperiale. Un'eco è in Svetonio

¹² «aede Castoris et Pollucis in vestibulum transfigurata, consistens saepe inter fratres deos, medium adorandum se adeuntibus exhibebat» (*ibid.*).

¹³ Sappiamo da Marziale che la via Sacra passava tra il tempio di Castore e Polluce e la Regia, presso la casa delle Vestali: «Vicinum Castora cane transibis Vestae Virgineamque domum» (Epigrammi, i, 70, vv. 3-4). Sulla via Sacra v. O. Marucchi, *Le Forum Romain et le Palatin*, Rome 1933, *passim*. Più tardi nel sec. iii, Festo così descrive la via: «Itaque ne eatenus quidem; ut vulgus opinatur, Sacra appellanda est a Regia ad domum regis sacrificuli, sed etiam a regis domo ad sacellum Streniae, et rursus a Regia usque ad arcem» (Marucchi, *op. cit.*, p. 195). La Regia (tradizionale residenza del primo re, Numa Pompilio, e poi del pontefice massimo), divideva quindi in due parti la via Sacra; il vicino tempio di Castore e Polluce era quindi quasi all'estremità del tratto più sacro e antico, tra l'arce capitolina e la Regia. Caligola tenta di comprendere nel suo palazzo i due estremi di questa parte della via: la divinità suprema e il sommo pontificato.

¹⁴ Hauteceur, *op. cit.*, pp. 164-5.

¹⁵ Sul Circo Vaticano, già in funzione al tempo di Caligola (compreso l'obelisco) ma chiamato poi circo di Nerone: C. Castagnoli, *Il circo di Nerone in Vaticano*, «Rendiconti della Pontificia Accademia di Archeologia», s. iii, xxxii, 1959-60, pp. 97-121; C. D'Onofrio, *Gli obelischi di Roma*, Roma 1967, pp. 24-60, che propone un orientamento ortogonale rispetto a quello della basilica; v. anche C. Cecchelli, *L'obelisco vaticano «Miliarium Aureum» della Roma cristiana*, «Capitolium», xxv, 3-4, 1950, pp. 53-71, che nega l'identità tra l'obelisco rimasto eretto e quello di Caligola; il circo avrebbe oc-

svolta assolutistica che prende a modello Caligola: Nerone è Apollo che canta e suona la cetra e si fa autore dell'armonia cosmica, il divino Auriga che gareggia nel Circo a imitazione del moto di Elios¹⁹; per la prima volta un imperatore porta in pubblico la corona raggiata, simbolo della potenza benefica dell'astro.

È certo che, in occasione della ricostruzione della città dopo l'incendio dell'estate del 64²⁰, i rapporti tra organi di potere e as-

(Nero, cap. vi): «natus est Anti [...] tantum quod exorient sole, paene ut radiis prius quam terra contingetur». Il nuovo imperatore rifugge nella città come il Sole, secondo il passo di Seneca riportato da Balland (*op. cit.*, p. 362): «Qualis discutiens fugientia lucifer astra / aut qualis surgit redeuntis Hesperus astris / qualis cum primum tenebris aurora solutis / induxit rubicunda diem, Sol aspiciet orbem / lucidus, et primos a carcere concitat axes; / talis Caesar adest, talem iam Roma Neronem / adspiciet, flagrat nitidus fulgore remisso / vultus et adfuso cervix formosa capillo». (*Apocolocyntosis*, 4, 1, 25-32). Balland pone giustamente in rilievo il rapporto con la «nuova età dell'oro», che però non va tanto interpretata come una «vittoria», quanto come una compenetrazione tra mondo romano e mondo paritico, nel segno di una *societas* cui si è accennato nella nota 9. I contatti diretti tra Nerone e Tiridate sembra provocassero l'iniziazione dell'imperatore ai misteri orientali; Tiridate dà il nome di Nerone alla sua capitale.

¹⁹ «Apolline cantu. Solem aurigando aequiparare existimaretur» (Svetonio, *Nero*, cap. lmm). Sul culto di Apollo nel periodo repubblicano, v. J. Gagé, *Apollon Romain. Essai sur le culte de Apollon et le développement du «ritus Graecus» à Rome des origines à Auguste*, Paris 1955.

²⁰ Balland distingue i progetti di ingrandimento di Roma anteriori al 64 («Nova Urbs», che avrebbe dovuto estendersi fino ad Ostia; canale tra Ostia e il lago d'Averno) dalla ricostruzione dopo l'incendio («Neapolis»); questa viene comunque sempre considerata dalla critica secondo parametri di tecnica urbanistica (ampliamento delle strade, misure antincendio, nuove tipologie residenziali, occupazione dei vasti terreni su cui doveva sorgere la Domus Aurea ecc.), sottolineandone al più il carattere «ippodameo» (?). È evidente che il piano d'insieme è rigorosamente controllato in funzione di una svolta politico-amministrativa decisamente troppo avanzata (ancor più di quella tentata da Caligola) in senso assolutistico, e rigorosamente unitaria. Si può notare a questo proposito che lo stesso allargamento delle strade poteva essere interpretato come una misura che ampliava la «penetrazione» del Sole (cioè dell'imperatore-Elios) nella città, a scapito della salubrità. Di estremo interesse è anche l'intenzione, manifestata da Nerone, di trasferire ad Alessandria il centro dell'Impero; egli si identificava con Alessandro Magno (Balland, *op. cit.*; Svetonio, *Nero*, cap. xix). Sul nome «Neropolis» che

setto urbano subiscono una svolta decisiva. L'antichissimo cardo ideale della città viene potenziato da Nerone sia verso sud-est che verso nord-ovest, in modo da formare una vera e propria «spina» per gli interventi architettonici più significativi²¹. Da un lato, l'asse cerimoniale ideale (che è certamente imparentato con le strade cerimoniali della tradizione ellenistica orientale) è prolungato fino alla villa dei Laterani, confiscata in seguito alla congiura di Pisone²², dall'altro fino all'obelisco che segnala il centro del Circo Vaticano. Questo gigantesco allineamento ottico, comprendente al suo interno l'antica via Sacra, ne veniva a estendere enormemente il significato. Esso si condensava sempre più nel simbolo di asse del mondo²³,

aveva intenzione di porre alla nuova Roma, v. Svetonio, *Nero*, cap. lv: «destinaverat et Romam Neropolim nuncupare»; v. anche Tacito, *Annales*, L. xv, cap. xl: «videbaturque Nero condendae urbis novae et cognomento suo appellandae gloriam quaerere». Concludiamo riportando un passo di Balland (*op. cit.*, p. 363): «La Nova Urbs composait donc, — et le nome même qu'on lui donnait le soulignait —, comme une promesse de ce renouvellement des temps et de cette permanence (*saeculum et aeternitas*) que Néron cherchait à utiliser à des fins de glorification personnelle plus qu'à des fins vraiment mystiques; ces thèmes séculaires seront rendus ultérieurement au culte de Rome, la Roma Aeterna du temple qu'Hadrien dédia en 121; il se dressera à l'emplacement même, symboliquement choisi, que Néron avait usurpé pour annexer à sa gloire, à son «éternité» personnelle, avec le vestibule de sa Domus Aurea et la statue de son Colosse, les espérances de l'âge d'or et du renouvellement des temps, en exploitant le thème d'une reconstruction de Rome présentée comme la fondation d'une ville Nouvelle».

²¹ Come si è visto, esisteva già l'allineamento fino all'obelisco Vaticano (ripresa del piano di Caligola). Si devono tuttavia a Nerone ulteriori lavori al circo, il nuovo ponte sul Tevere e altre importanti realizzazioni nell'area vaticana.

²² La villa sorgeva sull'area del Campus Martialis, di epoca repubblicana, che serviva per esercitazioni militari quando il fiume allagava il Campo Marzio. Nel 67 Nerone fa uccidere Plauzio Laterano, accusato di aver preso parte alla congiura di Pisone, e confisca la villa. Nei secoli successivi la villa è alternativamente dei Laterani e dell'imperatore: nel 197 restituita da Settimio Severo (che costruisce nei pressi i *castra nova equitum singularium*), è nuovamente possesso imperiale al tempo di Alessandro Severo (222-235), e perviene in dote a Faustà, seconda moglie di Costantino, che vi ospita papa Melchiade nel 312-313.

²³ A proposito della citata intenzione di Nerone di trasferirsi ad Alessandria, illuminante il parere contrario

definibile come luogo di tutti i punti centrali che, pur stando fermi (partecipi della immobilità divina), trasmettono il moto a tutte le cose (partecipi della trasformazione temporale e della diffusione spaziale). Il cardo di Roma, proprio perché coincide con la via «trionfale», può così attraversare tutti i luoghi più sacri della città, considerati punti centrali dell'Impero.

Proprio su questo asse Nerone osa costruire la propria nuova residenza, occupando tutta la vallata sacra del Septimontium che costituiva il termine orientale della via Sacra; e la Domus Aurea, con il suo sfarzo e la sua dimensione enorme, vuole anche contrapporsi allo stesso Campidoglio nella funzione indicatrice del baricentro della città. Imponenti lavori di rettifica trasformano completamente l'ultimo tratto della via Sacra, immettendola direttamente, attraverso un tratto di via colonnata che riprende nell'impianto e nella dimensione la tipologia delle «colonnate» ellenistiche²⁴, nel vestibolo della Domus Aurea sulla Velia²⁵, il luogo

manifestato da Lucano, motivato proprio con l'assurdità di discostarsi dall'asse del mondo: «tuam videas obliquo sidere Romam [...] sentiet axis onus» (Balland, *op. cit.*, p. 376). L'*axis urbis et orbis* è qui chiaramente identificabile con l'asse di Roma, di cui Nerone si era saldamente impossessato innestandosi con la Domus Aurea sulla via Sacra.

²⁴ Ne ha ricostruito l'impianto Van Deman, *op. cit.*

²⁵ La vera importanza della Velia non consisteva tanto nel trovarsi «summa sacra via», cioè nel punto più alto della via Sacra, quanto nel significato che tradizionalmente veniva attribuito al colle, già abitato dagli ultimi re (tra i quali Tarquinio il superbo): chi avesse osato costruirvi la propria casa avrebbe manifestato chiari propositi di potere regio. Costruendovi l'ingresso alla Domus Aurea, Nerone è ben conscio di questo significato, che doveva essere noto a tutti anche perché un passo di Livio lo collegava al passaggio tra potere regio e potere repubblicano: è anzi proprio questo l'aspetto più palesemente brutale della sfida neroniana alla città. Nel 509 a.C., il console Publio Valerio, reduce dalla battaglia contro Tarquinio nella quale era morto l'altro console, Bruto, tenta di costruirsi la residenza sulla Velia: «Correva voce ch'egli aspirasse al regno, perché non aveva fatto eleggere un collega al posto di Bruto, e perché inoltre fabbricava in cima alla Velia: lassù, in posizione alta e ben difesa, stava sorgendo una vera fortezza inespugnabile [...] Publio Valerio si difese dalle accuse: "Io, quand'anche abitassi sul Campidoglio, proprio sulla rocca, avrei mai creduto di poter costituire una mi-

più alto tra il Foro e il Septimontium; qui Nerone fa erigere la propria immagine solare, il colosso alto circa 36 metri²⁶.

Sull'asse della nuova «Neropolis» venivano quindi a trovarsi, da est a ovest:

naccia per i miei concittadini? [...] Non solo trasferirò la mia dimora nel piano; ma la fabbricherò anche ai piedi del colle, perché voi abbiate ad abitare al disopra di me cittadino sospetto; costruiscano sulla Velia coloro ai quali la libertà si possa affidare più sicuramente che a Publio Valerio". Tutto il materiale fu trasportato senz'indugio sotto la Velia, e la casa fu costruita dove ora si trova il tempio della dea Vica Potia, nella parte più bassa del pendio» (Livio, *Ab urbe condita*, L. II, cap. 7, trad. M. Scandola). Si ritrova qui già il parallelismo Campidoglio-Velia (estremità della via Sacra) che corrisponde ai tentativi di Caligola e Nerone di costruirvi la casa, tentativi che, pur nei diversi esiti, saranno condannati e «cancellati» dalla storia della città.

²⁶ Il vestibolo era la parte più appariscente della Domus Aurea, che aveva un'enorme estensione, fino a «circondare» la città. «De cuius spatio atque cultu suffecerit haec retulisse, Vestibulum eius fuit, in quo colossus cxxx pedum staret ipsius effigie; tanta laxitas, ut porticus triplices miliaris haberet; item stagnum maris instar, circumsaepum aedificiis ad urbium speciem; rursus insuper, arvis atque vinetis et pascuis silvisque varia, cum multitudine omnis generis pecudum ac ferarum. In ceteris partibus cuncta auro lita, distincta gemmis unio-nisque conchis erant; caenationes laqueatae tabulis eburneis versatilibus, ut flouea, fistulatis, ut unguenta desuper spargerentur; praecipua coenationum rotunda, quae perpetuo diebus ac noctibus vice mundi circumageretur; balineae marinis et albulis fluentes aquis. Eius modi domum cum absolutam dedicaret, hactenus comprobavit, ut se diceret quasi hominem tandem habitare coepisse» (Svetonio, *Nero*, cap. xxxi); v. anche la descrizione di Tacito, *Annales*, L. xv, cap. xlii. Anche Marziale (*De spectaculis*, 2, v. 6), descrive con ammirazione il vestibolo, coincidente con l'ultimo tratto della via Sacra e il colosso: «Hic ubi sidereus proprius videt astra colossus / et crescent media pegmata celsa via, / invidiosa feri radiabant atria regis, / unaque iam tota stabat in urbe domus;». Quanto al proposito dei Romani di ritirarsi a Veio, espresso nei noti versi riportati da Svetonio «Roma domus fiet: Veios migrate, Quirites, / Si non et Veios occupat ista domus». (Svetonio, *Nero*, cap. xxxix), è un ricordo delle dispute sorte dopo l'incendio dei Galli, sulla convenienza o meno di abbandonare Roma in favore di Veio (Livio, *Ab urbe condita*, L. v, capp. 50-55); è chiara l'allusione all'incendio di Roma, che sarebbe avvenuto, per volontà di Nerone stesso, nello stesso giorno di quello ad opera dei Galli (il 19 luglio). Quanto al colosso, «représentaît l'effigie de Néron, *ἄλσος* *ἡλίου*, de ce chanteur couronné qui croyait, en joutant de la cithare, présider comme Apollon, à l'harmonie des mondes. La voie sacrée bordée de portiques, formait la nef de ce sanctuaire héliaque» (Hautecœur, *op. cit.*, p. 166); esso sarà accettato, come simbolo della nuova religione solare, dopo che Vespasiano aveva fatto sostituire la testa con una testa di Apollo.

— la villa imperiale, già residenza di Plauzio Laterano;

— la Domus Aurea, l'enorme complesso imperiale che ha il significato di meccanismo motore della macchina urbana e cosmica;

— il colosso di Nerone-Elios, simbolo della divinità imperiale che subordina a sé tutti i culti particolari nel sincretismo solare;

— l'antica via Sacra, che collega tra loro i luoghi consacrati alla storia di Roma, dal tempio di Cesare alla presunta tomba del fondatore Romolo e all'*umbilicus urbis*, fino al Campidoglio;

— l'obelisco del Circo Vaticano, perno a sua volta di una «rappresentazione» simbolica dell'universo incentrata sul moto del sole e dei pianeti²⁷.

È interessante cercare di interpretare la nuova gerarchia che, lungo questo asse centrale, vengono ad assumere i diversi elementi, che si susseguono nell'ordine degli organi corporei²⁸. La Domus Aurea può assimilarsi alla testa del colosso (immagine dell'imperatore *Cosmocrator*), da cui emanano, come dal disco solare, i raggi aurei del dio nascente²⁹;

essa è rivolta, rispetto alla via Sacra, non più a occidente, come l'antico capo della città, il Campidoglio, ma a oriente. Il cardo-via Sacra, spina centrale del corpo della città, attraversa dapprima il vecchio centro (Foro-Campidoglio), assimilabile al cuore e al ventre della «Neropolis»; infine, il Circo Vaticano rappresenta il termine inferiore dell'asse «corporeo», quasi a significare che il «rito del mondo» si svolge ai piedi dell'imperatore.

Una così spiccata divinizzazione imperiale tendeva ad assorbire in sé, sotto la veste sincretistica del culto solare, tutte le nuove tendenze religiose che sempre più influenzavano la vita romana, provenienti dall'Oriente; l'imperatore poteva considerare la città come una propria immagine, e l'universo come una propria emanazione. Il dio solare, ai cui misteri Nerone sembra sia stato iniziato dal re del Ponto Tiridate dopo la vittoria sui Parti, diviene d'ora in poi l'espressione convenzionale della divinizzazione imperiale, e come tale il culto verrà ripreso più volte nei secoli successivi: basta qui ricordare Adriano, Eliogabalo, Aureliano e, dopo la parentesi «cristianizzata» dei costantiniani, Giuliano.

Nella «nuova Roma» di Nerone vediamo dunque completamente esautorato il senato, che occupa il secondo posto nella «discendenza» gerarchica lungo il cardo della città: al primo posto è la sede dell'imperatore, al secondo la sede del senato e degli antichi dèi, al terzo la nuova periferia prescelta per i fastosi spettacoli popolari.

L'avvento di Vespasiano e della dinastia Flavia viene a contrapporsi, nelle manifestazioni della potenza imperiale, alle più crude espressioni di disprezzo per la classe senatoria e per il popolo romano che avevano reso impopolari Caligola e Nerone; il culto imperiale è tuttavia ormai saldamente radicato e, sostanzialmente, il potere assoluto del re-dio continua a coinvolgere l'idea di Roma, la re-

²⁷ Sul circo-immagine dell'universo, v. Hauteceur, *op. cit.*, pp. 168-9, a proposito del Septimontium e del Circo Massimo di Settimio Severo: «L'arène est la terre, l'europe la mer, les douze portes des "carceri", des boxes d'où s'élancent les chars, sont les douze signes du Zodiaque. Des obélisques solaires se dressent sur la spina; les chars trainés par quatre chevaux comme celui d'Hélios, imitent le cours de l'astre [...] Les auriges font sept fois le tour de la piste, en souvenir des sept planètes et des sept jours de la semaine; chaque fête comprend vingt-quatre courses, comme la journée vingt-quatre heures».

²⁸ L'immagine umana come paragone per la società e per la città si trova nel noto apologo di Menenio Agrippa (Livio, *Ab urbe condita*, L. II, cap. 32): il ventre (la classe patrizia e senatoria) coincide chiaramente con l'area centrale della città («nel mezzo»), e le varie membra (la «plebe» e le classi artigiane) sono assimilabili alla periferia urbana; il capo, come qualcosa di divino, non vi è espressamente menzionato (il Campidoglio, come si è visto, rappresenta questo contatto religioso tra divinità e città). Nel simbolismo dell'imperatore-sole, spodestato il Campidoglio e assunto il Sole come simbolo universale della divinità, è dalla testa «solare» dell'imperatore che emana sia il potere politico che quello religioso: il potere discende dall'alto in un flusso continuo e si irraggia orizzontalmente in tutte le direzioni dello spazio (la corona raggiata).

²⁹ L'attesa dell'alba fa parte del rituale di iniziazione

ne di numerosi «misteri»; se ne trova una traccia sicura anche nell'interpretazione cristiana del culto solare.

ligione ufficiale, i rapporti con le provincie³⁰. L'*axis urbis* viene immediatamente liberato dalla blasfemia e immensa Domus Aurea³¹, ma non dal colosso neroniano che rimarrà, simbolo dell'imperatore e della città³²; al posto del laghetto sorge l'enigmatica mole del Colosseo, che fornisce un riferimento anche dimensionalmente più importante dello stesso Campidoglio ad una immagine definitivamente centralizzata della città. L'intenzione di Vespasiano è forse quella di celebrare, nel «popolo» romano che si concentra periodicamente nel grande «teatro del mondo»³³, tutte le genti dell'Impero. Nel più grande tra tutti gli anfiteatri conflui-

scono quindi idealmente, in una immagine concentrata della «città dei Flavi» («Flaviopolis»)³⁴, le popolazioni soggette al dominio di Roma, rese partecipi della sua eternità e della sua potenza proprio perché l'anfiteatro viene a situarsi nel luogo più sacro, il Septimontium, sull'asse della via Sacra.

Non è stato ancora del tutto chiarito il significato più profondo di questa immensa impresa, legata ad una molteplicità di esigenze celebrative insieme della potenza di Roma e della potenza dei Flavi. L'anfiteatro sorge, secondo la testimonianza di Svetonio, *urbe media*³⁵, forse sul luogo dove l'aveva già progettato Augusto e che era stato poi occupato dal laghetto della Domus Aurea; esso rappresenta quindi l'esaltazione monumentale del «centro del mondo», nel quale imperatore e popolo si riuniscono in una colossale ed eterna «macchina» da spettacoli. In tal modo si esalta anche la tipologia di un edificio considerato caratteristico della civiltà romana, nato, secondo le testimonianze storiche, da una invenzione originale e, quindi, indipendente da influssi ellenistici-orientali³⁶; un esemplare di dimensioni gigantesche, destinato a sfidare il tempo, avrebbe connotato in modo inconfondibile Roma rispetto a tutte le altre città, anche per la posizione, del tutto inconsueta, in *media urbe*. Una specie di «meraviglia», quindi, creata, come le piramidi d'Egitto, a sfida del tempo, supremo emblema della città eterna e del popolo romano³⁷. L'asse maggiore dell'anfitea-

³⁰ Sulla Roma dei Flavi e il culto imperiale da Vespasiano a Domiziano: Homo, *op. cit.*; Hatecoeur, *op. cit.*, pp. 166-7; K. Scott, *The Imperial Cult under the Flavians*, Stuttgart-Berlin 1936; G. Lugli, *La Roma di Domiziano nei versi di Marziale e di Stazio*, «Studi Romani», ix, 1961, 1, pp. 1-17; H. Finsen, *Domus Flavia*, Hafniae 1962; Id., *La résidence de Domitien sur le Palatin*, Hafniae 1969; sul Colosseo, la monografia fondamentale è P. Colagrossi, *L'Anfiteatro Flavio*, Roma 1913; v. anche G. Lugli, *L'anfiteatro Flavio*, Roma 1961, e M. Di Macco, *Il Colosseo*, Roma 1971.

³¹ La *damnatio memoriae* di Nerone porta a una distruzione sistematica di tutte le costruzioni che facevano parte della Domus Aurea; il compromesso tra classe senatoria e imperatore sembra per secoli limitarsi alla rigorosa esclusione dall'asse sacro (e soprattutto dalla zona della Velia) della residenza imperiale. Sorge così la Domus Flavia sul Palatino, prima, immenso complesso imperiale che però, pur divinizzando con il suo fasto il dominatore del mondo, non si pone in diretto scontro con il Campidoglio. Tuttavia la sua mole, che sembra eguagliare il cielo, è, insieme all'anfiteatro, interpretata come una sfida alle eterne costruzioni dell'oriente: «Regia pyramidum, Caesar, miracula ride; / iam tacet Eoum barbara Memphis opus» (Marziale, *Epigrammi*, viii, 36, 1-2; da Lugli, *La Roma di Domiziano*, cit.).

³² Vespasiano fece sostituire la testa di Apollo a quella di Nerone; anche così tuttavia sembra che l'incompatibilità con la Velia della statua (che ormai, agli occhi di tutti, simboleggiava il potere imperiale) fosse tale da indurre Adriano a sostituirla con un grandioso monumento dedicato solo alla città divinizzata (il tempio di Venere e Roma), e a farla spostare in basso presso l'anfiteatro (si ricordi, per il significato della Velia e delle sue pendici, l'episodio di Publio Valerio, nota 35).

³³ Il passaggio dell'area della Domus Aurea dalla proprietà privata dell'imperatore alla proprietà pubblica è chiaramente avvertito: «Reddita Roma sibi est et sunt, te praeside, Caesar, / deliciae populi quae fuerant domini» (Marziale, *De spectaculis*, 2, vv. 11-12; da Lugli, *La Roma di Domiziano*, cit.). Ciò vale probabilmente anche per le ville neroniane situate alle due estremità dell'*axis urbis*, la Laterana e la Vaticana.

³⁴ Almeno quattro città orientali testimoniano, con il nome di «Flaviopolis», l'esaltazione della dinastia Flavia (Flaviopolis in Cilicia, Lidia, Frigia, Caria); tuttavia l'ambizione dei Flavi non era quella di «ridurre l'urbe a una colonia» (come tenterà di fare Commodus, che la voleva trasformare in «colonia commodiana»: v. J. Aymard, *Commode-Hercule fondateur de Rome*, «Revue Etudes Latines», xiv, 1936, pp. 350-2), ma di celebrarne la magnificenza e l'universalità attraverso la costruzione di immensi edifici: il «tempio della Pace» nel Foro della Pace di Vespasiano, che riproduceva forse il distrutto tempio di Gerusalemme e ne custodiva i tesori, era considerato una delle sette meraviglie del mondo.

³⁵ Svetonio, *Vespasianus*, cap. ix: «item amphiteatrum urbe media, ut destinasse comperat Augustum».

³⁶ Colagrossi, *op. cit.*, pp. 4 sgg.

³⁷ Ancora più che per la Domus Flavia, sono rive-

tro è di poco deviato rispetto all'*axis urbis*, mentre il suo centro viene a situarsi come punto di origine e di partenza dell'asse stesso; considerando la via Sacra, che termina presso la Curia, i rostri e il *comitium*, l'insieme sembra celebrare l'antica espressione *Senatus Populusque Romanus*, escludendo così l'imperatore dalla partecipazione troppo direttamente evidente al dominio. Domiziano si limiterà a costruire, all'altra estremità della via, sotto il colle Capitolino, il tempio dedicato al dio Vespasiano³⁸, celebrando così nella *gens Flavia* la dinastia che aveva saputo «rifondare» Roma; il tempio si affianca infatti a quel tempio della Concordia che ricorda la «seconda fondazione» della città dopo l'incendio dei Galli (367 a.C.) per opera di Furio Camillo. Il santuario della famiglia che aveva trasformato Roma in «Flaviopolis» era stato eretto da Vespasiano sul Quirinale; tutte queste scelte verranno riprese dalla seconda dinastia dei Flavi, e principalmente da Costantino.

L'orientazione dell'anfiteatro era stata probabilmente determinata tenendo conto della posizione del colosso neroniano; la struttura stessa dell'edificio accennava chiaramente, accanto all'asse principale, una direzione ortogonale ad esso subordinata, ma altrettanto definita. L'incrocio del centro delle quattro direttrici di ingresso (quella verso l'Oppio, sull'asse minore, era la principale) veniva quindi a introdurre, nel centro della città, un elemento di distribuzione delle quattro direzioni dello spazio che si po-

teva anche considerare punto di irraggiamento del potere dell'urbe nelle quattro regioni terrestri, immagine di un «cuore» della città da cui, idealmente, partivano i raggi (e le strade) che conducevano in ogni luogo; accanto al Colosseo viene costruita da Tito la Meta Sudante, punto di origine delle strade conducenti nelle diverse province dell'Impero, e quindi «fonte» del potere imperiale³⁹.

La buona fama dei Flavi (in parte offuscata dall'ultimo periodo di Domiziano) riflette dunque soprattutto la restituzione al popolo di quello che aveva usurpato Nerone, cioè in sostanza l'arretramento formale dell'imperatore di fronte alla tradizione repubblicana. Ma nella sostanza viene portata avanti, come si è accennato, la divinizzazione della persona imperiale, sotto l'egida di quella progressiva unificazione di tutti gli dèi che, da Caligola in poi, assume la veste del culto solare. È difficile stabilire quanto di questo culto abbia potuto influenzare la stessa costruzione dell'anfiteatro⁴⁰; probabilmente nuovi significati, sempre più scopertamente individuati nell'immane costruzione in relazione con questo culto, possono essere riferiti al II e al III secolo, per ricollegarsi poi alla interpretazione cristiana del Colosseo come «tempio del sole»⁴¹. Tuttavia

³⁹ F. Castagnoli, *op. cit.*, p. 104: «La Meta Sudans (di età domiziana) sottolineava un importante incrocio di strade».

⁴⁰ Hauteceur, *op. cit.*, p. 166.

⁴¹ La sistemazione della leggenda è nei *Mirabilia* (sec. XII): «Il Colosseo fu il tempio del Sole di meravigliosa grandezza e bellezza, costruito con moltissime camerette. Era tutto coperto da un soffitto di bronzo dorato, dove si facevano i tuoni, i fulmini ed i lampi e donde si faceva cadere giù la pioggia per mezzo di sottili canali. Vi erano inoltre le costellazioni ed i pianeti Sole e Luna, trasportati da le loro quadrighe. In mezzo poi stava Febo, cioè il dio Sole, che tenendo i piedi in terra, toccava con la testa in cielo; teneva una palla in mano per significare che Roma dominava tutto il mondo» (trad. di I. Ferrante Corti, 1930, pp. 91-2). È significativa, a proposito del colosso, la credenza di un suo moto rotatorio, che seguiva il percorso del Sole, testimoniata nel *De Mirabilibus urbis Romae* di Gregorio (sec. XII): (De tercio signo aureo) Tercium signum est imago Colosei, quam quidam statuam Solis existimant, alii Romae effigiem dicunt[...]. De qua longe ante omnia monstruosum fuit quod continuo et aequali motu cum sole circumferebatur, semper solari corpori faciem ge-

latrici le parole di Marziale: «Barbara pyramidum sileant miracula Memphis» (Colagrossi, *op. cit.*, p. 319); si tratta di una esaltazione della romanità nei confronti di tutti i «barbari».

³⁸ La divinità imperiale appare quindi ricevere la propria investitura da Giove Capitolino, e non si oppone, ma si sottomette agli antichi dèi; l'esatto contrario dell'autonomia della Domus Aurea, che attuava la fusione residenza terrena-residenza celeste; era, soprattutto, la «casa» di un uomo. Alla sua inaugurazione, Nerone aveva infatti sottolineato proprio questo aspetto, il più decisamente ostico per la mentalità romana: «Eius modi domum cum absolutam dedicaret, hactenus comprobavit, ut se diceret quasi hominem tandem habitare coepisse» (Svetonio, *Nero*, cap. XXXI).

sembra chiaro che l'anfiteatro, per la sua stessa collocazione, non potesse avere soltanto una funzione ludica, ma, sia pure in modo occulto, fosse inteso come una specie di «monumento sacro» alla potenza di Roma, individuando, nel suo centro, il punto di raccolta dei popoli sotto il cenno dell'imperatore (e, quindi, del «dio supremo»). Una cosa è certa: esso costituiva, già nel momento della sua erezione, il simbolo della potenza costruttrice, il perno centrale di Roma e del mondo, individuando, sull'asse-cardine del mondo, il punto di incrocio con l'asse verticale, l'immagine complementare dell'asse cosmico; in questo senso, esso scavalcava completamente la funzione indicatrice di questo asse che, prima di allora, era stata svolta dal Campidoglio, riacciandosi invece alla «verticale» del colosso neroniano.

Tra l'epoca di Nerone e l'epoca dei Flavi si svolgono quindi i processi decisivi, che fissano poi per due secoli l'immagine e la funzione simbolica del centro dell'urbe. Tra i successivi interventi sull'*axis urbis* è da ricordare ancora soprattutto la sostituzione dell'ultimo ricordo di Nerone, il colosso (che viene spostato presso l'anfiteatro), con il tempio di Venere e Roma, per opera di Adriano, che recupera quindi interamente la Velia alla divinizzazione di Roma. Per quanto riguarda l'anfiteatro, Aureliano lo utilizza come «fuoco» principale nella costruzione della nuova cinta di Roma, elemento distributore privilegiato sul cui centro si incrociano alcuni dei più importanti «diametri» (assi di collegamento tra porte) della nuova città⁴². La via Sacra resta a delineare, insieme al percorso dei trionfi imperiali, l'asse storico sul quale si affacciano alcuni monumenti particolarmente significativi dei tentativi, da parte dell'imperatore, di partecipare in qualche modo della sua eternità: tra

questi ricordiamo verso il Campidoglio l'arco di Settimio Severo⁴³, e verso la Velia la basilica di Massenzio e il tempio di Romolo che, sottolineando la congiunzione tra la strada e il Foro di Vespasiano, verranno accuratamente inclusi anche nel programma di «ricostruzione» della Roma costantiniana.

2. «In hoc signo»

I rapporti tra l'organizzazione cristiana e la struttura della Roma imperiale si precisano lentamente, a partire dal I secolo, in un processo di adattamento e insieme di differenziazione che culmina con la «pace» costantiniana. Questo processo tuttavia sembra tener conto, fin dall'inizio, del problema globale della totale cristianizzazione della capitale del mondo, basandosi proprio su quelle fonti primarie della nuova religione che avvertivano, insieme al netto contrasto con la Babilonia terrena, una esigenza di sostituire ad essa la comunità dei credenti.

Già al tempo di Claudio scoppiano tumulti tra gli ebrei romani, numerosissimi, «impulsore chresto»⁴⁴; ma è sotto Nerone che, in coincidenza con l'incendio e con la ricostruzione di Roma, lo scontro tra il potere imperiale e i cristiani stabilisce un fondamentale punto di inizio di un processo dialettico. Se Nerone, dopo aver tentato di far ricadere la colpa dell'incendio sugli ebrei, si volge poi, su precise accuse di questi ultimi, contro i cristiani, e dà inizio in modo spettacolare alle persecuzioni⁴⁵, esiste da parte cristiana un graduale adattamento al ruolo di perseguitati: allo strapotere del despota terreno si contrappone il martirio come imitazione di Cristo e come alternativa ultraterrena allo storia del mondo. Abbiamo visto

rens oppositam» (Valentini-Zucchetti, *op. cit.*, vol. III, pp. 149-50). Colosso e Colosseo erano dunque accomunati come simboli della città; in entrambi la tradizione medievale individuava un significato solare.

⁴² Porta Flaminia-porta Latina; porta Aurelia-porta Maggiore; porta Ostiense-Castro Pretorio.

⁴³ In questa zona forse Settimio Severo erige l'*umbilicus urbis*, presso il *miliarium aureum* augusteo, centro fisico (baricentro) della città.

⁴⁴ Svetonio, *Claudius*, cap. xxv.

⁴⁵ Tacito, *Annales*, L. xv, capp. xxxviii sgg. Vedi per tutta la questione A. Profumo, *Le fonti ed i tempi dell'incendio neroniano*, Roma 1905.



Fig. 5. Roma, l'*axis urbis* dall'Anfiteatro Flavio verso il Foro, il Campidoglio e il Vaticano (S. Pietro).

come Nerone abbia rappresentato, nella tradizione imperiale, un punto nodale di scontro contro le sopravvissute strutture repubblicane; dal punto di vista cristiano egli non è quindi soltanto il rappresentante del potere (Cesare), ma anche l'usurpatore, il mostro che abusa di quella autorità terrena che è sempre, nella letteratura cristiana, rispettata come necessario complemento del «regno di Dio». Comunque, come l'imperatore si accinge a ricostruire la città, la propria «Neropolis», i cristiani vedono nel martirio di Pietro e Paolo la fondazione definitiva della Chiesa, e in particolare la fondazione di quella Chiesa di Roma che, proprio perchè consacrata dal sangue dei due apostoli, è destinata ad imporsi su tutte le altre Chiese orientali, anche di più antica costituzione. Contemporaneamente, si precisa in modo netto la contrapposizione con gli ebrei, la cui comunità godeva di ampi privilegi. Ciò nonostante, un intimo legame, sia etnico (molti dei primi proseliti romani appaiono giudei convertiti), sia religioso (la tradizione ebraica viene assunta dal cristianesimo come base della nuova rivelazione), sia più genericamente culturale si stabilisce tra le due comunità; anche a Roma, come a Gerusalemme e in Oriente, non mancavano sette «di raccordo» tra le due sfere di influenza, che cercavano di mediare in vario modo, soprattutto attraverso un'alta e complessa formalizzazione simbolica, il cristianesimo ortodosso con la tradizione ebraica. Da questo punto di vista anzi la priorità della tradizione giudeo-cristiana sull'ortodossia cristiana che si consolida soprattutto nel III secolo è un fatto acquisito; anche perchè funziona da filtro per le più complesse contaminazioni che provengono dalla più vasta area di pensiero «greca» pagana⁴⁶.

⁴⁶ Per il simbolismo giudaico-cristiano, E. Testa, *Il simbolismo dei giudeo-cristiani*, Gerusalemme 1962 (cenni storici di B. Bagatti, pp. XIX-XXXII); per le relazioni tra simbolismo «greco» e cristiano, H. Rahner, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Zürich 1957 (trad. it. *Miti greci nell'interpretazione cristiana*, Bologna 1971), con le relative indicazioni bibliografiche. Vedi

Anche per quanto riguarda l'avvento dei Flavi è significativa la concordanza tra i giudizi della maggioranza degli storici di Roma, ispirati dalla classe senatoria e nobiliare, e i giudizi altrettanto positivi della tradizione cristiana. Innanzi tutto ricordiamo la svolta operata con la sostituzione del Colosseo alla Domus Aurea: vi sono elementi per ritenere che l'atteggiamento dei cristiani fosse favorevole all'allontanamento dall'*axis urbis* della sede imperiale, come era certamente favorevole, in generale, alla dinastia flavia che contava tra i suoi membri parecchi convertiti influenti⁴⁷. Nei cimiteri suburbani dei Flavi troviamo infatti una delle più importanti localizzazioni di cimiteri cristiani: l'area catacombale di Domitilla sulla via Adeatina⁴⁸.

In questo contesto si inserisce l'interpretazione cristiana dell'anfiteatro. Si può senz'altro considerare un tardo tentativo di legittimare questa tradizione l'attribuzione della costruzione del Colosseo ad un architetto cristiano, un Gaudenzio che avrebbe subito il martirio sotto Vespasiano: è stata dimostrata apocrifa la lapide «Sic premia servas» che tanto appassionatamente aveva fatto fantasticare il Colagrossi⁴⁹. Tuttavia molti altri elementi concorrono a far pensare che l'anfiteatro, come monumento di natura civile, anzi popolare, che sostituiva la casa del tiranno; come probabile luogo di martirio di numerosi cristiani; soprattutto come

anche G. Wilpert, *La fede della Chiesa nascente secondo i monumenti dell'arte funeraria antica*, Città del Vaticano 1938; F. Cumont, *Le religioni orientali nel paganesimo romano*, trad. it. Bari 1967².

⁴⁷ La più celebre è Flavia Domitilla; ai Flavi cristiani appartenevano le aree cimiteriali di Domitilla e *ad duas lairos*.

⁴⁸ Testini, *Le catacombe e gli antichi cimiteri*, cit., pp. 52-5; Marucchi, *Le catacombe romane*, cit., pp. 135-78.

⁴⁹ Colagrossi, *op. cit.*, pp. 285-333. L'iscrizione (p. 316), probabilmente un falso seicentesco, allude alla costruzione del Colosseo da parte di Gaudenzio, che avrebbe poi come ricompensa subito il martirio dallo stesso Vespasiano: «Sic premia servas, Vespasiane dire / Civitas ubi gloriae tue auctori / Premiatus es morte Gaudenti letare / Promisit iste, dat Kristus omnia tibi / Qui alium paravit theatrum in coelo».

celebrazione della *gens Flavia*, sia stato accolto anche dai cristiani come simbolo «neutrale» della città e del mondo, su cui era possibile basare anche la struttura della «città di Dio». Quanto poi alla non dimostrata interpretazione «solare» del monumento (probabilmente posteriore all'epoca della costruzione), essa sarebbe un ulteriore elemento in favore dell'accettazione del ruolo centrale dell'edificio soprattutto per il periodo costantiniano.

Con Aureliano, che aveva reso pubblico il culto privato del Sole, l'anfiteatro è stato utilizzato come centro di riferimento ottico per le nuove mura; ma già da tempo la localizzazione delle tombe di Pietro e Paolo (I-III secolo) era avvenuta con un chiaro rapporto con l'edificio. Anche altri importanti centri di sepoltura e di culto, come vedremo, rivelano questo rapporto; ma si tratta pur sempre di localizzazioni sorte in stretta relazione con strutture pagane già esistenti, e quindi resta dubbio in questi casi la possibilità di una scelta cristiana. Per le tombe degli apostoli, che sorgono a distanza quasi identica rispetto all'anfiteatro, il discorso è diverso. Se per Pietro lo spostamento tra il luogo del martirio e quello della sepoltura può considerarsi assai ridotto, per Paolo abbiamo uno spostamento enorme, di oltre 2.700 metri, che si giustifica soltanto con la volontà di situare la sepoltura in un luogo che avesse una determinata relazione con la città. Questa relazione è, come si è visto, l'equidistanza rispetto al Colosseo (precisamente, rispetto a un punto situato presso il *Ludus Magnus*); ma altrettanto importante appare la relazione con il corso del Tevere. Essa può anzi ritenersi determinante per il parallelismo dei due luoghi di culto, soprattutto in relazione alla funzione di consacrazione dall'esterno della città, di «protezione» della comunità cristiana lungo due importanti arterie di penetrazione nell'urbe; i «trofei», cioè le croci innalzate sui due sepolcri sono, per il cristiano che si avvicina alla città, il segnale della presenza, accanto alla Roma pagana, di una Roma già potenzialmente cristiana, che in

questi punti periferici ha i suoi principali centri di culto⁵⁰.

Ma i due trofei si trovano anche, real-

⁵⁰ L'ultimo (e forse unico) spostamento dei due sepolcri (che però dovette riguardare soltanto quello di Paolo, lontanissimo dal luogo del martirio), ha coinciso con il controverso trasferimento dei corpi dei due apostoli avvenuto nel sec. III. Nella *Descriptio Basilicae Vaticanae* di Pietro Mallio (sec. XII), sulla traccia del *Liber Pontificalis*, si parla appunto della sistemazione dei sepolcri di Pietro e Paolo al tempo di papa Cornelio (251-253). I corpi, che si trovavano nel cimitero sull'Appia ad *catacumbas* (ove sorgerà poi la basilica Apostolorum) sarebbero stati solo allora depositi nella loro collocazione definitiva: «Sicut itaque in Libro Pontificali scriptum inveni, beatus Cornelius papa rogatus a quadam matrona, nomine Lucina, corpora sanctorum apostolorum Petri et Pauli de Catacumbis noctu levavit: et primo quidem corpus beati Pauli apostoli praedicta Lucina in praedio suo posuit, via Ostiensi, ad latus ubi decollatus est; beati vero Petri apostoli corpus accepit beatus Cornelius papa, et cum magna devotione et reverentia posuit illud prope locum ubi crucifixus est, inter corpora sanctorum episcoporum, in templo scilicet Apollinis, in monte Aureo, in Vaticano palatii Neronis» (Valentini-Zucchetti, *op. cit.*, vol. III, p. 383). Riportiamo il corrispondente passo del *Liber Pontificalis* (L. Duchesne, *Le liber Pontificalis*, Paris 1886-92): «Hic [Cornelio] temporibus suis, rogatus a quadam matrona Lucina, corpora apostolorum beati Petri et Pauli de Catacumbas levavit noctu: primum quidem corpus beati Pauli accepto beata Lucina posuit in praedio suo, via Ostiense, iuxta locum ubi decollatus est; beati Petri accepit corpus beatus Cornelius episcopus et posuit iuxta locum ubi crucifixus est, inter corpora sanctorum episcoporum, in templum Apollinis, in monte Aureum, in Vaticanum palatii Neroniani, III kal. iul.» (p. 150). I due passi sono discordanti per quanto riguarda la collocazione del corpo di Paolo: *ad latus* o *iuxta* il luogo del martirio. Come nota Duchesne (*op. cit.*, nota 8 a p. 152), già nel 604 (forse prima della redazione del *Liber Pontificalis*) Gregorio Magno parla del martirio di Paolo *ad aquas Salvias* (le tre Fontane). Sempre secondo il *Liber Pontificalis* Anacleto, all'epoca di Domiziano, avrebbe costruito la «memoria» sul sepolcro di Pietro (ivi, p. 125): «Hic memoriam beati Petri construxit et composuit». Una testimonianza della fine del sec. II (il prete Caio), ricorda già le due sepolture dei fondatori della chiesa romana: «Ego vero apostolorum tropaea possum ostendere, nam sive in Vaticanum sive in Ostiensem viam pergere licet, occurrunt tibi tropaea eorum qui Ecclesias illam fundaverunt». (Passo riferito da Eusebio, relativo alla polemica di Caio contro il «montanista» Proclo: v. Grisar, *op. cit.*, p. 251 e O. Marucchi, *Manuale di Archeologia Cristiana*, Roma 1933, p. 28). Ancora dei trofei degli apostoli, questa volta in relazione al fiume, parla Prudenzio (*Corone*, inno XII): «Scit tiberina palus, qui flumine lambitus propinquo / binis dicatum cespitem tropaea, / et crucis, et gladii testis, quibus irrigans easdem / bis fluxit imber sanguinis per herbas / [...] Dividit ossa duum Tiberis, sacer ex utraque ripa / inter sacrata dum fluit sepulcra /». Vedi anche nota 95.

mente, ad indicare le direzioni del cardo e del decumano della città, contrassegnando l'*axis urbis* (il cardo) e la sua direzione ortogonale, il decumano, coincidenti con l'asse maggiore e con l'asse minore dell'anfiteatro. Il sepolcro di Pietro, il fondatore della Chiesa, si accosta al circo di Caligola-Nerone, che, come si è visto, è il punto finale dell'asse della città verso ovest; quello di Paolo è situato sull'Ostiense, cioè sulla via ortogonale che incrociava idealmente il cardo tra l'anfiteatro e il tempio di Venere e Roma, e determina a sud il punto di «inizio» dell'asse stesso. Le direzioni, in realtà non corrispondenti ai due punti cardinali, erano assimilate ad essi, come è chiaramente testimoniato almeno a partire dal V secolo⁵¹.

Abbiamo accertato quindi la definizione, avvenuta già certamente nel III secolo, di due assi cristiani ortogonali, aventi alle estremità i trofei apostolici: essi non sono solo «segni» esteriori della nuova comunità ecclesiale romana, ma sono localizzati in modo da «prendere possesso» dell'intera struttura urbana. Oltre l'anfiteatro, entrambi i due assi proseguono; sappiamo che l'*axis urbis* terminava, sotto Nerone, con la villa imperiale già dei Laterani; l'asse secondario, di più recente costituzione e subordinato al primo, verrà soprattutto evidenziato da un elemento urbano relativo al nuovo culto, il *Titulus Pudendianae*. Ma tutta la struttura, che è una grande croce sovrapposta alla Babilonia terrena, avente come punto di intersezione dei bracci il Colosseo, viene improvvisamente a precisarsi anche in termini monumentali a partire dalla «pace» di Costantino.

L'affacciarsi del problema della ristrutturazione cristiana di Roma, all'inizio del IV secolo, determina una precisa selezione tra elementi pagani da ignorare o contestare e

elementi pagani suscettibili di un recupero nel nuovo equilibrio politico-religioso. Esiste tutta una graduatoria tra luoghi, edifici e funzioni, che ne qualifica la riutilizzabilità nella città cristiana. I punti di maggior attrito sono quelli di maggiore e più scoperto significato religioso: nel nuovo sistema di alleanza tra Stato e Chiesa i templi sono destinati al lento abbandono, alla spoliatura e alla distruzione nel momento stesso in cui vengono vietati i sacrifici agli antichi dèi; essi diventano immediatamente dei «vuoti» nella città, irrecuperabili nel loro insieme, riutilizzabili solo se «smembrati» in materiale da costruzione⁵². L'enorme spreco economico conseguente all'abbandono degli edifici di culto e alla costruzione ex novo delle basiliche cristiane è solo in parte compensato dall'impiego di parti architettoniche tolte a edifici pagani, e ha origine dalla impossibilità di conciliare l'antica religione di Stato con il cristianesimo: fino a tutto il VI secolo non si ha notizia di inserimenti di chiese in edifici di culto. Molto diverso è il caso, frequente, della sovrapposizione previa distruzione totale o parziale dell'antico santuario: prassi che, al contrario, testimoniava della completa vittoria della nuova religione sugli antichi dèi. Ma anche l'inserimento in edifici preesistenti di tipo profano presenta, in questa fase iniziale, una netta differenziazione, anche se sono riutilizzate parti murarie antiche: ciò è dovuto essenzialmente alla imposizione di una tipologia basilicale piuttosto uniforme e alla volontà di erigere subito, da parte della gerarchia religiosa, i propri edifici di culto originali, chiaramente riconoscibili a scala, oltre che architettonica, urbana. Infine, dal punto di vista della disposizione generale dei nuovi organi, essi non possono che sorgere sui luoghi di culto consacrati da una tradizione secolare consolidata negli ultimi tempi della clandestinità e della persecuzione.

⁵¹ Particolarmente espliciti due passi del *De Locis sanctis martyrum quae sunt foris civitatis Romae*: «Primus Petrus in parte occidentali civitatis iuxta viam Corneliam ad miliarum primum in corpore requiescit» (Valentini-Zucchetti, *op. cit.*, vol. II, p. 106); «In parte australi civitatis, iuxta viam Ostiensem, Paulus Apostolus corpore pausat» (ivi, p. 108).

⁵² Sul deterioramento della Roma pagana, v. anche R. Lanciani, *La distruzione di Roma antica*, trad. it. Milano 1971.

Questo insieme di incompatibilità, cui si aggiunge il ribaltamento nella concezione urbana legato alla nuova ideologia religiosa, sembrerebbe dover segnare una frattura totale con il sistema urbano imperiale. Se ciò non si verifica che in parte, è perché la Chiesa romana si è modellata, già probabilmente alla fine del I secolo, sulla città dove doveva svolgersi la lotta decisiva per la propria affermazione. I cimiteri suburbani lungo le vie consolari, i luoghi sacri alle vicende di Pietro e Paolo nell'area più centrale della città⁵³, le loro sepolture in luoghi coscientemente scelti in funzione della «presa di possesso» di Roma, la stessa suddivisione degli organi amministrativi cristiani secondo la preesistente partizione in regioni, tendono a costituire un freno naturale alla mutazione radicale delle interrelazioni fisiche nell'organismo dell'urbe. Mutano invece, e in modo evidentissimo, sia l'aspetto «visibile» dei rapporti di forza tra pagani e cristiani, sia lo schema simbolico unitario di riferimento: i cimiteri sotterranei si trasformano, con l'erezione delle basiliche, in santuari imponenti, a significare la partecipazione ufficiale dell'organizzazione cristiana alla nuova definizione dell'ambiente esterno. Questo discorso vale soprattutto per le aree periferiche, mentre nel centro, roccaforte del paganesimo, gli interventi sono, nella fase costantiniana, assenti o assai modesti. Nel complesso, il mutamento investe solo marginalmente le secolari relazioni tra gli organi politico-amministrativi, manifestandosi invece con decisione sul piano dell'equilibrio economico e del simbolismo religioso. Da quest'ultimo punto di vista non esiste, da principio, alcuna ambiguità; una larga tangenza con la tradizione si verifica invece sul

piano della concezione di Roma come capitale «eterna» del mondo, e in questo il «segno» prescelto, la croce, ricalca esattamente i temi principali del potere imperiale: in primo luogo, l'*axis urbis*.

La politica filocristiana di Costantino ha dato luogo a una infinità di diverse interpretazioni, cui possiamo qui soltanto brevemente accennare⁵⁴. Nell'atteggiamento costantiniano verso Roma occorre comunque stabilire alcuni punti fermi: 1) la «donazione» del Laterano e la più completa libertà concessa alla Chiesa di costruire la propria Roma, nel rispetto formale della città pagana; 2) una serie di interventi imperiali nel centro della città, non chiaramente legati alla nuova re-

⁵³ Su Costantino la fonte principale è Eusebio di Cesarea: E. Zimmermann (a cura di), *Eusebii Pamphili ecclesiasticae historiae libri decem, ejusdem De vita Constantini Libri iv; nec non Constantini oratio ad Sanctos et Panegyricus Eusebii*, Francofurti ad Moenum 1822; J. Maurice, *Numismatique Constantinienne*, Paris 1908; Id., *La dynastie solaire des seconds Flaviens*, «Revue Archéologique», 1911, 1; C. Diehl, *Constantinople*, Paris 1924; J. Maurice, *Constantin le Grand: l'origine de la civilisation Chrétienne*, Paris 1925; L. Salvatorelli, *Costantino il Grande*, Roma 1928; J. Burkhardt, *Die Zeit Constantins des Grossen*, Berlin 1929³; A. Piganiol, *L'Empereur Constantin*, Paris 1932; A. Alföldi, *La conversione di Costantino e Roma pagana*, «Corvina», 1943, 6, pp. 529-44; P. Franchi De Cavalieri, *Constantiniana*, Città del Vaticano 1953; H. Koch, *Constantin le Grand*, «Byzantion», xxv-xxvii, 1955-57, pp. 457-72; W. Seaton, J. Vogt, *Die konstantinische Frage*, in *Atti del x Congresso Internazionale di Scienze Storiche*, Roma 1956, iv, pp. 731-99; M. Agnes, *Il mito «teologico» di Costantino*, Napoli 1961; S. Calderone, *Costantino e il cattolicesimo*, Firenze 1962; *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*, a cura di A. Momigliano, Torino 1968 (1^a ed. Oxford 1963), in particolare: A. H. M. Jones, *Lo sfondo sociale della lotta tra paganesimo e cristianesimo*, pp. 21-43; J. Vogt, *Pagani e cristiani nella famiglia di Costantino il Grande*, pp. 45-63; A. Momigliano, *Storiografia pagana e cristiana nel secolo IV d.C.*, pp. 89-110; P. Courcelle, *Polemiche anticristiane e platonismo cristiano: da Arnobio a Santo Ambrogio*, pp. 156-97; P. Sherrard, *Constantinople. Iconography of a Sacred City*, London 1963. R. Andreotti, *Recenti contributi alla cronologia costantiniana*, «Latomus», xxiii, 1964, 3, pp. 537-55; *The Age of Constantine: Tradition and Innovation*, Washington 1967, in particolare: J. L. Teal, *The Age of Constantine: Change and Continuity in Administration and Economy*, pp. 11-36; J. A. Straub, *Constantine as KOINOS EPISKOPOS: Tradition and Innovation in the Representation of the First Christian Emperor's Majesty*, pp. 37-56; M. H. Shepherd, *Liturgical Expressions of the Constantinian Triumph*, pp. 57-78.

⁵⁴ Si tratta soprattutto dell'oratorio presso la via Sacra, che perpetuava la tradizione della caduta di Simon Mago (già affermata nel sec. IV), presso il luogo del tempio di Romolo, del carcere Mamertino, ove, secondo gli atti dei SS. Processo e Martiniano (sec. V), sarebbe stato imprigionato Pietro; per queste e altre memorie degli apostoli, Marucchi, *Pietro e Paolo a Roma*, cit.

ligione, ma alla celebrazione dell'imperatore e della *gens Flavia*; 3) l'abbandono della città al suo destino di lenta decadenza, comune a tutto l'Occidente, e il trasferimento della corte imperiale nella nuova capitale effettiva, Costantinopoli. Una contraddizione di fondo traspare da tutta l'attività costantiniana; la cui molla politica sembra essere il desiderio di riunificare l'Impero, attraverso il nuovo elemento di coesione mondiale prospettato dal cristianesimo, e di attuare finalmente l'antico sogno imperiale di trasferire in Oriente il centro dello Stato. Innanzi tutto l'editto del 313 è una mossa abilissima per procurarsi alleati potenti nella parte orientale dell'Impero, ancora da conquistare, ove i cristiani non solo erano numerosissimi, ma erano già riusciti a conquistare ufficialmente il potere nel regno di Armenia (303); se a Roma solo un atto di forza poteva sostituire al centro del paganesimo il centro del cristianesimo, nelle province orientali l'equilibrio volgeva già rapidamente a favore della nuova forza economico-religiosa. Ma un altro disegno, più preciso, guida le scelte di Costantino: quello di una monarchia assoluta di tipo orientale, incentrata sulla divinizzazione imperiale, che, come avevano insegnato le vicende dei secoli precedenti, era attuabile in modo completo solo in Oriente. La rinuncia all'Occidente significa quindi, al di là delle dispute posteriori, una vera e propria «donazione» di Roma alla Chiesa, che non poteva tollerare a lungo il culto dell'imperatore-sole, ma significa l'assoggettamento effettivo della Chiesa di Costantinopoli al controllo imperiale. Per questo la vera fusione costantiniana tra la componente pagana e quella cristiana si attua a Costantinopoli, e a Roma si evidenzia, al contrario, l'interpretazione cristiana della città: se per la capitale d'Oriente questo momento significa la destinazione a raccogliere l'eredità di Roma capitale, per Roma significa la svolta, in senso «medievale», della sua funzione di *caput orbis*. Con l'insediamento in Laterano infatti il papa poneva le basi reali (cioè in linea con

la storia politica di Roma), della sua superiorità rispetto all'imperatore d'Occidente⁵⁵.

Nell'autunno del 313 il passaggio della Domus Faustae in Laterano dalla proprietà imperiale a quella papale sembra già avvenuto: papa Melchiade vi tiene un sinodo contro Donato⁵⁶. Lo scambio di potere, anzi la donazione imperiale, avviene proprio all'estremità «superiore» dell'*axis urbis*, ove non è escluso esistesse già da tempo una localizzazione cristiana; solo questo atto ufficiale sanziona per il papa la presa di possesso della città. Infatti ne segue immediatamente la possibilità di disporre dell'area laterana (non solo la Domus Faustae, ma la caserma degli *equites singulares* con la relativa area cimiteriale *ad duas lauros*) per costruirvi l'edificio sacro più importante della nuova Roma, il *caput urbis et orbis* cristiano, la basilica dedicata al Salvatore. La nuova chiesa (consacrata, forse, nel 324) cui si affiancano il palazzo papale e il battistero, rende chiara la presa di possesso papale di tutto l'*axis urbis et orbis*, l'immenso scettro di comando posato sulla città e sul mondo. All'altra estremità sorgerà poco dopo S. Pietro, gigantesca basilica votiva che rende visibile a scala urbana l'antico trofeo petriano. Nella lettura «verticale» dell'asse stesso, nella quale la parte superiore si identifica con l'Oriente e l'inferiore con l'Occidente (è, ancora una volta, la direzione imposta da Nerone), il Salvatore e San Pietro sono i due poli, speculari e ribaltati di un medesimo simbolo: il corpo umano appeso alla croce. E così che, essendo stato Pietro crocifisso con la testa verso il basso, l'asse viene ad avere due punti di origine (due «capi»): quello del Salvatore (che viene a

⁵⁵ La subordinazione del papa all'Imperatore, per quanto riguarda Roma, sembra insostenibile, ma v. Cecchelli, *Roma medievale*, cit., e nota 5.

⁵⁶ Il 3 ottobre 313; come è noto a Melchiade (311-314) succederà Silvestro, cui si deve quindi la realizzazione delle basiliche «costantiniane» di Roma: oltre a S. Pietro, al Salvatore e S. Paolo, le basiliche cimiteriali presso S. Agnese, S. Lorenzo, SS. Pietro e Marcellino, la basilica *ad duas lauros*, forse quella Apostolorum (S. Sebastiano) e S. Croce in Gerusalemme (basilica Sessoriana).

coincidere con quello dell'imperatore divinizzato, o del «sommo potere») e quello di Pietro («pietra» basilare della costruzione della Chiesa). Il primo luogo si innesta storicamente nella linea evolutiva degli organi di potere imperiale della città; il secondo, esterno alle mura e di assai più chiara importanza per la tradizione cristiana, stabilisce una «origine dello spazio» ribaltata rispetto alla gerarchia discendente lungo l'asse, e si lega anche materialmente con l'obelisco di Caligola.

Ancora nettamente secondario appare, in periodo costantiniano, il decumano, trasformato nel braccio trasversale della croce. Tuttavia l'erezione di una piccola basilica sulla tomba di Paolo prelude già alla più imponente manifestazione dell'asse trasversale, quale si realizza nella seconda metà del IV secolo. Anche l'altra estremità dell'asse risulta, infatti, pienamente determinata, e da antica data: si tratta quasi certamente della *domus ecclesiae*, poi basilica di S. Pudenziana⁵⁷. La distanza reciproca dei quattro punti estremi della croce è infatti quasi esattamente eguale 4.500 metri sia tra S. Salvatore e S. Pietro che tra S. Pudenziana e S. Paolo, mentre varia di poco la proporzione tra il braccio minore e quello maggiore dei due assi (Colosseo-S. Pudenziana e Colosseo-S. Paolo; Colosseo-S. Salvatore e Colosseo-San Pietro). La mancanza di precedenti punti di riferimento monumentale ha probabilmente causato, per il braccio trasversale, una lieve irregolarità nel tracciamento ottico dell'asse, che non coincideva con reali allineamenti stradali: l'intersecazione con l'*axis urbis* non avviene esattamente nel centro dell'anfiteatro. Tuttavia questa irregolarità sarà corretta allorché, sostituita a S. Pudenziana Santa Maria Nuova (S. Maria Maggiore) nella seconda metà del secolo⁵⁸, l'allinea-

mento verrà riferito non più direttamente a S. Paolo (anch'esso rinnovato nella monumentale basilica «dei tre imperatori»), ma alla porta Ostiense, che rappresenterà quindi un punto di flesso nel braccio trasversale della croce: soluzione del tutto consueta nel campo più propriamente urbanistico delle strade cerimoniali porticate delle città ellenistiche⁵⁹. Tuttavia la leggera deviazione, derivata dalla localizzazione più antica della tomba di Paolo, può anche attribuirsi a vincoli preesistenti, essendo la basilichetta costantiniana compresa tra la via Ostiense e una strada ad essa parallela⁶⁰.

Molto interessante è l'analisi del significato della *domus ecclesiae* (già casa di Pudente) all'estremità nord del braccio trasversale. Secondo la tradizione questa casa nobiliare sul Viminale avrebbe ospitato Pietro e Paolo durante il loro soggiorno romano⁶¹. Una relazione «per opposizione» rispetto al centro della città si può individuare nella posizione della casa di Aquila e Prisca sull'Aventino: un contatto importante anche perché legato al rapporto tra ebrei convertiti e cristiani, che si esprime anche nella comunanza della sepoltura, di Pudente, Pudenziana, Prassede e Prisca nel medesimo cimitero di Priscilla sulla Salaria (Priscilla era la madre di Pudente). Il legame che unisce la casa di Pudente al cimitero di Priscilla va comunque al di là dei generici rapporti radiali che intercorrono normalmente tra la residenza dei vivi e l'area di sepoltura: esso è esattamente regolato da un allineamento assiale che unisce i due centri con il centro del Colosseo (la distanza tra

da Sisto III (432-440) dopo il concilio di Efeso (l'attuale S. Maria Maggiore).

⁵⁹ Citiamo il caso di Perge, che presenta caratteristiche deviazioni sia nel braccio verticale (che termina nell'acropoli) che in quello orizzontale. Le deviazioni, come in altri esempi (Palmira, Antiochia, Salonicco), sembrano dovute a motivi ottico-prospettici (interrompimento di «prospettive» stradali eccessivamente lunghe).

⁶⁰ Matthiae, *op. cit.*, pp. 45-6.

⁶¹ Marucchi, *Le catacombe romane*, cit., collega questa tradizione con l'altra della prima predicazione di Pietro, che sarebbe avvenuta nelle catacombe di Priscilla (pp. 461-558); ma vedi Testini, *Le catacombe e gli antichi cimiteri*, cit., pp. 69-75.

⁵⁷ Matthiae, *op. cit.*, p. 61; l'*ecclesia domestica* sembra appartenere al II secolo.

⁵⁸ S. Pudenziana fu trasformata in basilica da Siricio (384-399); ma già Liberio (352-366) aveva costruito S. Maria, forse in luogo diverso dalla basilica eretta poi

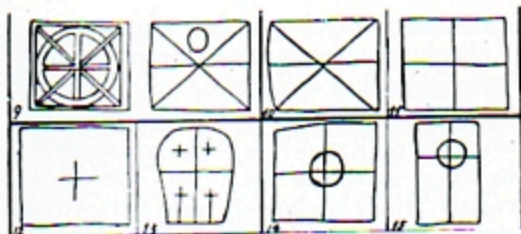


Fig. 6. (In alto) La figura quadrata del mondo con inscritta la croce mette in rilievo il coordinamento delle *quattuor mundi partes* nel punto centrale (nn. 11-13) che può essere rafforzato da un cerchio (nn. 14-15; da Testa, *Il simbolismo dei Giudeo-cristiani*, 1962). (In basso) La croce come simbolo della rinascita. Il «capo» della croce (*chrismon* o Testa del Salvatore) ne sottolinea la potenza rigeneratrice (da Testa, *op. cit.*).



Fig. 7. La croce di basiliche con il suo centro, il Colosseo, rappresentata su una foto aerea zenitale.

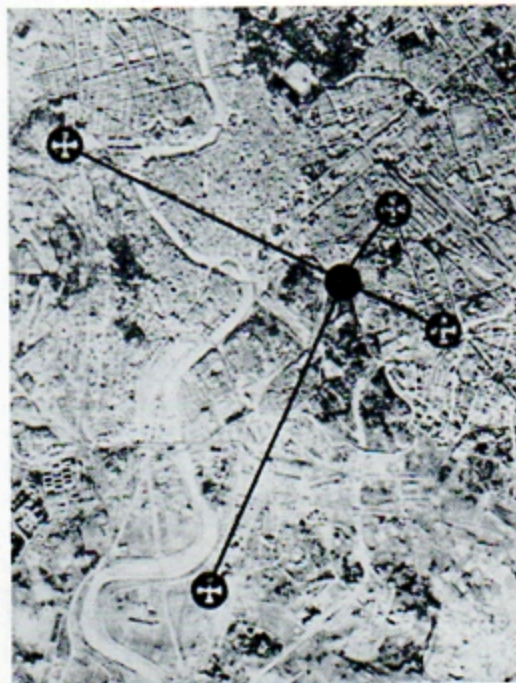
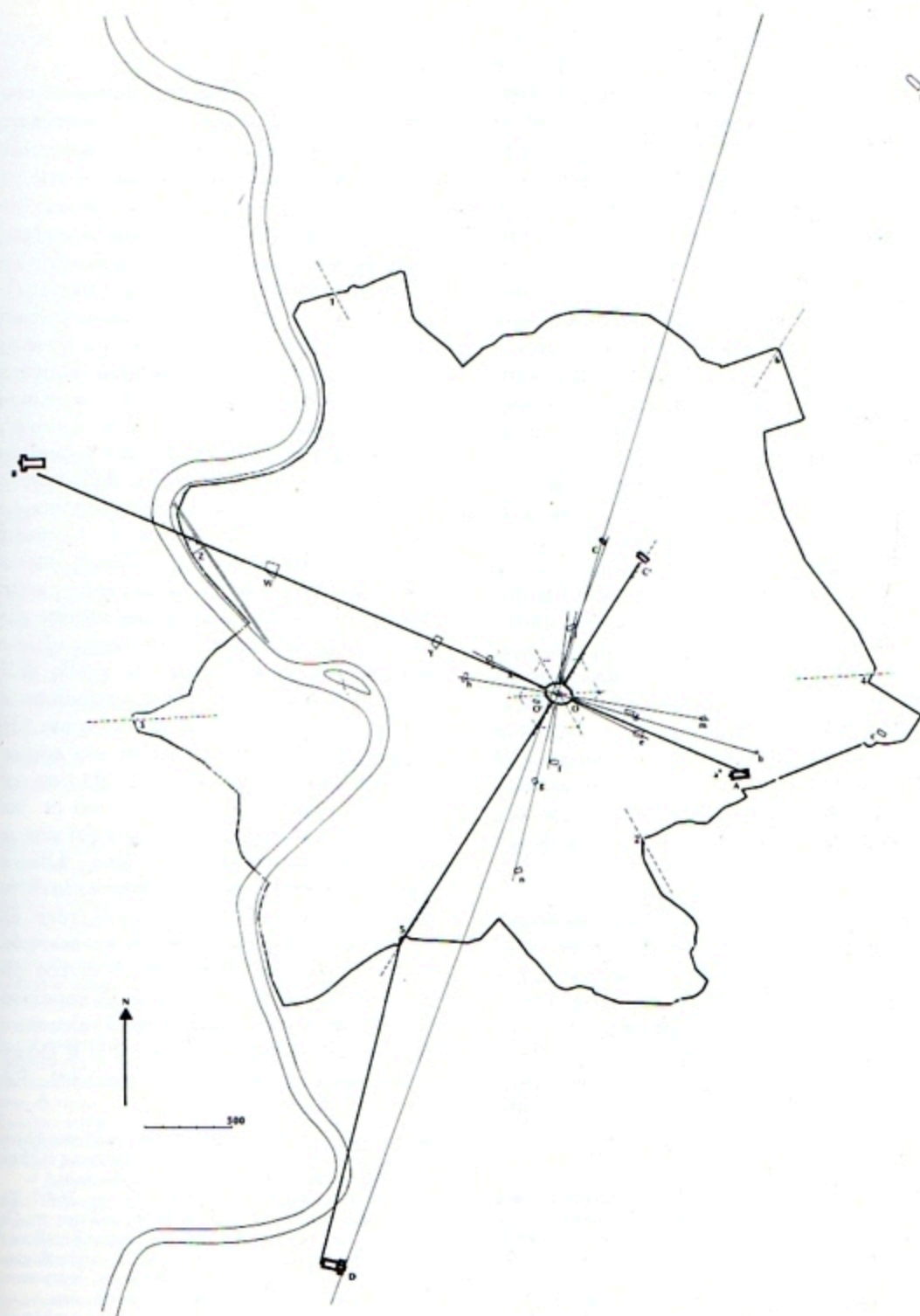


Fig. 8 (nella pagina a fronte). Roma pagana e Roma cristiana: schema fondamentale dei modelli di organizzazione spaziale. O, O': Anfiteatro Flavio e arco di Costantino; 1-2: allineamento diametrico al centro dell'Anfiteatro delle porte della cinta di Aureliano *Flaminia* e *Metronia*; 3-4: id. delle porte *Aurelia* e *Labicana*; 4-5: id. della porta *Ostiensis* e dell'angolo nord-est dei *Castra Praetoria*. La «croce di basiliche»: A, S. Salvatore (S. G. in Laterano); B, obelisco di Caligola e S. Pietro in Vaticano; C, S. Pudenziana - C', S. M. Maggiore; D, S. Paolo (è indicata all'interno la basilichetta costantiniana). Altri centri religiosi: a, Battistero Lateranense; b, *Sancta Sanctorum*; c, Basilica Sessoriana (S. Cr. in Gerusalemme); d, S. Clemente; e, SS. Quattro Coronati; f, SS. Giov. e Paolo; g, S. Gregorio; h, S. Maria Antiqua; i, SS. Cosma e Damiano; l, S. Pietro in Vincoli; m, SS. Marcellino e Pietro; n, S. Balbina; o, S. Lorenzo fuori le mura; p, basilica presso S. Agnese; q, basilica *Apostolorum* (S. Sebastiano); r, S. Silvestro (cat. di Priscilla). Centri di potere lungo l'*axis urbis*: X, Velia, Y, *Tabularium* - Palazzo Senatorio; W, palazzo Riario (Cancellaria); Z, palazzo dei Tribunali a Via Giulia.



i due estremi è, ancora, di 4.500 metri). Data l'importanza di questo cimitero (dopo la pace vi sorge la basilichetta ove verrà sepolto papa Silvestro) è molto probabile che questo asse rappresenti il punto di partenza per la determinazione del braccio trasversale del *signum crucis*. Per concludere, la tradizione che individua nella casa di Pudente la residenza degli apostoli, unita al seppellimento nel suo cimitero del papa che aveva ricevuto da Costantino l'«investitura» ufficiale della città, sono fatti che spingono a interpretare S. Pudenziana come immagine della Chiesa delle origini, anche prescindendo dalla successiva sostituzione con S. Maria, di cui ci occuperemo tra poco.

Abbiamo visto fin qui come il simbolo cristiano sia stato impresso sulla città gradualmente, e in completa autonomia, da parte cristiana, sia rispetto alla precedente struttura fisica della città sia rispetto al rinnovamento costantiniano. Prima di approfondire il significato di questa operazione, accenniamo appena agli interventi diretti dell'imperatore, tutti concentrati nel «mezzo» dell'urbe: la statua equestre e la statua con il labaro nel Foro, l'arco trionfale e la Meta Sudante nel centro del potere «solare», tra anfiteatro e colosso, il completamento della basilica di Massenzio e il tempio del divo Costantino (già di Romolo) sulla antica via Sacra. Per quanto riguarda il più importante edificio civile eretto interamente dall'imperatore, le terme del Quirinale, esse rappresentano probabilmente la celebrazione della *gens Flavia*, la seconda dinastia imperiale che intende così proseguire i fasti della prima dinastia: quella che aveva stroncato il dispotismo di Nerone e aveva costruito una Roma accettabile anche dalla tradizione cristiana⁶².

⁶² Ricordiamo che sul Quirinale Vespasiano aveva eretto il tempio sacro alla *gens Flavia*. Per questo aspetto della «seconda dinastia Flavia», interessante il celebre rescritto di Costantino a Spello (dopo il 330). La città veniva chiamata «Flavia Costans»; vi doveva sorgere il nuovo santuario degli Umbri, in sostituzione di quello di Volsini, nel quale potessero svolgersi cerimonie an-

3. Ἐν τῷ μέσῳ

L'unità dell'Impero, faticosamente conquistata da Costantino e da lui perseguita anche con la politica familiare (istituendo una specie di «tetrarchia» flavia), si può verificare sul piano urbanistico attraverso i legami ideologici che accomunano la maggior parte delle iniziative imperiali. Possiamo qui soltanto accennare ai principali aspetti del problema, data la vastità delle tracce lasciate in ogni campo dall'imperatore-Sol Invictus. Un chiarimento iniziale richiede l'antitesi tra croce e monogramma: mentre la prima è un simbolo diffusissimo in tutto il mondo cristiano già nei secoli precedenti (e questo è anche segnalato puntualmente dalla letteratura, già dal II secolo), il monogramma appare sporadicamente prima di Costantino. Giustamente quindi si definisce «monogramma costantiniano», in quanto a partire dalla pace il simbolo trova una enorme diffusione⁶³. Il suo significato cristiano ufficiale è nettamente differente da quello della croce: non è il segno della crocefissione di Cristo ma l'abbreviazione del suo nome. Già in questo aspetto si può notare una sostanziale ambiguità, che ha dato luogo non soltanto a interpretazioni diverse (ad es. *pax Christi*), ma alla negazione stessa del suo carattere esclusivamente cristiano. Diversi passi di Eusebio ci possono chiarire la differenza tra i due simboli: il primo, la croce, è il vero simbolo della passione τὸ τοῦ σωτηρίου π'ἄθους σύμβολον, il secondo è invece più propriamente il segno apparso all'imperatore nella ben nota visione (secondo alcuni avvenuta nelle Gallie, secondo altri il giorno prima della vittoria su Massenzio⁶⁴). En-

nuali e fosse eletto un grandioso tempio alla *gens Flavia*. Ricordiamo anche che Costantino conservava il titolo di *pontifex maximus* (abolito solo da Graziano).

⁶³ Testini, *Archeologia cristiana*, cit., pp. 266-7; Testa, *op. cit.*, *passim*; M. Burzachechi, *Sull'uso pre-Costantiniano del monogramma greco di Cristo*, «Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia», 1955-56; I. Caini, *Il «Signum Christi» ne' monumenti del medioevo*, Roma 1890; Rahner, *op. cit.*, cap. II.

⁶⁴ Pignaniol, *op. cit.*, pp. 45-60; la visione sarebbe av-

trambi gli schemi hanno in comune il concetto dell'unione di quattro braccia in un punto centrale, il «mezzo»; ma mentre il monogramma è composta di due parti, l'asse verticale (P) e la X, che oltre tutto possono suggerire, in greco e in latino, le due soluzioni di cui si è detto, la seconda è un segno grafico non riducibile a un valore alfabetico. Il primo quindi è un esempio di scrittura abbreviata, il secondo fa parte invece del mondo delle figure simboliche. Si spiega in tal modo la minore incisività del monogramma costantiniano proprio in quella funzione interpretativa della realtà che vedremo invece dominare il pensiero dei giudeo-cristiani. Comunque l'ambiguità dei significati di questo simbolo è vastissima; vi si legge anche il segno celeste di cui parla Platone nel *Timaeo*⁶⁵.

Il legame che qui ci interessa approfondire è quello che entrambi i simboli presentano con il culto solare e con il concetto dell'irraggiamento del potere da un punto (o da un asse e da un punto) centrale. Il corrispettivo urbanistico di questa concezione è l'esaltazione costantiniana del centro-sole, che possiamo ritrovare in numerose testimonianze della sua attività⁶⁶. Innanzi tutto ri-

cordiamo che a Costantinopoli, fatta a immagine di Roma, Costantino realizza un *axis urbis* che è anche contemporaneamente, sulla linea della tradizione ellenistica, una gigantesca via porticata, la μέση; essa collega la nuova espansione ai quartieri più antichi, e ha come punto di origine la «Sapienza divina», la basilica di Santa Sofia⁶⁷. Quest'asse, superato il μίλιον (il romano *miliarium aureum*), si innesta nel centro della città, quel grande Foro circolare nel quale l'imperatore aveva voluto concentrare i simboli dell'alleanza tra Impero e cristianesimo; a Roma il sovrano aveva potuto o voluto intervenire molto più cautamente nel «mezzo» della città. È chiaro che il φόρος circolare ripropone modelli già diffusi in alcuni centri medio-orientali, come Antiochia e Gerasa; ma esso si collega anche, nell'impianto, all'interpretazione cosmologica del cerchio-immagine del mondo, il cui centro è punto di origine dei bracci della croce o del monogramma⁶⁸. Il centro visibile della città era, nel Foro, la gigantesca colonna porfinea, sormontata dalla statua colossale rappresentante Costantino-Sole, e che anche nell'altezza ricordava il colosso neroniano⁶⁹; nel basamento l'imperatore aveva fatto riporre, tra l'altro, il Palladio di Roma e le croci dei ladroni. Già l'analogia tra il Colosseo-Colosso a Roma e

venuta in Gallia nella primavera del 310. Una prima interpretazione del monogramma sembra riferirsi alla promessa divina di celebrare i tricennali (i trenta anni di regno): il simbolo viene scomposto in T e X e interpretato, in lingua latina, *tria decennia*. Dal 310 il parallelismo Costantino-Sole appare anche sulla monetazione; solo nella moneta di Tarragona del 314 compare una piccola croce greca, con l'iscrizione *Soli invicto comiti*; nel 317-320 appare anche il monogramma; nel 326, sulle monete di Costantinopoli, appare anche il Labaro con monogramma. Da notare anche il parallelismo con Licinio, che nella primavera del 313, secondo Lattanzio, avrebbe avuto una visione divina: un angelo gli ordina di recitare una preghiera assai simile a quella che Eusebio attribuisce a Costantino (Piganiol, *op. cit.*, pp. 75 sgg.). Sulla dibattutissima questione, v. ancora Franchi De Cavalieri, *op. cit.*, *passim*.

⁶⁵ Rahner, *op. cit.*, p. 67: «I due grandi cerchi del cielo, l'equatore e l'eclittica, che s'intersecano in forma d'un X orizzontale e intorno ai quali volteggia con ritmo meraviglioso l'intero arco del cielo stellato, diventano allo sguardo cristiano una croce celeste».

⁶⁶ Oltre ai contributi già citati; J. Maurice, *Les derniers monnaies de consécration des «Divi» émises à Rome par Maxence en l'honneur des familles des «Jovi» et des*

«Herculei» d'origine égypto-hellénique et les monnaies commémoratives de la dynastie solaire des secons flaviens frappée par ordre de Constantin le Grand, in *Société nationale des antiquaires de France-Mélanges en hommage à la mémoire de F. Martroye*, Paris 1941, pp. 127-37; J. Lafaurie, *Dies imperii Constantini Augusti: 25 décembre 307. Essai sur quelques problèmes de chronologie constantinienne*, in *Mélanges d'archéologie et d'Histoire offerts à André Piganiol*, Paris 1966, pp. 795-806; l'autore giunge alla conclusione che Costantino viene proclamato Augusto il 25 dicembre 307 anche in base alla consuetudine di abbinare la proclamazione imperiale al giorno del «natale del Sole». Vedi anche Rahner, *op. cit.*, cap. IV.

⁶⁷ L'edificio costantiniano venne sostituito dalla S. Sofia di Giustiniano (532-537).

⁶⁸ Come è noto importantissimi sviluppi dell'impianto a croce si hanno negli impianti architettonici: ricordiamo qui il S. Simeone di Aleppo (seconda metà del sec. V).

⁶⁹ Era alta circa 36 metri; v. *Enciclopedia dell'Arte Antica*, s.v. Costantinopoli.

la grande piazza-Colonna a Costantinopoli si viene precisando, in quanto in entrambi i casi a un edificio circolare-ellittico si accosta un riferimento topografico-simbolico verticale che sembra ricevere dal sole stesso la potenza benefica; ma questa particolarità si precisa ancor più considerando le quattro cappelle formanti una croce alla base della colonna colossale, una delle quali dedicata a S. Costantino: è evidente la corrispondenza con l'addensarsi delle cappelle intorno al Colosseo romano⁷⁰. Questo culto pagano-cristiano del «mezzo» della città si ritrova anche nell'intervento costantiniano in Gerusalemme (costruzione della basilica del Golgotha e del S. Sepolcro⁷¹): è sempre una costruzione circolare che segnala il punto di origine della «luce divina», fonte di salvezza e di potere. La ricerca quasi maniacale del «punto centrale» da consacrare traspare da un passo di Eusebio, che ricorda come Costantino avesse fatto raffigurare la croce nel luogo più centrale e più alto del suo palazzo di Costantinopoli: si tratta qui certamente della croce e non del monogramma⁷². Manifestazioni «urbanistiche» secondarie ma significative di questa ideologia del centro, connessa probabilmente ancora una volta con il cerchio del sole, si possono trovare nelle singolari «piazze» circolari o esagonali di alcuni cimiteri coevi⁷³; è anzi probabile che in

questo caso si possa parlare di influenza del monogramma più che della croce.

Si può concludere forse proponendo un significato in un certo senso complementare ai due segni: la croce sembra legata al concetto di salute, di difesa, di forza, di presa di possesso; il monogramma invece al concetto di attacco, di movimento, di vittoria, di trionfo.

Ma è la croce che si afferma come simbolo cristiano imposto sulla capitale del mondo; analizziamone i principali significati con l'aiuto di testi contemporanei al periodo della sua formazione e del suo definitivo completamento.

Tra le numerose «trasfigurazioni» simboliche della croce che fanno parte sia della tradizione giudaico-cristiana che delle più tarde interpretazioni ortodosse, quelle legate alla dimensione fisica dello spazio e al suo significato cosmico costituiscono il punto di convergenza tra esperienza urbanistica ed esperienza mistica, che ha tra l'altro una ben nota ascendenza orientale⁷⁴. Se il cristiano «vede dovunque la sagoma della croce stampata su tutte le cose»⁷⁵, in quanto la croce è la «forma fondamentale»⁷⁶, ciò non deriva

⁷⁰ Vedi nota 118.

⁷¹ Riportiamo il passo di Eusebio (*De laudibus Constantini*, cap. ix). «...τὰ δ' ἐπὶ τοῦ παλαιστινίων ἔθνους, τῆς Ἑβραίων βασιλικῆς ἐστίας ἐν μέσῳ, κατ' αὐτὸ δὴ τὸ σωτήριον μαρτύριον, οἶκον εὐκτέριον παμμεγέθη, νῦν τε ἅγιον τῷ σωτηρίου σημείῳ πλουσίως καὶ θαυμάσι κατεκόσμησε φιλοτιμίαις» (Zimmermann, *op. cit.*).

⁷² Eusebio, *De vita...*, L. III, cap. xlix: «τοσοῦτος δὲ θεὸς ἔρωσεν τὴν βασιλείαν κατελήγει ψυχὴν ὡς τοῖς ἀνακτόροις τῶν βασιλείων κατὰ τὸν πάντων ἐξοχώτατον οἶκον, τῆς πρὸς τῷ ὁρώφῳ κεχρυσωμένης φανώσεως κατὰ τὸ μεραιότατον, μεγίστου πίνακος ἀνθρακωμένου, μέσον ἐμπεπληχθαι τὸ τοῦ σωτηρίου πάθος τὸ τοῦ σωτηρίου πάθος σύμβολον. ἐκ ποικιλίων συγκείμενον καὶ πολυτελῶν λίθων, ἐν χρυσῷ πολλῶν κατερασμένων φυλακτῆριον ἰδοῦκε τοῦτο αὐτῆς βασιλείας τῷ θεοφιλεῖ πεποιηθῆαι» (Zimmermann, *op. cit.*).

⁷³ Citiamo le catacombe di S. Giovanni in Siracusa (v. la pianta del Führer riprodotta in O. Garana, *Le catacombe siciliane e loro i martiri*, Palermo 1961, fig. 9; il Garana propone la datazione ai primi decenni del sec.

iv). Numerosi ambienti circolari riproducono lo schema raggiato del sole, ma anche con semplificazioni che risentono del monogramma «a sei raggi». Un perfetto esempio di «piazza» esagonale e di struttura «a monogramma» lo troviamo a Roma nella catacomba privata di via Dino Compagni (Testini, *Le catacombe e gli antichi cimiteri*, cit., fig. 45 a p. 142). Vedi anche nota 101.

⁷⁴ Si tratta di una tradizione di «città ideale» circolare, suddivisa all'interno in quattro parti da una croce, che si perpetua dal bassorilievo assiro di Nippur, ad Aristofane (*Gli Uccelli*, vv. 995 sgg.) alla prima Baghdad musulmana e, infine, ad alcune rappresentazioni occidentali di Gerusalemme; il problema è parallelo ma non interamente assimilabile a quello della «croce di chiesa». Per il simbolismo cristiano della croce inscritta in un cerchio v. Testa, *op. cit.*, fig. 128 (*La croce e la sfera*, pp. 297-304); egli definisce questo simbolo «una delle immagini pseudo-scientifiche, universalmente accettata, per indicare l'Universo visibile». «Era naturale che anche i giudeo-cristiani si servissero dello stesso segno per esprimere graficamente la loro fede nella redenzione universale della Croce» (p. 297).

⁷⁵ Rahner, *op. cit.*, p. 67.

⁷⁶ Rahner, *ibid.*; concetto ribadito a p. 73: «Il ricercare e l'enumerare i simboli della Croce nella natura inanimata, in quella umana, o addirittura nelle opere

semplicemente da un atteggiamento interiore, ma da un tentativo di interpretare la realtà fisica nella sua struttura più essenziale; prima di tutto, di comprendere in un unico segno le relazioni tra le parti del mondo, tra Oriente e Occidente, tra cielo e terra. In questo senso l'esaltazione del simbolo chiarisce anche i rapporti tra i poteri terreni, tra i popoli, tra il mondo antico e il mondo nuovo. Una serie di interpretazioni tutte convergenti, che prendono lo spunto da un noto passo di s. Paolo⁷⁷, ma che via via ne ampliano la portata e il significato, ci permettono di seguire l'arricchimento di questo motivo fondamentale.

Il commento di Gregorio di Nissa al passo paolino mette in luce la potenza del simbolo, che si irraggia dal centro, luogo in cui si manifesta la potenza divina; la croce simboleggia l'unione di cielo e terra e delle due direzioni dello spazio⁷⁸. Ma tra queste due

della creazione tecnica e quotidiana, appartiene al nucleo originario del simbolismo cristiano», in riferimento a un noto passo di Giustino (II secolo): «Ponete mente, difatti, a tutte le cose che sono nel mondo e vedete se, senza questa figura, si possano costruire e combinarsi. Il mare, ad esempio, non si fende se questo trofeo, sotto il nome di vela, non stia intero sulla nave; la terra non si ara senza di esso; gli zappatori e i meccanici non compiono il lavoro se non mediante arnesi fatti a questa foglia. La forma umana poi per nessun'altra caratteristica si distingue da quella degli animali irragionevoli, che per essere eretta e possedere l'estensibilità delle mani [...] E ad attestare la potenza di queste figure stanno i vostri stessi emblemi (di voi pagani), cioè i vessilli e i trofei, coi quali voi sempre marciate» (pp. 73-4).

⁷⁷ Lettera agli Efesini, 3, 18-19: parla di lunghezza, larghezza, altezza e profondità dell'amore divino.

⁷⁸ «Né invano quel divino occhio dell'Apostolo penetrò con la mente quella figura della Croce [...] Compresse infatti che tale figura, descritta con i quattro corni che provengono dal mezzo del simbolo, [...] significa la potenza universale di Colui che apparve in essa, e la sua provvidenza; per cui nominò con i propri nomi le singole parti di essa. Quella parte che dal mezzo scende in basso la chiamò profondità; quella invece che sale, l'altezza; ma la larghezza e la lunghezza chiamò quelle parti che si spingono nell'una e nell'altra parte trasversa, sicché quella che dal mezzo si spinge di qua la chiamò larghezza, quella che si spinge di là la chiamò lunghezza.

«Ma pare che con questo dire volesse apertamente dichiarare che non c'è niente nella creazione che non sia sostenuto dalla natura divina: tanto le cose sopracceli quanto le terrestri; come pure quelle cose che sono nella regione estrema degli esseri.

proprietà, mentre la prima, legata alla funzione e alla posizione fisica del trofeo si localizza specificamente nel «centro del mondo» (cioè sul Golgotha, la montagna che è simbolo del legame terra-cielo⁷⁹); la seconda, cioè quella di connettere tra loro le parti del mondo, è quella che più si lega alla funzione del dominio sulla terra, di conciliazione tra le genti e di raccolta dai quattro punti cardinali delle «potenze» terrene. Già più esplicito ci sembra un passo di Ireneo, che sottolinea l'estensione «orizzontale» del simbolo⁸⁰; Ippolito di Roma (inizio del sec. III), sembra chiaramente inserire la croce nella tradizione storica della città, con una frase che ripete in fondo alcuni attributi della capitale-centro e cardine del mondo: «Essa è il punto base del tutto, il punto d'appoggio di tutte le cose, le fondamenta dell'orbe, il cardine del cosmo»⁸¹. La croce che lega le quattro parti del mondo è ormai, nel IV secolo, un concetto corrente, come testimonia innanzi tutto, con estrema chiarezza, Eusebio⁸², e come riprende, poco dopo, Paolino da Nola nella sua celebre sequenza di «figure» della

«Infatti per altezza si deve intendere ciò che è in alto; per profondità ciò che è sotterraneo; per lunghezza e larghezza si devono intendere le parti estreme, partendo dal mezzo, che sono contenute dalla potenza che sostiene l'Universo» (Testa, *op. cit.*, pp. 307-8).

⁷⁹ Così si esprimono Cirillo di Gerusalemme: «questo Monte Golgotha è il cardine del mondo» (Rahner, *op. cit.*, p. 69) e un anonimo del sec. III: «Vi è un luogo che noi crediamo essere il centro della terra intera. Nella lingua dei loro padri gli Ebrei lo chiamano «Golgotha», (ivi, p. 80).

⁸⁰ «Giacché è conveniente e giusto che egli, essendo visibile per mezzo di forma visibile, perché egli è che illumina le alture, cioè quello che è nel cielo, e comprende l'abisso che è nelle viscere della terra e distende e protrae la lunghezza (dello spazio) da oriente a occidente, attenendo al governo della regione settentrionale e dell'estensio del mezzogiorno, e convocando d'ogni parte i dispersi (elementi) alla conoscenza del Padre» (ivi, p. 68).

⁸¹ Ivi, p. 85.

⁸² «Quod ii, qui Occidentis tractum incolunt, una cum orientalium partium incolis, uno eodemque temporis momento ipsius praeciptis erudiuntur: et qui ad Septentrionem habitant simul cum iis, qui ad Meridiem degunt, uno concentu resonant; [...] et unum quidem, qui super omnia est, collaudant Deum». (Eusebio, *De laudibus Constantini*, cit., cap. X. καὶ ἕνα μὲν τὸν ἐπὶ πάντων θεὸν ἀνευφημοῦντες»; Zimmermann, *op. cit.*).

croce⁸³; il passo di Eusebio è di estrema importanza perché si collega intimamente all'attività costantiniana, che così viene a concludere e a siglare «fisicamente» tutta una tradizione che poneva la croce come «*τρόπος*» eretto nel centro del cosmo e della città terrena.

Emerge quindi una molteplicità di significati del simbolo, che gravitano tutti intorno al tema della salvezza, intesa sia in senso religioso che in senso materiale⁸⁴. La croce infatti si pone, da un lato, come *signum salutis* per tutto il genere umano, ma dall'altro (e non è certamente questo un aspetto secondario del tema), come elemento di collegamento capace di riunire, come il cardine del mondo, le parti esterne dell'impero terreno che tendono alla disgregazione⁸⁵. E qui si può approfondire il significato della croce imposta su Roma, analizzandone i diversi elementi sotto il profilo di questa esigenza essenziale di «salvezza» anche materiale della città e del cosmo, attraverso la pacifica unificazione di tutte le sue componenti; ritrovando quelle corrispondenze tra la struttura di Roma e la struttura del mondo che, ormai, non si limitano più ad una celebrazione meccanica del ruolo della città nel «baricentro» dell'Impero, ma ne ripropongono in modo diverso e fondamentalmente ambiguo il ruolo di «mediatrice». E infatti, accanto

alla funzione «secolare» della croce cosmica, si profila l'immaterialità della sua figura, coincidente con il concetto di «rapporto a distanza» (non necessariamente legato, cioè, alla presenza di un sistema stradale cardo-decumanico) tra gli edifici sacri; i quali, infatti, sono situati, oltre che all'estremità dei bracci della croce fisica, su un piano «superiore» a quello della città, nella regione celeste⁸⁶. In questo senso la struttura delle basiliche si sovrappone, su un piano diverso (sul piano celeste) alla struttura della città terrena, informe e destinata alla disgregazione⁸⁷. Ma a Roma i due livelli sono così indissolubilmente legati sul piano storico, sul piano cioè della necessaria continuità tra antichità pagana e «nuovo regno», che l'emergenza della croce dal tessuto simbolico della metropoli imperiale si attua, come abbiamo visto, senza alterare sostanzialmente, ma semplicemente arricchendone, i significati di eternità e di dominio su tutte le genti.

Analizzando più in dettaglio le varie parti che compongono la croce romana, si osserva come la priorità dell'asta verticale (l'*axis urbis*) sul braccio trasversale sia dovuta all'intenzione di appropriarsi, da parte dell'autorità cristiana, del cardo della città, e quindi di inserirsi nella tradizionale linea di comando, nello «scettro» del potere regio⁸⁸. Si è già notato che, lungo quest'asse, la po-

⁸³ «Significans regnare Deum super omnia Christum / Qui Cruce dispensa per quattuor extima ligni / Quattuor attingit dimensum partibus orbem, / Ut traha ad vitam populos ex omnibus oris». (Testa, *op. cit.*, p. 234).

⁸⁴ Tra i simboli più ricorrenti, la croce-antenna di nave (Testa, *op. cit.*, pp. 267-70); Rahner, *op. cit.*, pp. 357-423), la croce-stella (Testa, *op. cit.*, pp. 282-8), la croce-albero della vita (ivi, pp. 288-92), la croce-aratro (ivi, pp. 309-13).

⁸⁵ Sulla virtù separante e insieme sostenitrice della croce, Testa, *op. cit.*, p. 292. Un altro aspetto, che riguarda più direttamente il problema del potere divino sulla città e sul mondo, è quello della croce come simbolo di sottomissione alla religione. Un passo del *Peristephanon* di Prudenzio (Grisar, *op. cit.*, p. 269) si riferisce espressamente a Roma: «Concedi, o Cristo, ai tuoi Romani che alla religione sia resa serva la città, la quale crea l'unità delle menti e l'unità dei sacrifici. Vedi come tutti i membri si stringono insieme, e tutto l'orbe obbediente si assoggetta alla legge della fede».

⁸⁶ Il legame terra-cielo è evidenziato in un passo degli *Atti* di Andrea: «Io conosco il tuo mistero o Croce, per cui tu sei stata drizzata [...] Una parte di te si leva nei Cieli, per designare il Verbo altissimo; un'altra parte si spiega a destra e sinistra per mettere in fuga la potenza temibile dell'avversario e per riunire il mondo nella unità; e una parte di te è piantata nella terra per riunire le cose che sono sulla terra e quelle che sono negli inferi alle cose celesti» (Testa, *op. cit.*, p. 303). Tuttavia la croce è, anche, per intero situata nel cielo: «Effractisque abyssis, coelos penetravit apertos / Victicem referens, superata morte, salutem. / Utque illum patriae iunxit victoria dextrae, / Corporeum statuit coelesti in sede tropaeum, / Vexillumque Crucis super omnia sidera fixit» (Paolino da Nola, in Testa, *op. cit.*, p. 234).

⁸⁷ In questo senso la «croce di basiliche» è anche una semplificazione della Roma imperiale e, in quanto figura cosmica, dell'Impero; strutture, entrambe, estremamente complicate e tendenti alla dissoluzione.

⁸⁸ Per i legami tra croce e bastone-scettro, v. Testa, *op. cit.*, *passim*.

tenza passa dalla parte superiore (il Salvatore sul Laterano) alla parte inferiore (il S. Pietro sul Vaticano). Esiste una precisa tradizione che spiega la scelta di s. Pietro di subire il martirio su una croce capovolta come una testimonianza di umiltà, di non equivalenza tra il fondatore della Chiesa e il Salvatore⁸⁹. Ciò si lega tuttavia anche alla nota complementarità tra Oriente e Occidente, legata al sorgere e al tramonto del sole, per cui l'Occidente viene a significare la parte oscura, sotterranea e «morta» del mondo⁹⁰, sia in senso fisico che in senso religioso; il legame dei due estremi dell'asse significa però chiaramente la possibilità di passare, da una situazione «capovolta» nelle tenebre del peccato, ad una situazione di salvezza legata alla manifestazione della crocifissione «dritta» del Salvatore⁹¹. Il Laterano si trova,

⁸⁹ Così si esprime Pietro negli *Atti*, appeso alla croce a testa in giù: «Uomini, ai quali è proprio di capire, ponete mente a quello che ora sospeso, voglio massimamente annunciarvi. Comprendete il mistero che è per la Natura intera e comprendete il principio di tutte le cose, in quanto sono state create. Perché il Primo Antropos (di cui io ho preso ora l'effigie), essendo stato mandato (dal Cielo sulla terra) con il capo all'ingiù, rese manifesta la generazione (l'umanità) che allora era morta e che non aveva moto di vita. Ma tratto giù Egli (Dio) che aveva gettato il proprio principio sulla terra, fece sì che tutte le cose a noi visibili nella creazione fossero restaurate a somiglianza di lui che era appeso a capo all'ingiù. E fece sì che quelli che erano nella destra fossero nella sinistra, e quelli che erano nella sinistra fossero nella destra; e cambiasse tutti i segni della Natura di loro, sicché le cose cattive sembrassero buone e le buone cattive. Intorno a ciò il Signore disse nel mistero: — Se non fate la destra come la sinistra, e la sinistra come la destra, e l'alto come il basso e il dietro come l'avanti, non entrerete nel Regno —» (Testa, *op. cit.*, p. 302).

⁹⁰ Così Lattanzio: «Come la luce appartiene all'oriente, e nella luce risiede la ragione della vita, le tenebre appartengono all'occidente, e nelle tenebre è morte e tramonto» (Rahner, *op. cit.*, p. 144).

⁹¹ Il problema è connesso con il *descensus* e l'*ascensus* del Verbo (Testa, *op. cit.*, pp. 301-2); solo dopo l'*ascensus* si chiarisce la direzione in cui va osservata la croce: «compare sulla sua sommità la testa che fu svelata: il Figlio vero uscito dal Padre Altissimo» (*ibid.*). Così, andare lungo l'*axis urbis* della Roma cristiana significava, tra l'altro, ripetere ritualmente l'incarnazione e la redenzione, a seconda del senso di percorrenza. Per l'itinerario delle processioni papali, vedi ad esempio l'*Ordo romanus* di Benedetto Canonico (sec. XII), che riporta dettagliatamente i percorsi della processione da S. Giovanni a S. Pietro e viceversa (Valentini-Zuccheti, *op. cit.*, vol. II, pp. 217-20).

quindi, non soltanto a oriente, ma in alto rispetto al Vaticano⁹²; esso sotto questo punto di vista tende a sostituire il Campidoglio come nuovo «capo» della città e del mondo⁹³.

Meno immediata si presenta l'interpretazione dei due estremi del braccio trasverso, subordinato, come si è visto anche in senso cronologico, all'*axis urbis*. Il «piede» la parte inferiore (cioè umana) è qui rappresentata da S. Paolo, che, come anche si è osservato, è il parallelo di S. Pietro.

Sotto questo aspetto, la connessione dei due «bracci» significa chiaramente l'intersezione dei due mondi, pacificati sotto il segno di Cristo, degli Ebrei e dei Gentili⁹⁴; i primi

⁹² Ricordiamo qui una celebre e particolarmente illuminante espressione di Dante: «quando Laterano / alle cose mortali andò di sopra» (*Par.*, xxxi, vv. 35-36); sembra chiara l'allusione al Laterano come «punto più alto» e sovrapposto, su un altro piano, alla Roma pagana.

⁹³ La funzione del Laterano come «nuovo Campidoglio» è uno degli aspetti più importanti del problema. Il luogo che rappresentava materialmente il «capo» della città e del cosmo era senza dubbio il *Sancta Sanctorum*, cappella del Patriarcato ove si conservavano le più preziose reliquie, tra le quali, con evidente riferimento agli altri tre estremi della croce di basiliche, le teste di S. Pietro, S. Paolo, S. Pudenziana. Anche in questo è evidente il collegamento con la tradizione pagana, relativa al Campidoglio, riferita da Plinio. Allorché Tarquinio fa scavare le fondamenta del tempio di Giove sul monte Tarpeio, «si dice che un teschio umano col volto intatto sia apparso agli uomini che scavano le fondamenta del tempio. Tale apparizione indicava senza ambagi che quella sarebbe stata la rocca dell'impero e la capitale del mondo, e in tal senso si espressero i vati, sia quelli che si trovavano nell'Urbe, sia quelli che s'erano chiamati a consulto dall'Etruria» (*Ab urbe condita*, L. I, cap. 55; trad. M. Scandola). Se a Roma il «centro» della città cristiana resta «vuoto», a Gerusalemme invece, in corrispondenza con il centro del mondo, il Golgotha, si afferma la tradizione della coincidenza tra il luogo di sepoltura di Adamo e quella della morte di Cristo: ai piedi della Croce era stato trovato il teschio di Adamo (Rahner, *op. cit.*, pp. 80 sgg.).

⁹⁴ Ciò è dimostrato da un passo di Ireneo: «Questa parola nascosta a noi, ce l'ha manifestata, come già preannunziavamo, l'economia della Croce. Come infatti a causa del legno lo perdemmo, così per mezzo del Legno divenne chiaro di nuovo per tutti, manifestandoci l'altezza, la lunghezza e la larghezza in sé; e come disse uno dei Presbiteri per mezzo dell'estensione delle mani, ha riunito i due Popoli verso l'unico Dio. Ci sono perciò (nella Croce) due aste, perché due Popoli erano dispersi nelle regioni della terra; ma c'è un solo capo mediano, perché c'è un solo Dio che è a favore di tutti, e a causa di tutti, e in tutti noi» (Testa, *op. cit.*, p. 308).

rappresentati da Pietro, i secondi da Paolo. Si tratta di una vera e propria complementarità spaziale, che tende a sottolineare l'idea di un legame necessario e sufficiente, valido per tutta la terra: i due raggi-vettori che, partendo dal centro-Colosseo, si dirigono verso S. Pietro e S. Paolo, rappresentano le due direzioni che uniscono le parti del mondo, i due popoli riuniti sotto il *signum pacis*. In questo senso è anche pienamente giustificata la non-equivalenza tra le due basiliche; il dominio di Pietro, che già si esprime nell'appartenere la basilica all'*axis urbis*, e nel ricevere la «potenza» direttamente dal Salvatore, può essere adombrato anche dalla sua presenza sulla destra, invece che sulla sinistra, del fiume⁹⁵. Ed è questa in effetti la posizione che assume prevalentemente l'apostolo nell'iconografia assai frequente del Salvatore fiancheggiato dai «Dioscuri» cristiani⁹⁶. È certo tuttavia che l'equivalenza viene ricercata, almeno in un secondo tempo (seconda metà del IV secolo), attraverso l'edificazione di una più imponente basilica sulla costruzione costantiniana di S. Paolo⁹⁷ e soprattutto con la sostituzione al *titulus Pudentianae* della basilica di S. Maria, all'altra estremità del decumano o asse trasversale della croce⁹⁸.

Più sottile è il significato di questo quarto «estremo» del simbolo, e più incerto, almeno nella fase iniziale di determinazione (sec. II-III), il suo legame con gli altri tre. Mi sembra che la soluzione si trovi proprio nella

tradizione della residenza di Pietro e Paolo nella casa di Pudente, interpretata forse già dall'inizio come il primo significativo evento riguardante non tanto i due «apostoli», ma la loro riunione nella Chiesa da essi fondata⁹⁹. Il «capo» di quest'asse trasversale sarebbe già stato, fin dall'inizio, identificato con la Chiesa trascendente, «madre» dei cristiani e quindi facilmente assimilabile, come testimoniano numerosi scrittori, con la madre del Salvatore¹⁰⁰. Non c'è dubbio che, con la costruzione della basilica liberiana, la simbologia si espliciti definitivamente in questo senso; all'asse verticale Cristo-Pietro si innesta quello orizzontale Maria-Paolo.

4. «In modum crucis»

All'inizio del V secolo la «croce di basiliche» di Roma può dirsi conclusa nella sua forma definitiva; ma già si colgono i primi echi di quella che doveva apparire la più efficace e chiara organizzazione per la città terrena, fatta a imitazione della «città di Dio». Si potrebbe seguire, attraverso tutto l'Alto Medioevo, anche la particolarissima funzione degli anfiteatri nell'organizzazione civile e religiosa della città: ci limitiamo qui a ricordare l'esattissima correlazione che troviamo ad Aquileia (primi decenni del sec. IV) tra anfiteatro e basilica¹⁰¹. Altri temi sicuramente connessi con l'organizzazione di Roma sono quello della individuazione di una gerarchia tra le chiese urbane in relazione più o meno stretta con la loro appartenenza ideale al cardo o al decumano della città (chiese cardinali e chiese decumane), anche se l'argomento coinvolge controversi proble-

⁹⁵ Si veda più sopra il passo degli *Atti* di S. Pietro e l'esplicito richiamo da parte di Prudenzio alla «simmetria» dei trofei dei due apostoli (nota 50). La simmetria è valida anche in senso longitudinale: rispetto alla corrente del fiume, S. Pietro è situato all'ingresso di questo nella città, S. Paolo all'uscita: «ingressus per domni Petri apostoli portam, inter Ostensem portam, quae est domni Pauli apostoli [...] urbem egreditur» (Valentini-Zuccheti, *op. cit.*, vol. I: *Cosmografia dello Pseudo-Etico*, sec. V, p. 315).

⁹⁶ Così nel mosaico absidale del S. Pietro costantiniano; v. Testini, *Archeologia cristiana*, cit., fig. 15; in quello di S. Pudenziana; nella *largitio pacis* del mausoleo di Costanza (Matthiae, *op. cit.*, figg. 70, 69), ecc.

⁹⁷ La cosiddetta «basilica dei tre imperatori», cui si è accennato in precedenza, costruita a partire dal 386.

⁹⁸ La prima S. Maria, basilica costruita da papa Liberio (362-366).

⁹⁹ Un documento importante è il mosaico dell'abside di S. Pudenziana, dominato dalla croce eretta sul Golgotha e da Cristo in trono, circondato dagli apostoli; immagine della Chiesa anche nelle parole del libro aperto («Dominus Conservator Ecclesiae Pudentianae»).

¹⁰⁰ Rahner, *op. cit.*, pp. 183 sgg.

¹⁰¹ Oltre a quella di Aquileia, si può ricordare la basilica di S. Giovanni a Siracusa, anch'essa sull'asse minore dell'anfiteatro (inizio sec. IV).

mi storici ed etimologici¹⁰². Rinviano ad altra occasione la dettagliata analisi delle connessioni storiche, in periodo altomedievale, tra città cardo-decumanica di origine antica e «città santa» cristiana, ci sembra qui opportuno segnalare la continuità (pur nelle continue varianti) dell'impianto a croce di basiliche, di cui Roma può ragionevolmente ritenersi il primo e più illustre esempio.

Già negli ultimi anni del secolo IV abbiamo due importantissime testimonianze della diffusione immediata del modello «delle quattro basiliche». Si tratta delle basiliche milanesi costruite da s. Ambrogio *extra moenia* a Milano¹⁰³, che sarebbero state modello per la celebre erezione delle quattro croci, forse ad opera dello stesso vescovo, all'esterno delle mura di Bologna. Ricordando i trofei di Pietro e Paolo a Roma, appare chiaro che l'esempio bolognese non fa che estendere a tutti e quattro i vertici della croce lo stesso principio «consacrato» della città, che veniva così protetta dai pericoli esterni lungo le quattro strade di accesso principali.

¹⁰² G. Mengozzi, *La città italiana nell'alto medioevo*, Firenze 1931, tratta la questione a pp. 187 sgg. Egli fa derivare il termine *decomanus* (riferito alle chiese cittadine legate alla cattedrale, e nelle quali si svolgeva il culto dei santi) da *hebdomadarius* in riferimento ai sacerdoti che officiavano per una settimana in una determinata chiesa (p. 188). Se è dubbia quindi la derivazione dal termine dal decumano (ma esiste certamente una convergenza della parola su un termine che aveva già un chiaro significato urbanistico), molto più sicura è invece la relazione tra la cattedrale e il cardo: «Cardinale è ciò che spetta, che appartiene, che è in un qualche modo direttamente o strettamente legato, vincolato al cardo. Nell'alto medioevo con il nome di *cardo* si è indicata solo ed esclusivamente la chiesa plebana della città; dunque la qualifica di *cardinalis* indica che le chiese qualificate con tal nome si trovavano in un rapporto più intimo che le altre con la cattedrale. Siamo proprio nel caso delle chiese decumane di Milano e di Parma. Anche a Vercelli si trovano chiese cardinali, ma non in tutte le città furono chiamate con lo stesso nome» (pp. 193-4). Le chiese cardinali sarebbero, quindi, quelle legate al cardo (pieve urbana), ma ad essa, naturalmente, subordinate: da qui, probabilmente, il termine decumane, che implica posizione subordinata alla città. V. anche P. Sambin, *L'ordinamento parrocchiale di Padova nel Medioevo*, Padova 1941, pp. 10 sgg.

¹⁰³ La croce di basiliche milanesi ha nel centro la precedente chiesa «madre», S. Tecla (S. Salvatore); tre vertici sono rappresentati dalle basiliche ambrosiane Apostolorum, Martyrum, Virginum.

La quasi assoluta identità dei titoli delle croci bolognesi e delle basiliche milanesi rende oltremodo plausibile comunque la comune attribuzione a s. Ambrogio¹⁰⁴.

Per la Gallia, abbiamo documenti di poco posteriori, risalenti ormai alla fine del secolo V; l'Hubert¹⁰⁵ ricorda le testimonianze che interpretano la costruzione di basiliche all'esterno delle città come il più efficace rimedio contro i pericoli derivanti da pestilenze e guerre (così a Mans, Reims, Treviri, Lione); a Lione e Reims (siamo ormai nel secolo VII), quattro basiliche suburbane sono a guardia delle quattro porte e delle quattro strade principali di accesso¹⁰⁶.

Soprattutto dall'esempio di Reims si può ricavare inoltre un ulteriore elemento che può confermare l'importanza della forma

¹⁰⁴ G. Fasoli, *Momenti di storia urbanistica bolognese nell'alto medioevo*, in *Contributi alla storia urbanistica di Bologna dalla Preistoria al Medioevo*, Bologna 1966, pp. 189-219: «un dato di importanza fondamentale per la datazione della prima collocazione delle quattro croci è fornito dalla loro intitolazione: Croce degli Apostoli, Croce dei Martiri, Croce delle Vergini, Croce dei Santi. Tre di queste dedichiazioni coincidono con le dedichiazioni di tre basiliche che troviamo a Milano, fondate da sant'Ambrogio fuori della città romana: la basilica degli Apostoli, la basilica dei Martiri, la basilica delle Vergini. La coincidenza è impressionante e non può essere casuale, cosicché sembra di poterne trarre la conclusione che la collocazione delle quattro croci bolognesi, è coeva alla fondazione delle tre basiliche milanesi e che c'è un nesso tra la visita di sant'Ambrogio a Bologna e le quattro croci; anche se non si può affermare che sia stato sant'Ambrogio in persona a promuovere la collocazione, a consacrare con la deposizione di reliquie, è evidente che la dedicazione delle basiliche milanesi ha ispirato la dedicazione delle croci bolognesi, che erano tutto quello che per assicurarsi la protezione divina poteva fare una città, troppo piccola e povera per innalzare delle basiliche» (p. 201). La croce di basiliche milanesi ha per centro S. Tecla; l'asse nord-sud è determinato da S. Simpliciano e dalla basilica Apostolorum, quello est-ovest dai *Concilia Sanctorum* e dalla basilica Martyrum.

¹⁰⁵ J. Hubert, *Evolution de la topographie et de l'aspect des villes de Gaule du Ve au X^e siècle*, in *La città nell'alto medioevo*, Spoleto 1959, pp. 529-58.

¹⁰⁶ Ivi, p. 544: «l'on a ingénieusement démontré que les quatre grandes basiliques suburbaines de Lyon s'élevaient, en effet, comme de vigilantes sentinelles aux quatre principales sorties de la ville. Le même fait se constate à Reims. Les quatre issues de la cité sont protégées par des Basiliques que le faux testament de saint Remi, forgé au IX^e siècle, associe aux portes fortifiées».

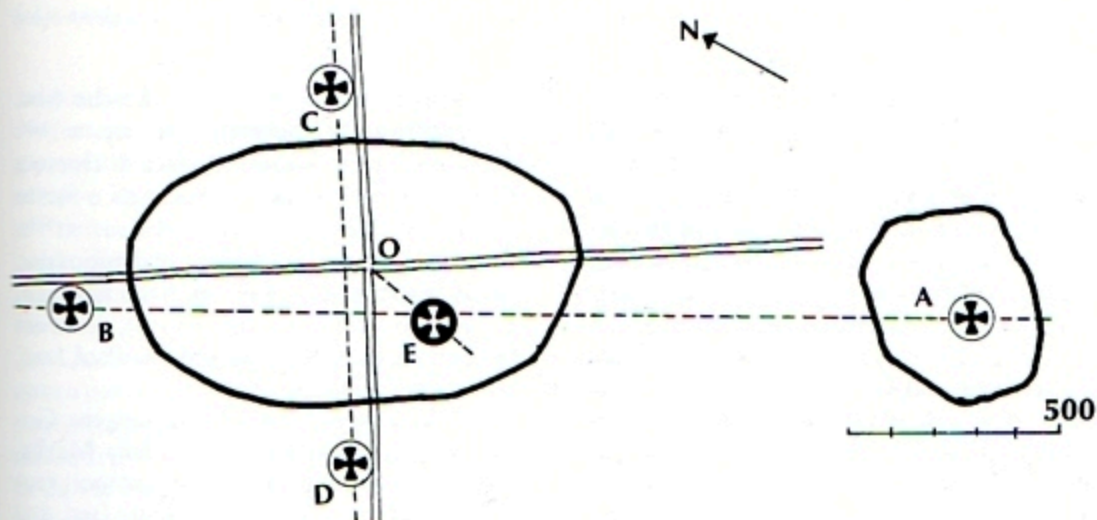


Fig. 10. *Crux viarum* e *crux basilicarum* a Reims (Francia). Sono indicati: il cardo e il decumano, che si incrociano nel centro O; la cattedrale (E) e la sua relazione diagonale con il centro; le quattro chiese esterne alla cinta ovale gallo-romana: abbazia di St. Rémy (con la cinta del sec. x) e chiese di St. Hilaire (B), St. Crépin (C), St. Victor (D).

Fig. 11. La croce di chiese: Utrecht (Olanda) nel sec. xi. Ogni chiesa possiede una propria cinta difensiva; la croce ha come centro il Duomo (O) e, diagonalmente, S. Salvatore (x). Il «capo» è St. Peter (C), il «piede» St. Marien (D); alle estremità del braccio trasversale St. Jan (B) e St. Paul (A).

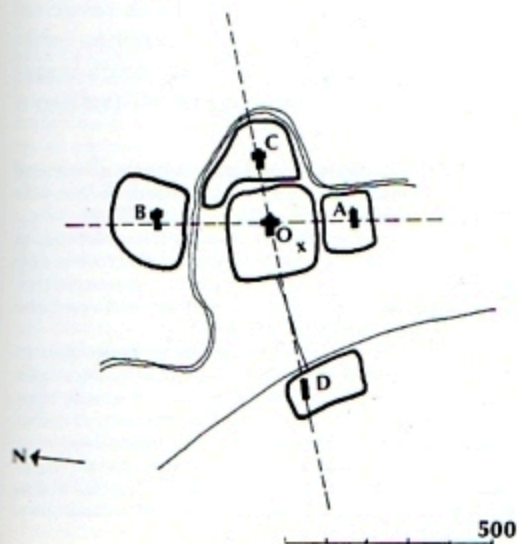
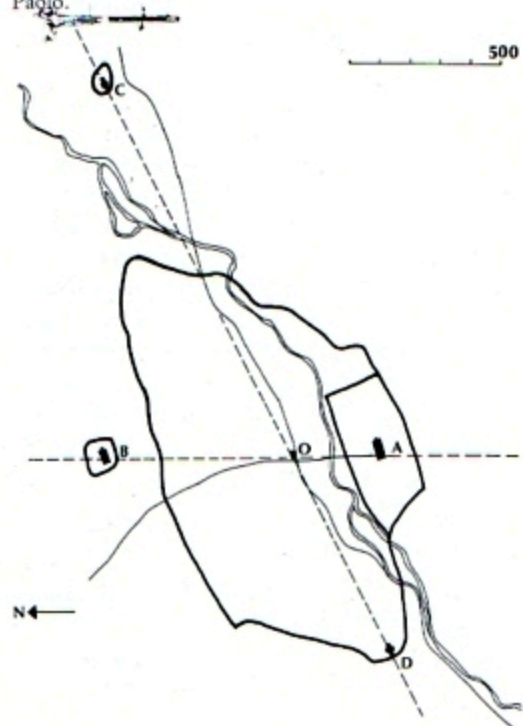


Fig. 12. La croce di chiese: Goslar (Germania Occ.) nel sec. xi. Nel centro (O) la Marktkirche (SS. Cosma e Damiano). Il «capo» è rappresentato dal convento dei SS. Simone e Giuda (A). Delle altre chiese (D, Frankenberg; B, St. Georg; C, St. Peter), due sono esterne alle mura cittadine e quindi protette da cinta propria, come a Roma, dal sec. ix, le basiliche esterne di S. Pietro e S. Paolo.



ovale (propria degli anfiteatri) nella definizione di un tipo di rappresentazione ellittica della città che troviamo diffusissima, nel secolo v, sia in Occidente che in Oriente: ricordiamo qui soltanto una veduta di Gerusalemme¹⁰⁷ e un intaglio che rappresenta la città di Mans protetta dai «dioscuri» Gervasio e Protasio situati ai suoi lati come gli apostoli ai lati del Salvatore: l'insieme è racchiuso in una ellisse¹⁰⁸. A Reims comunque l'impianto reale delle mura è ellittico, con il cardo e il decumano che si incrociano nel centro; il punto centrale è più esattamente definito dalla intersezione degli assi congiungenti le basiliche di St. Hilaire, St. Victor, St. Crépin e la porta che conduce verso St. Remy¹⁰⁹.

Tralasciando i numerosissimi esempi solo parzialmente realizzati (tra i quali prevalgono quelli di «consacrazione» di un solo asse della città, il cardo ideale), troviamo nei secoli successivi una notevole diffusione della croce di basiliche nell'area germanica. L'Herzog¹¹⁰ ne segnala esempi del sec. xi; ovunque il centro della «croce di basiliche» è occupato, come a Milano, dalla chiesa principale (abbaziale o vescovile), segno della avvenuta presa di possesso del centro della città da parte dell'autorità ecclesiastica.

A Fulda, l'abate Riccardo si propone di completare la croce di chiese che proteggono all'esterno l'abbazia¹¹¹. Il vescovo Meinwerk intende costruire a Paderbon quattro monasteri disposti *in modum crucis* intorno al duomo, dominante anche altimetricamente la città: la croce realizzata ha invece per estremi verso nord la cappella di S. Bartolomeo (1017), verso sud la Gaukirche (sec.

xii), verso ovest la Abdinghof Kirche (sec. xi), verso est la Busderfkirche (sec. xi)¹¹². Perfettamente realizzata la croce di chiese a Bamberg (S. Gangolfo-S. Giacomo e Santo Stefano-S. Michele, tutte del sec. xi)¹¹³. Così anche a Utrecht: intorno al duomo (sec. vii) si dispongono verso nord St. Jan (sec. xi), verso ovest St. Marien (sec. xi), verso est St. Peter (sec. xi), verso sud St. Paul (sec. xi)¹¹⁴.

A questi esempi si può aggiungere Goslars, ove il centro è occupato dalla Marktkirche (che sostituisce l'antico duomo); troviamo a nord la chiesa di St. Georg (sec. xii) a ovest la Frankenberger Kirche (sec. xii), a est St. Peter, a sud la Domvorhalle (SS. Simone e Giuda, antico duomo, sec. xi)¹¹⁵. Se pure non tutti gli edifici sacri di questi e di molti altri centri si sono conservati nella loro struttura originale, e la realizzazione della croce di chiese è spesso attuata nel corso di parecchi decenni, occorre tener presente, come per gli esempi dei secoli precedenti, che all'edificio sacro spesso preesiste una croce.

È comunque intorno al sec. xi che questa struttura sembra avere la massima diffusione; già con il secolo successivo, anche per diretta influenza di schemi più propriamente urbanistici (primo fra tutti la *crux viarum*, la croce di strade), la croce di chiese tende ad essere sostituita da una organizzazione urbana nuovamente basata sulla struttura materiale della città, sulle esigenze di traffico e

¹¹² Il vescovo riuscì a realizzare soltanto gli estremi est e ovest della croce; la morte gli impedì di costruire anche i monasteri a nord e a sud (ivi, pp. 17-8).

¹¹³ La sede vescovile era sorta all'inizio del sec. xi per opera di Enrico II il Santo; i bracci della croce hanno come centro il castello, con il duomo e l'episcopio (ivi, p. 17); una descrizione della città del sec. xii fa esplicita menzione della «croce di chiese».

¹¹⁴ Utrecht sul Reno aveva per esempio quattro chiese regolarmente poste fuori del nucleo murato nelle quattro direzioni del cielo (ivi, p. 18). È inutile ripetere che, qui come in quasi tutti gli altri esempi, l'orientamento ai punti cardinali è solo approssimativo.

¹¹⁵ La città, fondata nel 922, diviene capitale imperiale nel periodo 1024-125; per la situazione dell'abitato nel sec. xi, v. H. Herzog, *Die Ottonischen Stadt*, Berlin 1964, figg. 14 e 15.

¹⁰⁷ «Carta» di Meidba (mosaico del sec. vi): è sottolineato l'*axis urbis* (la via colonnata).

¹⁰⁸ Hubert, *op. cit.*, fig. 10; l'intaglio, scomparso, era di epoca carolingia (p. 543).

¹⁰⁹ V. anche ivi, figg. 4 e 8.

¹¹⁰ H. Herzog, *Problemi urbanistici dell'undicesimo secolo in Germania e in Italia*, «Critica d'Arte», 1956, 13-14.

¹¹¹ L'abate (1018-39) costruisce solo la quarta chiesa, avendone già trovate tre intorno all'abbazia (Herzog, *op. cit.*, p. 18).

sul funzionamento degli organi civili. Tuttavia, anche se la *crux viarum* risponde maggiormente a questi requisiti, essa resta pur sempre una interpretazione schiettamente cristiana dell'impianto cardo-decumanico, come dimostra lo sviluppo tardomedioevale, rinascimentale e barocco di questo schema¹¹⁶.

La continuità dell'impianto definito in epoca costantiniana si mantiene, a Roma, soprattutto per quello che si riferisce alla funzione di perno centrale del Colosseo e a quella di via Sacra dell'*axis urbis*. L'anfiteatro, sostegno della croce delle quattro basiliche patriarcali, diviene simbolo dell'eternità di Roma; un suo crollo significherebbe infatti la perdita del centro, del sostegno unificante di tutto l'insieme sacro e profano della città: in questo senso la profezia di Beda non fa che esaltare elementi già esistenti sicuramente nell'interpretazione pagana dell'edificio, ma potenziati per la funzione esclusiva che esso aveva assunto nella città cristiana¹¹⁷. Intorno al Colosseo si moltiplica-

no, nei secoli IV-VI, le nuove basiliche, che invadono anche la zona del Foro e che comunque, in questi primi secoli, tendono a formare una barriera protettiva intorno all'anfiteatro: ricordiamo i numerosi edifici sacri delle immediate vicinanze segnalati dal Colagrossi¹¹⁸, e la croce di basiliche situate a 350-400 metri di distanza, a proteggere gli assi principali dell'edificio. Abbiamo così verso nord S. Pietro in Vincoli, verso ovest il gruppo di chiese del Foro (S. Maria Antiqua, S. Maria Nova, SS. Cosma e Damiano), verso sud SS. Giovanni e Paolo-S. Gregorio, verso est S. Clemente-SS. Quattro Coronati. Particolarmente importante resta naturalmente la direzione dell'*axis urbis*, che, se era già stato completamente consacrato verso est dalla costruzione del complesso lateranense, sarà solo successivamente occupato da edifici di culto nell'area compresa tra il Foro e il Tevere. La trasformazione dell'asse sacro-via Trionfale in cardo cristiano, struttura portante della Roma medievale, avviene già alla fine del IV secolo soprattutto con la costruzione dei *portici* da parte di Graziano, Valentiniano e Teodosio (380 ca.), tra il

¹¹⁶ Per tutti questi problemi, soprattutto per il periodo tardo-medievale, e per la contrapposizione croce-aquila nell'urbanistica medievale, v. E. Guidoni, *Arte e urbanistica in Toscana 1000-1315*, Roma 1970, *passim*; E. Guidoni, A. Marino, *Territorio e città della Valdichiana*, Roma 1972, introduzione: *Crescita e progetto della città comunale*; per alcuni sviluppi nell'arte rinascimentale, E. Guidoni, *Michelangelo-Mosè. Introduzione ai modelli spaziali del Rinascimento*, Roma 1970. Sull'argomento della «città santa» altomedievale, è ancora fondamentale (se pure centrato su un solo tema, la città suddivisa in quattro parti da due strade che si incrociano ad angolo retto nel centro sacro), il saggio di Müller (v. nota 7). Particolarmente importanti i capitoli sulla città ideale (anche in relazione a Gerusalemme) e sulla tradizione orientale: la città regia iraniana e l'indiano Silpa Sastra (parte terza, cap. 8, pp. 115-34). Restano da chiarire tuttavia sia i rapporti tra *crux viarum* e *crux basilicarum*, sia i contatti, certamente favoriti dagli intensi scambi commerciali, tra gli impianti ideali orientali (filtrati attraverso il mondo arabo) e le città di nuova fondazione dei secoli XIII-XV.

¹¹⁷ «Quamdiu stat Colysaeus stat et Roma, quando cadet Colysaeus cadet et Roma quando cadet et Roma cadet et mundus» (Graf, *op. cit.*, p. 94); alla luce di quanto abbiamo stabilito sulla struttura della Roma cristiana, queste parole assumono un tono «apocalittico» che si riferisce non soltanto alla struttura della Roma terrena, ma anche a quella della Chiesa universale. L'interpretazione del Colosseo come massimo tempio di Ro-

ma, «capo» del mondo, si unisce spesso alla sua interpretazione etimologica: «Templum namque in urbe Roma factum erat, quod totius orbis existeret caput, modo constructum pariter et fabricatum, magne latitudinis, et immense altitudinis, quod dicebatur collideus quia dii ibi colebantur» (Dalla *Storia di Bologna* del Ramponi, in Graf, *op. cit.*, p. 93).

¹¹⁸ Colagrossi, *op. cit.*, parte III, cap. 1; l'oratorio più antico sarebbe stato quello di S. Felicità, del sec. IV (p. 198): «Del resto, la esistenza di queste otto chiese e di questi oratori attorno al colosseo serve a dimostrare la venerazione che, da secoli e secoli, prima dell'epoca fissata dai Bollandisti per il culto di questo monumento — secolo XVII — era prestata all'Anfiteatro, benché le chiese e gli oratori niuna relazione diretta avessero coi martiri che in esso patirono: giacché appunto attorno a centri indubitabili di grande venerazione noi vediamo verificarsi il fatto dell'aggruppamento di chiese ed oratori di vario titolo; come ad esempio, attorno alle basiliche Lateranense e Vaticana, ed a quella *Apostolorum* della Via Appia. Anzi questo fatto non solo si è verificato attorno a luoghi sacri fin dalla loro origine, ma eziando o attorno a monumenti destinati per loro natura ad uso profano, e divenuti poscia venerabili, presso i cristiani, per qualche motivo speciale» (p. 200). V. anche: H. Delehay, *L'amphithéâtre Flavian et ses environs dans les textes hagiographiques*, «Analecta Bollandiana», XVI, 1897, pp. 209 sgg.

circo Flaminio e S. Pietro: la via Sacra conserva questo nome, ormai esteso a tutto l'*axis urbis*, ma è la via sacra cristiana (chiamata quindi anche «del papa» o «del Laterano»). Quest'asse, pur con varianti continue, segna per tutto il periodo medievale il percorso non soltanto dei pellegrini, ma delle processioni tra S. Pietro e S. Giovanni¹¹⁹.

Una chiara impostazione urbana che vede la città attraversata da un cardo e da un decumano, presiede alla descrizione del sec. VIII chiamata «Itinerario di Einsiedeln»: la ricostruzione grafica dello Hülsen¹²⁰ ci propone una città circolare attraversata da un asse principale, la via Lateranensis, al quale sono coordinati tutti i luoghi sacri e i principali monumenti dell'antichità. Che lo schema idealizzato di Roma fosse già nel periodo carolingio un cerchio (probabilmente suddiviso in quattro parti) ce lo testimonia il biografo di Carlo Magno, Eginardo, allorché ricorda una riproduzione circolare della città (la capitale celeste) contrapposta e complementare con la riproduzione rettangolare di Costantinopoli (la capitale terrena¹²¹). È uno schema che ha molti punti di contatto con la Gerusalemme idealizzata nelle miniature tardomedievali.

¹¹⁹ P. Adinolfi, *La Via Sacra o del Papa tra il Cerchio di Alessandro e il teatro di Pompeo*, Roma 1867; Id., *La Portica di S. Pietro, ossia Borgo nell'età di mezzo*, Roma 1859; Id., *Laterano e Via Maggiore*, Roma 1857; P. Tomei, *L'architettura a Roma nel Quattrocento*, Roma 1942.

¹²⁰ Riproduciamo la ricostruzione da P.A. Frutaz, *Le piante di Roma*, Roma 1962, vol. II, tav. 135.

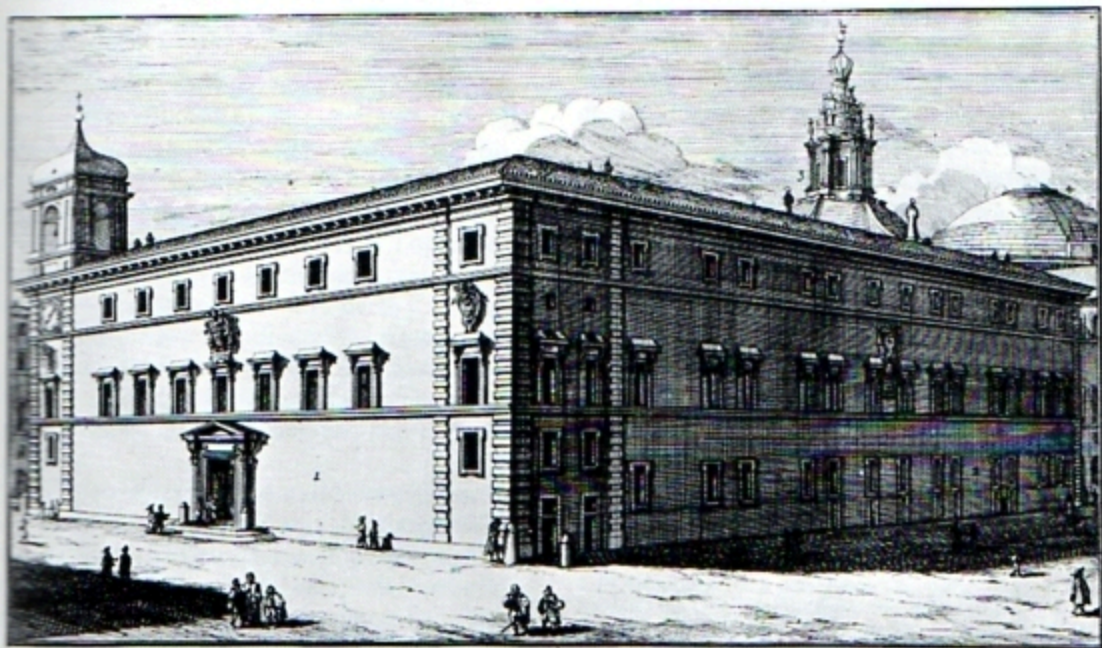
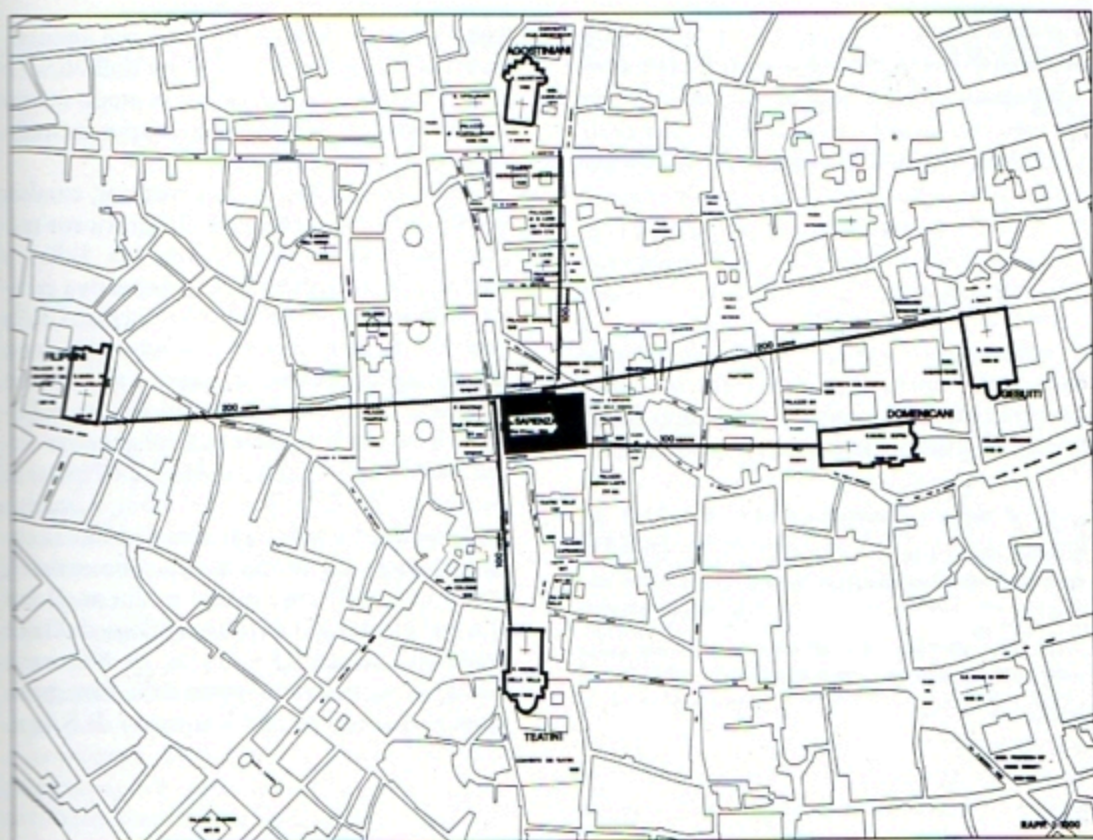
¹²¹ «Tra gli altri tesori e le altre sue ricchezze figurano tre tavole di argento e una d'oro di grandissima bellezza e di peso considerevole. Nei riguardi di esse ha stabilito ed ordinato quanto segue: quella di forma quadrangolare, sulla quale è tracciata la pianta della città di Costantinopoli sia portata, insieme con gli altri doni già stabiliti, a Roma, alla basilica del beato Pietro apostolo; l'altra, rotonda, sulla quale è rappresentata la città di Roma, sia consegnata al vescovo di Ravenna: la terza, molto più bella e pesante delle altre, sulla quale è tratteggiata con tratti sottili e minuti, la figura di tutto il mondo, sotto forma di tre cerchi concentrici, e la tavola d'oro che abbiamo indicata come la quarta di questa serie, dovranno essere aggiunte in aumento di quella terza parte di eredità da spartire tra gli eredi e le elemosine» (dal testamento di Carlo; trad. A. Cutolo, 1943, p. 68). Vedi anche Frutaz, *op. cit.*, vol. I, p. 107.

5. Via Iulia

Attraverso i secoli la via Peregrinorum continua a rappresentare, pur con andamento tortuoso, il corrispettivo stradale dell'asse principale della città: un vero e proprio «asse rituale del potere», come abbiamo potuto verificare seguendo per sommi capi la storia dei tentativi da parte delle massime autorità della «città capitale», di assicurarsene il dominio. Lo sdoppiamento tra asse stradale e *axis urbis* non significa comunque che di quest'ultimo, più importante cardine di Roma si perda la percezione e il ricordo. Alla fine del Quattrocento, quando la politica papale perseguiva sempre più apertamente l'inserimento dello Stato ecclesiastico nell'equilibrio tra le potenze italiane, riemerge, insieme con il problema della «rifondazione» della capitale e della sua espansione urbanistica e demografica, la necessità di ricollegarsi all'antichissimo cardo. Il tema è, ancora una volta, di stabilire, esattamente su questo allineamento, nuovi centri di potere, che rendessero manifesta la decadenza del Campidoglio rispetto alla potenza temporale dei papi: sull'asse quindi tornano a inserirsi monumentali edifici civili, quasi a completare il dominio fisico sulla città, già reso evidente, dal punto di vista religioso, dalla collocazione agli estremi di S. Pietro e S. Giovanni. Accenniamo appena al gigantesco palazzo della Cancelleria, il cui ingresso principale viene accuratamente situato sull'*axis urbis*, tra il

Figg. 13-14. (Nella pagina a fronte in alto) Un esempio della continuità di applicazione della «croce di chiese» come modello di ordine sacrale e spaziale: nel centro simbolico di Roma alle due chiese mendicanti (S. Maria sopra Minerva, S. Agostino) si affiancano e si contrappongono, a comporre una croce monumentale che ha come perno la sede dell'università (palazzo della Sapienza), le grandi fabbriche cinquecentesche della Controriforma: S. Ignazio, S. Maria in Vallicella, S. Andrea della Valle (da Guidoni, *La Sapienza e la città*, 1985; grafico di C. Cristallini, M. Noccioni).

(In basso) Il palazzo della Sapienza in una incisione di Alessandro Specchi; la cupola di S. Ivo indica, affiancandosi emblematicamente alla cupola del Pantheon, il punto centrale della città.



Campidoglio e il Tevere, per chiudere questo nostro breve panorama con il bramantesco palazzo dei Tribunali a via Giulia¹²², che da esso deriva la posizione, e che più esplicitamente vuole rievocare, anche nel suo aspetto architettonico, l'assolutismo pontificio e il completo assoggettamento della città. Il torrione di ingresso, che si trova esattamente sull'asse, doveva indicare il nuovo *umbilicus urbis*, o, meglio, il nuovo punto di irraggiamento del potere temporale del papa sulla città e sul mondo. Il palazzo, una vera e propria cittadella, veniva a «bloccare» idealmente il cardo cittadino, esautorando il

¹²² A. Bruschi, *Bramante architetto*, Bari 1969, pp. 625-47; 909-10; 946-59. L'ultimo progetto che tentasse di trasformare in un grande asse processionale l'*axis urbis* fa parte del piano urbanistico di Sisto V (1585-90): di quest'asse, come è noto, venne realizzato solo il tratto S. Giovanni-Colosseo («Stradone di S. Giovanni»). Il secondo, più lungo percorso avrebbe dovuto avere come termine ancora l'obelisco del circo di Caligola-Nerone, spostato al centro della piazza antistante S. Pietro.

Campidoglio sia nella sua funzione amministrativa, che nella sua funzione simbolica; la nuova strada celebrativa, a suo modo nuovo *axis urbis et orbis*, manifestava il potere mondiale del papa-imperatore.

Alla luce di queste osservazioni, cambia completamente, crediamo, il significato tradizionalmente attribuito alla via Giulia; e cambia, di conseguenza, la prospettiva critica di un intervento ritenuto svincolato dalla tradizione medievale, e che viceversa, con una sottigliezza estrema, riesce a riannodare e forse a concludere i termini di una millenaria lotta per la supremazia nel governo cittadino. Quanto di questa sensibilità spetti ai pontefici, da Niccolò V a Giulio II, e quanto spetti agli architetti, agli umanisti della corte pontificia (in primo luogo a Bramante), tenteremo di chiarire in uno studio su questa che può ritenersi il definito epilogo dell'*axis urbis*: un cardine urbano che, da Nerone a Giulio II, allinea tanta parte delle lotte politiche e ideologiche per il possesso di Roma.