

**LA CERIMONIA D'INAUGURAZIONE DELLA VENDEMMIA ED IL  
BASILEUS "PORTATORE DI ABBONDANZA":  
IL "TEATRO DEL POTERE" E LE STRATEGIE PROPAGANDISTICHE DI  
UN RITO RISERVATO ALL'ÉLITE**

**ANTONIO PIO DI COSMO**

*ISACCL, Bucarest  
apiocosmo@outlook.it*

***Abstract***

The ancient feast of the harvest's inauguration survived in the Byzantium of the X century. This celebration, linked to the fertility of the Earth, was not only confined to the rural world, but even found space in the ceremonies of the Imperial palace. This ceremony exploited the grapes' symbolism, an ancient sign of prosperity, which became a gift between the Emperor and the Patriarch and the other patricians. It survived within the context of the Roman Eastern court as it was connected to the *aeterna basileia* and celebrated the *imperium sine fine*, which the Roman Emperor held.

**Keywords:** Basileus, harvest, grapes' blessing, Empire's elite, banquet

***Riassunto***

L'antica festa dell'inaugurazione della vendemmia è sopravvissuta nella Bisanzio del sec. X. Questa celebrazione, legata alla fertilità della terra, non è confinata al solo mondo rurale, ma trova spazio anche nelle cerimonie del Palazzo Imperiale. La celebrazione sfrutta il simbolismo dell'uva, antico segno di prosperità, che viene donato dall'Imperatore al Patriarca e poi agli altri patrizi. Sicché sopravvive nel protocollo della corte romano orientale perché è collegata all'eterna *Basileia* e celebra l'*imperium sine fine* detenuto dall'Imperatore Romano.

**Parole chiave:** *Basileus*, vendemmia, benedizione uva, élite dell'Impero, banchetto

# LA CERIMONIA D'INAUGURAZIONE DELLA VENDEMMIA ED IL BASILEUS "PORTATORE DI ABBONDANZA": IL "TEATRO DEL POTERE" E LE STRATEGIE PROPAGANDISTICHE DI UN RITO RISERVATO ALL'ÉLITE

ANTONIO PIO DI COSMO

## 1. Introduzione

La presente ricerca investiga il valore sociologico dei comportamenti volti alla spettacolarizzazione delle interazioni fra il *basileus* e l'élite dell'Impero Romano d'Oriente entro il tempo "tutto concluso" dei riti di corte, che è scandito dal protocollo del *de caerimoniis*. Tali gestualità, che rimandano al cosiddetto "Teatro del potere", connotano una delle cerimonie fondamentali del calendario civile e soprattutto agrario romano orientale: il rito di inaugurazione della vendemmia. Questo viene celebrato il 15 di agosto col concorso del patriarca, il quale apre in modo simbolico, seppur precoce, la vendemmia. La cerimonia può essere qualificata come un "relitto" del *mos maiorum*, che sopravvive nella Costantinopoli dei secc. VII–X. Il rituale predisposto si mostra pure funzionale alla propaganda imperiale, giacché è dotato di una forte capacità persuasiva e rimanda all'ancestrale credenza, che vuole i *basileis* capaci di garantire la fertilità del suolo ed un clima mite, nonché adeguato allo sviluppo dell'attività agricola.<sup>1</sup> Si propone così un cerimoniale corale, ma riservato ad un'assemblea variegata per estrazione sociale e preparazione culturale, costituita dai membri della corte, i quali in termini moderni possono essere definiti "persone di successo". Questo rito costituisce uno dei tanti espedienti posti in essere dalla monarchia per trasmettere in modo "unidirezionale" messaggi rassicuranti alla "smaliziata" élite anche attraverso il gesto ben augurante del dono.

<sup>1</sup> Secondo Dumézil gli indoeuropei sembrano titolari di una "concezione tripartita" del mondo, che denomina "ideologia trifunzionale" e determina in tre ambiti complementari: la potenza del sovrano, che si dispiega nell'aspetto magico e giuridico del suo potere, la forza fisica da riservare all'attività militare e, infine, la fecondità di uomini, piante ed animali volta ad assicurare la prosperità, cfr. G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, Paris 1974, 355. Se si considera una prospettiva comparatistica, non si è esentati dal menzionare la lettera diretta da Alcuino di York a re Ethelred di Northumbria, il monaco ricorda il ruolo di "portatore di abbondanza" del sovrano, il quale deve garantire: la *aeris temperies* – e la– *terrae habundantia*, cfr. *Einhardi Vita Karoli Magni, Monumenta Germaniae Historica, Scriptoresrerum Germanicarum in usum scholarum separatim*, ed. G.H. Pertz, Hannover 1863, 23-24.

Simili presupposti permettono di analizzare l'*ordo* proprio della celebrazione come un insieme di suggestivi espedienti adoperati per migliorare l'efficacia scenica dei pubblici spettacoli. Si può ipotizzare che questo venga costruito su di un "copione", il protocollo per l'appunto. Per esso si contempla un "protagonista", quale il *basileus* "portatore di abbondanza", e si prevedono degli attori "coprotagonisti", interpretati dai membri dell'élite, che intervengono alla celebrazione e vengono coinvolti in diverso modo, sia attraverso il rito del dono, sia a mezzo della partecipazione al banchetto. Infine, si considera il valore persuasivo dei canti apoliteici, i quali devono ottimizzare i significanti da trasmettere, mentre magnificano la monarchia che "mette in scena" il rito ed offre ai sottoposti lo "spettacolo del potere".

## **2. I Vinalia: un background rituale per l'inserimento della festività nella consuetudine romana orientale**

Innanzitutto bisogna indagare il *background* culturale che permette la conservazione nel rituale laico di inaugurazione della vendemmia dei costumi propri della festività dei *Vinalia*, giacché connessi al ciclo produttivo del vino. Quanto riesce a sopravvivere, prima viene reso compatibile con le elaborazioni cristiane e poi è risemantizzato e rifunzionizzato alle esigenze della propaganda imperiale del sec. X.

Come noto i Romani celebrano la festa dei *Vinalia* ben due volte l'anno e più specificatamente: i *Vinalia Priora* il 23 aprile ed i *Vinalia Rustica* il 19 agosto. Per Isidoro di Siviglia i *Vinalia* costituiscono una festa dedicata a Venere. Nella sua opera, le *Etymologiae*, Isidoro afferma che i Romani denominano il vino *venenum*, quasi si trattasse di una pozione o di un vero e proprio filtro magico, finalizzato a favorire l'amore. Tant'è che col lemma *venena* si richiama l'immaginario connesso all'azione di Venere. Isidoro poi sentenzia: *Veteres vinum venenum vocabant*, rendendo così il proprio assunto inattaccabile.<sup>2</sup> Una convinzione che viene rafforzata da un altro dato: i *Vinalia* di aprile vedono protagoniste le donne e danno ampio spazio alla celebrazione della sessualità femminile. Infatti, le *vulgares puellae*, le prostitute, vi celebrano la loro patrona: Venere *Erycina*.<sup>3</sup> Nondimeno, deve considerarsi che la festa si colloca verso la fine del mese di aprile, allorché si tengono le celebrazioni in onore di Flora, invocata nei *Fasti* come *Mater florum*.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Isidoro, *Etymologiae sive Origines*, XX, 3, 2, ed. A. Canale, Torino 2004; I. Sandei, "Vita vinum est". *Il controverso rapporto donna-vino a Roma tra I sec. a.C. e I sec. d.C.*, Parma 2008; L. Pepe, *Gli eroi bevono vino*, Roma-Bari 2020; J. Pitte, *Il desiderio del vino. Storia di una passione antica*, Bari 2010.

<sup>3</sup> J. Gagé, *Matronalia. Essai sur les dévotions et les organisations culturelles des femmes dans l'ancienne Rome*, Bruxelles 1963, 2; 15; 259.

<sup>4</sup> Ovidio, *Fasti* V, 5, 183, ed. S.J. Heyworth, Cambridge 2019.

Sicché la festività può essere anche collegata alla capacità generatrice femminile evocata dai riti della Madre Terra.

Tuttavia, è più plausibile che i *Vinalia* siano dedicati al culto di Giove.<sup>5</sup> E ciò non sorprende. Giove è il dio dei fulmini e delle tempeste e come tale deve proteggere le vigne e preservare il raccolto dell'uva. Le più recenti evoluzioni del culto romano di Giove, difatti, prevedono l'offerta del vino, il quale supplisce, da un certo punto in poi, all'uso del latte, come statuito da una consuetudine liturgica del *Vetus Latium*, nonché sostituisce definitivamente l'ancestrale libagione del sangue.<sup>6</sup>

L'offerta del vino a Giove appare poi collegata alla sua funzione di dio sovrano, cosa che rende il possesso del vino, specie se pregiato, uno *status symbol* e dunque un corollario dell'opulenza imperiale. Pertanto, il legame tra vino e detenzione del potere a Roma è apparso sin dalle origini molto stretto.

Il costume dell'offerta del vino a Giove si lega pure al mito di Enea. Allorché il pio eroe giunge nel Lazio è costretto ad affrontare Turno, re dei Rutuli, ed a tal scopo si allea con Mezenzio, tiranno di Cerveteri. Tuttavia, Mezenzio chiede in cambio del suo aiuto l'intera vendemmia. Questa pretesa è considerata un'empietà, giacché le primizie del raccolto sono secondo un costume condiviso destinate agli dei e l'uva non fa eccezione. Il pio Enea invece preferisce confidare negli dei e consacra tutto il vino dell'annata a Giove in cambio della vittoria.<sup>7</sup> Il mito ha dunque carattere eziologico, spiega l'origine del costume della libagione al dio e dimostra come i *Vinalia* siano una festa dedicata a Giove. Più specificatamente sappiamo che durante i *Vinalia Priora* si versa a Giove il *calpar*, il vino invecchiato proveniente dalle botti. Dopo la rituale offerta agli dèi, questo vino viene portato in città, laddove si celebrano degustazioni collettive.

Diversamente i *Vinalia Rustica* celebrano simbolicamente l'inizio della vendemmia. Il rito si tiene il 19 agosto, sebbene essa sia una data fin troppo precoce per dare inizio alla vendemmia. Il *flamen dialis*, il sacerdote di Giove, guida la cerimonia, prende gli *auspicia* per l'imminente raccolta dell'uva e valuta i segni concernenti il favore degli dèi. In seguito, sacrifica un'agnella ed ordina di cogliere dell'uva. Tra l'estrazione delle

<sup>5</sup> Sabbatucci vede un'antitesi nella coppia Venere/Giove, laddove l'elemento maschile si limita a moderare il corrispondente femminile, cfr. D. Sabbatucci, *La religione di Roma antica. Dal calendario festivo all'ordine cosmico*, Milano 1988, 135. Per Schilling la festività dei *Vinalia* attraverso l'azione di mediazione di Enea che consacra il vino, pertinenza di Venere, a Giove, rende la bevanda un elemento propiziatorio, cfr. R. Schilling, *La religion romaine de Vénus. Depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste*, Paris 1954, 134; 147.

<sup>6</sup> Plinio il vecchio, *Naturalis Historia*, XI, 50 b, ed. F. Maspero, Torino 2013; Isidoro, *Etymologiae sive Origines*, XX, 3, 2.

<sup>7</sup> Ovidio, *Fasti*, 891-900.

viscere dell'animale e l'offerta delle stesse a Giove, compie il rituale assaggio della primizia raccolta.

Il legame tra Giove e l'esercizio dell'Impero è ben noto, come dimostrano i tanti documenti visuali pervenuti che rappresentano la *theomimesis* di Ottaviano. Ricordiamo *ex multis* la Gemma Augustea ed il Rilievo di Ravenna.<sup>8</sup> Eppure, non si può ignorare il nesso tra il potere imperiale romano ed il culto di Dioniso-Bacco. Ciò non deve stupire. Questo dio è difatti connesso allo sviluppo della vita civile. Il dio è considerato pure un portatore di civiltà ed un amante della pace<sup>9</sup> e dunque diviene figura del sovrano *cosmocrator* e *pacificator orbis*. Dioniso può trovare allora un posto d'onore nell'immaginario connesso al potere reale. Ciò stimola una consuetudine che inizia con uno dei più grandi condottieri dell'antichità, Alessandro Magno. Da quel momento i re ellenistici si autorappresentano nelle vesti di Dioniso al fine di aumentare la propria popolarità.<sup>10</sup> I Tolomei in particolare utilizzano questa strategia propagandistica ed enfatizzano il ruolo di Dioniso, quale portatore di gioia, liberatore dai dolori e rigeneratore del mondo.<sup>11</sup> Sicché anche Marco Antonio, una volta associato a Cleopatra, ha riproposto tale costume e si è presentato ai sottoposti egiziani come una figura di Dioniso, suscitando il biasimo dei senatori, già mal disposti verso le "stravaganze" orientali.

Diversamente a Roma Dioniso viene associato a Bacco, una divinità della fertilità e del *cháos*, che è onorato nell'ambiente italico e mediterraneo con il nome di *Liber*

<sup>8</sup> G. Sena Chiesa, "Arte e prestigio nella glittica di età romana", in L. Dolcini – B. Zanettin (edd.), *Cristalli e gemme. Realtà fisica e Immaginario. Simbologia, Tecniche e Arte*, Atti del Convegno, Venezia, 28-30 aprile 1999, Venezia 2003, 387-419; G. Sena Chiesa, "Gemme romane in Italia settentrionale. Collezioni, studi, rinvenimenti: una ricognizione", *Pallas*, 83 (2010), 225-243; M. Torelli *et al.*, *Arte ed archeologia del mondo romano*, Milano 2010, 133, 145.

<sup>9</sup> Nonno di Pannopoli, *Dionisiache*, I-XIII, ed. F. Tisconi, Torino 2020.

<sup>10</sup> A.B. Bosworth, "Alessandro: l'impero universale e le città greche", in S. Settis (ed.), *I Greci. Storia cultura arte società*, Torino 1998, 47-80, in particolare 69-72; M.A. Giua, "Il dominio romano e la ricomposizione dei conflitti sociali", in S. Settis (ed.), *I Greci. Storia cultura arte società*, Torino 1998, 869-905.

<sup>11</sup> Durante il tardoantico si percepisce una sorta di sincretismo che permette a Dioniso di essere assimilato ad Helios-Apollo, con funzione di cosmocratore e datore di vita, cfr. F. Dunand, "Sincretismo e forme della vita religiosa", in S. Settis (ed.), *I Greci. Storia cultura arte società*, Torino 1998, 352-357. Tale percezione sembra durare nel più lungo periodo, tanto che ricompare in chiave ironica nel *Krasopateras*, un componimento di poco più di 100 versi, che fra le molte immagini vede nel disco solare una botte di vino cretese (vv. 9-17), mentre il cielo è assimilato ad una nave, che trasporta la botte (v. 24), cfr. *Krasopateras. Kritische Ausgabe der Versionen des 16.-18. Jahrhunderts*, H. Eideneier (ed.), *Neograeca Medii Aevi* 3, Köln 1988; E. Kislinger, "Dall'ubriacone al *krasopateras*. Il consumo del vino a Bisanzio", in *La civiltà del vino. Fonti, temi e produzioni vitivinicole dal Medioevo al Novecento*. Atti del convegno, Monticelli Brusati, Antica Fratta, 5-6 ottobre 2001, Brescia 2003, 139-163; in particolare 151-152.

*pater*.<sup>12</sup> Qui il dio viene venerato soprattutto nella sua funzione di garante della perpetuità del ciclo cosmico, specie allorché le elaborazioni politiche arrivano a sostenere che la vita dell'Impero romano è intimamente connessa con la durata dell'universo, il quale è eterno e soggetto ad un andamento ciclico.<sup>13</sup> Lo sembra dimostrare il motto virgiliano *imperium sine fine dedi*, il quale nel *sine fine* non indica solo l'assenza di limiti spaziali, ma il suo perdurare per tutta l'eternità.<sup>14</sup> Tale credenza colonizza l'inconscio collettivo e giustifica un'altra formula fatta propria dalla propaganda: l'augusto che inaugura attraverso il buon governo e la vittoria sui nemici la "nuova" età dell'oro. La connessione fra il rinnovamento vitale della terra e la restaurazione dell'ordine primigenio da parte dell'Impero Romano attraverso l'arginamento o l'eliminazione delle forze centripete identificate nei barbari, permette a molti degli imperatori romani, specie a quelli particolarmente abili in battaglia, di presentarsi al popolo come restauratori dell'età dell'oro, mentre i loro panegiristi ne cantano il regno come *felicitas temporum*. La soluzione sembra trovare ampio spazio soprattutto nella propaganda proposta dalla dinastia dei Severi.<sup>15</sup>

I motivi dionisiaci connessi all'idea di una ciclica restaurazione vengono assorbiti dalla cosiddetta "teologia del potere" e sono presentati ad un ampio pubblico attraverso la *mise en scène* delle liturgie laiche della corte. Il governo difatti è considerato sempre un affare divino, che viene concesso agli uomini. L'immagine di Dioniso può così essere associata a quella dell'imperatore, il quale pretende di essere il garante del perenne rinnovamento vitale dell'ecumene. Un chiaro legame metaforico tra l'Imperatore e Dioniso si può così riscontrare nel simbolismo delle corse dei carri nel circo, quale "evocazione magica, puntigliosamente figurata, dell'ordine cosmico dell'impero terreno della *Basilea*".<sup>16</sup> L'imperatore che presiede i giochi col suo *mittere mappam* lascia partire i carri dei quattro demi: bianchi, azzurri, rossi e verdi (ridotti nel sec. X a soli due, verdi e azzurri); colori che simbolicamente richiamano le quattro stagioni e col loro moto nell'arena imitano lo scorrere del tempo in maniera ciclica.<sup>17</sup>

<sup>12</sup> M. Detienne, *Dioniso e la pantera profumata*, Roma-Bari 1987, 49-53; R. Merkelbach, *I misteri di Dioniso*, Genova 1991, 193-205; L. Foucher, "Le culte de Bacchus sous l'empire Romain", *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II* 17, 2 (1981), 685-702; J. Assmann, *Potere e salvezza. Teologia politica nell'antico Egitto, in Israele e in Europa*, Torino 2002, 127.

<sup>13</sup> Melinnó, *Strobati*, VII, 13.

<sup>14</sup> Virgilio, *Aenides I*, 278-279, ed. M. Scaffidi Abbate, Roma 2021; F. Cardini, "L'impero e gli imperi", *diritto@storia* 8 (2009).

<sup>15</sup> M. Silvestrini, "Il potere imperiale da Severo Alessandro ad Aureliano", in A. Carandini, et al. (edd.), *Storia di Roma III, L'età tardoantica*, Torino 2003, 55-191, in particolare 171-186.

<sup>16</sup> A.R. Carile, "Le cerimonie musicali alla corte di Bisanzio", in A. Prosperi (ed.), *Il piacere del testo. Saggi e studi per Albano Biondi*, 1-2, Roma 2001, 788.

<sup>17</sup> G. Vespignani, *Il circo di Costantinopoli nuova Roma*, Spoleto 2001; G. Vespignani, "Il cerimoniale imperiale nel circo (secoli IV-VI). La iconografia nei dittici eburnei", *Bizantinistica*,

Le rappresentazioni dionisiache poi trovano ampio spazio nella decorazione dei palazzi imperiali, in particolare nelle evidenze musive. Lo dimostra il grande mosaico policromo del palazzo di Galerio a Salonico, detto *Romuliana*,<sup>18</sup> che presenta un Dioniso associato alla pantera, quale suo animale simbolo.<sup>19</sup> La formula offre una serie di significanti che possono essere agevolmente divulgati, allorché evoca ai fruitori dell'opera la propensione alla vittoria dell'imperatore e la capacità di sopraffare tutti i suoi nemici.<sup>20</sup> Nondimeno, il motivo allude ad un altro tema caro alla propaganda: quello dell'imperatore che opera la giustizia e ristabilisce la legalità, allorché impone il diritto romano sulle consuetudini degli uomini barbari. Il tema viene proposto anche attraverso una serie di motivi zoomorfi presenti sulle sete bizantine, che sebbene influenzati dalla consuetudine persiana, a Bisanzio si colorano di un sentore dionisiaco e vogliono rappresentare nell'imperatore il "signore della natura".<sup>21</sup> L'augusto, una volta coperto con ornamenti rappresentanti animali, evoca Dioniso domatore di bestie feroci. Questa soluzione presagisce la formula del "cosmocratore", successivamente proposta con maggior efficacia dal cristianesimo. Altre soluzioni rappresentative concernenti Dioniso vengono recuperate ed inserite con profitto nel repertorio cristiano. *Ex multis* si citano la formula della coppa colma di vino e del banchetto, che rimandano nell'immediato all'eucarestia (sebbene siano altrettanto adeguate a offrire descrizioni relative a temi di convivialità).<sup>22</sup>

4 (2002), 13-15; A. Cameron, *Circus Factions. Blues and greens at Rome and Byzantium*, Oxford 1976.

<sup>18</sup> G. Trovabene, "Il culto della regalità nell'epoca di Costantino, il mosaico di Dioniso nel palazzo di Galerio in Serbia", in *Nis and Byzantium*, atti del Convegno, Nis, 3-5 giugno 2006, 5, Nis 2007, 66-67; M. ŽIVIĆ, Felix Romuliana. 50 years of solving, Zaječar 2003, 24; P. Zanker, "Un'arte per i sensi. Il mondo figurativo di Dioniso e Afrodite", in S. Settis (ed.), *I Greci. Storia cultura arte società*, Torino 1998, 545-616, in particolare 550-556.

<sup>19</sup> Aristotele, *Animalium Historia*, IX, 6, G. Reale – C. Cassanmagnago (edd.), *Opera Omnia*, Torino 2009; Plinio, *Naturalis Historiae*, VIII, 59-63; Eliano, *De natura animalium*, v. 4; Pseudo Plutarco, *De fluviis* 24.

<sup>20</sup> K. Kerényi, *Dioniso. Archetipo della vita indistruttibile*, Milano 1992, 278; W. F. Otto, *Dioniso. Mito e culto*, Genova 1997.

<sup>21</sup> A.M. Muthesius, *Silk, Power and Diplomacy in Byzantium*, Cambridge 1992; A.M. Muthesius, *Byzantine Silk Weaving: A.D. 400-A.D. 600*, Vienna 1997; A.M. Muthesius, *Studies in Silk in Byzantium*, London 2004; R. Netherton – G.R. Owen-Crocker, *Medieval Clothing and Textiles*, Woolbridge 2007; T.K. Thomas, *Silks, in Byzantium and Islam, Age of Transition, 7th-9th centuries*, New Haven 2012, 160-161.

<sup>22</sup> Si rifunzionalizza per il mausoleo imperiale ravennate la formula del giovanotto imberbe collocato in mezzo alle fiere, più tipica di Dioniso, e la si adatta al Cristo, dotandolo di una croce pastorale, mentre le belve vengono sostituite dal "gregge" di Dio. Anche il *Kantharos*, l'edera ed il tirso vengono assorbiti e condivisi dall'immaginario funerario cristiano, giacché la loro presenza nei documenti visuali destinati all'ambito funerario ha colonizzato l'inconscio

### **3. Il protocollo d'apertura della vendemmia nel palazzo di Hieria: il valore sociologico di un "copione"**

Il *De caerimoniis* contiene il protocollo che l'imperatore deve osservare nella cerimonia tenuta nel pomeriggio del 15 di agosto, allorché si celebra l'inaugurazione simbolica della vendemmia. Questa è collocata in una data fin troppo precoce per tale attività, come dopotutto lo è pure l'inaugurazione del raccolto dell'uva che inizia con i *Vinalia*. Il suo *ordo* proprio sembra risalire al VII sec.<sup>23</sup> e si struttura in un vero e proprio "copione" che favorisce la spettacolarizzazione e, al contempo, la socializzazione dei partecipanti. Il cerimoniale palatino poi risponde a mezzo del suo linguaggio aulico a determinate credenze comuni a tutti gli strati sociali dell'Impero e connesse alla necessità di approvvigionamento dei beni. Si viene così incontro ad esigenze sorrette da un sentimento "diffuso" e volte a garantire entro le elaborazioni del pensiero magico la fertilità dei campi e l'abbondanza del raccolto. Il protocollo deve prevedere una serie di comportamenti ritenuti adeguati ad "ordinare" la natura, rispetto ad un modello predeterminato e tale da produrre gli effetti auspicati. La "trama" del "copione" deve pure assicurare il corpo sociale, il quale soffre il timore ancestrale della fame e della sete. Tale esigenza produce sul piano della cultura immateriale peculiari comportamenti, che si cristallizzano in un preciso rituale, il quale prevede la "manipolazione" delle primizie della terra. Siamo di fronte ad un'attività pensata ad uso e consumo della cultura di riferimento. Al contempo i gesti "inscenati" dai partecipanti si volgono alla "spettacolarizzazione" di quelli che possiamo considerare gli "ottimi" risultati raggiunti alla conclusione del ciclo agricolo.

Orbene, si opta per l'innovativa applicazione a questo "copione" di un approccio euristico, che tiene conto dei precetti dell'antropologia visuale e procede a sua volta da un'equazione concettuale esistente tra la necessità di soddisfare la domanda alimentare dei sudditi e la cultura immateriale connessa al mondo contadino. Di seguito si approfondisce lo sviluppo di una prassi che tiene insieme i produttori ed i consumatori entro dinamiche antropologiche proiettate verso un'archeologia del simbolo e non semplicemente legate alle esigenze di sopravvivenza. Se ne deduce che il protocollo viene progettato per

dell'uomo del Tardoantico. Cfr. H. Pfeiffer, *L'immagine di Cristo nell'arte*, Roma 1986; P. Prigent, *L'arte dei primi cristiani. L'eredità culturale e la nuova fede*, Roma 1997.

<sup>23</sup> Constantinus Porphyrogenitus, *Liber de Cerimoniis Aulae Byzantinae*, I, 87, 78. Per l'edizione critica si veda l'edizione di J. Reiske, Bonn 1829; per la più recente edizione, cfr. Constantin VII Porphyrogénète, *Le Livre des Cérémonies*, edd. G. Dagron – B. Flusin, *Corpus Fontium Historiae Byzantinae*, Paris 2020. Circa la questione concernente la composizione del *de caerimoniis*, cfr. I. Sevchenko, "Rereading Constantine Porphyrogenitus", in J. Shepard *et al.* (edd.), *Byzantine diplomacy. Papers from the twenty-fourth spring symposium of Byzantine studies*, Cambridge, March 1990, Aldershot 1992, 167-195.

valorizzare gli aspetti suggestivi di un cerimoniale, che costituisce non solo un'espressione della cultura immateriale connessa al ciclo agricolo, ma piuttosto un momento di riaffermazione dei valori della monarchia teocratica. L'intento si realizza a mezzo di un rituale che collega i partecipanti entro rapporti di deferenza ed a medio dell'espeditente antropologicamente connotato del dono. Gli ammessi alla cerimonia entrano in un "circuito cerimoniale", che attraverso la circolazione e lo scambio delle risorse materiali e simboliche riconosce il prestigio personale dei singoli partecipanti, i quali si possono considerare membri di una comunità che vive in comunione di intenti.

Possiamo affermare che l'approccio visuale permette di evidenziare che la struttura dell'*ordo* viene organizzata in moduli, composti a loro volta da sequenze rituali, declinabili secondo un approccio visivo ed atto ad isolare in singoli *frame* le azioni dei partecipanti al cerimoniale. Il protocollo costituisce poi un atto di mediazione fra le suggestioni visive stimulate dalla corte e le differenti impressioni suscitate nei partecipanti, tanto da configurarsi come un insieme di immagini, che raccontano la *mise en scène* del "teatro del potere" romano orientale e generano un vero e proprio "circuito visivo" autoreferenziale, frutto della percezione del singolo partecipante. Di conseguenza si richiede una determinata scelta metodologica, che non privilegia un'unica angolazione prospettica, ma restituisce una descrizione più "densa" dell'evento.<sup>24</sup> Si vuol tenere conto, pertanto, del punto di vista dei diversi partecipanti, poiché le differenti prospettive sono integrate e coordinate rispetto alle molteplici angolazioni degli sguardi di coloro che sono coinvolti nel rito; si lascia così acquisire ai fatti narrati maggiore significatività. Il rituale si dimostra poi unico e molteplice, giacché appare come il prodotto dell'azione dei diversi partecipanti e non quale frutto delle sole elaborazioni della corte, che ne delinea "trama" ed "ordito".<sup>25</sup> Il protocollo viene difatti modellato in formule cerimoniali capaci di fissare le pratiche commemorative in una serie di immagini montate in progressione, unite da una struttura processuale aulica. In tal modo si propone l'organizzazione di una memoria condivisa e declinata in chiave retorica, che si costruisce su una "rete" di segni. Questa dispiega tutto il suo senso nell'ambito interpretativo di un percorso volto alla scoperta della "sintassi", che lega le singole immagini, quali componenti base delle scene poste in progressione e finalizzate ad animare la trama del cerimoniale. Il rito non è il solo elemento centrale, ma si pone al "centro" di fatti culturali e sociali diversi. Sicché la narrazione del *De caerimoniis* offre al suo lettore uno spaccato delle celebrazioni di corte e ricostruisce un fatto socialmente significativo per il corpo sociale come la vendemmia annuale. Orbene, l'*ordo* realizza un tentativo di interpretazione del reale, mentre i partecipanti alla cerimonia possono essere qualificati quali "coprotagonisti" della teatralizzazione della "vita" dell'Impero e della drammatizzazione delle vicende

<sup>24</sup> R. Parisi, "Immagini di festa", in P. Resta (ed.), *Belle da vedere*, Milano 2010, 105-132.

<sup>25</sup> P. Resta, "Belle da vedere", in P. Resta (ed.), *Belle da vedere*, Milano 2010, 21-44.

produttive della *chora* sottoposta al *basileus*. La spettacolarizzazione, in ultima analisi, costituisce un modo per permettere ai partecipanti di “metabolizzare” quella memoria tutta positiva e costruita *ad hoc* per il cerimoniale.

Il protocollo deve pure tenere conto delle problematiche connesse alla significatività ideologica e culturale delle interazioni che colorano il rituale stesso. Il cerimoniale di inaugurazione della vendemmia difatti costituisce un'occasione privilegiata per dispiegare con maggior potenza la “retorica e la poetica dello sguardo” entro scene orientate dalle finalità politiche della corte organizzatrice, che opera piuttosto quale “voce narrante”.<sup>26</sup>

Deve considerarsi poi come il rituale predisposto per l'occasione dal *De caerimoniis* recepisca l'esperienza maturata durante le ulteriori cerimonie in cui la corte offre al *basileus* atti di devozione, quali *ex multis* le rituali acclamazioni del pomeriggio del giorno di Pasqua o dell'Ascensione a seguito della cavalcata lungo le mura cittadine, e gli proferisce le lusinghiere espressioni contenute nei canti apelatici.<sup>27</sup> Durante quei riti vengono omogenizzate in un “ordito” coerente una serie di consuetudini connesse alle fastose cerimonie che segnano col loro frivolo dispiego di “beni all'effimero” la quotidianità della corte costantinopolitana sotto la dinastia Macedone.<sup>28</sup> Il protocollo che disciplina queste occasioni pare talmente ben riuscito da costituire una sorta di canone, utile ad accreditare sul piano formale l'insieme di atti cerimoniali connessi ad una celebrazione davvero significativa.

#### **4. Il *basileus* “protagonista” e “cosmocratore”: la “spettacularizzazione” della cultura materiale connessa al *locus* del “portatore di abbondanza”**

La processione pomeridiana del 15 agosto si conclude al palazzo di Hieria, una villa già di proprietà di Teodora, divenuta poi residenza imperiale ed allocata tra i vigneti e presso un sobborgo situato sulla sponda asiatica del Bosforo. Nei giardini di questo edificio viene eretto per l'occasione un apposito padiglione, al fine di rendere più confortevole lo svolgimento della cerimonia.

La presenza dei vigneti, ovviamente legata alla primitiva funzione agricola dell'area, si colora successivamente di significati simbolici e rimanda alla sopravvivenza nell'immaginario della regalità di elementi del culto dionisiaco. Ciò non deve stupire. Il “tema”

<sup>26</sup> R. Parisi, “Immagini”, 105-132; M. Panascia, *Introduzione*, M. Panascia (ed.), *Il Libro delle cerimonie*, Palermo 1993, 8-32.

<sup>27</sup> Constantinus Porphyrogenitus, *De caerimoniis* I, 4; I, 27, 18; O. Treitinger, *Die oströmische Kaiser und Reichsidee nach ihrer Gestalt im höfischen Zeremoniell vom oströmischen Staats und Reichsgedanken*, Darmstadt 1956.

<sup>28</sup> Per il concetto di devoluzione di beni all'effimero si veda, S. Tramontana, *L'effimero nella Sicilia normanna*, Sellerio 1984.

della vite con i suoi grappoli costituisce un motivo ornamentale tutto laico, che compare sovente nella decorazione plastica dei palazzi imperiali. Rimanda così a quel *background* sincretistico che integra una serie di temi eterogenei entro le soluzioni della propaganda imperiale.<sup>29</sup> Ma vi è di più. Non solo il palazzo di Hieria è dotato di un giardino, che è composto per gran parte da viti, ma sappiamo pure che nei pressi della Magnaura<sup>30</sup> (una delle sale del trono del complesso del Sacro Palazzo) vi è un altro giardino, l'*Anaden-drion*, il quale vede la presenza di viti a dimostrazione del fatto che la pianta è comunemente considerata un corollario nelle strategie di autorappresentazione della regalità.<sup>31</sup> La combinazione fra la natura rigogliosa, l'architettura e la decorazione plastica che imita motivi vegetali costituisce un'antica formula visuale tipizzata dalla fenomenologia della regalità indoasiatica, che i romani orientali ereditano dai persiani. I palazzi del re dei re includono difatti sempre un *paradeisos*, un grande giardino abitato da bestie esotiche addomesticate (altra allusione a Dioniso domatore di fiere). L'espedito deve suscitare la meraviglia nei corpi diplomatici stranieri ed apparire funzionale alla manifestazione del potere del sovrano. Questo motivo della regalità, giacché utile alla propaganda, viene esportato prima a Roma e poi a Costantinopoli perché ottimizza le strategie di autorappresentazione dell'imperatore. E ciò non è un caso. Il *basileus* non è inferiore a nessuno del "gruppo dei pari" (i governanti), e soprattutto non è meno del cosiddetto re dei re.

Si deve poi considerare che il *basileus* veste per l'occasione il *kolobion* decorato con ricami rappresentanti l'uva. Anche il cerimoniale di apertura della vendemmia, come una qualsiasi forma di spettacolo, richiede degli "oggetti di scena" e ricorre ad un abbigliamento adeguato alla cerimonia, giacché la veste è ritenuta fra gli strumenti più adeguati alla trasmissione di messaggi predeterminati. L'abbigliamento, quale soluzione formale adoperata dalla monarchia per presentarsi ai sottoposti, ne deve comunicare i valori, mentre ricorre ad un linguaggio simbolico ben conosciuto, comprensibile ai partecipanti al rito e, pertanto, corrispondente alla loro aspettativa. La veste allora può

<sup>29</sup> H. Maguire, "Style and Ideology in Byzantine Imperial Art", *Gesta*, 28 (1989), 217-231; M. Della Valle, *Costantinopoli e il suo impero: arte, architettura, urbanistica nel millennio bizantino*, Milano 2007, 53; C. Barsanti, "Scultura anatolica di epoca mediobizantina", in C. Barsanti et al. (edd.), *Atti della giornata di studio organizzata dal Gruppo di Coordinamento C.N.R., Storia dell'Arte e della Cultura Artistica Bizantina*, Roma, 4 dicembre 1986, Roma 1988, 5-49; C. Barsanti, "La scultura mediobizantina fra tradizione e innovazione", in *Storia dell'Arte e Bisanzio nell'età dei Macedoni: forme della produzione letteraria e artistica, VIII Giornata di Studi Bizantini*, Milano, 15-16 marzo 2005, Milano 2007, 5-50; H. Evans, *The Glory of Byzantium, Art and Culture of the Middle Byzantine Era, A.D 843-1261*, New York 1997.

<sup>30</sup> Per il protocollo delle cerimonie svolte presso la sala della Magnaura, cfr. Constantinus Porphyrogenitus, *De caerimoniis* II, 15.

<sup>31</sup> S. Miranda, *Les palais des empereurs byzantins*, Paris 1965, 42.

essere considerata un sottoprodotto dell'iniziazione al “mistero della *Basileia*” e costituisce una “struttura strutturante”, che permette di visualizzare quel carisma magico che rende il *basileus* un “portatore d'abbondanza”.<sup>32</sup> Quale “struttura strutturata” funge poi da indicatore della propensione alla *felicitas* che lo fa perdurare sul trono.<sup>33</sup> Tra le differenti vesti utilizzate dal *basileus* per la celebrazione troviamo il *kolobion*, una tunica a maniche molto corte (almeno in oriente), che presenta un decoro costituito da tralci d'uva.<sup>34</sup> Il dettaglio prezioso qualifica l'abbigliamento quale strumento di *hexis*, perché esso è il prodotto ed, al contempo, suscita un'“attività semiologica”, ma anche “culturale”.<sup>35</sup> L'abito fornisce credibilità a quel sistema di convenzioni ancestrali concernenti l'ufficio imperiale recepito nella riflessione dei politologi romano orientali.

La corte opera sul piano visivo, allorché connette le vesti indossate dal sovrano, quali evidenziatori visuali dell'eccellenza del rango, ai significanti che quell'abbigliamento connotato da elementi decorativi come l'uva deve trasmettere. Il cerimoniale proprio della festività viene così costruito per operare su più piani e stimolare l'élite, la quale alla vista di quell'indumento imperiale è tenuta a proferire le espressioni tanto cortesi, quanto coartate dal rituale. Tali comportamenti hanno funzione ricognitiva dello *status* proprio del *basileus*, mentre i motteggi rimandano ad un'azione didattica circa l'ampiezza delle facoltà vantate dall'imperatore. Il motivo ornamentale vuol stimolare la fantasia dei partecipanti alla cerimonia e suggerire sommessamente un'identificazione tra il *basileus* e Dioniso, una divinità che non ha solo competenze in ambito agricolo e quindi garantisce

<sup>32</sup> P. Bourdieu, *La distinzione. Critica sociale del gusto*, Bologna 1983, 171-175; J. Ball, *Byzantine Dress*, New York 2001; T. Tierney, *Byzantine Fashions*, New York 2002.

<sup>33</sup> Per le insegne si veda: A. Pertusi, “Insegne del potere sovrano e delegato a Bisanzio e nei paesi di influenza bizantina”, in *CISAM, XIII Settimana di Studio, Simboli e simbologia nell'Alto Medioevo*, Spoleto 1976, 481-568; R.A. Carile, “Le insegne del potere a Bisanzio”, in *La corona e i simboli del potere*, Rimini-Siena 2000, 65-124; P. Odorico, “Habiller le prince. Vêtements et couleurs à la cour de Byzance”, in *Comunicare e significare nell'alto Medioevo*, Spoleto 2005, 1013-1057; A.P. Di Cosmo, “Regalia signa: iconografia e simbologia della potestà Imperiale”, *Porphyra*, Extra issue 10 (2009); A.P. Di Cosmo, “Imperial Iconography of Byzantium”, in C. Smith (ed.), *Encyclopedia of Global Archaeology*, New York 2018. Circa la significatività della porpora si veda: R.A. Carile, “Produzione e usi della porpora nell'Impero bizantino”, in R.A. Carile (ed.), *Immagine e realtà nel mondo bizantino*, Bologna 2002, 243-269; G. Dagron, “Nés dans la pourpre”, *Travaux et mémoires* 12 (1994), 105-142; M. Reinhold, *History of Purple as a Status Symbol in Antiquity*, Bruxelles 1970. Riguardo la simbologia delle pietre preziose si veda: E. Avgoloupi, *Simbologia delle gemme imperiali bizantine nella tradizione simbolica mediterranea delle pietre preziose (secoli I-XV d.C.)*, Spoleto 2014.

<sup>34</sup> R. Delbrueck, *Dittici consolari tardoantici*, Bari 2009, 123-132.

<sup>35</sup> P. Bourdieu, *La distinzione*, 17-18, 54, 103, 175; J.C. Flügel, *Psicologia dell'abbigliamento*, Milano 1987; M.E. Snodgrass, *World Clothing and Fashion: An Encyclopedia of History, Culture, and Social Influence*, Armonk 2005; M. Scott, *Medieval Dress & Fashion*, London 2009.

la prosperità, ma è soprattutto un “cosmocratore”. Siamo allora di fronte a un’incisiva *mise en scène* con finalità ben auguranti, quale trucco della corte, che gestisce il rito e per il cui tramite seleziona i messaggi più confacenti al criterio di *utilitas*.

Non meraviglia allora che l'imperatore-Dioniso, un “cosmocratore” dunque, abbia a sovrintendere alla cerimonia d’apertura della vendemmia, quale culmine delle celebrazioni laiche del calendario civile dell’Impero Romano e posta a chiusura dell’anno agricolo. Il *basileus* si presenta allora ai subalterni ed in particolare all’élite come un rinnovatore-restauratore cosmico, garante del proficuo andamento delle produzioni agricole. L’identificazione con Dioniso poi non deve turbare il pio imperatore cristiano, né la Chiesa, né i ben pensanti e nemmeno i membri più ortodossi dell’élite. Il *basileus*, in quanto tale, non può e non deve rinunciare ad esercitare il suo ancestrale carisma, mentre la Chiesa si mostra accondiscendente alle necessità propagandistiche della monarchia. I riti connessi al raccolto ed al suo buon andamento, sebbene permettano la sopravvivenza di costumi pagani in un contesto formalmente cristiano, vengono accettati di buon grado, allorché rifunzionalizzati, risemantizzati ed inseriti entro il cerimoniale laico e palatino.

Occorre poi sottolineare che l’uso del *kolobion* costituisce un relitto dei riti consolari, cosa che permette di collegare questa celebrazione non solo ad un mero *revival* della festa dei *Vinalia*, ma piuttosto alle occasioni ludiche. E se il motivo vegetale presenta ai sottoposti il *basileus* quale “signore della natura” e “garante” della prosperità, l’uso del *kolobion* rimanda invece alla *pompa circensis* ed al *locus* dell’imperatore-console e “signore del movimento”, che lo regola attraverso il *mittere mappam*.<sup>36</sup> Questo espediente sembra rifunzionalizzare un’ulteriore elaborazione della dottrina del potere persiano. Il re dei re, Cosroe I, siede presso il tempio di Âdur-Gušnasp su un grande trono e la sua epifania viene accompagnata da un tuono artificiale. Il suo trono, come una macchina di scena, emula addirittura fenomeni atmosferici diversi, presentandolo quale “signore del tempo”.<sup>37</sup>

<sup>36</sup> La mappa costituisce uno degli attributi dei “man of power”, cfr. G. Dagron, “From the mappa to the akakia: symbolic drift”, in H. Amirav *et al.* (edd.), *From Rome to Constantinople: Studies in Honour of Averil Cameron*, Leuven-Paris-Dudley 2007, 203; 288; per i giochi al circo, cfr. G. Dagron, *Costantinopoli. Nascita di una capitale (330-451)*, Torino 1995, 326-354. La mappa, l’*album pannulum* ben visibile nei dittici consolari nella destra del magistrato che organizza i giochi, una volta passato nelle mani degli imperatori assume ovviamente il color della porpora. In tal modo, l’augusto si rappresenta quale “auriga Vittorioso” e pone entro una dimensione “metastorica” la propria vittoria, cfr. Quintillianus, *De institutio oratoria*, I, 5, 57; Giovenale, *Satire*, XI, 194-199; Marziale, *Epigrammi* XXVIII, 1-10. Si propone finanche una visione escatologica della vittoria imperiale che lega il “mittere mappam” alla sconfitta definitiva del male. Per Tertulliano quel gesto evoca la caduta dalle altezze del demonio, cfr. Tertullianus, *De spectaculis* 16, 3. Vedi anche A.R. Carile, “Le cerimonie musicali”, 788; G. De Champeaux, *I simboli del Medioevo*, Milano 1981, 382.

<sup>37</sup> Cedrenus 721; M. Canepa, *The Two Eyes of the Earth: Art and Ritual of Kingship between Rome and Sasanian Iran*, Berkley 2017, pp. 148-149.

Gli elementi del culto dionisiaco possono “trovare cittadinanza” nell’immaginario cristiano poiché sono larvamente connessi all’ancestrale capacità sessuale dei re. Costoro nei tempi antichi hanno officiato una serie di riti di fecondità per dimostrare il primordiale potere generativo, che si crede collegato alla carica regia. Questa connessione con la prosperità non può perciò essere tabuizzata e deve necessariamente sopravvivere anche a Bisanzio. Magdalino ha dimostrato che anche il *basileus* esercita la funzione di “catalizzatore” della fertilità, in quanto “generatore di vita” e lo fa in modo certamente velato ed in maniera compatibile con le elaborazioni in materia di morale sessuale proposte dalla Chiesa. Questi ha analizzato l’iconografia presente nel bagno di Leone VI, che rappresenta il *basileus* assiso in trono con una dama seduta sulle ginocchia, la quale mima un atto sessuale.<sup>38</sup> Nella cristiana Bisanzio nulla della memoria archetipica della regalità viene dimenticato, ma i suoi motivi sono rifunzionalizzati e omogeneizzati entro gli spazi concessi dalle elaborazioni cristiane. Anche la fertilità della coppia imperiale viene magnificata dalla liturgia palatina, sicché si cita una strofa particolarmente pregnante del canto nuziale, che il *De caerimoniis* statuisce di pronunciare durante il rito di ingresso della sposa del *basileus*. Dacché si intona: “ho colto i fiori dal campo e li ho posti nella camera nuziale. Dinnanzi ai miei occhi la coppia dei giovani sposi come un sole sul talamo d’oro prezioso. S’abbracciano, l’un l’altra, presi dal desiderio amoroso”.<sup>39</sup> Si constata non solo la sopravvivenza nell’*ordo* palatino dell’ancestrale tradizione degli epitalami,<sup>40</sup> ma si dimostra come la normale tensione sessuale venga nobilitata attraverso il richiamo colto ed erudito alla sfera della fertilità, giacché la società romano orientale non può dirsi sessuofoba.<sup>41</sup> L’*ordo* palatino non si limita a celebrare la capacità di procreazione maschile, ma offre ampio spazio a quella femminile, connessa alla sfera generatrice della *basilissa*, che viene magnificata durante la festa dei *Brumalia*. In tale occasione l’imperatrice invita le più nobili fra le dame di corte a commemorare simbolicamente la nascita dell’erede e offre un ricevimento nella *Porphyra*, laddove in ricordo della venuta al mondo del porfirogenito dona delle

<sup>38</sup> P. Magdalino, “The bath of Leo the Wise and the “Macedonian Renaissance” revisited: Topography iconography of kingship”, *Gesta* 2 (1994), 104-117; P. Magdalino, *Studies on the history and topography of byzantine Constantinople*, Aldershot 2007.

<sup>39</sup> Constantinus Porphyrogenitus, *De caerimoniis* I, 90, 81, trad. it. M. Panascia, *Il Libro delle cerimonie*, 107-108.

<sup>40</sup> S. Constantinou – M. Mati, *Emotions and Gender in Byzantine Culture*, New York 2019, 222; H. Hunger, Prooimion. *Elemente der byzantinischen Kaiseridee in den Arengen der Urkunden*, Vienna 1964, 73-75.

<sup>41</sup> B. Neil – L. Garland, *Questions of Gender in Byzantine Society*, Abingdon 2016; E. James, *Women, Men, and Eunuchs: Gender in Byzantium*, Abingdon 1997; E. James, “Men, woman, eunuch: gender, sex and power”, en J. Haldon (ed.), *A Social History of Byzantium*, Chichester 2009, 31-50.

bende di porpora.<sup>42</sup> Ciò non deve stupire, dopotutto il parto e la nascita sono un affare esclusivo delle donne, normalmente interdetto agli uomini.<sup>43</sup>

### **5. L'élite partecipante: un "coprotagonista" nella politica di "spettacolarizzazione" della monarchia**

Il "copione" elaborato dalla corte viene predisposto allo scopo di inaugurare attraverso le gestualità attentamente coordinate e rigidamente disciplinate una vera e propria sociologia di interazione fra il *basileus* e l'élite dell'Impero. Sicché gli ammessi a partecipare alla cerimonia possono meglio calarsi nel tempo gaudioso segnato dal raccolto di un alimento importante come l'uva ed essere fatti parte delle liturgie di corte, non quali elementi "passivi", che "subiscono" l'articolato rituale, ma piuttosto quali agenti "attivi". Questi, in qualità di veri e propri "attori" "coprotagonisti", adeguano la loro condotta ad un registro comportamentale confacente al rito e che si pone a vantaggio del *basileus* ed a uso e consumo dei membri dell'élite.<sup>44</sup>

Il "copione" messo in scena lascia emergere il punto di vista della corte, che pensa e predispone il rituale. Questa offre ai partecipanti un'interpretazione allegorica delle relazioni interpersonali caratterizzanti la società di riferimento. Predispone poi la lunga sfilata in cui si mette in mostra a mezzo dei rapporti gerarchici esibiti, la struttura sociale che tiene insieme l'Impero Romano (o quel che ne rimane) traducendolo in uno "spettacolo del potere". La lunga processione pone così "in scena" quelle relazioni sociali complesse, che sono alla base del "patto sociale". In tal modo si tenta pure di limitare le possibili tensioni fra un potere di natura teocratica e che si pretende assoluto ed un'aristocrazia riottosa e gelosa delle sue prerogative, la quale "liquida" l'imperatore come nulla più di un "primo" tra i pari. Ciò è comprovato dalla facilità con cui si sussegue l'alternarsi dei *basileis* sul trono, come dimostrato da Claudia Rapp, la quale calcola una media di soli 12 anni di regno per i 94 imperatori che si sono assisi sul soglio costantinopolitano. La studiosa precisa poi che 36 tra questi perdono il trono in un'insurrezione e, come noto, in tali eventi la corte e l'aristocrazia militare hanno sempre svolto un ruolo preponderante, quando non hanno funto da

<sup>42</sup> Constantinus Porphyrogenitus, *De caerimoniis* II, 21; Liutprandus Cremonensis, *Antapodosis*, I, 6, 3; 30-31, cfr. M. Oldoni, "Liutprando oltre il magazzino delle maschere", in P. Ariatta – M. Oldoni (edd.), *Liutprando di Cremona, Italia e Bisanzio alle soglie dell'Anno Mille*, Novara 1987, pp. 7-30.

<sup>43</sup> La *porphyra* è una stanza quadrata con copertura piramidale, che Costantino V fa erigere prima del 750, questo corpo di fabbrica secondo la tradizione è ricoperto di lastre di porfido e *vela* di porpora. Qui Irene, la moglie di Costantino V da alla luce Leone, che viene perciò denominato "porfirogenito", cfr. J. Herrin, *Bisanzio*, Milano 2008, 236-243.

<sup>44</sup> R. Parisi, "Immagini", 105-132.

vero “motore” degli eventi. Davvero pochi, sei di loro, muoiono sul campo di battaglia. Solo 52 imperatori, ovvero poco più del 44%, hanno concluso la loro esperienza terrena mentre sono in carica.<sup>45</sup> Se ne evince che le elaborazioni circa la sacralità del *basileus* possono davvero poco e non appaiono in grado di proteggere il sovrano dalle ambizioni dell'aristocrazia e soprattutto della corte, la quale sopravvive nel lungo periodo. Se ne deduce che il “partito di corte” nell'approccio alla politica della monarchia eredita una linea di *Kaiserkritik* già fatta propria dalla “fazione” senatoria e condivisa più generalmente dall'attuale *nobilitas* in Occidente.<sup>46</sup> Il protocollo poi non può ignorare simili idiosincrasie, che devono essere necessariamente stemperate e sublimare entro i confini delle condotte predisposte. I membri dell'*élite* abbigliati con le insegne proprie del loro rango ed abiti sontuosi vengono “guidati” dal protocollo allo scopo di realizzare la “teatralizzazione” del corpo sociale. Al contempo l'ostentazione rituale della prosperità imperiale, unita ai distintivi delle cariche palatine offre a tutti i partecipanti un'effimera “scenografia del meraviglioso”, che opera non solo sul piano del simbolo, ma soprattutto su quello materiale.<sup>47</sup> Indi per cui, si può sostenere che il rito di inaugurazione della vendemmia realizza uno “spazio” liturgicamente connotato, laddove si “reificano la coscienza della gerarchia del cosmo (...) nella gestualità dell'etichetta, nei segni, nella musica”.<sup>48</sup> Il protocollo mette l'*élite* di fronte ad un'immediata ed, altresì, mediata rappresentazione delle qualità paradigmatiche di quel gaudio che il *basileus* deve realizzare attraverso l'esercizio del buon governo. Al contempo, l'occupazione dello spazio, a tramite della lunga processione dell'*élite* che si volge al *basileus*, rientra tra quegli espedienti utili a ribadire il controllo sociale della monarchia, che unifica i partecipanti entro un antropocosmo. Si configura così uno “spazio sospeso” a mezzo del gioioso cerimoniale della vendemmia, che investe pure la dimensione temporale a medio dell'*ordo* solenne, dei suoi gesti attentamente calcolati e dei segni significanti atti a rimandare sul piano del simbolo direttamente all'idea dell'eternità. Si raffronta nel “tempo tutto concluso” del cerimoniale un esperimento ben riuscito, che fa percepire ai partecipanti come fatto veridico tutta quella serie di elaborazioni dei politologi che propagandano, a volte in modo apodittico, l'*aeternitas* dell'Impero Romano.

Il protocollo sistematizzato nel *De caerimoniis* non offre solo informazioni sulla capacità simbolica dell'uomo bizantino del sec. X e sulla valenza sociologica dei simboli

<sup>45</sup> C. Rapp, “Death at the Byzantine Court: the Emperor and his Family”, en K. Spieß – I. Warntjes (edd.), *Death at Court*, Wiesbaden 2012, 267.

<sup>46</sup> G.M. Cantarella, “Le basi concettuali del potere”, en F. Cardini – M. Saltarelli (edd.), *Per me reges regnant. La regalità sacra nell'Europa medievale*, Rimini-Siena 2002, 193-207, in particolare 205-206.

<sup>47</sup> M. Panascia, Introduzione, 9-32.

<sup>48</sup> M. Panascia, Introduzione, 9-32; G. Dagron, *Empreur et prêtre. Etude sur le «césaropapisme» byzantin*, Parigi 1996.

adoperati nelle cerimonie, ma ne esplica piuttosto il valore ontologico. Fornisce insomma le chiavi cognitive indispensabili alla comprensione dell'universo mentale della cronologia di riferimento. Salvaguarda il capitale culturale immateriale dell'Impero e propone una serie di comportamenti atti a soddisfare l'aspettativa dell'*élite* nel rispetto di quello che possiamo comunque definire un ἥθος di classe.

Tanto premesso, occorre analizzare la natura dei componenti di quell'*élite* ammassa a partecipare alla cerimonia. È noto che l'aristocrazia romano orientale è connotata sul piano diacronico da due caratteristiche peculiari: la non ereditarietà dei titoli e la presenza di una nobiltà fatta da funzionari. Ai membri della nobiltà difatti viene quasi sempre affidato un incarico pubblico elevato, per cui come ribadisce Giorgio Ravegnani "un funzionario entrava automaticamente a far parte di un ceto nobile".<sup>49</sup> A questa si unisce un'aristocrazia "permanente", seppur ridotta, fatta di latifondisti e non connotata dal mero possesso del titolo.<sup>50</sup> In particolare nella nostra cronologia di riferimento, il sec. X, ritroviamo una *élite* ben strutturata e complessa, fatta dai cosiddetti "barbuti", che può essere suddivisa in due macrocategorie. Consideriamo per primi i dignitari le cui *axiai* sono "vitalizie" e "teoricamente irrevocabili" e che non svolgono cariche amministrative. Costoro possono essere definiti come i titolari di una "dignità per insegne", in quanto mostrano in pubblico un "brevetto" o insegna specifica connessa alla carica. Tali dignità nel numero di diciotto sono connotate come "senatoriali" e "processionali", giacché danno diritto alla partecipazione alle cerimonie palatine o alle solenni pompe nelle grandi feste dell'anno.<sup>51</sup> Queste implicano funzioni specifiche entro la gerarchia palatina o si risolvono in *titula* onorifici. Ricordiamo allora il titolo di cesare, a cui segue quello di nobilissimo (entrambi ereditati dalla titolatura aulica del tardoantico) ed il *kouropalates*, solitamente riservati alla *domus imperialis*. A queste si aggiungono la dignità di magistro, che deriva dai diversi *magistri* del tardoantico, in particolare dal *magister officiorum*. Consideriamo sia l'*anthypatos*, che attualizza e traduce in greco il titolo di proconsole, sia l'*hypatos* che corrisponde all'antico *consul* e sebbene la carica sia già stata abolita da Giustiniano con una novella del 31 agosto 537 d.C., la dignità viene reintrodotta nella gerarchia palatina.<sup>52</sup> Ritroviamo ancora il patrizio, che lascia sopravvivere un'ulteriore titolatura aulica del tardoantico ed il protospatrio, una ca-

<sup>49</sup> G. Ravegnani, *Imperatori di Bisanzio*, Bologna 2008, 119-120.

<sup>50</sup> *Ibidem*. Vedi anche: A. Kazhdan, "The Aristocracy and the Imperial Ideal", in M. Angold, *The Byzantine Aristocracy: IX to XIII Centuries*, B.A.R. 1984, 43-57; A.P. Každan – S. Ronchey, *L'aristocrazia bizantina dal principio dell'XI alla fine del XII secolo*, Sellerio, Palermo 1997, 12-15; E. Patlagean, *Un medioevo greco: Bisanzio tra IX e XV secolo*, Bari 2007, 89-90.

<sup>51</sup> G. Ravegnani, *Imperatori di Bisanzio*, Bologna 2008, 123.

<sup>52</sup> Giustiniano decide di azzerare i costi del consolato con la Novella 47 del 537 d.C. e con essa viene pure meno il diritto di dare all'anno il nome del console in carica. Di conseguenza gli

rica comparsa a corte fra VII e VIII secc. Vengono poi il disipato, lo spatarocandidato, lo spataro, l'*hypatos* (già menzionato), lo *strator*, il candidato, il *mandator*, il *vestitor*, il silenziario e, infine, il *stratelates epi thematon* o *apo eparchon*. Siamo di fronte ad una aristocrazia "cortigiana" a cui viene concesso l'accesso alla persona del *basileus* entro modalità ordinate ed attentamente scandite, come ci dimostra la cerimonia che si tiene il giorno di Pasqua presso il *Chrysotriklinos*, la quale prevede ben quattro entrate. In tale occasione i sovrani sono posti al centro della sala del trono sotto la cosiddetta *phina*, una decorazione che funge da scenografia all'udienza ed è fatta di fiori ed erbe aromatiche come mirto, rosmarino ed edera. La prima prevede i *magistri* e gli *anthypati* nel numero di dodici; la seconda i restanti *anthypati* ed i patrizi; la terza contempla i protospathari, i titolari dei grandi uffici e gli altri grandi ufficiali; con la quarta hanno accesso pure i segretari ed i notari degli ufficiali.<sup>53</sup>

Alle donne è invece riservato il titolo di patrizia con cintura, in ragione della vistosa insegna che la caratterizza, siamo così di fronte ad un titolo creato dall'imperatore Teofilo *ad hoc* e per onorare la suocera Teocista.<sup>54</sup> Diversamente, le mogli degli ufficiali possono vantare l'equivalente femminile della carica del marito e, come tali, partecipano alle cerimonie loro riservate a corte.

Consideriamo poi un'aristocrazia *pro tempore* con compiti nell'amministrazione sia civile, sia militare, che viene definita "dignità a voce" o "per editto" in ragione della metodologia di conferimento, la quale è meramente verbale, giacché "accordata dalla parola imperiale a coloro che ne sono degni e che comporta un comando su subordinati".<sup>55</sup> Queste si attestano nel numero di sessanta e hanno concrete mansioni nella gestione dell'Impero ed alle loro dipendenze esiste un relativo ufficio amministrativo. Si dividono poi in sette gruppi. La prima di queste è il *basileopator* a cui si affida il ruolo di "tutore" del *basileus*, che viene introdotta da Leone VI per magnificare il suocero Stylianos Zautzes. Segue il rettore ed il sincello, entrambe cariche riservate ad ecclesiastici,<sup>56</sup> questi ultimi sono seguiti da cariche militari: lo stratego degli Anatoli, il *domestikos* degli *Scholai*, lo stratego degli Armenici e dei Tracesi, incontriamo poi il conte dell'*Opsikion*, nonché gli strateghi dei Bucellarii, di

atti ufficiali sono datati secondo il ciclo di indizione e dall'inizio del regno del sovrano. Cfr. G. Ravagnani, *La corte di Giustiniano*, Napoli 1989, 45.

<sup>53</sup> Constantinus Porphyrogenitus, *De caerimoniis* I, 1.

<sup>54</sup> Constantinus Porphyrogenitus, *De caerimoniis* I 47, 28, con tale titolatura: "patrizia con cintura" si indica sovente una principessa della famiglia imperiale, a cui probabilmente si concede pure il titolo di augusta e prende posto nelle cerimonie solenni alla tavola aurea dell'imperatore e le è riservata la sesta entrata.

<sup>55</sup> G. Ravagnani, *Imperatori*, 123.

<sup>56</sup> Si prevede un posto privilegiato al sincello della chiesa di Roma e poi a quello del patriarca costantinopolitano e se presenti si antepongono quelli degli altri patriarchi.

Cappadocia, di Carsiano, di Colonea e di Plafagonia. La diciottesima dignità è costituita dall'eparco della città di Costantinopoli. Segnaliamo al trentaduesimo posto il sacellario (il ministro delle finanze), il logoteta del *genikon* (un funzionario del fisco), il questore ed il logoteta dello *stratitikon*, che è addetto al reclutamento e all'approvvigionamento delle truppe. Nelle ultime due posizioni ritroviamo i demarchi degli azzurri e dei verdi e, infine, il domestico degli imperiali. Agli eunuchi invece sono riservate nove "dignità a voce", che procedono dal patrizio eunuco e contemplan cariche funzionali al servizio della *domus imperialis* e delle cerimonie palatine come l'ostiario, il cubicolario ed il *nipsistiarios* (il quale porta il bacino per le abluzioni del *basileus*). Tra gli addetti al benessere del sovrano compaiono ancora il *parakoimōmenos* (incaricato della camera da letto imperiale), il protovestiaro (responsabile delle sue vesti) ed il preposto alla tavola dell'imperatore, nonché il *papias*, il portiere palatino, ed il *deuteros* il suo vice.<sup>57</sup>

Dobbiamo puntualizzare che la società romano orientale risulta davvero dinamica, nonostante le elaborazioni politiche pretendano una sua estrema fissità. Difatti è l'acquisizione della cultura il grande "ascensore sociale" che permette a Bisanzio di poter entrare a servizio del *basileus* e di elevarsi socialmente. È paradigmatico il caso del giovane San Teodoro il Siceota, la cui madre, un'ambigua ostessa, lo indirizza alla carriera di corte e lo fornisce di una veste di seta e di monili d'oro che lo rendono adeguato alla moda di corte.<sup>58</sup> Sappiamo pure che esiste un altro modo con cui il romano orientale di *status* basso o medio può far carriera, ovvero la castrazione, al fine di essere ammesso nel numero degli eunuchi di Palazzo.<sup>59</sup> Molte famiglie difatti indirizzano i propri figli maschi a questo *status* e ciò anche a scapito di una discendenza. Ne risulta quindi una società dalla mobilità sociale piuttosto alta. Anche per le donne esiste una simile possibilità: le più avvenenti possono essere selezionate per svolgere la funzione di damigelle della *basilissa*. Tale ruolo le offre non solo la possibilità di entrare a Palazzo, ma persino di contrarre vantaggiosi matrimoni. Alcune addirittura riescono a sposare l'imperatore come Teodata sul finire del sec. VIII e Zoe Zaoutze nel sec. IX.<sup>60</sup>

<sup>57</sup> M.D. Spadaro, "Gli eunuchi nell'impero bizantino", in *Comportamenti e immaginario della sessualità nell'Alto Medioevo*, Spoleto, 2006, 535-566; B. Neil – L. Garland, *Questions of Gender in Byzantine Society*, Abingdon 2016.

<sup>58</sup> "Quando il bambino giunse a sei anni, sua madre voleva farlo entrare al servizio dell'imperatore nella capitale, così costei fece preparare per lui una cintura d'oro, vestiti costosi e quant'altro fosse necessario, e, si preparò per il viaggio" cfr. *Vita di San Teodoro Siceiota*, 5. Per l'edizione vedi: *Life of Theodore of Sykeon*, in E. Dawes et al. (ed.), *Three Byzantine Saints*, Oxford 1948.

<sup>59</sup> S.F. Tougher, "Byzantine Eunuchs: An Overview, with Special Reference to Their Creation and Origin", in L. James, *Men, woman, eunuch: Gender In Byzantium*, London, 1997, 168-184; L. Tracy, *Castration and Culture in the Middle Ages*, Cambridge 2013.

<sup>60</sup> J. Herrin, *Bisanzio*, 223.

Sappiamo anche che l'uomo medio romano orientale, se in possesso delle risorse, può assumere titoli aulici attraverso l'acquisto. Eppure, l'aristocrazia depreca le arti esercitate per il conseguimento del profitto, disprezza il commercio e coloro i quali non si fanno scrupolo nell'esercitare la mercatura. Da tali presupposti ideologici deriva quello che più tardi Baudelaire chiama: "il satanico spirito del commercio". Fin tanto che a Bisanzio si riscontra un più generico "rigetto culturale" della mercatura,<sup>61</sup> che si affianca alle censure dell'elaborazione patristica.<sup>62</sup> Nonostante ciò i commercianti e gli imprenditori romano orientali, forsanche per redimersi da questo *status* deprecabile, preferiscono acquistare titoli aulici di corte, i quali comportano oltre a insegne e onori pure una *roga*, ossia una pensione statale. Nicolas Oikonomides ha calcolato il reddito lucrabile da questo tipo di investimento, che si aggira dal 2,5% al 3 % annuo ed è nettamente inferiore al tasso d'interesse legale praticabile per legge per il prestito di denaro, il quale si aggira intorno al 6 %. Un investimento fallimentare dunque. Sappiamo però che il tasso sale all'8,3 % per i titoli forniti di maggiore prestigio come il *protospatharios* e solo allora raffrontiamo un investimento più favorevole, almeno in termini di ritorno economico.<sup>63</sup> Eppure, simili titoli non sono ereditari e la somma investita non viene affatto restituita, cosa che rende l'investimento meno attraente. Tuttavia, la "smania" di accaparramento di titoli aulici sembra fondarsi su un'esigenza che possiamo definire tutta "sociale" e caratterizzata dal prestigio che ne discende dall'acquisto, ovvero dalla possibilità di poter essere ammessi a corte e indossare le insegne del rango che certificano il "successo sociale". Tale possibilità deve apparire per il romano orientale medio ed in possesso di disponibilità monetarie ben più accattivante di ogni ritorno economico.

E nonostante l'aristocrazia "del sangue" nutra un vero e proprio disprezzo per la figura del *parvenu* e per coloro che si sono arricchiti col commercio, i *basileis* non hanno remore nell'accettare a corte coloro che hanno la disponibilità economica per acquistare il titolo. Ne deduciamo che il numero degli ammessi a queste cerimonie è variegato, sia per estrazione sociale, sia per istruzione, mentre il "copione" progettato dalla corte deve sempre tenere ben presenti le istanze di tutti i partecipanti ed omogenizzarle, al fine di ottimizzare la trasmissione dei messaggi.

## 6. Un segno per un rituale d'abbondanza: l'uva

Il protocollo dell'inaugurazione della vendemmia prevede che l'imperatore ed il patriarca, vestito con la pianeta e l'*omoforion*, procedano insieme verso il padiglione, dove si

<sup>61</sup> S. Ronchey, *Lo Stato bizantino*, Torino 2002, 65.

<sup>62</sup> L. Orabona, *Cristianesimo e proprietà. Saggio sulle fonti antiche*, Roma 1964.

<sup>63</sup> N. Oikonomidès, "Title and income at the Byzantine court", in H. Maguire (ed.), *Byzantine Court Culture from 829 to 1204*, Washinton d.C., 1997, 199-215; N. Oikonomidès – E.A. Zachariadou, *Social and Economic Life in Byzantium*, Aldershot 2004.

trova un tavolo di marmo. Il cerimoniale contempla la presenza dei ministri, dei senatori, dei patrizi, dei dignitari di corte, dei demarchi e dei demoti delle fazioni dei Blu e dei Verdi. Allorché i partecipanti si accomodano, giungono dei cesti pieni d'uva, che vengono posti sul tavolo marmoreo. Il *curator* (cerimoniere) presenta i cesti al patriarca, il quale pronuncia l'orazione propria per la benedizione prevista nell'*Euchologium*.<sup>64</sup> Ovviamente la rifunzionalizzazione della cerimonia pagana in chiave cristiana ha richiesto la presenza della più alta carica ecclesiastica, che deve offrire preghiere propiziatricie. Anche una cerimonia tutta laica come l'inaugurazione della vendemmia necessita del "conforto della 'religione di Stato". La Chiesa impone l'inserimento di un momento di preghiera e di gesti tipici della liturgia per fomentare la devozione cristiana nei partecipanti. Questa difatti ha interesse ad entrare in ogni rito della vita quotidiana, al fine di persuadere con le proprie elaborazioni i fedeli, perché ogni occasione è adeguata a proporre la sua visione coerente e totalizzante del mondo. E ciò vale a maggior ragione per l'*élite*, la quale deve devolvere importanti risorse alle opere della religione. L'azione del patriarca si dimostra poi esattamente speculare all'attività officiata dal *Flamen Dialis*, suprema carica del sacerdozio di Giove, durante l'esecuzione dei *Vinalia Rustica*.

Deve pure considerarsi che il protocollo d'inaugurazione della vendemmia costituisce il culmine di una serie di cerimonie di ringraziamento per la fertilità dei campi, che si spalmano nella prima metà di agosto.<sup>65</sup> La Chiesa difatti ha preferito inserire durante le celebrazioni per la festa della *Metamorphosis* (Trasfigurazione) del Signore un peculiare rito in cui le primizie dell'estate, in particolare l'uva, ma anche altri frutti come susine, pesche e nespole vengono portati in chiesa, posti davanti all'icona della festività fra can-

<sup>64</sup> La sezione dedicata nell'*Euchologium Barberini* alle liturgie presenziate dal patriarca riportata una doppia orazione da recitarsi in occasione della vendemmia imperiale. A questa si aggiunge un'ulteriore preghiera, che non menziona i *basileis* e viene destinata alla vendemmia del popolo, cfr. V. Parenti (ed.), *Eucologio Barberini*, gr. 336, Roma 2000, §§ 177-178; E.V. Maltese, "Per una storia del vino nella cultura bizantina: appunti della letteratura profana", in P. Scarpi (ed.), *Storie del vino*, Milano 1991, 193-205, in particolare 93-110; S. Parenti, "Il vino nella liturgia bizantina", in G. Archetti (ed.), *La civiltà del vino. Fonti, temi e produzioni vitivinicole dal Medioevo al Novecento*, Brescia 2003, 458-461.

<sup>65</sup> Teodoro Belsamone nel sec. XII, commentando il canone 62 del Concilio in Trullo, depreca le sopravvivenze di un paganesimo greco e rurale nella celebrazione della festività dei *Broumália*, quale riproposizione delle Piccole Dionisie o Dionisie Rurali, giacché ha notizia della predisposizione di cortei mascherati, che evocano "orge satiriche celebrate da satiri e baccanti in onore di Dioniso". Tuttavia, Teodoro sembra fare confusione, giacché riferisce costumi più tipici dei *Vinalia*, i quali durante il canto di stornelli satirici e irriverenti aggiungono sovente come intermezzo il *Kýrie eleison*, cfr. G.A. Rhalles – M. Potles (edd.), *Sýntagma tōn theiōn kai hierōn kanonōn*, vol. 2, Atene 1852, 451; E. Nonveiller, "Un esempio di "utilizzo" del paganesimo greco e romano a Bisanzio: il caso dei *Brumalia*", *Porhya* 17 (2011), 122.

dele e benedetti.<sup>66</sup> Il rito collettivo e popolare si oppone alla cerimonia riservata alla corte che nello stesso giorno prevede un lauto banchetto e vede il *basileus* indossare la corona caratterizzata dalla ben augurante *nuance* verde, segno della vita che germoglia.<sup>67</sup> La ritualità destinata alla gente comune ed in particolare ai villici, che ribadisce le prerogative del Dio cristiano sul ciclo naturale, prepara al rassicurante cerimoniale palatino. A corte invece si proclama il carisma della “divinità imperiale”, la quale esercita le proprie prerogative e garantisce la copiosità della produzione agricola.

Una volta pronunciata l'orazione, il cerimoniale prevede che il patriarca debba prendere un grappolo d'uva per porgerlo in dono all'imperatore, il quale fa lo stesso e offre al patriarca un altro grappolo. La corte si può dunque avvicinare al *basileus* in processione, secondo l'ordine delle dignità: i senatori, i *magistri*, i proconsoli, i patrizi, i demoti delle fazioni e, infine, il *curator*. L'imperatore prende personalmente il grappolo d'uva dai cesti e lo dona ad ogni partecipante. Durante la processione vengono cantati i toni apelatici, che hanno non solo una funzione lusinghiera, ma anche una didattica e trasmettono i valori della monarchia. A seguito dell'offerta dei grappoli, l'imperatore dona sei *nomismata pro capite* ad ogni membro delle fazioni. Costoro, ricevuto il dono, proferiscono ancora una volta le acclamazioni consuete e possono lasciare il ricevimento. Il sovrano e il patriarca allora si dirigono verso il palazzo di Hieria, laddove viene celebrato un banchetto con la partecipazione dei membri del Senato.<sup>68</sup>

In particolare, il cerimoniale dell'inaugurazione della Vendemmia contempla il gesto ben augurale del dono dell'uva, che è un antico segno di abbondanza e prosperità. Il frutto assume all'interno del protocollo un significato apotropaico, sia per chi offre il dono, sia per colui che lo riceve. Questo gesto è collegato ad un altro espediente volto alla

<sup>66</sup> Leucologio Paris Coislin 213, copiato a Costantinopoli intorno al 1027, prevede una serie di preghiere connesse alla coltivazione delle viti, vendemmia e degustazione delle primizie, cfr. S. Parenti, “Il vino nella liturgia”, 457-475, in particolare 459; A. Dmitrievskij, *Opisanie liturgicheskix rukopisej xranjashchixsia v bibliotekax pravoslavnago Vostoka*, Hildesheim 1965, 1021.

<sup>67</sup> Il *de caerimoniis* prevede l'abbigliamento per il giorno della festa della metamorfosi: “bisogna sapere che alla festa della trasfigurazione, i sovrani si recano all'appartamento di Daphne ove indossano il *divitision* bianco e la clamide e cingono la corona verde” (Constantinus Porphyrogenitus, *De caerimoniis* I, 46, 37, trad. it. M. Panascia, *Il Libro delle cerimonie*, 94). L'uso della corona verde sembra rimandare alle scene osiriache ed al cerimoniale faraonico più in generale e si collega al ciclo: nascita-morte-rinascita, dacché appare il secondo giorno dopo la Pasqua e la mattina di Natale, cfr. R.A. Carile, “Le insegne del potere”, 66-67; I. Anagnostakis, “Paroinia en pourpre: le pouvoir du vin et l'ivresse du pouvoir à Byzance”, en *Olio e vino nell'Alto Medioevo*, Atti delle LIV settimane di studio della Fondazione Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, Spoleto 2007, 897-958.

<sup>68</sup> Constantinus Porphyrogenitus, *De caerimoniis* I, 87, 78.

fidelizzazione dell'*élite* dell'Impero, come l'offerta del banchetto da parte dell'imperatore.<sup>69</sup> Ne deduciamo che la partecipazione al rito è un segnacolo del prestigio detenuto o raggiunto dagli individui che vi presenziano, mentre il grappolo d'uva ricevuto è manifestazione di quest'ultimo. E sebbene sia il codice protocollare a dare il valore al grappolo d'uva all'interno del cerimoniale, gli uomini immessi in quel "circuito simbolico" non possono definire il proprio *status* senza quel segno. L'*élite* e l'uva poi concorrono reciprocamente ed in quanto "agenti attivi" a definire il valore di ognuno di loro. Bisogna ancora considerare che la celebrazione dell'inaugurazione della vendemmia viene costruita in favore dell'imperatore, il quale è il vero protagonista della cerimonia e svolge un ruolo davvero fondamentale nell'economia di un rituale che ricorre a risorse materiali e simboliche. Questi appare quale "attore" principale dell'offerta di un bene come il grappolo d'uva, che seppur è dotato di scarso valore intrinseco, è investito di un alto significato simbolico.<sup>70</sup> Al contempo, la condotta dei partecipanti viene orientata da un codice cerimoniale che ricorre al linguaggio visivo e fa di un segno, quale il grappolo d'uva, un emblema altamente significante e capace di ottimizzare la trasmissione di precisi messaggi. Il gesto del dono è dunque immaginato per mettere in dialogo l'imperatore e l'*élite*.

<sup>69</sup> Deve stigmatizzarsi l'etimo del lemma "compagno", da *cum-panis*, ovvero "condividere il pane con qualcuno". Ciò rimanda ad un atto fondamentale delle pratiche alimentari: la condivisione, giacché il banchetto è "*con-vivium*". Simmel poi precisa "la società esiste là dove più individui entrano in rapporto di azione reciproca", cfr. G. Simmel, *Sociologia*, Milano 1989, 8.

<sup>70</sup> La mentalità aristocratica ed elitaria che produce il rituale per la corte sembra introdurre una notevole discriminante fra *élite* e i rappresentanti dei *demi*, che consiste nell'uso di un segno di scarso valore patrimoniale, ma dall'alto capitale simbolico ed onerato di riconoscere il prestigio dell'*élite* rispetto a chi non fa parte di quel gruppo. E se la consegna di denaro ai rappresentanti dei *demi* ammessi alla cerimonia può essere qualificata come un'ulteriore espressione della prosperità connessa all'azione amministrativa del sovrano, chi scrive crede che si debba piuttosto tenere in conto il "codice" simbolico adoperato. Un così netto distinguo fra *élite* e *demi* nella medesima cerimonia non ha senso, se chi progetta il protocollo non si prefigge di mandare un preciso messaggio a tutti i partecipanti. Si crede che la consegna del denaro ai rappresentanti dei *demi*, i quali si collocano fra le ultime dignità "per editto" e che, quindi, non appartengono alla classe elevatissima dell'Impero, sembra proporre un pregiudizio, che li crede incapaci a percepire l'esatto valore di una risorsa simbolica come l'uva. Per comprovare tale ipotesi e dimostrare che la liturgia della vendemmia sembra pensata per disciplinare un'occasione di socializzazione volta a consolidare e rinnovare esclusivamente i rapporti fra aristocrazia e *basileus*, pare sufficiente comparare questa cerimonia col ricevimento narrato da Liutprando da Cremona sotto Costantino VII. Ne deduciamo dal protocollo eseguito che solo in quell'occasione il sovrano si comporta come *evergeta*, consegnando un numero di libbre d'oro e di *skaramangia* che varia in ordine decrescente in base al prestigio delle *axiai*, le quali si appropinquano al *basileus*. Siamo dunque di fronte a due rituali ben diversi e che non sono assimilabili dal punto di vista concettuale, rispetto al *background* ideologico che li sostiene e soprattutto nell'ottica del cerimoniale da eseguire. Cfr. M. Oldoni, "Liutprando oltre il magazzino delle maschere", in M. Oldoni *et al.*, *Liutprando di Cremona, Italia e Bisanzio alle soglie dell'Anno Mille*, Novara 1987, pp. 7-30

### 7. Il banchetto un'occasione di convivialità e di magnificazione della gerarchia

Siamo a conoscenza del fatto che le cerimonie palatine sono solitamente concluse da banchetti, i quali ne sono parte integrante ed appaiono funzionali alla “messa in scena” del “Teatro del potere”. Di conseguenza non si può trascurare il ruolo del cibo, che non limita la sua significatività alla banale nutrizione del corpo, ma piuttosto risponde alla necessità di fascinazione dei partecipanti ed “all'alimentazione degli occhi” di coloro che siedono attorno alla mensa imperiale. Deve poi considerarsi il carattere relazionale connesso alla sfera alimentare, quale “connettore” di umanità, che favorisce occasioni di scambio e condivisione, e una volta inserita nel rito diventa uno strumento di comunicazione sociale. E se il banchetto festivo è contrassegnato dall'eccesso alimentare e dall'ostentazione delle cibarie, il consumo comune degli alimenti permette di rinnovare le relazioni gerarchiche. Difatti, attorno al pasto si vanno a instaurare, consolidare e rinnovare i rapporti sociali.<sup>71</sup> La presa del cibo ribadisce così l'appartenenza dei partecipanti all'Impero Romano. Si può dire che l'inserimento del banchetto nel cerimoniale risponde alla necessità “di relazione, dunque di condivisione, dunque di riconoscimento di umanità comune”.<sup>72</sup> Tant'è che il “pasto solenne (...) convalida la volontà di vivere di chi sopravvive”.<sup>73</sup> Questo rito di socializzazione poi esige non solo la sontuosità delle pietanze, ma pure l'eccesso delle stesse, poiché sulla loro fastosità ed abbondanza che si regge il prestigio e l'onorabilità di cui il *basileus* gode all'interno dell'*élite*. Quest'ultima poi valuterà l'ospitalità offerta, la magnificenza con cui si allestisce il banchetto e le modalità con cui si accolgono i partecipanti, cosa che rende davvero necessario predisporre un articolato protocollo, atto a valorizzare le singole *axaia*. La coesione creata dalla condivisione del cibo però è solo apparente e non ha ad annullare le gerarchie, dacché le differenze sociali giammai si affievoliscono, ma piuttosto vengono

<sup>71</sup> M. Douglas, *Antropologia e simbolismo. Religione, cibo e denaro nella vita sociale*, Bologna 1985; M. Douglas, *Constructive Drinking: Perspectives on Drink from Anthropology*, Cambridge 1987.

<sup>72</sup> P. Apolito, *Ritmi di festa. Corpo, danza, socialità*, Bologna 2014, 194.

<sup>73</sup> W. Burkert, *Homo necans. Antropologia del sacrificio cruento nella Grecia antica*, Torino 1981, 53. Circa il tema del sacrificio animale e dell'uso eccessivo della carne come elemento sontuoso e di qualità del banchetto, la bibliografia è sterminata, *ex multis* si veda: U. Fabietti, *Materia sacra. Corpi, oggetti, immagini, feticci nella pratica religiosa*, Milano 2014; C. Gallini, *Il consumo del sacro. Feste lunghe di Sardegna*, Nuoro 2003; F. Giallombardo, *Festa orgia società*, Palermo 1990; R. Girard, *La violenza e il sacro*, Milano 1980; P. Grimaldi, *Il calendario rituale contadino. Il tempo della festa e del lavoro fra tradizione e complessità sociale*, Milano 1993; C. Grottanelli, *Il sacrificio*, Laterza, Roma-Bari 1999; C. Grottanelli *et al.* (edd.), “Sacrificio, organizzazione del cosmo, dinamica sociale”, in *Studi Storici*, 4 (1984), 829-956; C. Grottanelli – N.F. Parise, *Sacrificio e società nel mondo antico*, Roma-Bari 1993; R.G. Hamerton-Kelly (ed.), *Violent Origins*, Stanford 1987; B. Lincoln, *Death, War, and Sacrifice. Studies in Ideology and Practice*, Chicago 1991.

evidenziate e persino rimarcate. Lo dimostra il rigoroso protocollo che statuisce le sedute dei partecipanti, il quale deve necessariamente tenere conto dell'ordine delle dignità. Chi lo redige deve magnificare il prestigio della carica rivestita dal singolo commensale, temperandola fino a realizzare una vera e propria "economia" delle diverse titolature auliche presenti al banchetto. In tal modo si devono azzerare quelle dispute concernenti le priorità di seduta, che possono produrre precedenti pericolosi per l'equilibrio della gerarchia. Non meraviglia allora che tale necessità spinga alla redazione di specifici trattati d'etichetta, dei quali il più famoso è il *Kletorologion* dell'*atriklines* Filoteo. Gli *atriklinai* hanno il compito di organizzare i banchetti, mentre l'opera appartiene al genere letterario dei *Taktikà*, ovvero a quegli scritti concernenti la *τάξις*, che viene composta durante il regno di Leone IV e su consiglio di non precisati amici di Filoteo. Questi riferisce: "Tutta l'importanza che si ha nella vita e la dignità connessa ai titoli (...) non si manifestano agli spettatori in altre occasioni al di fuori della chiamata secondo l'ordine di precedenza alla tavola splendida e ai pranzi organizzati dai nostri sapientissimi imperatori (...) per una nostra disattenzione si verificassero errori o confusione, non solo sarebbe rovinato il valore dei titoli, ma gli stessi *atriklinai* ne uscirebbero ridicolizzati".<sup>74</sup> A mezzo della consultazione del trattato, l'*atriklines* ottimizza il suo lavoro, costante nel compilare la lista degli invitati al banchetto, nel chiamare l'entrata degli invitati secondo l'ordine di precedenza, nell'introdurli nel triclinio e nel farli accomodare al posto loro assegnato. E se dal punto di vista della monarchia, la predisposizione delle sedute è un'occasione per rafforzare la cogenza del sistema tassonomico che ordina l'aristocrazia entro il "corpo" dell'Impero Romano e la subordina al *basileus*, l'élite dal canto suo non subisce il "contraccolpo". Anzi sembra persino giovarsene, nei termini di una rivalsa morale almeno.

Il rito della presa comune del cibo presso la tavola imperiale risente pure del gradimento di cui gode il *basileus*, mentre l'élite può far percepire la scarsa "integrazione" dell'imperatore. Il banchetto offerto per la festività è difatti un'occasione per esprimere un giudizio sulla gestione dell'Impero e fornisce il pretesto all'élite per mostrare i valori del proprio *ἦθος*, da opporre a quell'esponente della monarchia che si dimostra inadeguato al suo ruolo. L'élite realizza dei raffronti, poiché ricorda il banchetto dell'anno precedente, ma anche quelli dei predecessori (data la facilità di avvicendamento dei *basileis*) e stabilisce agevolmente differenze di merito e gradimento.

La cerimonia viene così costruita come parte di un più ampio rituale laico destinato all'intrattenimento, mentre il dispendio delle risorse per il banchetto, in uno col ricorso al capitale simbolico dei segni condivisi, è volto alla fidelizzazione dell'élite. Attraverso

<sup>74</sup> Cfr. Philotheos, *Kterologion, Les listes de préséance byzantines des Xe et XIe siècles*, ed. N. Oikonomides, Paris 1972; vedi anche G. Ravegnani, *Letà di Giustiniano*, Bologna 2019.

la cerimonia si “mette in scena” un codice comportamentale, che collega l'*Ordo patriciorum*, i senatori e il clero guidato dal patriarca al *basileus* per permettere a quest'ultimo di intessere una serie di legami duraturi e capaci di mettere in comunione i diversi esponenti dell'élite dell'Impero. I partecipanti al cerimoniale sono quindi inseriti in una *mise en scène* “polifonica” che deve creare consenso.

### **8. I toni apelatici e la didassi sui valori della monarchia: un esperimento di colonizzazione dell'inconscio**

L'analisi dei canti apelatici propri della celebrazione ci permette di comprendere meglio i messaggi che la corte pensa di trasmettere mentre progetta il rito e quale sia il *background* ideologico a cui questa si richiama. I toni presentano una serie di elaborazioni politologiche, che vogliono persuadere i partecipanti circa la capacità in capo al sovrano di “garantire” la prosperità dell'Impero.

I canti si rivolgono poi allo stesso *basileus*, il quale presiede alla cerimonia, e gli permettono di prendere una più profonda coscienza del proprio carisma. Il rito si pone entro quella serie di ritualità con carattere di didassi, che sin dall'ascesa, disvelano in modo progressivo all'imperatore la natura del suo mandato ed il cosiddetto “mistero della *Basileia*”.<sup>75</sup> Siamo così di fronte ad un'operazione volta a trasmettere messaggi precisi e finalizzata a convincere sia il *basileus* “protagonista” del cerimoniale, sia tutti i partecipanti. Si propone insomma un tentativo di colonizzazione dell'inconscio.

Durante il rito del dono, i demoti delle due fazioni intonano il primo tono del canto apelatico proprio:

poi che dal prato della scienza del Signore abbiamo colto i fiori della saggezza, o sacro ordine dei patrizi degni di onore, nell'offrire come una messe i nostri canti, poniamo una corona d'oro sul capo del sovrano ove dimorano odorati pensieri, così ripagati dall'incanto dei suoi graziosi favori. Ma tu sovrano immortale di tutte le cose, per lungo tempo concedi al mondo questa festa di sovrana potenza dell'autocratore, o (...) imperatore coronato e da Dio consacrato.<sup>76</sup>

La corte “mette in scena” il consueto “atto di cortesia” previsto dal protocollo, che mostra un'élite compiacente e pronta a lodare l'imperatore.<sup>77</sup> L'interazione rituale è scan-

<sup>75</sup> C. Zuckerman, “On the Title and Office of the Byzantine *basileus*”, in *Mélanges Cécile Morrisson*, Paris 2010, pp. 865-890.

<sup>76</sup> Constantinus Porphyrogenitus, *De caerimoniis* I, 87, 78, trad. it. M. Panascia, *Il libro delle cerimonie*, 105-106.

<sup>77</sup> O. Treitinger, *Die oströmische*.

dita da significative immagini di devozione evocate dal canto (quali l'offerta di fiori), che hanno fini pratici e devono ben predisporre i partecipanti verso il sovrano, giacché l'accondiscendenza non è atto dovuto. Se ne deduce che la "cortesia" ostentata e l'evocazione dei comportamenti connotati da un'assoluta deferenza imposti dal protocollo, non appaiono sufficienti a garantire il gradimento. Da ciò sembra discendere il tono martellante delle acclamazioni, che vengono ribadite più volte durante la cerimonia al fine di persuadere l'élite ad offrire un effettivo appoggio alla monarchia.

Il canto rappresenta un'altra prossemica altamente significativa: l'imposizione di una corona da parte dei sottoposti, che costituisce non solo la massima espressione di gradimento, ma anche un atto di ricognizione dello *status* vantato dal *basileus*. Il gesto dell'incoronazione si ascrive poi ad una politica di *grandeur*, che fornisce un potente indicatore, adeguato a dimostrare l'importanza della celebrazione presso i romani orientali.<sup>78</sup> Difatti è nota l'usanza comune di incoronare re e sovrani in particolari date dell'anno durante i secoli IX-XII; una consuetudine che è comune anche all'Occidente. Eppure, l'evocazione dell'immagine non si limita a confermare la significatività della cerimonia all'interno del calendario civile dell'Impero, ma dimostra la capacità persuasiva delle gestualità, che possono essere inserite nei canti solo se pienamente condivise dai partecipanti.

Al contempo, la menzione dell'incoronazione effettuata dall'élite, tramuta la celebrazione in un rituale di "palingenesi mistica" in cui il sovrano può ricapitolare la propria esperienza di governo. In tal modo i partecipanti vengono stimolati a richiedere al *basileus* di attuare una sorta di nuova presa di possesso dell'*Imperium*, che si realizza in

<sup>78</sup> Il protocollo d'ascesa ha un carattere iniziatico e viene scandito da momenti connotati dall'assunzione dei singoli capi dell'abbigliamento imperiale. La vestizione rituale si spalma in un percorso processionale, inscenato come *iter* ascensionale culminante nell'imposizione della corona, cfr. R.A. Carile, "Regalità sacra ed iniziazione nel mondo bizantino", in A. Panaino (ed.), *Sulla soglia del sacro: esoterismo ed iniziazione nelle grandi religioni e nella tradizione massonica, Atti del Convegno di Studi del GOI*, Milano 2002, pp. 75-96; R.A. Carile, "La sacralità rituale dei Βασιλείς bizantini", in F. Cardini – M. Saltarelli (edd.), *Per me reges regnant. La regalità sacra nell'Europa medievale*, Rimini-Siena 2002, 53-95; A.P. Di Cosmo, "La veste e la propaganda imperiale a Bisanzio. I *basileis* ed i segni di eccellenza del rango", *Erytheia Revista de Estudios Bizantinos y Neogriego*, 40 (2019), 71-120. Deve poi constatarsi che anche il funerale presenta un carattere iniziatico. Questo rappresenta non il compimento del suo governo, ma costituisce un atto cerimoniale volto a completare il rito d'ascesa, quale parte di un unico "rituale misterico" finalizzato a disvelare al *basileus* la vera natura del suo ufficio. Tanto l'iniziazione al "mistero della *Basileia*", quanto l'interdizione dell'esercizio della stessa appaiono come il risultato di un processo complesso, che la corte amministra e rimuove dalla sfera d'azione del *basileus*, cfr. C. Rapp, "Death at the Byzantine Court", 267-286; P. Karlin-Hayter, "L'adieu à l'empereur", *Byzantion*, 61, 1 (1991), 112-155; B. Maleon, "Imperial Death in Byzantium: A Preliminary View on the Negative Funerals", *Transylvanian Review*, 1 (2010), 10-31.

una data cruciale del calendario civile: il giorno dell'inaugurazione della vendemmia. Si sceglie quell'occasione perché ben augurante in sé e per sé e ritenuta valida per l'evoluzione *in melius* del governo.

Non meraviglia nemmeno l'inserimento nell'ordito del protocollo di formule di buon auspicio, assimilabili ai *vota*, espresse dall'élite per una proficua gestione dell'Impero, giacché sono riconducibili ad un repertorio tipizzato di allocuzioni formali. Eppure, il contenuto meramente lusinghiero dei toni è solo il significante più superficiale. La stessa élite afferma *apertis verbis* che le lusinghe vengono proferite al solo scopo di ottenere i favori del sovrano. Sicché si tratta di una cortesia "interessata", utile, se non indispensabile, a quell'élite che si rivolge "benevola" al sovrano. Il canto evoca, seppur in modo sommerso, un calmiera, opponendo all'imperatore un potente contrappeso alle facoltà teurgiche esplicate dal rituale. Il *basileus* difatti deve rimembrare a se stesso che la compiacenza dei membri dell'élite è essenziale al perdurare sul trono ed il suo potere si mantiene su una sorta di "patto", che egli è tenuto a rispettare elargendo favori e rinunciando ad esercitare la violenza verso i sottoposti.<sup>79</sup> Niente di magico dunque. Solo a mezzo dell'accondiscendenza e della benevolenza verso l'élite il *basileus* otterrà in cambio fedeltà e soprattutto gli "atti di cortesia" consueti. Quelle, difatti, costituiscono mere formalità imposte dalla liturgia palatina e poco possono dire dei sentimenti provati dai partecipanti alla cerimonia verso la Monarchia. Si evidenzia ancora il continuo riferimento alla sfera della fertilità, perché attraverso la menzione del buon andamento della vendemmia si dimostra la prosperità goduta dall'Impero.

Desta poi particolare interesse il terzo tono del canto apelatico, che recita:

I potenti sovrani sono apparsi come una vite che germoglia in pampino per offrire a tutti grappoli di gioia. Ecco perché le *Scholae* e il Senato gioiscono: celebrano l'allegrezza della vendemmia delle dimore di Hieria. Ed ecco perché noi tutti cantiamo: una gioia ineffabile è scesa nel mondo.<sup>80</sup>

Questo tono presenta la metafora della metamorfosi del sovrano in vite. Si propone ai partecipanti al rito la sublimazione del buon *basileus*, in ragione del suo ottimo governo, mentre la finzione poetica persuade l'auditorio circa la sua funzione di "portatore

<sup>79</sup> Per l'esercizio della violenza giusta, il *justo mucrone*, si veda Corippus, *In Laudem Iustini Augusti Minoris* 2.2.68-69. ed. A. Cameron, London 1976.

Circa il tema del φόβος, quale espressione di un ἥθος antimperiale, proposto da un'aristocrazia insofferente, che compone la corte, si veda: R.A. Carile, "Φόβω κραδαινόμενος. La paura dell'imperatore", in R.A. Carile (ed.), *Immagine e realtà nel mondo bizantino*, Bologna 2002, 73-84.

<sup>80</sup> Constantinus Porphyrogenitus, *De caerimoniis* I, 87,78, trad. it. M. Panascia, *Il libro delle cerimonie*, 106.

di abbondanza”. La *fictio* allora arriva a sostenere che l'imperatore attraverso il suo retto governo, causa la gioia dei sottoposti, come dopotutto fa la vite con i suoi frutti. Siamo di fronte a un raffinato processo mentale, che inserisce nel canto apoliteico un tema tipizzato negli *specula principis* ed evoca nei partecipanti un'efficace rappresentazione del buon governo.<sup>81</sup>

Il *basileus* può essere così rappresentato come una vera controfigura di Dioniso, che è il primo a portare gioia agli uomini. E se la divinità gentile spreme il vino per offrire un rimedio al pianto, diversamente a Bisanzio è il retto agire del *basileus*, il quale esercita la giustizia, a lenire le pene e le sofferenze dei sottoposti.<sup>82</sup>

La metafora non appare fuori luogo, dopotutto il consumo del vino è tollerato a Bisanzio. Sicché nulla può essere rimproverato all'uomo comune, se non il forte abuso della bevanda.<sup>83</sup> Eppure questo può essere deprecato se effettuato da parte imperiale, tanto da costituire un *locus* di *Kaiserkritik* fin dai tempi di Foca.<sup>84</sup>

<sup>81</sup> R.A. Carile, “Ricchezza e povertà negli «*specula principum*» bizantini dal VI al X secolo”, in R.A. Carile (ed.), *Immagine e realtà nel mondo bizantino*, Bologna 2002, 247-265.

<sup>82</sup> Un'anonima supplica rivolta nel sec. X all'imperatore spiega l'importanza dell'esercizio della giustizia da parte del *basileus* nella comune percezione: “ascoltami, o imperatore: che tu sei imperatore proprio per questo; accogli la mia giusta domanda (...) affinché tu ti possa dire imperatore a buon diritto e non a torto...”. Il saper ascoltare è qualità essenziale dell'imperatore, che provvede alle esigenze dei sottoposti, evocando una concezione paternalistica del governo dell'Impero, cfr. G. Mercati, “Sopra alcuni scritti inediti d'un Anonimo del sec. XI-XII”, in *Opere minori*, Città del Vaticano 1937, 487-501; A.P. Di Cosmo, “The Political ideas and the imperial propaganda in Byzantium under the Komnenos. The Rhetorical strategies and the production of panegyrics”, *Revista Chilena de Estudios Medievales*, 17 (2020), 25-42.

<sup>83</sup> Un santo come Simeone Salos, il folle, dopo dieci anni di deserto ed a seguito dell'acquisizione della *apatheia* (la libertà dalle passioni terrene), può lavorare come *thermodotes* nelle *kapeleia* (taverne). E se gli è concesso di cibarsi di fagioli, l'agiografo giammai riferisce il consumo di vino, poiché non conveniente ad un santo, cfr. *Das Leben des Heiligen Narren Symeon*, rr. 7-10, 23-157, L. Rydén (ed.), *Studia Graeca Upsaliensia*, Upsalla 1963, 146. Michele Psello scrive un elogio del vino, laddove sostiene che la natura e Dio, il suo creatore, hanno donato all'uomo un alimento meraviglioso come il vino, il migliore dopo il pane (*Enkomion eis ton oionon*, rr. 14-23). Sicché entrambi per la loro eccellenza sono adoperati nella consacrazione (*Enkomion eis ton oionon*, rr. 105-110). Sostiene poi che il vino è assimilabile al fuoco, perché chi si avvicina troppo non può lamentarsi dei suoi effetti nefasti (*Enkomion eis ton oionon*, rr. 77-80). Per l'edizione critica vedi: Michael Psellos, *Enkomion eis ton oionon*, ed. A. Littlewood, *Michaelis Pselli oratoria minora*, Leipzig 1985, 110-116. Cfr. E.V. Maltese, “Per una storia del vino”, 193-205.

<sup>84</sup> Teofane censura l'abuso di vino da parte dell'imperatore Foca: “Hai guardato di nuovo il fondo della bottiglia e di nuovo l'ebbrezza il senno ti piglia”, cfr. Teofane, *Chronographia*, 26-27. L'ubriachezza molesta diventa il *Leitmotiv* della propaganda posta in essere da Basilio I contro il predecessore Michele III, tanto che è definito: “*methystes*” (ubriacone), sicché in lui la *mimesis theou* viene sostituita “dall'estasi dionisiaca”, cfr. E. Kislinger, “Dall'ubriacone”, 139-140. Teofane

Il rito propone allora un'allegoria dal forte potere persuasivo. Eppure, prudentemente, non si menziona mai il nome del dio pagano, perché inopportuno. Perciò viene omesso e sostituito da ciò che sta per esso: la vite, quale formula "sintetica" ed altamente evocativa. L'uso del simbolo diviene così un'espressione bipolare, che tenta di aggirare il veto d'idolatria opposto dal cristianesimo.<sup>85</sup> Di conseguenza si apre un paradosso: il nome della divinità evocata può essere omesso, ma la vite, il segno che sta per quella, di per sé non può esistere entro il contesto dello specifico rituale; la pianta può solo testimoniare il rappresentato. La metafora proposta dalla corte pretende che il segno sia capace di poter assorbire in tutto o in parte le qualità del dio. Sicché il segno sta sempre a quello che rappresenta. La significatività dello stratagemma utilizzato viene potenziata poi dalle strategie autorappresentative dell'imperatore che ricorrono ai prodotti della cultura materiale. Ciò rimanda all'uso del simbolo vegetale sulle vesti quale modello "socializzato", perché riconosciuto e riconoscibile dai partecipanti.

Nonostante i lemmi che compongono i toni vengano attentamente soppesati, il cerimoniale non si premura di nascondere una serie di riferimenti al culto dionisiaco, che sono proposti senza troppe remore a dei fruitori cristiani ed a dispetto della presenza del patriarca. Eppure, ciò non crea l'ossimoro. Siamo di fronte a una liturgia di gioia, che esorcizza attraverso i comportamenti gaudiosi suscitati dal consumo del vino ogni paura di

descrive gli eccessi di Michele: "Egli si circondava di un'infame banda di uomini empì e scostumati con i quali il buono a nulla trascorrevva le giornate, senza darsi pensiero della dignità della maestà imperiale, dandosi ad orgie dissolute. Si accompagnava a vili fantini dedicandosi a corse di cavalli, cortei schiamazzanti e bevute a causa della sua passione malata per il vino e della sua limitatezza mentale (...). Reso sfrenato dall'ebbrezza, si lasciò andare ad ogni empietà e abbandonò il cammino della legge e del diritto. Quando era ubriaco di vino non mescolato ad acqua e non più padrone dei suoi sensi, non rifuggiva nemmeno da delitti ed insensate punizioni di innocenti. (...) Quando poi i fumi del vino si dileguavano, non ricordava più nulla e spesso chiedeva di persone che nell'ubriachezza aveva condannato a morte. Ma quando si faceva di nuovo sera e l'orgia, accompagnata da parole empie e sconsiderate, si protraeva fino a notte tarda, egli tornava a comportarsi allo stesso modo", cfr. Teofane, V, 20-26, cfr. *Chronographiae Quae Theophanis Continuati Nomine Fertur Libri I-IV*, M. Featherstone, J. Signes-Codoñer, Berlin, 2015; per la traduzione italiana vedi: E. Kislinger, *Dall'ubriacone*, 140. Anche Leone VI il saggio è un buon consumatore di vino. Allorché fa visita al monastero di Eutichio a Psamathia, all'imperatore viene concessa la stessa quantità di vino riservata a tutti i commensali. Anche se lo allunga con acqua non viene fornito di ulteriore vino, perché ciò è contrario alla regola. L'imperatore allora dona dei vigneti al monastero, poiché ritiene tale limitazione fin troppo onerosa per le gole e la sete, cfr. *Vita Euthymii Patriarchae Constantinopolitanae*, cap. IX, P. Karlin-Hayter (ed.), *Bibliothèque de Byzantion*, Bruxelles 1970, 51-55. Anche l'imperatore Alessandro viene biasimato per i suoi eccessi alcolici, cfr. Leone Grammatico, *Chronographia*, I. Bekker (ed.), *CSHB* 26, Bonn 1842, 286.

<sup>85</sup> *Codex Theodosianus* XVI, 10, edd. J. Godefroy – A. Marville, Los Angeles 2018.

poter soffrire, della fame, della penuria e della miseria. La gioia, liturgicamente regolata dal cerimoniale, deve però prescindere dal riso rituale, che con la sua funzione apotropai- ca connota la vendemmia dei gentili.<sup>86</sup> Tali comportamenti ovviamente sono disapprovati dalla Chiesa e non possono trovare spazio nel rito imperiale. Nonostante tale diffidenza, non si può evitare che delle espressioni piuttosto gioiose rispetto all'aulica compostezza delle lodi palatine vengano introdotte nelle formule d'acclamazione proprie della commemorazione. Ciò non deve meravigliare, poiché il rallegrarsi della corte può essere assorbito entro un sommesso *Leitmotiv* che permea la celebrazione: l'invito a far festa per l'esito positivo della vendemmia. Una gioiosa ricorrenza, dunque, che la Chiesa si propone di regolare con i mezzi di coartazione morale in suo possesso, smorzando quei comportamenti ritenuti eccessivi. La cerimonia sembra allora collocarsi al confine tra la ritualità pagana e le condotte ammesse dalla Chiesa. Il ricorso ai segni di abbondanza, il dispendio di risorse alimentari e l'evocazione di gestualità apotropai- che connesse alle manifestazioni di gaudio rimandano poi ad un'esigenza più profonda: quella di far sperimentare ai sottoposti una sensazione di sicurezza "diffusa" e di allontanare lo spauracchio della penuria di risorse. Tale esigenza giustifica l'esistenza di tutti quei comportamenti che conservano una certa ambiguità ed evocano le ancestrali facoltà che il pensiero magico attribuisce alla figura regia. L'operazione proposta dalla corte sembra concludersi con successo: i partecipanti guidati dall'*ordo* palatino paiono persuasi dai messaggi trasmessi ed il loro inconscio viene colonizzato dalle idee concernenti le capacità frugifere del *basileus*.

Il quarto tono plagale altresì intona:

La vostra virtù, come una vite che germoglia in pampino, dona grappoli di gioia. Per essa tutta la terra vendemmia e beve la coppa traboccante di vino. Cantando nella gioia festeggia con l'ordine mistico dei patrizi, che fedeli vi servono, il trionfo senza declino della vostra potenza, o sovrano (...), arca inespugnabile dell'universo.<sup>87</sup>

Il tono ricorre nuovamente alla metafora della "mimesi mistica" in una vite entro un processo di effusione panteistica e ribadisce con forza l'attitudine a garantire la prosperità fatta propria dal *basileus*. Di seguito si evoca un altro significante connesso alla vite, la quale è considerata anche un segno di eternità. Il ricorso a questo elemento simbolico deve affermare l'origine celeste del potere imperiale, che è imperituro e trasfigura il

<sup>86</sup> P. Marciniak, "Laughing against all odds: Some observations on humour, laughter and religion in Byzantium", in H. Geybels – W. VAN Herck (edd.), *Humour and Religion: Challenges and Ambiguities*, New York 2011, 141-155; M. Hinterberger, "«Messages of the Soul»: Tears, Smiles, Laughter and Emotions Expressed by them in Byzantine Literature", in M. Alexiou (ed.), *Greek Laughter and Tears*, Edimburg 2017, 125-145.

<sup>87</sup> Constantinus Porphyrogenitus, *De caerimoniis* I, 87, 78, trad. it. M. Panascia, *Il Libro delle cerimonie*, 106.

singolo rappresentante sin dalla sua assunzione. In tal modo, si assuefanno i fruitori all'idea che il *basileus* configura una vera e propria "divinità imperiale".<sup>88</sup> Questo dio "laico", mentre è in vita, sperimenta la condizione divina, come si pretende abbia fatto Dioniso. Come tale, a tempo debito, questo si collocherà per quanto possibile nel novero dei predecessori "divinizzati"<sup>89</sup> e sicuramente nel numero dei santi cristiani.<sup>90</sup> Attraverso la me-

<sup>88</sup> Procedendo dalle soluzioni della teoria del potere proposte sin sotto la Tetrarchia, si arriva a postulare che il *basileus* sicuramente a mezzo del rito d'ascesa o, addirittura, sin dalla sua nascita, guadagna una "superpersonalità" da spendere nelle relazioni con i sottoposti. Il diacono Agapito, che sistematizza i prodotti della speculazione sul tema, può meglio delineare tale *status*: "per quanto concerne la realtà del corpo, l'imperatore è uguale ad ogni uomo, per il potere della dignità è simile a Dio sopra a tutti", cfr. Agapetus Diaconus, *Expositio capitum admonitorum*, ed. J. Migne, PG 86, cap. 21. La *definitio* "superpersonalità" è adoperata da Agostino Paravicini Bagliani e pare serenamente estendibile al caso in esame, poiché una tale personalità viene costruita dagli intellettuali pontifici mutuando elementi dalla propaganda imperiale. La potestà del papa dal sec. VIII fino al *Dictatus Papae* si modella difatti sulla maestà imperiale, cfr. A. Paravicini Bagliani, *Le Chiavi e la Tiara. Immagini e simboli del papato medievale*, Roma 1998, 85-88.

<sup>89</sup> A tal riguardo si menzionano alcuni dei *titula* che indicano in capo all'imperatore con la *Fortuna Imperi* anche l'accesso alla natura divina fin dalla nascita: "*Praesens et conspicuus Jupiter*", cfr. *Panegyrici Latini* 10, 5; "*praesentem (...) deum*", cfr. *Panegyrici Latini* 10, 2, 1; "figlio di Giove", cfr. Lactantius, *De mortibus persecutorum*, 53, 3, per l'edizione critica si veda: Lattanzio, *Come muoiono i persecutori*, ed. M. Spinelli, Roma 2005.

<sup>90</sup> Nonostante qualche perplessità mostrata da Patlagean, che confina al caso eccezionale la santità imperiale a Bisanzio, è possibile ritenere che questo tema possa comunque costituire un oggetto di riflessione per i politologi ed i teologi. Tanto che viene evocato nelle speculazioni degli ecclesiastici, sia adoperato con profitto nelle soluzioni retoriche della propaganda. Sul finire del sec. X la santità imperiale viene garantita dall'ascesa ed attraverso l'iniziazione al "mistero della *Basileia*". Una vocazione che si realizza anche per innesto di membri esterni alla casata come nel caso di Teofano, prima moglie di Leone VI, la quale vive una vita ascetica e di evergetismo nei meandri del Sacro Palazzo, per passare poi a consumare la sua vita di santità in monastero. Sicché costei viene inserita nel Sinassario della Grande Chiesa e diviene protagonista delle strategie della memoria nelle commemorazioni famigliari del Lunedì di Pasqua, specie sotto Costantino VII, cfr. P. Cesaretti, *Le quattro mogli dell'imperatore. Storia di Leone VI di Bisanzio e della sua corte*, Milano 2015. Teofane Continuato nel narrare la morte di Costantino VII vuole dimostrare la santità del deceduto e racconta la visione dei santi, che accolgono il defunto nelle dimore celesti, cfr. *Theophanes Continuatus*, IV, 51-53. Tuttavia, i casi di santità imperiale maggiormente celebrati del sec. X vengono ancora una volta da soggetti esterni, che si innestano entro il governo esercitato dalla Casa macedone, mentre il loro culto ha come centro di diffusione il Monte Athos. Questi sono Niceforo II Foca e Giovanni Tzimisce, al contempo zio e nipote, a dimostrazione di una vocazione alla santità di lignaggio. Come Cristo anche Niceforo "beve dal calice" e muore in una congiura di palazzo ordita dalla moglie Teofano e dal nipote Giovanni Tzimisce. Costui si "offre" come un martire ed evocando il Cristo sofferente, ne rinnova patimenti, mentre aggiorna il *locus* della *christomimesis* vittoriosa e lo propone in chiave patetica al pubblico del sec. XI, E. Patlagean, "Byzance et le blason pénal du corps", en *Du châtement dans la cité: Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*, Rome 1984, 405-426; E. Patlagean, "Il *basileus* assassinato e la santità imperiale", en

tafora della metamorfosi vegetale, la corte vuol pure proclamare l'eternità dell'Impero Romano e persegue intenti didattici, mentre declama le facoltà ben auguranti che il pensiero magico attribuisce al *basileus*. I toni apelatici assumono anche un carattere iniziatico e permettono all'imperatore di prendere coscienza della "condizione sovrumana", a cui ha accesso in ragione della sua iniziazione al "mistero della *Basileia*".

Orbene, il rituale mostra pure il punto di vista del *basileus*, sicché si volge a trasferire in modo "unidirezionale" ai sottoposti tutte quelle informazioni concernenti il possesso da parte sua di un potere apotropaico-propiziatorio. Il rito allora si inserisce nel novero di quelle cerimonie che rispondono ad una precisa necessità della Monarchia: capitalizzare il consenso. Un gradimento richiesto non solo alla gerarchia, ma anche a tutta la compagine sociale, finanche alla popolazione cittadina che viene rappresentata in quella particolare occasione riservata all'élite dai demoti delle fazioni del circo.

La corte costruisce attraverso il cerimoniale dell'inaugurazione della vendemmia un'espressione di sintesi fra le diverse istanze dei partecipanti, che vanno a temperarsi con quelle di propaganda e di automagnificazione dell'istituzione monarchica. La necessità di persuadere spinge poi a ricorrere a diversi mezzi di convinzione, quali i gesti, i simboli e persino le vesti fornite di decorazioni preziose, come il *kolobion* ornato con grappoli d'uva.

Al contempo, la cerimonia si opera di un'ulteriore finalità e deve persuadere i sottoposti del fatto che il *basileus* realizza una buona gestione dell'Impero e per questo viene ricompensato da Dio con la fertilità dei campi. La *felicitas temporum* imposta dall'imperatore viene così dimostrata dall'opulenza della cerimonia e soprattutto dall'abbondanza dei grappoli impiegati e riposti nei cesti, i quali sono sottratti alla destinazione alimentare ed alla susseguente trasformazione. In tal modo, si crede che il rito possa convincere i partecipanti, mentre mostra loro il *basileus* quale "garante" di un clima favorevole all'agricoltura. Ci troviamo di fronte a una realtà essenziale per la credibilità della bontà dell'istituzione e la condivisione dei suoi valori da parte dell'élite partecipante.

La cerimonia lascia emergere pure un altro tema della propaganda: l'attitudine alla vittoria del sovrano e la facoltà di celebrare il trionfo. E se i prodotti della vite suscitano gioia e animano le festività degli uomini, allo stesso modo il *basileus* deve portare gioia all'Impero Romano ed ai suoi sudditi attraverso la vittoria sui nemici. Pertanto, si può

E. Patlagean (ed.), *Santità e potere a Bisanzio*, Milano 1992, 113-133. Anche Giovanni Tzimisce è elevato agli onori degli altari, come attesta il calendario del monastero di Ivron in Georgia il giorno 11 gennaio. Leone Diacono esalta la devozione di Giovanni verso la Vergine e lo descrive come un evergeta, che divide in due le proprie proprietà, unite a cospicue donazioni imperiali e le destina in parte ai contadini, in parte al lebbrosario di Costantinopoli, cfr. Leo Diaconus, *Historia*, ed. C.B. Hase, Bonn 1828, 99; M. Van Esbroek, "L'empereur Jean Tzimisces dans le calendrier de Georges rathonite", *Bedi Kartlisa*, 41 (1983), 62-67.

dire che l'evocazione della mimesi, ha molte più implicazioni sul piano politico, che vanno al di là del mero significante di superficie connesso al mondo agricolo. Il motivo dominante di quelle espressioni di cortesia è dunque ricordare al *basileus* il suo primo dovere, ovvero l'obbligo perentorio di prevalere sui "barbari" a mezzo delle armi. Questa formula retorica ripropone ancora una volta nella trama del protocollo i precetti della "Teologia della vittoria" e permette il sopravvivere nella liturgia palatina costantinopolitana del X secolo di un'elaborazione dei politologi del Tardoantico.<sup>91</sup> Difatti, l'imperatore romano è chiamato alla Vittoria, poiché questi solo attraverso la sconfitta dei nemici "barbari" può porre fine al *cháos* e consentire lo svolgersi pacifico delle attività umane ed in particolare del lavoro agricolo. È proprio con la vittoria che il *basileus* garantisce le messi abbondanti e rimuove lo spettro della fame, il grande ed ancestrale spauracchio dell'umanità.

## 9. Conclusione

La cerimonia di apertura della vendemmia sfrutta il simbolismo dell'uva, quale simbolo di prosperità. L'utilizzo di questo segno ben augurante in una celebrazione legata alla fertilità colloca il *basileus* in uno "spazio di copertura" e si volge a ridefinire la significatività del suo ufficio. Il protocollo viene poi pensato per rappresentare l'imperatore quale "cosmocratore" e "divinità imperiale", ossia un dio "laico" garante del buon andamento dell'anno agricolo. Il *basileus* esprime così la sua potenza teurgica ed opera in funzione di restauratore del ciclo cosmico e di "dispensatore di prosperità", in quanto "signore della natura" e "garante" della fertilità della *chora* dell'Impero. Tale messaggio viene ribadito dalla veste che indossa, il *kolobion*, decorato con grappoli di uva.

Il rituale della raccolta dell'uva raccoglie inoltre delle importanti reminiscenze dei riti di fertilità e permette la conservazione di alcune ritualità ben auguranti connesse alla festività dei *Vinalia* nel calendario civile di un Impero, che si definisce ortodosso. Tale sopravvivenza viene garantita dall'immediato rimando ad un altro motivo fondamentale della propaganda: l'*imperium sine fine* detenuto dall'imperatore romano, in funzione di reggente *pro tempore*. Questa finalità è confermata dal contenuto dei canti apelatici della celebrazione, che sono volti a persuadere i partecipanti del fatto che il *basileus* è titolare di una qualche capacità magica. Le formule lusinghiere contenute nei toni apelatici propri della cerimonia appaiono pure funzionali al "Teatro del potere" ed a trasmettere precisi messaggi da parte della monarchia, stimolando il gradimento verso l'imperatore "garante" della prosperità. Queste soluzioni hanno davvero molte implicazioni e forniscono, infine, le chiavi cognitive per interpretare il reale e offrirne una rappresentazione idealizzata.

<sup>91</sup> J. Gagé, "La théologie de la Victoire impériale", *Revue Historique*, 171 (1933), 1-34.