

# 2019

REVISTA HISTORIAS DEL ORBIS  
TERRARUM

ISSN 0718-7246, AÑO 2019, NÚM. 23

<http://www.orbisterrarum.cl>



## Sociologia della veste e fenomenologia della regalità. I *basileis* ed i segni d'eccellenza del rango

Sociology of the garment and phenomenology of royalty. *Basileis* and the signs of excellence of the rank

Antonio Pio di Cosmo\*  
Pontificio Istituto Orientale

**Riassunto:** Il contributo analizza il ruolo giocato dai segni di *status* ed in particolare il ruolo dell'abbigliamento. Questa ricerca applica le conoscenze in materia archeologica, antropologica e storica, per raccontare l'azione della corte imperiale, che risolve le questioni circa i problemi di rappresentazione delle cerimonie d'epifania. In questo modo si vagliano le strategie di comunicazione orientate al *timor reverentiae* che modellano i protocolli dei sovrani bizantini.

**Parole chiave:** Abbigliamento, veste imperiale, *basileus*, Media Bisanzio, *de caerimoniis*

**Abstract:** This contribution analyzes the role of *status symbols* and in particularly the role of imperial outfit. This inquiry applies archeological, anthropological and historical effectiveness and can be reported to the work of sovereign's entourage, that conclude questions about the representation problems during epiphany's ceremonies. In this way, scrutinizes communication's strategies of *timor reverentiae*, that models etiquettes of byzantine sovereign.

**Keywords:** Outfit, imperial dress, *basileus*, Middle Byzantium, *de caerimoniis*

\* Dottore in Archeologia dell'Università di Córdoba, docente nei seminari della Cattedra di Storia Russa del Pontificio Istituto Orientale, Roma. Contacto: [apiocosmo@outlook.it](mailto:apiocosmo@outlook.it)

**SOCIOLOGIA DELLA VESTE E FENOMENOLOGIA DELLA REGALITÀ. I *BASILEIS* ED I SEGNI  
D'ECCELLENZA DEL RANGO**

Antonio Pio Di Cosmo  
Pontificio Istituto Orientale

La presente ricerca viene orientata ad una più incisiva comprensione della funzionalità dei capi di abbigliamento del *basileus* entro l'apparato esteriore della monarchia romano orientale dei secc. IX-X.<sup>1</sup> A tal scopo si collazionano una serie di informazioni utili ad esplicitare sul piano sincronico e diacronico il valore afferito alla veste nella dinamica della vita della *Basileia*.

In tal modo si vuol proporre al lettore un'interpretazione della fenomenologia connessa all'auto-rappresentazione del *basileus*. Una rivisitazione indispensabile non solo a chiarire alcuni aspetti della fenomenologia del potere non adeguatamente indagati, ma anche funzionale all'intera storia del costume. A suo tramite si tenta pure di spiegare una serie di meccanismi sociali e psicologici che sono innescati dall'ostentazione di un preciso abbigliamento, situazioni che non hanno ottenuto sin ad ora il giusto spazio nella letteratura scientifica.

**I- Codici cognitivi e la veste del *basileus*: la percezione dell'uomo bizantino**

La riflessione sulla significatività della veste del *basileus* implica la rivisitazione delle strategie di rappresentazione della regalità e delle relative strutture dell'universo mentale della cultura di riferimento, che produce l'istituzione monarchica per quel che è.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Toynbee, Arnold, *Costantino Porfirogenito e il suo mondo*, Sansoni, Firenze, 1987; Dagron, Gilbert, *Idées byzantines*, Centre d'histoire et civilisation de Byzance, Paris, 2012; Runciman, Steven, *Byzantine Style and Civilization*, Penguins Book, New York, 1990

<sup>2</sup> Pertusi, Agostino, "Insegne del potere sovrano e delegato a Bisanzio e nei paesi di influenza bizantina", in *Simboli e simbologia nell'Alto Medioevo, Atti della XXIII Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, Spoleto, 3-9 aprile 1975, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 1976, pp.

L'abito, in uno con le insegne dello *status* imperiale, appartiene ai segnacoli primari, tipizzati dall'esperienza della vita associata nel particolare contesto della *Basileia*. Questi costituiscono segni che esternano il rango e ne fondano l'autorevolezza specie in un'epoca come il Medioevo, in cui i formalismi hanno un valore sostanziale e si riconducono ad un'espressione strutturale della cultura.<sup>3</sup> Ciò a maggior ragione, se si considera quell'ipertrofia del simbolo che connota le formule rappresentative bizantine, la cui alea semantica si spalma all'interno di codici ben conosciuti dall'ambito sociale ed il cui senso è tutto interno alla cultura di riferimento.<sup>4</sup> A Bisanzio difatti la forma e la sostanza sovente hanno ad identificarsi, tant'è che il rispetto della forma viene ritenuto valido ad esprimere la sua sostanza. L'espressione formale diventa dunque un modo per gettare lo sguardo sugli aspetti più misconosciuti della realtà, rendendo più percepibili le trame invisibili che reggono l'universo. E se l'antropologia simbolica può delucidare i meccanismi che permettono il transitare di alcune idee dall'oggetto al concetto richiamato, si comprende bene come l'abbigliamento del *basileus* possa caricarsi di tutti questi significanti ed incarnare il senso ontologico dell'intero sistema di governo, agevolando la comune percezione del sovrano quale vera e propria 'costituzione materiale'.<sup>5</sup> La veste configura dunque uno strumento indispensabile nel campo della propaganda e nelle interazioni con la compagine sociale.

L'analisi apre ad una sociologia delle concrete rappresentazioni della dottrina del potere, quale più incisiva fra le implicazioni della cultura materiale della regalità, mentre l'abbigliamento del *basileus* configura un suo sottoprodotto. La veste imperiale appare poi funzionale alla macro-struttura che caratterizza la società di riferimento. Assurge a "struttura strutturante" attorno cui si organizzano le pratiche che orientano la percezione

---

481-568; Galavaris, George P., "The Symbolism of the Imperial Costume as Displayed on Byzantine Coins", *American Numismatic Society, Museum notes* 8, 1958, pp. 99-117; Carile, Rocco A., "Le insegne del potere a Bisanzio", en AA.VV., *La corona e i simboli del potere*, Il Cerchio, Rimini-Siena, 2000a, pp. 65-124; Dagon, Gilbert, *Empereur et pretre. Etude sur le "césaropapisme" byzantine*, Editions Gallimard, Paris, 1996

<sup>3</sup> Norris, Herbert, *Ancient European Costume and Fashion*, Dover, New York, 2013

<sup>4</sup> De Champeaux, Gerard, *I simboli del medioevo*, Jaka Book, Milano, 1992; Dvornik, Francis, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy*, Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, Washington D.C., 1966

<sup>5</sup> Dvornik, Francis, *Early Christian*, Op. cit.; Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano, 1965

dei sottoposti.<sup>6</sup> Va considerata pure come “struttura strutturata”,<sup>7</sup> che permette di percepire nell’immediato ad un pubblico in progressiva estensione il carisma della somma carica dello Stato; un processo di ricognizione che si realizza attraverso quel segno peculiare introdotto dal vestiario proprio. Funge pure da elemento identitario rispetto al massimo ufficio, perché la sua esistenza è finalizzata alla distinzione ed assolutizzazione del rappresentante *pro tempore* dello Stato. A mezzo di questo segno d’eccellenza il suo detentore ha così a prendere coscienza del rango e consapevolezza della sua identità nella scala sociale.

Sul piano sociologico la veste si riconduce alla “struttura del sistema delle condizioni”, quale fattore che stigmatizza l’esperienza connessa alla collocazione presso il culmine della struttura sociale stessa; una posizione che si evince per opposizione rispetto alla gerarchia ed al resto della società.<sup>8</sup> La veste costituisce poi l’espressione di un ordine che manifesta la potenza del suo massimo esponente, quale sottoprodotto dell’iniziazione al “mistero della *Basileia*”.<sup>9</sup> L’abito allora deve essere inteso quale espressione del “doppio titolo di onore”.<sup>10</sup> Assume un valore di verifica dell’eccellenza e della virtuosità

---

<sup>6</sup> Bourdieu, Pierre, *La distinzione. Critica sociale del gusto*, Il Mulino, Bologna, 1983, pp. 171-175; AA.VV., *Greek Clothing: Byzantine Dress, Clothing in the Ancient World, Fustanella, Tunic, Use of Costume in Athenian Tragedy, Chiton, Pileus*, General Book, Memphis, 2010; Tierney, Tom, *Byzantine Fashions*, Dover, New York, 2002; Snodgrass, Mary Ellen, *World Clothing and Fashion: An Encyclopedia of History, Culture, and social influence*, Routledge, Armonk, 2005; Scott, Margaret, *Medieval Dress & Fashion*, British Library, London, 2009

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> Carile, Rocco A., “Le cerimonie musicali alla corte bizantina”, en Cattin, G. (Ed.), *Da Bisanzio a San Marco*, Il Mulino, Bologna, 1997, pp. 43-60; Carile, Rocco A., “*Le insegne* Op. cit., pp. 65-124; Carile, Rocco A., “Gerarchie e caste”, en Carile, R. A. (Ed.), *Immagine e realtà nel mondo bizantino*, Lo Scarabeo, Bologna, 2002b, pp. 123-176; Carile, Rocco A., “Produzione e usi della porpora nell’Impero bizantino”, en Carile, R. A. (Ed.), *Immagine e realtà nel mondo bizantino*, Lo Scarabeo, Bologna, 2002c, pp. 243-269; Carile, Rocco A., *Immagine e realtà nel mondo bizantino*, Lo Scarabeo, Bologna, 2002d; Carile, Rocco A., “Regalità sacra ed iniziazione nel mondo bizantino”, en Panaino, A. (Ed.), *Sulla soglia del sacro: esoterismo ed iniziazione nelle grandi religioni e nella tradizione massonica*, Atti del Convegno di Studi del GOI, Mimesis, Milano, 2002e, pp. 75-96; Carile, Rocco A., “La sacralità rituale dei Βασιλεῖς bizantini”, en Cardini, F. y Saltarelli, M. (Eds.), *Per me reges regnant. La regalità sacra nell’Europa medievale*, Il Cerchio, Rimini- Siena, 2002f, pp. 53-95; Carile, Rocco A., “La prossemica del potere: spazi e distanze nei cerimoniali di corte”, en *Uomo e spazio nell’Alto Medioevo*, Atti della L Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, Spoleto, 2003a, pp. 589-656; Carile, Rocco A., “Credunt aliud romana palatia caelum. Die Ideologie des Palatium in Konstantinopel dem Neuen Rom”, en König, M. y Bolognesi Recchi Franceschini, E. y Riemer E. (Eds.), *Palatia. Kaiserpaläste in Konstantinopel, Ravenna und Trier*, Rheinisches Landesmuseum, Trier, 2003b, pp. 27-32; Dawson, Timoty y Sumner, Graham, *By the Emperor's Hand: Military Dress and Court Regalia in the later*, Frontiline book, Barnesly, 2015

<sup>9</sup> Bourdieu, Pierre, *La distinzione*, Op. cit., pp. 17-18

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 54

dell'eletto all'Impero, mentre l'assunzione della veste imperiale diviene, al contempo, una qual sorta di criterio utile alla ricognizione della grazia divina che l'ha portato sul trono.<sup>11</sup>

L'abbigliamento fornisce informazioni sul versante percettivo circa il soggetto che indossa il capo, lo connota e suscita suggestioni ed impressioni nei fruitori. Pertanto, può ottimizzare le pratiche della percezione e va considerato quale strumento di *hexis*.<sup>12</sup> La veste è dunque frutto e, a sua volta, suscita un'"attività semiologica", ma anche "culturale" che porta a compimento il processo di selezione e cristallizzazione delle insegne. Entrambe traducono un ordine fittizio che la legge bizantina trasforma in ordine naturale ed espressione dalla volontà divina.<sup>13</sup>

La monarchia per essere percepita come tale ha necessariamente bisogno di stabilire un novero di segni suoi propri, che pone sotto copertura, distinguendoli da tutti gli altri che ritiene inappropriati. Si apre ad un ulteriore problema: il massimo rango dello Stato obbliga il rappresentante *pro tempore* a costruire un abbigliamento adeguato alla dignità dell'istituzione. Un corredo vestiario che è piuttosto espressione di un fenomeno sociale e strettamente legato alle dinamiche interne sia alla corte, sia all'intera compagine; dinamiche che stimolano la cristallizzazione della foggia della veste propria del *basileus*.

La concezione di un abbigliamento degno all'autocrate romano implica pertanto una serie di precetti da osservare minuziosamente, concernenti materiali, fogge e colori, che a loro volta devono corrispondere all'idea condivisa di colui che assurge a monarca universale; un'idea che deve apparire incisiva sia sul piano locale, sia su quello internazionale.<sup>14</sup> L'imposizione attraverso la trattativa di corte delle quantità e della qualità dei decori delle vesti, che variano in ragione della singola celebrazione dell'eventologia di Stato, diventa in quest'ottica uno strumento più incisivo di traduzione della pretesa d'eccellenza dell'istituzione. Un tentativo di sistematizzazione che rende tipiche alcune precise caratteristiche afferite al sommo rango. Anche i colori, dal canto loro, vengono selezionati per diventare una prerogativa del massimo esponente dello Stato.

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 103

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 175

<sup>13</sup> Flügel, John C., *Psicologia dell'abbigliamento*, Franco Angeli, Milano, 1987; Snodgrass, Mary Ellen, *World Clothing*, Op. cit.; Scott, Margaret, *Medieval Dress*, Op. cit.

<sup>14</sup> Runciman, Steven, *Byzantine Style*, Op. cit.; Rhoads, Murphey (Ed.), *Imperial Lineages and Legacies in the Eastern Mediterranean: Recording the Imprint of Roman, Byzantine and Ottoman Rule*, Taylor & Francis Group, Birmingham, 2016

La componente cromatica allora deve ottimizzare il processo di evocazione dell'eccellenza dell'ufficio da rappresentare entro i riti dell'eventologia statale.

L'analisi deve considerare un ulteriore criterio: il gusto, inteso quale fattore etero-referenziale, fatto proprio dalla corte che elabora i segni della *Basileia* e li oppone a se stessa ed a tutto il gruppo sociale.<sup>15</sup> È proprio il consolidamento di un preciso gusto che stimola la scelta dei materiali, dei colori e della foggia e funge da 'catalizzatore' per la loro codificazione puntuale, quali attributi che collocano il *basileus* entro uno spazio di 'copertura sociale'.<sup>16</sup> Uno spazio segnato dall'effettiva condivisione dei valori della monarchia da parte di un pubblico in progressiva espansione e da un più ampio gradimento delle espressioni della cultura materiale della regalità.

Il dettaglio ricercato, quale potente evidenziatore visuale, aumenta la spendibilità di un abbigliamento riservato. Costituisce poi un segno esteriore di differenziazione endogena, che si realizza attraverso l'innesto di materiale sempre più prezioso.<sup>17</sup>

Si realizza una *climax* di opulenza connessa al vestiario dunque. Ciò implica che la fenomenologia del potere imperiale si appropri del materiale prezioso per eccellenza: l'oro, simbolo della luce divina. Questo elemento, sottoposto a 'copertura', diviene espressione del gusto e prerogativa del rango.<sup>18</sup> Un medio utilissimo a realizzare l'assimilazione a Cristo, cioè la divinazione dell'imperatore, come avviene col rituale bagno presso la piscina del santuario delle Blacherne, laddove si celebra un'allegorica rappresentazione della morte e della rigenerazione del *basileus* che emerge dall'acqua.<sup>19</sup> Un rito che si conclude con la vestizione di un abito tutto d'oro. Altra significativa prova della possibilità di caricare un elemento, proprio del gusto della classe aristocratica, di un senso che lo rende adeguato alla massima magistratura ed apre all'esclusivizzazione.

E se il privilegio dell'oro può essere condiviso in diverso modo con la gerarchia, deve riconoscersi che l'istituzione può mettere sotto copertura alcuni distintivi: si

<sup>15</sup>Dagron, Gilbert, *Idées byzantines*, Op. cit.

<sup>16</sup>Ivi, 179

<sup>17</sup>Borrego, Pilar y Vega, Carmen, "A new approach to the understanding of historic textil", en Harlow, M. y Nosch, M.L. (Eds.) *Greek and Roman Textiles and Dress: An Interdisciplinary Anthology*, Oxbow Book, Oxford-Philadelphia, 2014, pp. 374-398; Houston, Mary G., *Ancient Greek, Roman and Byzantine Costume and Decoration*, Courier Corporation, London, 2012

<sup>18</sup>Dawson, Timoty, *The Forms and Evolution of the Dress and Regalia of the Byzantine*, University of New England, Tesis de doctorado, Armidale, 2002

<sup>19</sup>Orselli, Alba Maria, *La donna e il sole in Ap XII, 1 tra esegesi e iconologia*, Cisec, Bologna, 1992

comprendono così le ragioni che spiegano quel processo capace di fare della porpora una pertinenza ed una proiezione della presenza imperiale.<sup>20</sup> L'atto di devozione all'imperatore può essere allora qualificato quale "*adorare purpuram*", come la petizione di Abbinneo attesta.<sup>21</sup> Ciò introduce la possibilità d'identificazione dell'istituzione con un suo segno, secondo uno schema che non ammette equivoci. Ancora una volta l'antropologia spiega come il senso possa transitare dall'istituzione all'oggetto che la rappresenta.<sup>22</sup> L'oggetto, 'posto sotto copertura', diviene segnacolo del rango auto-legittimante e permette di riaffermare la posizione di chi lo ostenta.

Nel color porpora si declina difatti la vita del *basileus* e della *domus imperialis*, come inequivoco pegno d'eminenza di stato.<sup>23</sup> L'eccellenza del segno giustifica poi la virtù del detentore: una virtù tutta interna all'istituto, che accompagna il destinato all'Impero dalla culla alla tomba. Reliquie color porpora sono adoperate come memoria della nascita del porfirogenito.<sup>24</sup> Bende color porpora vengono offerte dall'imperatrice-madre alle dame di più alto rango nel giorno dei *Brumalia* (26 novembre) e nel luogo del parto: la *Porphyria*.<sup>25</sup> Anche nella morte il color porpora diviene uno splendido sudario e una proiezione d'eccellenza: il porfido, quale traduzione ideologica del colore sacro, contraddistingue ed isola i corpi dei sovrani fino a Marciano, quando è sostituito da altri

<sup>20</sup>Alberti, Maria Emanuela, "La prima porpora: primato etnico o comune patrimonio mediterraneo?", in *Studi di Protostoria in onore di Renato Peroni*, all'Insegna del Giglio, Firenze, 2006, pp. 733-736; Bessone, Luigi, "La porpora a Roma", in *La porpora, realtà e immaginario di un colore simbolico*, Istituto veneto di Scienze, Lettere ed Arti, Venezia, 1996, pp. 142-202; Virgilio, Biagio, *Lancia, diadema e porpora. Il re e la regalità ellenistica*, Giardina, Pisa, 2003a; Virgilio, Biagio, "Storiografia e regalità ellenistica", in Luppino Manes, E. (Ed.), *Storiografia e regalità nel mondo greco*, Edizioni dell'Orso, Alessandria, 2003b, pp. 190-224; Dagron, Gilbert, "Nés dans la pourpre", *Travaux et mémoires* 12, 1994, pp. 105-142

<sup>21</sup>Bell, H. I. et alii (Eds.), *The Abbinues archive. Papers of a roman Officer in the reign of Constantius II*, Clarendon, Oxford, 1962, 35, r. 8-9; Teja, Ramón "Il cerimoniale imperiale", in Carandini, A. et alii (Eds.), *Storia di Roma, III, L'età Tardo Antica*, Einaudi, Torino, 1993, p. 634; MacCormack, Sabine G., "Change and Continuity in Late Antiquity. The Ceremony of Adventus", *Historia* 21, 1972, pp. 721-752; MacCormack, Sabine G., *Arte e cerimoniale nell'antichità*, Einaudi, Torino, 1995

<sup>22</sup> Per il diacono Agapito, che scrive nel 527, la porpora diventa metafora della virtù imperiale. Il sovrano difatti appare "*rivestito della porpora della giustizia*" e "*parato della porpora dell'amore per i poveri*", cit. in Carile, Rocco A., "La prossemica del potere", Op. cit., p. 70

<sup>23</sup> Alberti, Maria Emanuela, "La prima porpora: primato etnico", Op. cit., pp. 733-736; Carile, Rocco A., "Produzione e usi della porpora", Op. cit., pp. 243-269; Reinhold, Meyer, *History of Purple as a Status Symbol in Antiquity*, Latomus, Brussels, 1970

<sup>24</sup> Dagron, Gilbert, "Nés dans la pourpre", Op. cit., pp. 105-142

<sup>25</sup> Cost. Porph., *Lib. de caer.* II, c. 21, PG 112, cc. 1148-1152; Ann. Comn., *Alex.*, VII, 2, 4; II, 90, 7; Becker, J. (Ed.), "Liutprandi Relatio de legatione Constantinopolitana, Opera omnia", in *MGH Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi*, Haniani, Hannover-Leipzig, 1915, 15 sgg.

marmi pregiati.<sup>26</sup> Contrassegnati dalla porpora sono pure gli innumerevoli oggetti che vengono utilizzati durante la vita castrense dell'imperatore, dal ricco padiglione alle altre pertinenze come le selle che il *de caerimoniis* indica con precisione certosina.<sup>27</sup> Proprio nell'esclusivizzazione di un colore che diventa prerogativa imperiale si riscontra un'ulteriore prova della significatività della veste, perché ad essa viene riservata proprio quella cromia divenuta "sacra" all'istituzione e non un'altra.

Si raffronta insomma un criterio utile alla verifica etero-referenziale dell'iniziazione, mentre l'ornamento prezioso viene tipizzato a pertinenza della veste imperiale e diventa un indicatore del rango più elevato rispetto ai singoli membri della gerarchia.<sup>28</sup> Tali dettagli trasferiscono maggiore *auctoritas* a colui che li indossa ed ottimizzano la trasmissione delle informazioni. Obbligano il fruitore a quelle necessarie comportamentali connesse al normale *timor reverentiae*, che accompagna il rango esternato dalla veste. Tali distintivi infine strutturano i sistemi che inducono alla deferenza verso il potere costituito, concorrendo a diminuire le possibilità di sovversione. Conferiscono poi ad una formula di governo, legata ad un preciso contesto storico, quell'autorevolezza di un'investitura tutta divina.

Tuttavia questa veste istituzionalizzata pochissimo dice del singolo individuo che la riveste, ma moltissimo del modo con cui l'uomo bizantino percepisce il mondo e, ancor di più, della sua cultura, che ha elaborato tali segni distintivi. Si individua in essa uno dei sottoprodotti delle categorie epistemiche con cui i romano orientali tentano di comprendere la totalità del mondo e costruiscono un proprio ordine strutturante. Di conseguenza, la personalità del singolo esponente non può trovare che un'esplicazione marginale, sono difatti limitatissime le variabili del gusto personale. Questo abbigliamento, pertanto, sembra fornire solo informazioni fittizie sul rappresentato, tuttavia ha da dire molto sull'ufficio che rappresenta. Le pesanti vesti del *basileus* possono essere ragionevolmente ritenute uno strumento di messa in codice, che utilizza formule rassicuranti, perché rientranti nella tradizione. Si riscontra una strategia di rappresentazione finalizzata a

---

<sup>26</sup> Da un certo punto in poi al porfido si sostituisce il diaspro rosso o altri pregiatissimi marmi verdi che, da un lato, conservano un carattere penitenziale, come lecita alternativa alla porpora nei tempi mesti, dall'altro, ricordano i riflessi della qualità più pregiata della tinta.

<sup>27</sup> Haldon, John F., *Constantine Porphyrogenitus: Three treatises on imperial military expeditions*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Vienna, 1990

<sup>28</sup> Dawson, Timoty y Sumner, Graham, *By the Emperor's Hand*, Op. cit.

minimizzare lo spaesamento cognitivo dei fruitori, che condiziona l'imperatore e quasi lo obbliga a conformarsi ad una soluzione consolidata. Uno stratagemma della corte insomma, che è volto ad omogeneizzare lo stile di vita di questo a quello che si vuol fatto proprio dai predecessori, afferendolo piuttosto ad una tradizione ideale.

Nondimeno questo gusto ricercato può portare ad un paradosso: introduce l'effimero. Eppure a Bisanzio l'effimero non è ammesso. L'opulenza, almeno a livello concettuale, è ricondotta a simbolo di una realtà trascendente e diviene causa efficiente nei processi di comunicazione, che si muovono a corollario di un fenomeno tutto concluso nell'assonanza concettuale fra bello e ricco. Un'esigenza che spiega il giungere al parossismo di quella magnificenza, che appare quasi indiscreta, allorché si sceglie di far splendere il *basileus* dei bagliori emanati dai tessuti in filato d'oro e dalle pietre preziose di cui si riveste. Ogni eccesso d'effimero tuttavia va continuamente corretto ed edulcorato da atti rituali. Le ostentazioni del lusso vanno poi giustificate col più pregnante concetto di *τάξις* (*taxis*). Il dettaglio prezioso e raffinato diviene così metafora della superiorità conseguita con l'iniziazione alla *Basileia*.<sup>29</sup> Mentre il gusto per l'abbondanza viene giustificato in *re ipsa*, in quanto esternazione di una situazione che si fonda sulla volontà divina. E se sul piano microscopico l'io di chi indossa la veste si inebria del senso che trasmette, sul piano macroscopico le cose sono ben diverse. Si può dire che l'affermazione della monarchia d'origine divina si attua attraverso la veste e si realizza nella misura della disponibilità di risorse da devolvere all'effimero.<sup>30</sup> Il dispendio di risorse, al contempo, si pone come 'garanzia materiale' della natura ultramondana della *Basileia*. Al di là del forte moralismo della letteratura agiografica, il lusso sublima l'emblema e ne garantisce la spendibilità sul piano cognitivo. L'abito può così esprimere un dover essere: incarna l'idea dell'ufficio, dimostra pure un valore che non è solo indicale, ma anche sostanziale e tutto concluso nella forma.

<sup>29</sup> Houston, Mary G., *Ancient Greek*, Op. cit.

<sup>30</sup> Simmel, Georg, *La filosofia del denaro*, Il Mulino, Bologna, 1998; Simmel, Georg, *Metropoli e moda*, Piano B., Prato, 2011

## II- I segni del potere ed il loro *background*: veste e percezione sociale

Sul versante sociologico i segni del potere rappresentano il prodotto delle riflessioni sullo *status* imperiale e costituiscono una possibile soluzione alle problematiche d'auto-affermazione ed auto-rappresentazione del *basileus*. La veste imperiale assurge ad ulteriore sottoprodotto concernente un discorso sulla teoria del potere, che ricorre ad un idioma i cui lemmi sono costituiti da emblemi. In tal modo si instaura un "circuito simbolico" che attinge ai "valori della stirpe, di ammonimento, di forza militare e magica", con cui si vuole esprimere la potenza implicita del monarca. Un discorso pieno di implicazioni dunque.

Al contempo, la cura adoperata nella costruzione di un abbagliamento adeguato al sovrano vuole dimostrare il valore di questo segno forte, che esplica la sua significatività sul piano delle interazioni sociali. Un'accortezza che si basa su un dato di fatto: i politologi hanno ben presenti alcuni dei principi base della psicologia di massa. Costoro risultano pure in grado di sfruttarli a vantaggio dell'istituto, al fine di ottimizzarne la percezione sociale ed il gradimento.<sup>31</sup> La dottrina del potere bizantino ha così sviluppato una serie di stratagemmi per migliorare i processi di comunicazione, le cui opzioni formali rilevano poi bisogni profondi, commisurati alla percezione che l'individuo e la collettività hanno dell'Istituzione.

Eppure per spiegare la significatività della veste nella cultura bizantina non può farsi a meno di fare riferimento al contesto giudaico-cristiano e al modello Veterotestamentario. Come ben noto la Sacra Scrittura qualifica l'*habitus* quale espressione di uno *status* esteriore, che è anche spirituale: quello di grazia. A tal riguardo Isaia può parlare di "*vesti di salvezza*" e di un "*manto della giustizia*" e persino di un "*diadema*", di cui il Signore riveste il giusto.<sup>32</sup> Il Vecchio Testamento offre così una pezza d'appoggio per la costruzione di un abbigliamento certificante l'eccellenza del monarca. Una serie di espressioni che non possono essere senza conseguenze e permeano l'immaginario connesso ai riti di ascesa al trono. La semantica riguardante la vestizione rituale dell'abito può così divenire forma tipica con cui si cerca di spiegare in termini

<sup>31</sup> Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenologia*, Op. cit.

<sup>32</sup> Is 61, 10

sensibili alcune elaborazioni della dottrina del potere, che concernono l'iniziazione al "mistero della *Basileia*".<sup>33</sup>

Il profeta pertanto fornisce una serie di spunti utili alle elaborazioni degli ecclesiastici a cui la società affida il monopolio dell'immaginazione trasfiguratrice. Costoro compilano gli eucologi e redigono formule adeguate a disvelare il senso di cui si caricano le vesti e le insegne che il *basileus* assume durante il rito d'ascesa. Quelle stesse dizioni contenute nei testi religiosi pongono in essere una didassi circa il carisma dell'Istituzione, mentre instaurano un tentativo di colonizzazione dell'inconscio con precise idee. Messaggi che si rivolgono prima all'eletto, a cui si indirizza un ammonimento rituale concernente i valori dell'Istituzione che questi va necessariamente ad incarnare. Valori che delineano il prototipo del sovrano ideale, rispetto a cui la veste funge da 'clausola materiale' di garanzia. Si indirizzano poi agli astanti a cui vengono suggeriti i valori fatti propri dalla Monarchia al fine di convincerli della bontà dell'Istituzione. Siamo di fronte ad un tentativo di somministrazione di significanti, che pone la veste su un piano più alto, innalzandola a strumento indispensabile nei processi di comunicazione endogeni alla classe aristocratica ed esogeni rispetto alla corte. Le elaborazioni degli eucologi permettono a questi segni sensibili ed al loro significante-base tutto romano di arricchirsi dell'ulteriore sentore cristiano, ampliandone l'alea di senso e migliorandone l'incisività nei processi di comunicazione. Un formulario retorico che fa dell'abbigliamento una 'cassa di risonanza', caricata di ulteriori valori non previsti in origine, quale codice utile alla propaganda dell'Istituzione. Una soluzione che si dimostra ancor più efficace, perché la dottrina del potere dell'Impero Romano d'Oriente a mezzo di questi stratagemmi innalza il proprio corpo politico a concreta manifestazione del regno di Cristo.

La veste esplica la sua significatività su un duplice piano che è al contempo statico e dinamico. Essa costituisce un segnacolo del rango, che si apprezza nell'ineffabile immobilità delle rappresentazioni del sovrano, che al pari delle icone dei santi, risplendono d'oro e con la loro capacità affabulatoria voglio convincere gli avventori del fatto che il sovrano è il primo dei salvati. Pertanto, si può sommessamente postulare che la redenzione

---

<sup>33</sup> Ronchey, Silvia, *Lo Stato bizantino*, Einaudi, Torino, 1991; Pertusi, Agostino, "Teoria del pensiero politico", en *La civiltà bizantina dal IV al IX secolo*, Università degli Studi di Bari, Centro di studi bizantini, Bari, 1977, pp. 31-85; Pertusi, Agostino, *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, en Firpo, L. (Ed.), UTET, Torino, 1983; Pertusi, Agostino, *Il pensiero politico bizantino*, en Carile, R. A. (Ed.), Patròn, Bologna, 1991

antropica si realizza sul piano visuale entro il campo segnato dalla veste. Le elaborazioni culturali dunque lo permettono e la compagine sociale appare pronta a recepire il messaggio.<sup>34</sup>

La produzione iconografica, almeno ufficiale, tende a tabuizzare le scelte specifiche del singolo imperatore ed omogeneizza la sua politica di autorappresentazione ad un modello consueto e ritenuto corrispondente alle aspettative sociali.<sup>35</sup>

L'iconografia permette pure la creazione di formule complesse, anche non aderenti alla realtà. Formule come quelle più tarde rispetto alla cronologia di riferimento, iscritte nei tondi al Dumbarton Oaks e di campiello Angaran della fine del XI sec., laddove i *basilies* indossano la clamide sovrapposta al *loros*, indumenti che sappiamo essere intercambiabili, ma senza possibilità di commistione (fig. 12). Siamo così di fronte ad una di quelle tante possibilità di manipolazione riscontrabili nelle soluzioni descrittive, che comprovano una certa autonomia rispetto allo stesso protocollo.

Oltre la duttilità dimostrata dalle diverse soluzioni descrittive, si intravede una serie di formule-base costituenti dei paradigmi, che col loro perdurare instaurano un rapporto di fiducia col fruitore. La fiducia si declina nella stabilità morfologica. La stabilità sostiene l'idea di un ordine previsto dal Cielo e giustifica il dispendio di forze spese per conservarlo.

L'iconografia in fin dei conti costituisce una narrazione gestita dal reggente *pro tempore*, che considera i tentativi già approntati dai predecessori e fa tesoro delle reazioni dei fruitori; punta poi al futuro.<sup>36</sup> L'esperienza condiziona le scelte di cesura o di continuità delle soluzioni adottate nell'iconografia ufficiale. Si persegue allora l'efficienza e si va incontro al potenziale numero dei fruitori.

<sup>34</sup> Dagron, Gilbert, *Idées byzantines*, Op. cit.

<sup>35</sup> Spatharakis, Iohannis, *The Portrait in Byzantine Illuminated Manuscripts*, Brill, Leiden, 1976; Alteri, Giovanni, "Immagini della storia sulle monete bizantine", en Morello, G. (Ed.), *Gli splendori di Bisanzio*, Fabbri Editori, Milano, 1990, pp. 71-83; Ball, Jennifer L., *Byzantine Dress*, Palgrave, New York, 2001; Ball, Jennifer L., *Byzantine dress: Representations of secular dress in eighth–twelfth-century painting*, Palgrave Macmillan, New York, 2005; Beckwith, John, *L'arte di Costantinopoli*, Einaudi, Torino, 1967; Concina, Ennio, *Le arti di Bisanzio: secoli VI-XV*, Mondadori, Milano, 2002; Demus, Otto, *Byzantine mosaic decoration*, Einaudi, Torino, 1947; Galavaris, George P., "The Symbolism", Op. cit., pp. 99-117; Grabar, André, *L'empereur dans l'art byzantin. Recherches sur l'art officiel de l'Empire d'Orient*, Les Belles Lettres, Paris, 1936; Iacobini, Antonio y Zanini, Enrico (Eds.), *Arte profana e arte sacra a Bisanzio*, Balty Janine, Roma, 1995; Kazhdan, Alexander P., *Bisanzio e la sua civiltà*, Laterza, Roma-Bari, 1983; Lazarev, Victor, *Storia della pittura bizantina*, Einaudi, Torino, 1967

<sup>36</sup> Lazarev, Victor, *Storia*, Op. cit.

Una fissità che si percepisce nel rituale cosiddetto del “trono vuoto”, laddove il *basileus* esalta e al contempo accetta la mortificazione del suo potere autocratico con grande paradosso. Un rito che vede contrapposta la stasi del suo assidersi su uno dei due troni del Crysotriclinio, alla dinamica del collocarsi su uno di essi a seconda dell’occasione istituzionalizzata dall’eventologia di Stato.

Un senso che si fa più pregnante sul piano dinamico, come accade nel rito di ascesa al trono. In tale sentire si comprende la redazione di un puntuale protocollo di investitura del sovrano, in cui l’addobbamento con le insegne imperiali esercita una forte capacità persuasiva. È proprio la dinamica ascensionale che conduce il sovrano nel rito di intronizzazione a parlare in modo potente alla società.

Un movimento altrettanto potente si realizza nelle processioni rituali delle grandi feste ed in particolare della Pasqua in cui il *basileus* si mostra quale *Typus Christi*. I politologi della Media Bisanzio mettono in scena, partendo da quel che residua della *processio consularis*, una mimica che evoca l’azione salvifica gestita dall’imperatore in vece del Cristo.<sup>37</sup> Un’azione che trascende dunque le singole ritualità della commemorazione, ma ha una finalità ben più importante. Anche a mezzo della veste si permette, per quanto possibile ad un uomo (come dice Costantino VII stesso) e soprattutto per quanto è possibile alle elaborazioni culturali di un’epoca (sommessamente si aggiunge), di rendere incontrovertibile la *Christomimesis*.<sup>38</sup> La veste assume così il compito di fare apologetica della monarchia.

Se ne deduce che l’impatto suscitato dalle vesti, potenziato dal protocollo, in quanto parte integrante dell’apparato scenico posto in essere dalla corte, opera una mistificazione della realtà, che la nobilita infine. La semantica teatrale a cui si ricorre è utile a spiegare tutto il senso del cosiddetto ‘spettacolo del potere’ celebrato a Bisanzio. La messa inscena, che il protocollo gestisce, assurge a paradigma ideale della gestione dello Stato, mentre il cerimoniale narra simbolicamente il reale. Si raffronta un esercizio dialettico con cui l’azione politica viene elevata a mito e si nutre della religione. Al contempo la veste, quale suo corollario, ottimizza questo processo. Permette poi al *basileus* di godere i risultati delle elaborazioni dei politologi, che ottengono una sistematizzazione più efficace e duratura

<sup>37</sup> Carile, Rocco A., “Le cerimonie musicali”, Op. cit., 43-60

<sup>38</sup> Dagron, Gilbert, “From the mappa”, Op. cit.

nella statica delle rappresentazioni iconografiche. In tal modo si apre ad una vera dicotomia fra la realtà della quotidianità della vita di corte e le rappresentazioni degli episodi della regalità, quale campo in cui domina la messa in codice operata dai politologi. La letteratura di genere evidenzia questa falsificazione, realizzata attraverso la traduzione in codici della singola esperienza monarchica, espedienti tra cui la veste rientra; soluzioni che si limitano a descrivere una realtà ideale. Le raffigurazioni della maestà assurgono, pertanto, a sottoprodotto di questa messa in codice, mentre la loro dorata uniformità costituisce una prova provata di quella finzione altamente meditata.

Eppure né le immagini ufficiali del *basileus* che lo rappresentano come *Typus Cristi*, né i protocolli che dichiarano i *basileis* icone di Dio in terra li ‘imprigionano’, ma al massimo possono limitarli. Al contrario in entrambe si riconosce la possibilità d’optare per alcuni abiti invece che altri o di alternarli; lo stesso è previsto per i colori dei capi in alcune feste specifiche. Il protocollo, sebbene a maglie larghe, è volto a porre dei limiti al gusto più o meno raffinato dei singoli imperatori, sovente rozzi generali, che non hanno quella cognizione estetica sufficiente per poter scegliere un’adeguata strategia di auto-rappresentazione, né risultano abbastanza autorevoli per modificare un costume.

La volontà di tutelare il decoro dell’istituzione è spiegata dalla formula: “*bisogna sapere che*” adoperata dal *de caerimoniis*.<sup>39</sup> Il protocollo configura allora un “bene” ed un “capitale culturale”, finalizzato alla produzione di traiettorie comportamentali.<sup>40</sup> Attraverso di questo la corte esprime la propria supremazia morale e imbriglia questi *parvenu*, a cui oppone la stabilità dei segni del potere. Gli impone, per quanto possibile, il capo da indossare e persino il colore prestabilito per la singola commemorazione. Un’attenzione al dettaglio, strutturato entro un preciso ordine, che riconduce ogni possibile espressione d’auto-rappresentazione ad un modello tradizionale e, pertanto, condiviso dalla percezione sociale. In tal modo si limita il rischio di spaesamento dei fruitori e la mancata ricezione di determinate espressioni della propaganda. Il ‘gusto per il manuale’ realizza poi una reificazione della coscienza sociale, che si conclude tutta nella percezione puntuale della Monarchia e dei suoi segni di *status* che partono dal vestiario. Esplicita pure la tensione fra

<sup>39</sup> Reiske, Johan J. (Ed.), *Constantinus Porphyrogenitus, Liber de caerimoniis aulae byzantinae*, Weber, Bonn, 1829, 1-3, *Praefatio*; M Panascià, Marcello (Ed.), Costantino Porfirogenito, *Il libro delle cerimonie*, Sallerio, Palermo, 1993, pp. 45-47

<sup>40</sup> Bourdieu, Pierre, *La distinzione*, Op. cit., pp. 112-144

innovazione e conservazione, fra voler essere e dover essere, riconducendole tutte alla sovrastruttura. Favorisce infine la canonizzazione delle scelte estetiche e formali.<sup>41</sup>

I dati fin ad ora considerati permettono d'affermare che la conservazione del 'cosmo' bizantino passa anche attraverso il vestiario, perché pure l'uomo bizantino ha ben presente a sé che "una rivoluzione non parte dal vestiario, ma il vestiario può essere sintomatico di questa".<sup>42</sup> Non meraviglia che per rendere più forte quest'istituzione si abbia a canonizzare l'ostentazione di beni orientati all'effimero, mentre la moda diventa un mezzo efficace non solo per l'affermazione della Monarchia, ma persino per la sua perpetuazione.<sup>43</sup>

Le ragioni ideologiche che giustificano la fissazione di vesti certificanti l'eccellenza, spiegano pure l'utilità del divieto di indossare determinati abiti senza esserne deputati e preparano la *figura criminis* dell'usurpazione d'insegne. Conservare l'ordine pubblico è difatti una priorità. Un ordine che a Bisanzio viene assolutizzato. Il rivestire indumenti diversi da quelli confacenti al rango, diventa un sintomo di disordine sociale e apre all'innaturale *kaos*. Per la mentalità bizantina ogni violazione dell'ordine costituito in terra corrisponde ad un'infrazione dell'ordine del cielo e porta risultati nefasti. La trasgressione scivola nel sentore religioso e viene così sentita come peccato. Pertanto, non è il mero rivestire le insegne ad essere sanzionato o deprecato, allorché effettuato senza averne il diritto, ma è l'animo con cui tale azione viene compiuta. Lo testimonia la consuetudine prossemica che da inizio ad ogni colpo di Stato: la vestizione dei sandali purpurei da parte del pretendente.

Ma anche questa possibilità merita gli opportuni calmieri. Una serie di contrappesi che si ritrova nel beneplacito divino, con cui si ha a giustificare il perdurare sul trono del singolo regnate; a mezzo della stessa volontà celeste si spiega pure l'insuccesso di coloro che tentano di usurparlo. Siamo di fronte ad un'efficace 'clausola di salvaguardia' sul piano retorico, che utilizza come 'garanzia materiale' le insegne del potere. Pertanto

---

<sup>41</sup> Ravegnani, Giorgio, *La corte di Giustiniano*, Jouvence, Roma, 1989, p. 18; Scott, Margaret, *Medieval Dress*, Op. cit.

<sup>42</sup> Finnane, Antonia, *Changing Clothes in China: Fashion, History, Nation*, Columbia University Press, New York, 2007

<sup>43</sup> Barthes, Roland, *The Language of Fashion*, Bloomsbury, Oxford, 2006; Cameron, April, *I Bizantini*, Il Mulino, Bologna, 2008

Giovanni di Euchaita insistendo sull'origine sacra del potere del sovrano, quale presupposto fondamentale della legittimità del suo ruolo, può contrapporre il legittimo possesso delle insegne alla violenza dell'usurpatore Leone Tornicio, che nel 1047 tenta di spodestare Costantino IX:

*[i violenti] si fecero Basileis da se stessi, senza esservi stati chiamati da quello [Dio] (...), non tenendo conto alcuno di chi atterra ed innalza, di chi pone sul trono i Basileis e li adorna inaspettatamente del diadema.*<sup>44</sup>

Una volontà divina che può ammettere eccezioni, come nell'episodio narrato da Psello: Michele IV viene rivestito da Zoe d'oro e siede sul trono mentre l'imperatore legittimo è moribondo; una violazione che causa lo *shock* di un eunuco in servizio a corte, il quale vedendo la scena sviene.<sup>45</sup>

Entrambi gli episodi narrati costituiscono delle revisioni *ex post* degli accadimenti. Nel primo caso si offre una giustificazione ai fatti avvenuti e si ratifica col consenso divino l'abilità e la fortuna del Monomaco, che continua a perdurare sul trono. Nel secondo caso si offre un punto di vista ironico, sicuramente divertito, che sfrutta l'ingenuo comportamento dell'eunuco per stigmatizzare la fatuità di Zoe e la riprovevolezza del comportamento di Michele IV in dispregio alle leggi e alla sacralità dell'istituzione stessa.

La specificità dei divieti apre ad un'ulteriore problematica ed evoca quell'endemica fragilità che inficia la monarchia romano orientale. Un istituto che sente la continua necessità di offrire ai fruitori elementi utili alla propria legittimazione. Pertanto una maggiore sottolineatura della significatività della veste in un preciso momento storico può ragionevolmente suggerire un momento di debolezza della stessa monarchia, a cui si ha a rispondere puntualmente.<sup>46</sup> L'innalzare divieti concernenti l'usurpazione del vestiario imperiale e soprattutto la deprecazione di questa azione costituisce allora una possibile risposta all'estrema instabilità dell'ufficio, dovuta soprattutto ai continui attentati alla

<sup>44</sup> Anastasi Rosario (Ed.), "Giovanni di Euchaita, Discorso di ringraziamento per la liberazione dalla tirannide", in *Cultura e politica nell'XI secolo. Versioni di testi di Michele Psello e Giovanni di Euchaita*, Istituto di Studi Bizantini e Neoellenici, Pubblicazioni, Catania, 1998, p. 24

<sup>45</sup> Mich. Ps., *Chron.*, lib. 2, cap. 4

<sup>46</sup> Cantarella, Glauco Maria, "Le basi concettuali del potere", in Cardini, F. y Saltarelli, M. (Eds.), *Per me reges regnant. La regalità sacra nell'Europa medievale*, il Cerchio-Cantagalli, Rimini-Siena, 2002a, pp.193-207

persona che, tra l'altro, si ritiene sacra.<sup>47</sup> I segni del potere, già 'posti sotto copertura', devono allora vedere rafforzato il loro sentore e suscitare reverenza, fino a costituire essi stessi una 'copertura' per l'istituzione.

In quest'ottica si spiegherebbe pure la comminazione della pena capitale e della confisca dei beni (massime pene sul piano materiale e amministrativo). Ciò a disincentivo di condotte volte a indebolire il potere attraverso l'appropriazione di quei segni con cui il potere stesso suole presentarsi con modalità etero-referenziali. Il divieto di usurpazione delle insegne, che condanna in fin dei conti qualsivoglia aspirazione di sovversione, stigmatizza la reale percezione di un pericolo fortemente sentito dalla monarchia.<sup>48</sup> Un pericolo a cui si è già posto un argine con quell'altra forma di copertura che è la produzione esclusiva dei Monopoli di Stato.

Al contempo sorge il dubbio che l'enfaticizzazione dei divieti concernenti l'uso dei dettagli preziosi riconducibili alla veste voglia costituire un'ulteriore 'coperta', provvisoria, ma sempre utile a mettere al riparo dagli attentati.<sup>49</sup> Specie a Bisanzio, laddove si richiede un criterio minimo per essere eletto imperatore: basta essere maschio, né monaco, né eunuco. Cosa che apre ad un novero teorico di pretendenti vastissimo. Ciò obbliga ad una serie di espedienti, come la configurazione di questa 'clausola di salvaguarda materiale' del potere costituito. La creazione di spazi di copertura entro cui inserire le prerogative materiali come l'abbigliamento costituisce, in fin dei conti, un'ulteriore messa in codice. Pertanto occorre chiedersi se l'intangibilità della veste imperiale non sia da considerarsi null'altro che uno dei tanti strumenti per cercare di blindare l'istituto monarchico, invece di considerarlo una sovrastruttura dell'istituto medesimo.

---

<sup>47</sup> Cantarella, Glauco Maria, "Le basi concettuali", Op. cit., pp. 193-207; Cantarella, Glauco Maria, *Medioevo. Un filo di parole*, Mondadori, Milano, 2002b; Cantarella, Glauco Maria, "Qualche idea sulla sacralità regale alla luce delle recenti ricerche: itinerari e interrogativi", *Studi Medievali* 44, 2003, pp. 911-927; Cantarella, Glauco Maria, "Divagazioni preliminari", in Isabella, G. (Ed.), «C'era una volta un re...» *Aspetti e momenti della regalità, Seminario del Dottorato in Storia Medievale dell'Università di Bologna*, Bologna, 17-18 dicembre 2003, Clueb, Bologna, 2005, pp. 9-24

<sup>48</sup> Carile, Rocco A., "La sacralità rituale", Op. cit., p. 85

<sup>49</sup> Cantarella, Glauco Maria, "Le basi concettuali", Op. cit., p. 206

### III- L'abbigliamento ed i suoi significanti. Percezione comune e stato delle elaborazioni della dottrina del potere

La significatività della veste imperiale nella cultura materiale della Media Bisanzio viene ulteriormente confermata dall'effettivo riscontro di un'ipertrofia nella composizione del guardaroba del *basileus*, che diventa particolarmente complesso e si arricchisce di numerosi capi di colore diverso. Indumenti da adattare alla singola festività od occasione, i cui tempi e modi d'ostentazione il *de caerimoniis* fissa con precisione.<sup>50</sup> L'abbinamento fra il singolo capo e il colore afferito ad una specifica festa costituisce un ulteriore tentativo di didassi circa i valori dell'istituzione, che sfrutta la veste come medio di comunicazione. La peculiare cromia serve a null'altro che a rafforzare senso ed utilità dell'abbigliamento entro un discorso retorico che non si limita a magnificare l'Istituzione. Trasmette piuttosto messaggi alquanto complessi, che rimandano ad un *background* condiviso, riconducibile comunque all'appannaggio della corte, la quale propone le proprie elaborazioni entro il contesto delle ritualità palatine.

Innanzitutto si ricorda la presenza dello *skaramangion*: una lunga tunica, che molto somiglia ad una "sottana liturgica" e viene portata stretta alla vita.<sup>51</sup> Questo capo nella *nuance* porpora diviene indispensabile nei riti della Pasqua. Tuttavia lo stesso *de caerimoniis* ne attesta l'uso in diversi toni. Se ne conosce una variante tutta intessuta d'oro, che viene rivestita la domenica successiva alla Pasqua, detta delle "Porte chiuse", che può essere di color porpora o ancora bianca.<sup>52</sup> Il capo color porpora ed intessuto d'oro è sicuramente rivestito in occasione della commemorazione della nascita di Maria e per il giorno dell'Annunciazione, celebrazioni tenute entrambe presso la chiesa della *Theotokos Chalkoprateia*.<sup>53</sup> Il *de caerimoniis* attesta poi l'uso dello *skaramangion* bianco intessuto d'oro per il secondo giorno della "Settimana di Rinnovazione". Per la festa dell'Ascensione è previsto invece uno *skaramangion* ornato con tre bande d'oro, indossato

<sup>50</sup>Reiske, Johan J. (Ed.), Constantinus Porphyrogenitus, *Liber de*, Op. cit., pp. 136-137, I, 46, 37; Ravagnani, Giorgio, *Imperatori*, Op. cit., p. 114

<sup>51</sup> Reiske, Johan J. (Ed.), Constantinus Porphyrogenitus, *Liber de*, Op. cit., p. 5; Panascià, Marcello (Ed.), Costantino Porfirogenito, *Il libro*, Op. cit., nota 13

<sup>52</sup> Reiske, Johan J. (Ed.), Constantinus Porphyrogenitus, *Liber de*, Op. cit., p. 110, I, 46, 37; Panascià, Marcello (Ed.), Costantino Porfirogenito, *Il libro* Op. cit., p. 92

<sup>53</sup>Reiske, Johan J. (Ed.), Constantinus Porphyrogenitus, *Liber de*, Op. cit., p. 112, I, 46, 37; Panascià, Marcello (Ed.), Costantino Porfirogenito, *Il libro*, Op. cit., p. 95

quando il *basileus* partecipa alla cavalcata lungo le mura.<sup>54</sup> Il guardaroba prevede anche uno *skaramangion* violetto che viene utilizzato per la festa della *Kosmesis* della Vergine, allorché il *basileus* si reca alla chiesa delle Blacherne,<sup>55</sup> per la commemorazione dell'*Upangi* ed,<sup>56</sup> infine, per la domenica dell'Ortodossia.<sup>57</sup> Per la festività di Tutti i Santi e degli Apostoli il protocollo lascia facoltà di scegliere lo *skaramangion* a bande d'oro del colore che aggrada i sovrani.<sup>58</sup>

A questo capo si aggiunge il *sagion*, un mantello corto, color porpora con decori d'oro, quando non è ornato da vere e proprie bande e perle, usato come “sopraveste” sullo *skaramangion*. Il capo viene rivestito il giorno di Pasqua appena il sovrano giunge nel Chrysotriclinio.<sup>59</sup> È indossato pure alla festa dell'Ascensione, allorché il *basileus* si reca alla chiesa della *Theotokos* della Sorgente; questi però se ne spoglia ritualmente nel piccolo triclinio annesso alla chiesa prima del banchetto.<sup>60</sup>

Il *de caerimoniis* documenta poi l'uso del *divitision*, una veste assimilabile alla dalmatica occidentale, che solitamente viene rivestita nell'appartamento imperiale di Daphne. Di esso se ne conoscono due declinazioni: una di colore bianco e l'altra color della porpora. Il giorno di Pentecoste i sovrani hanno facoltà di indossare il *divitision* bianco;<sup>61</sup> lo stesso accade per la festa della Trasfigurazione.<sup>62</sup> Questo capo candido viene ancora rivestito nel giorno dell'Ascensione nel triclinio della chiesa della Vergine della Fonte e pure il secondo giorno della “Settimana di Rinnovazione”, quando i sovrani vanno

<sup>54</sup> Reiske, Johan J. (Ed.), Constantinus Porphyrogenitus, *Liber de*, Op. cit., p. 64, I, 27, 18; Panascià, Marcello (Ed.), Costantino Porfirogenito, *Il libro*, Op. cit., p. 83

<sup>55</sup> Reiske, Johan J. (Ed.), Constantinus Porphyrogenitus, *Liber de*, Op. cit., p. 111, I, 46, 37; Panascià, Marcello (Ed.), Costantino Porfirogenito, *Il libro*, Op. cit., p. 94

<sup>56</sup> Reiske, Johan J. (Ed.), Constantinus Porphyrogenitus, *Liber de*, Op. cit., p. 112, I, 46, 37; Panascià, Marcello (Ed.), Costantino Porfirogenito, *Il libro*, Op. cit., p. 96

<sup>57</sup> *Ibidem*

<sup>58</sup> Reiske, Johan J. (Ed.), Constantinus Porphyrogenitus, *Liber de*, Op. cit., p. 111, I, 46, 37; Panascià, Marcello (Ed.), Costantino Porfirogenito, *Il libro*, Op. cit., p. 95

<sup>59</sup> Reiske, Johan J. (Ed.), Constantinus Porphyrogenitus, *Liber de*, Op. cit., p. 6, I C; Panascià, Marcello (Ed.), Costantino Porfirogenito, *Il libro*, Op. cit., p. 51

<sup>60</sup> Reiske, Johan J. (Ed.), Constantinus Porphyrogenitus, *Liber de*, Op. cit., p. 66, I, 27, 18; Panascià, Marcello (Ed.), Costantino Porfirogenito, *Il libro*, Op. cit., p. 88

<sup>61</sup> Reiske, Johan J. (Ed.), Constantinus Porphyrogenitus, *Liber de*, Op. cit., pp. 110-112, I, 46, 37; Panascià, Marcello (Ed.), Costantino Porfirogenito, *Il libro*, Op. cit., pp. 93-94

<sup>62</sup> Reiske, Johan J. (Ed.), Constantinus Porphyrogenitus, *Liber de*, Op. cit., p. 110, I, 46, 37; Panascià, Marcello (Ed.), Costantino Porfirogenito, *Il libro*, Op. cit., p. 94

ai Santi Apostoli, nonché per tutta la settimana.<sup>63</sup> Lo stesso accade per la festa della Mesopentecoste.<sup>64</sup> Diversamente il *divitision* color porpora è riservato per il giorno di Natale,<sup>65</sup> nonché per la festa della Dormizione della Vergine.<sup>66</sup> La medesima *nuance* è pure preferita per la Natività della Vergine, per l'Esaltazione della Croce, per le feste di S. Elia, dell'Arcistratega Michele e di S. Demetrio.<sup>67</sup> Infine si suole indossarlo per i *vota* imperiali e le corse ippiche.<sup>68</sup>

Altri due capi, il *tzitzakion* e il *thôrakion*, sono attestati raramente. Il *tzitzakion*, sembra essere introdotto nel 733 sotto Costantino V, che sposa una principessa cazara; il suo nome corrisponde quindi alla traslitterazione in caratteri greci della parola turca *chickèk*, ovverosia “fiore”.<sup>69</sup> La veste che in origine indica il costume indossato da questa imperatrice, stranamente, da un certo punto in poi, addita un capo maschile. Dal *de caerimoniis* sappiamo che viene indossato il giorno di Pasqua nell'appartamento di Daphne al di sopra del *thôrakion* ed è rivestito pure durante la “Settimana di Rinnovazione” al posto del *divitision* bianco, allorché: “*vogliono recarsi in corteo alla chiesa, o uscire in processione, o dare un ricevimento a palazzo*”.<sup>70</sup>

Allo stesso contesto si ascrive l'uso del *thôrakion*. Il capo in origine indica una sorta di corazza, mentre nel sec. X da nome ad un corsaletto di stoffa, ovverosia ad uno scudo ovale solitamente ornato da una croce ricamata in filo d'oro, pietre preziose e perle, divenuto in seguito attributo tipico delle *basilisse*.<sup>71</sup>

Nel guardaroba imperiale della Media Bisanzio sembrerebbe ragionevolmente rientrare ancora un relitto della *vestis triumphalis* del Tardoantico: il *kolobion*, che

<sup>63</sup> Reiske, Johan J. (Ed.), Constantinus Porphyrogenitus, *Liber de*, Op. cit., p. 110, I, 46, 37; Panascià, Marcello (Ed.), Costantino Porfirogenito, *Il libro*, Op. cit., p. 93

<sup>64</sup> Reiske, Johan J. (Ed.), Constantinus Porphyrogenitus, *Liber de*, Op. cit., p. 110, I, 46, 37; Panascià, Marcello (Ed.), Costantino Porfirogenito, *Il libro*, Op. cit., p. 94

<sup>65</sup> Reiske, Johan J. (Ed.), Constantinus Porphyrogenitus, *Liber de*, Op. cit., p. 111, I, 46, 37; Panascià, Marcello (Ed.), Costantino Porfirogenito, *Il libro*, Op. cit., p. 95

<sup>66</sup> Reiske, Johan J. (Ed.), Constantinus Porphyrogenitus, *Liber de*, Op. cit., p. 110, I, 46, 37; Panascià, Marcello (Ed.), Costantino Porfirogenito, *Il libro*, Op. cit., p. 94

<sup>67</sup> Reiske, Johan J. (Ed.), Constantinus Porphyrogenitus, *Liber de*, Op. cit., p. 111, I, 46, 37; Panascià, Marcello (Ed.), Costantino Porfirogenito, *Il libro*, Op. cit., p. 95

<sup>68</sup> Reiske, Johan J. (Ed.), Constantinus Porphyrogenitus, *Liber de*, Op. cit., pp. 110-112, I, 46, 37; Panascià, Marcello (Ed.), Costantino Porfirogenito, *Il libro*, Op. cit., pp. 95-96

<sup>69</sup> Reiske, Johan J. (Ed.), Constantinus Porphyrogenitus, *Liber de*, Op. cit., pp. 5-8, I, I; 112; I, 46, 37; Panascià, Marcello (Ed.), Costantino Porfirogenito, *Il libro*, Op. cit., pp. 69; 93; 201, nota 46

<sup>70</sup> *Ibidem*

<sup>71</sup> Reiske, Johan J. (Ed.), Constantinus Porphyrogenitus, *Liber de*, Op. cit., pp. 101-104, I, 46, 37; Panascià, Marcello (Ed.), Costantino Porfirogenito, *Il libro*, Op. cit., pp. 91; 207; nota 73

conserva la foggia di lunga tunica priva di maniche o perlomeno cortissime come quella visibile nei dittici consolari del IV-V secc.. Dal *de caerimoniis* abbiamo notizia che è riccamente ornato. La più fastosa è forse quella decorata con arieti in filo d'oro, rivestita la sera del secondo giorno della "Settimana di Rinnovazione" e la sera dell'Ascensione al ritorno dalla chiesa della Vergine della Sorgente.<sup>72</sup> Se ne conoscono ulteriori varianti, una con iscritte aquile rosa e l'altra con grappoli d'uva entrambi a ricamo. Quest'ultimo capo viene indossato durante un 'relitto' del periodo feriale romano, la festa dei *Brumalia*, l'antica commemorazione della vendemmia.<sup>73</sup>

A questa si aggiunge la clamide di porpora, che fra i secc. IX e X ha ormai perso la sua primazia fra le insegne del potere a scapito della corona. Si comprende bene che la *nuance* per ottimizzare la sua funzione non può fare a meno del bagliore dei metalli preziosi e nello specifico dell'oro che, intessendone la trama, ottimizza la sua efficacia rendendo l'indumento un evidenziatore visuale; i fili d'oro catturano la luce ed orientano lo sguardo sul sovrano con forte suggestione. Un materiale prezioso che si concentra in un peculiare ornamento della clamide: il *tablion*, un rettangolo con decorazioni auree allocato all'altezza del petto e delle scapole, che forma un disegno unico e continuo, una volta chiuso il manto.<sup>74</sup>

Le emissioni numismatiche di Basilio I, che a loro volta riprendono una consuetudine rappresentativa della casa degli isaurici (fig. 1), non attestano la presenza del *tablion* a decoro del manto o, almeno, le sommarie descrizioni numismatiche delle insegne imperiali non hanno cura nel riportarlo. Un ornamento prezioso che, seppur non compare nemmeno nella numismatica di Leone VI, si ritrova nel mosaico della lunetta di S. Sofia, laddove il *basileus* è impegnato nella *proskynesis* innanzi al Cristo *Panbasileus* (fig. 2). Un decoro che non si riscontra nemmeno a pertinenza della clamide ostentata nelle emissioni di Costantino VII, a tutto scapito della fibula che viene estremamente enfatizzata e costituisce una fastosa velleità a corollario dell'insegna. Il *tablion* ricompare solo in un *histamenon* della zecca di Costantinopoli afferibile al 1005-1025 d.C.. Torna pure quale

<sup>72</sup> Reiske, Johan J. (Ed.), *Constantinus Porphyrogenitus, Liber de*, Op. cit., pp. 101-104, I, 46, 37; Panascià, Marcello (Ed.), *Costantino Porfirogenito, Il libro*, Op. cit., pp. 92; 207; nota 74

<sup>73</sup> Reiske, Johan J. (Ed.), *Constantinus Porphyrogenitus, Liber de*, Op. cit., pp. 150-152, I, 59, 50; Panascià, Marcello (Ed.), *Costantino Porfirogenito, Il libro*, Op. cit., p. 104

<sup>74</sup> Ravegnani, Giorgio, *La corte*, Op. cit., p. 26; Ravegnani, Giorgio, *Imperatori di Bisanzio*, Il Mulino, Bologna, 2008

pertinenza del manto imperiale di Costantino IX, mentre mostra una profilatura fatta da ornamenti sferici (fig. 3). Una decorazione che, date le difficoltà tecniche nel rendere particolari minuti in spazi ristretti come quelli delle monete, offre un'idea solo sommaria del dispendio di risorse adoperate nelle strategie di rappresentazione della corte macedone. Proprio la facilità che caratterizza la resa degli elementi sferici ne spiega il successo, tanto che la si ritrova, fra i molti, nell'*histamenon nomisma* di Michele VI emesso fra il 1056-1057 d.C.. Un motivo decorativo di successo, che non rende però il reale tono della ricchezza della *texture* delle stoffe e dei materiali preziosi utilizzati per gli indumenti del periodo di riferimento.

Ben più attendibile per la ricostruzione dell'effettivo tenore dei capi d'abbigliamento della Media Bisanzio appare la miniatura del f. 2 iscritta nel codice Coislin 79, laddove Niceforo Botoniate viene rappresentato rivestito di un manto in broccato d'oro, ornato da un *tablion* ricamato con un ricco gioco di arabeschi; siamo di fronte ad un'immagine che rispecchia il gusto fastoso e piuttosto frivolo della corte di quegli anni (fig. 4).

Deve sottolinearsi che la preziosità del tessuto e degli ornamenti della clamide indossata nella Media Bisanzio non può essere giustificata quale mera espressione di un gusto per l'effimero. Il fasto profuso s'orienta ad imprimere nella fantasia dei fruitori dell'epifania imperiale piuttosto l'idea di una teofania. I decori preziosi hanno così ad assumere un significato allegorico e alludono alla fede, alla pietà e alla scienza delle cose di Dio propria del *basileus*, così com'è evincibile dagli *Anecdota Graecae* e dal *Achmetis Oneirocriticon*.<sup>75</sup> Ciò genera un *locus* che giustifica la devoluzione di risorse all'effimero, quale sottoprodotto della riflessione della dottrina del potere, che si incarna in precise strategie di rappresentazione del sovrano.

Un altro indumento fondamentale nelle strategie di auto-rappresentazione del *basileus* per la cronologia di riferimento si identifica nel *loros*, che unito allo *skaramangion* compone il cosiddetto *loros costume*. La sua morfologia come dimostrato puntualmente da Condurachi, Pertusi e sufficientemente confermato da Carile va

---

<sup>75</sup> *Anecdota Graecae*, 200-202; *Achmetis Oneirocritics*, vv. 8-9

ricondotta alla *trabea triumphalis* del Tardoantico.<sup>76</sup> Tuttavia, nel *de caerimoniis* viene piuttosto descritta come una “*sciarpa d’oro*” tempestate di pietre preziose e perle, che viene modellata in modo da comporre un incrocio sul petto, o meglio una Y. Una foggia che costituisce comunque un relitto delle modalità con cui l’indumento del Tardoantico viene composto sul corpo.

Il capo viene indossato nelle occasioni più solenni, nonché per onorare gli ospiti stranieri, come nel giorno della Trasfigurazione del 946, in cui sono presenti a corte gli ambasciatori saraceni provenienti da Tarso.<sup>77</sup> Il *loros costume* subisce un’opera di interpretazione che permette l’aggregarsi di ulteriori significati pertinenti la sfera religiosa, fin tanto da divenire la veste istituzionalizzata della festa di Pasqua. Il protocollo del giorno di Pasqua prevede la rituale vestizione dell’insegna presso il Grande Accubito, una sala prospiciente al Triclinio dei XIX letti.<sup>78</sup> Un’insegna che viene dismessa, per essere vestita nuovamente dopo aver consumato la frugale colazione, cosiddetta *krama*, successiva ai riti di comunione.<sup>79</sup>

Il *loros* può essere condiviso con dodici tra i più alti dignitari, che il Porfirogenito ancora addita con i *magistroi* e gli *anthypathoi*, così da ricomporre misticamente il collegio apostolico. Questi, eletti alla tavola aurea, vengono definiti dal protocollo “*amici*”, con ovvio rimando alla semantica utilizzata da Cristo nell’Ultima cena per additare gli Apostoli.<sup>80</sup>

Salva la possibilità di condivisione con dodici patrizi a ricordo del numero dei *viri consulares*, l’insegna può essere considerata una prerogativa della somma dignità della *Basileia* in quanto ‘catalizzatore’ dei processi di *Christomimesis*.<sup>81</sup> La struttura del capo,

<sup>76</sup> Condurachi, E., “Sur l’origine et l’évolution du loros impérial”, *Arta si Archeologia* 11-12, 1935-1936, pp.37-45; questi dimostra che il *loros* presentante la forma del cosiddetto “tipo chiuso”, configura il diretto antenato della *trabea thriumphalis*. Vedi anche Pertusi, Agostino, “Insegne del potere sovrano Op. cit., p. 518; Carile, Rocco A., “La sacralità rituale”, Op. cit., p. 62

<sup>77</sup> Reiske, Johan J. (Ed.), *Constantinus Porphyrogenitus, Liber de*, Op. cit., pp. 301-303; Panascià, Marcello (Ed.), *Costantino Porfirogenito, Il libro*, Op. cit., p. 212, nota 4

<sup>78</sup> Reiske, Johan J. (Ed.), *Constantinus Porphyrogenitus, Liber de*, Op. cit., pp. 4-11, I, 1; Panascià, Marcello (Ed.), *Costantino Porfirogenito, Il libro*, Op. cit., pp. 72-73; 202, nota 51

<sup>79</sup> Reiske, Johan J. (Ed.), *Constantinus Porphyrogenitus, Liber de*, Op. cit., pp. 4-11, I, 1; Panascià, Marcello (Ed.), *Costantino Porfirogenito, Il libro*, Op. cit., p. 73

<sup>80</sup> Gv 15, 12-16

<sup>81</sup> Reiske, Johan J. (Ed.), *Constantinus Porphyrogenitus, Liber de*, Op. cit., pp. 4-12; I, 1, 1; Panascià, Marcello (Ed.), *Costantino Porfirogenito, Il libro*, Op. cit., pp. 68; 73; Const. Porp., *Lib. de caer.* II, 40, si identificano con essi 12 tra i *magistroi* e gli *antypathoi*; Ibn Rosten parla di 12 patrizi con in mano un’asta d’oro, ma ciò non è possibile poiché i bastoni sono insegne dei *kuropalatoi* od ostiari.

consistente in una lunga fascia, permette un'agevole rimando alle bende che hanno avvolto il corpo di Cristo. Un'espedito interpretativo che si scontra con l'erroneo richiamo della *Constitutum Constantini* al *frigium*.<sup>82</sup> Siamo così di fronte ad un processo di esclusivizzazione, che permette l'aggregarsi di nuovi significati attorno a quello base dell'insegna trionfale del Tardoantico. La propaganda sceglie di diffondere a mezzo dell'attualizzazione della *Christomimesis* un preciso messaggio: il trionfo escatologico della divinità cristiana si colloca in rapporto figurale con quello del *basileus* e, pertanto, viene celebrato entro il contesto palatino.<sup>83</sup> Sembra sopravvivere, per lo meno *in nuce*, una memoria di quella "Teologia della Vittoria" che è intimamente legata al *background* tardoantico dell'insegna. L'alea disegnata da questa operazione vuol attualizzare i valori e tradurre le aspirazioni di cui il *loros* si fa carico. Questa sommessa finalità viene confermata dalle apostrofi rituali contenute nei canti rivolti agli imperatori nel giorno di Pasqua, allorché il demo dei Verdi ripete l'acclamazione: "*Lui stesso esalti la vostra potenza (...) favorendo le vostre vittorie sui barbari*".<sup>84</sup>

Il *loros* modellato secondo questa foggia 'ammodernata' appare nel codice Par. gr 510 f Cv, dove è indossato da Basilio I e dalla sua *domus imperialis* (fig. 6). Si riscontra pure nei solidi aurei di Leone VI, Costantino VII e Romano Lecapeno e nelle effigi eburnee dello stesso Costantino Porfirogenito (fig. 7).<sup>85</sup> Si ritrova ancora nella rappresentazione di Niceforo II Foca inscritta nel manoscritto alla Pigeon House church di Çavuşin (fig. 11).<sup>86</sup>

I documenti iconografici, come il mosaico nella galleria sud di Santa Sofia rappresentante Costantino IX Monomaco (fig. 8), 'fotografano' un'ulteriore fase nella vita dell'insegna, che sul finire della Media Bisanzio s'apprezza nella foggia di un lungo "scapolare" accompagnato da un ampio *maniakis* o "collare". Una semplificazione che ne migliora la vestibilità, ma incide sulla memoria della sua origine. Si fa salva però la falda,

<sup>82</sup> *Constitutum Constantini*, 257; il *loros* è confuso erroneamente col *frigium*, secondo la tradizione viene concesso a Silvestro II ed ai suoi successori, per rappresentare col suo candido colore lo splendore della resurrezione.

<sup>83</sup> McCormick, Micheal, *Eternal Victory, Triumphal Rulership in late Antiquity, Byzantium and the early Medieval West*, Cambridge University Press, Cambridge-Paris, 1986

<sup>84</sup> Reiske, Johan J. (Ed.), *Constantinus Porphyrogenitus, Liber de, Op. cit.*, pp. 43-44, I, 4

<sup>85</sup> Parani, Maria G., *Reconstructing the Reality of Images: Byzantine Material Culture and Religious Iconography 11th-15th Centuries*, Brill, Leiden-Boston, 2003, p. 19

<sup>86</sup> *Ibidem*

tanto che un lembo della parte posteriore dello scapolare viene avvolto attorno alla vita ed è poggiato sull'avambraccio sinistro. Quest'ultima versione si distingue pure dalla meno recente per il motivo decorativo: le pietre preziose e le perle sono disposte a formare una griglia o addirittura una scala.<sup>87</sup>

Tuttavia la foggia del *loros* con incrocio sul petto non sembra sparire del tutto, anche a prescindere dalla nostra cronologia di riferimento: vi sono prove iconografiche, quali le rappresentazioni di Costantino X e Michele VII che ne attestano l'uso; documenti visuali che Parani ritiene non troppo attendibili.<sup>88</sup> Questo reflusso può essere ricondotto ad una citazione erudita del costume della metà della Media Bisanzio ed ad un mero 'reliitto' visuale, che non tiene conto dell'affermarsi della nuova moda. Una sorta di concessione fatta dall'iconografia all'aspettativa sociale avverso una formula ormai desueta.

#### **IV- La vestizione rituale nei protocolli del IX e X secc.. Itinerari d'assunzione delle insegne nei santuari "civili" ed "ecclesiali" della Media Bisanzio**

Il valore gnoseologico delle vesti raggiunge il suo acume di significanza nella Media Bisanzio, allorché si pone una particolare attenzione alla costruzione del protocollo per il rituale d'incoronazione, che viene scandito da momenti peculiari connotati dall'assunzione dei singoli capi dell'abbigliamento imperiale.<sup>89</sup> Una vestizione rituale, che si incunea nella cerimonia religiosa e si spalma in un percorso processionale, inscenato come *iter* ascensionale culminante nell'imposizione della corona.

Fra i secoli IX e X si consolidano due differenti *ordines* d'incoronazione, che rispondono alle circostanze in cui l'elezione stessa si consuma. In entrambi i protocolli

<sup>87</sup> Pertusi, Agostino, "Insegne del potere sovrano", Op. cit., p.518; Ravegnani, Giorgio, *Imperatori*, Op. cit., p.111

<sup>88</sup> Parani, Maria G., *Reconstructing*, Op. cit., p. 20

<sup>89</sup> Toynbee, Arnold, *Costantino Porfirogenito*, Op. cit.; Tierney, Tom, *Byzantine Fashion*, Op. cit.; Scott, Margaret, *Medieval Dress*, Op. cit.; Maguire, Henry, *Byzantine Court Culture from 829 to 1204*, Paperback, Washington D.C., 2004; McCormick, Micheal, "L'imperatore", en Cavallo, G. (Ed.), *L'uomo bizantino*, Laterza, Roma-Bari, 2005; Parani, Maria G., *Reconstructing*, Op. cit.; Piltz, Elisabeth, "Kamelaukion et mitra. Insignes byzantins impériaux et Ecclésiastiques", en *Uppsala Studies in the History of Art, nova series* 15, Almqvist & Wiksell, Stoccolma, 1977; Rhoads, Murphey (Ed.), *Imperial Lineages*, Op. cit.; Schramm, Percy Ernst, "Herrschaftszeichen und Staatssymbolik. Beiträge zu ihrer Geschichte von dritten bis zum sechzehnten Jh., I-III", *Early Medieval Europe* 3, 1956, pp. 135-156; Schramm, Percy Ernst, *Sphaira, Globus, Reichsapfel. Wanderung und Wandlung eines Herrschaftszeichens von Caesar bis zu Elizabeth II*, A. Hiersemann, Stuttgart, 1958

l'abbigliamento rivestito dall'eletto assume un significato, che non può definirsi certo secondario. Il loro utilizzo si spiega dunque su più piani, ha pure una funzione didattica, utile a rappresentare icasticamente i valori propri dell'Istituzione, che quest'ultimo sta per sussumere.

Salve eccezioni, i protocolli del IX-X secc. tramandano una cerimonia che riflette una relativa *tranquillitas ordinis* ed è legata al contesto urbano a dispetto del cerimoniale prettamente castrense. In questo contesto gli imperatori sono quasi tutti porfirogeniti o, comunque, scelti tra gli appartenenti a rami cadetti della stessa famiglia. Si può parlare allora di *ordines* meramente civili che realizzano una *climax* di splendore, attuata attraverso la preziosità delle stoffe, il pregio dei dettagli e la significatività dei colori delle vesti.

Un rito che si consuma in gran parte nel circuito degli edifici del Sacro Palazzo ed è prerogativa di quell'osservatore collettivo e privilegiato che è la corte. Questo protocollo endo-referenziale è destinato ad un novero di fruitori piuttosto ristretto, che si presume in possesso di una coscienza simbolica alquanto elevata. Questi sembrano capaci di comprendere quella panopia di simboli volta alla magnificazione dell'Istituzione; segni fra cui rientra la veste con i suoi dettagli preziosi. Attraverso questi segni significanti si porta a compimento quel discorso retorico sul "mistero della *Basileia*" e si vogliono trasmettere tutte quelle elaborazioni a cui è giunta la teoria del potere; soluzioni che danno un volto alla *facies* assunta dall'Istituzione nel periodo di riferimento.

La parte del rito che si svolge all'esterno del palazzo presuppone una progettazione ben più complessa, perché deve considerare il suo diretto fruitore: l'uomo bizantino infimo e medio e la sua capacità di comprensione dei messaggi simbolici, che è relativamente proporzionale alla cultura posseduta. Pertanto, si deve ottimizzare non solo la prossemica posta in essere durante il rito, ma potenziare persino quegli evidenziatori visuali a corollario della figura del *basileus* come la veste.<sup>90</sup> Si costruisce un discorso suggestivo che deve incidere l'immaginario collettivo, somministrando agli astanti almeno i significati più superficiali dell'apparato simbolico di cui le insegne e le vesti si fanno carico. Un così articolato corredo, se non supportato da un'estrema efficacia comunicativa, si risolverebbe

---

<sup>90</sup> Con l'espressione "prossemica", introdotta da Carile nella lezione spoletina del 2003, si vuole intendere tutto l'insieme di comportamentività e gestualità fissate e sistematizzate dal protocollo. Cfr. Carile, Rocco A., "La prossemica", Op. cit.

in un *nonsense*. Anzi risulterebbe controproducente, allorché crea un cortocircuito nella trasmissione di un certo numero di idee ad un più ampio novero di fruitori.

Il percorso ascensionale del sovrano neo-eletto inizia con l'uscita dall'appartamento privato, mentr'è rivestito dello *skaramangion* e del corto mantello chiamato *sagion*. Questi passa per l'*Augusteos* e entra nell'*Oinopodion*. Procedo poi verso il Concistoro, dove nell'antica sala del trono, stando in piedi sotto il baldacchino, riceve la fastosa *proskynesis*.<sup>91</sup> Si mette allora in scena un corteo, quale relitto della *processio consularis*, che si dirige verso Santa Sofia. Una volta entrato in chiesa il sovrano eletto prende posto nel *mitatorion*, dove indossa, sopra il *sagion*, prima il *divitision* dai clavi d'oro e, poi, il *tzitzakion*. Una volta rivestito tutto il complesso corredo vestiario torna nell'aula insieme al patriarca e con lui si reca all'iconostasi, laddove accende le candele poste davanti alle porte del Grande Ingresso; quindi prega innanzi alle icone.

Per migliorare la fruibilità della visione e agevolare la somministrazione dei significanti connessi al rito di assunzione dei segni del potere, il neo-sovrano sale con il patriarca sull'ambone di porfido; un arredo liturgico che funge da potente evidenziatore visuale nel rito. Al contempo, una prossemica come quella dell'installarsi sulla pietra conserva una coscienza simbolica trasversale, che si ritrova come 'motivo errante della regalità' in diverse culture e allude al collocarsi del sovrano al centro del mondo; siamo di fronte ad un discorso per metafore che conclude il processo di vestizione delle insegne ed acclara visivamente il suo assurgere ad *axis Mundi*.<sup>92</sup> Sull'ambone, al di sopra dell'*antiminsion* (un altare portatile), sono collocate le insegne più significative: la clamide e lo stemma con *pendilia*. Il patriarca, secondo il rito, recita una preghiera sulla clamide e la consegna agli addetti al *cubiculum*, che rivestono il neo-sovrano; allo stesso modo pronuncia una preghiera sulla corona e di seguito egli stesso, tenendola tra le due mani, la impone sul capo del neo-imperatore (figg. 9-10).

<sup>91</sup> Ravegnani, Giorgio, *La corte*, Op.cit., p.27; Pertusi, Agostino, "Insegne del potere sovrano", Op.cit., pp.488-489; Carile, Rocco A., "Le insegne del potere", Op.cit., pp.110-111; Reiske, Johan J. (Ed.), Constantinus Porphyrogenitus, *Liber de*, Op.cit., p.111, I, 46, 37; 638, II, 40; Cor., *In Laud. Iust.*, II 86, 100-125, 293-306. La *proskynesis* era contemplata in due forme, dall'inchino fino alla mammella dell'imperatore come racconta Procopio, alla prosternazione faccia a terra, Proc. Caes., *Hist. Arc.* XXX, 21-26

<sup>92</sup> De Champeaux, Gerard, *I simboli*, Op. cit.

Tuttavia si annota che le formule della liturgia pronunciate dal patriarca non si trovano nel *de caerimoniis*, ma nelle rubriche dell'*Euchologium*; quello Barberiniano riferisce la preghiera pronunciata al momento dell'imposizione della corona:

*Signore Iddio nostro, re di coloro che regnano e signore di coloro che dominano (...), degnati di ungere con "olio dell'esultanza" il servo tuo fedele che ti compiacesti di innalzare re del tuo popolo santo, redento dal sangue prezioso del Figlio tuo unigenito; rivestito della potenza celeste imponi sul tuo capo la corona di pietre preziose, concedigli lunghi anni di vita, poni nella sua destra lo scettro della salvezza, colloca sul trono della giustizia, cingilo con l'armatura del tuo Santo Spirito, rendi forte il suo braccio, sottometti a lui tutte le popolazioni barbariche, instilla nel suo cuore il timore di Te e la comprensione verso i suoi sudditi.*<sup>93</sup>

Il rituale contempla il canto dell'*Axion* e la Grande dossologia, a cui seguono le acclamazioni, quale relitto retorico-prosemico delle ritualità connesse ai *vota* imperiali. Il testo del *de caerimoniis* stigmatizza poi il ruolo del monarca *en theos*, aggiornando la formula entro l'alea della speculazione cristiana:

*Gloria a Dio che ha incoronato il tuo capo (...), gloria a Dio che ti ha incoronato (...) gloria a Dio che ti ha osteso imperatore (...) che di sua mano ti ha incoronato.*<sup>94</sup>

Una volta incoronato, il *basileus* scende dall'ambone per recarsi nuovamente nel *mitatorion* da dove assiste alla cerimonia religiosa. Qui sta assiso su un trono portatile denominato *sellon*, relitto della *sella consularis*. La corte poi mette in scena il primo atto ricognitorio dello *status* acquisito, espresso dalla *proskynesis* del significativo numero di dodici degli ordini di dignitari. Segue ancora il perpetuarsi dell'espedito che potremmo definire "quasi" costituzionale dell'*adclamatio*.

Il rito lascia trasparire una piena consapevolezza del valore sociologico delle vesti e delle insegne da parte della corte, che inscena il rito ed a suo tramite guida l'eletto nel suo percorso ascensionale; un percorso che viene configurato quale sorta di presa di coscienza progressiva del "mistero della *Basileia*". Si raffronta così un *iter* volto a far acquisire la

<sup>93</sup> I Tim., 6, 15; I Re, 16, 1-13; Sal. 20, 4; Sal. 44, 7; Sal. 44, 8

<sup>94</sup> Reiske, Johan J. (Ed.), Constantinus Porphyrogenitus, *Liber de*, Op. cit., pp. 110-114, I, 37

consapevolezza del proprio ruolo al *basileus* stesso. Una realtà in progressione, che è stigmatizzata dall'assunzione dislocata e parcellizzata dei singoli indumenti propri della massima carica della *Basileia*. In modo seppur latente e forse finanche criptico si vuol significare all'eletto che l'accesso all'ufficio non è un fatto bello e compiuto, come lui pretende che sia e come puntualmente la propaganda ufficiale documenta nella soluzione iconografica dell'incoronazione mistica. L'iniziazione al "mistero della *Basileia*" costituisce il risultato di un procedimento complesso, che la corte ha negli effetti sottratto alla volontà dell'eletto. Siamo di fronte ad una serie di trucchi della corte, che gestisce il rito e per il cui tramite dichiara la propria supremazia morale sull'Istituzione monarchica.<sup>95</sup> Una capacità di gestione, quella esercitata sul cerimoniale di ascesa, che rappresenta il culmine di quel vero e proprio esercizio di potere realizzato da quest'ultima durante l'interregno. Tramite la parcellizzazione dell'assunzione delle vesti proprie si vuole opporre un icastico calmiera all'onnipotenza del *basileus*. Il rito acclara uno stato di fatto, che viene opposto pure alla compagine sociale. La parcellizzazione dal punto di vista della corte si risolve allora in un tentativo di limitazione dell'arbitrio del sovrano, quale sorta di sommessima umiliazione del potere, che viene sapientemente dissimulata nei meccanismi del rito. La corte pone in essere una messa in codice, quale antidoto ai parossistici discorsi sulla magnificenza del sovrano, che come un'ombra segue passo passo la glorificazione dell'eletto e ne costituisce il contraltare effettivo.

Al contempo, la formula dell'*Euchologium* non si limita ad acclarare la natura divina della *basileia*, a cui l'eletto accede. Stigmatizza piuttosto il ruolo delle insegne quali potenti evidenziatori visuali, che si rivelano per quel che sono nel tempo tutto concluso della cerimonia, ovvero quali segni tangibili e 'garanzie materiali' della grazia assunta col rito. Le insegne diventano la causa efficiente ed, al contempo, un sottoprodotto della grazia ottenuta con l'effettiva introduzione al "mistero della *Basileia*"; uno stato che viene ratificato dal loro possesso materiale. Non meraviglia perciò che si scelga di ricorrere alla metafora della vestizione, quale somma di espedienti sul piano retorico e fattuale.

---

<sup>95</sup> Ödeka, Ayla y Necipoğlu, Nevra y Akyürek, Engin, *The Byzantine Court: Source of Power and Culture: Papers from the Second International Sevgi Gönül Byzantine Studies Symposium*, Koç University Press, Istanbul, 2013; Ravegnani, Giorgio, *La corte*, Op. cit.; Toynbee, Arnold, *A Study of History: The Growth of Civilizations*, Oxford University Press, Oxford, 1962; Toynbee, Arnold, *Costantino Porfirogenito*, Op. cit.

Il dato visuale diviene utile alla costruzione di un discorso altrettanto potente circa l'apparato della magnificenza regia. I segni del potere costituiscono dunque i lemmi altamente significanti di un discorso somministrato a tramite di immagini incisive. Eppure colpisce l'ambiguità dei lemmi adoperati per comporre questo discorso, termini con cui si può dire una certa cosa, ma anche il suo contrario. Ciò non implica necessariamente una contraddizione in termini. Le opzioni scelte permettono di muoversi su più piani e vogliono dire molto di più.

La corte poi costruisce un'espressione di sintesi fra le diverse istanze dei partecipanti al rito, che vanno a contemperarsi con quelle di propaganda della *Basileia*, la quale a tramite del cerimoniale ha a raccontare se stessa, auto-magnificandosi. La necessità affabulatoria spinge ad usare tutti i mezzi a disposizione. La peculiare situazione favorisce, fra i molti, le vesti e le loro decorazioni preziose, che assumono in modo progressivo una incontrovertibile rilevanza.

Tuttavia, nel rito deve emergere pure il punto di vista dell'eletto, che ha necessità di far convergere su di sé il consenso delle parti sociali, incarnato negli atti rituali di cortesia verso di lui, istituzionalizzati nella forma della *proskynesis*. Si raffronta una sorta di 'cortesia' verso il sovrano dal valore costituzionale e ricognitivo, che viene resa nei diversi poli del Sacro Palazzo e segue, accompagnandola, l'assunzione di ogni singolo capo vestiario tipizzato nel rito ascensionale. Atti di deferenza che, sebbene coattati dal protocollo, rendono esplicito ed inequivoco il gradimento verso l'eletto, che viene appalesato in progressione entro il tempo tutto concluso della cerimonia. Un gradimento richiesto non solo alla gerarchia, ma anche a tutta la compagine sociale, finanche a quella popolazione cittadina che viene rappresentata dai demarchi dei demi. La massa vera e propria si limita poi ad attendere il sovrano, che si palesa al pubblico solo al momento della processione che lo accompagna dal Palazzo alla Grande Chiesa. Anche questa, a sua volta, viene coattata al consenso con un ulteriore stratagemma, consistente nelle tanto attese donazioni evergetiche.

Un discorso che non nasconde una vera e propria presa di posizione da parte della corte rispetto alla possibilità di acceso all'Impero di un qualsivoglia soggetto. Una posizione che si dispiega avverso il singolo eletto ed è volta a declinare il racconto del rito di ascesa nel marco dell'azione di questa. La corte può così affermare l'indispensabilità

della propria opera sia nei processi di elaborazione della dottrina del potere, sia nella realizzazione di un apparato persuasivo, che da forma compiuta alla cerimonia stessa. Questa realizza una sintesi insomma, mentre il cerimoniale pone in essere un complesso sistema di pesi e contrappesi alle diverse esigenze, che sono omogeneizzate e risolte entro la costruzione di una trama ed un ordito coerente, ma soprattutto efficace dal punto di vista comunicativo.

Allo stesso modo questo discorso non può fare a meno delle vesti, quale segnacolo primario dello *status*, il cui senso deve necessariamente apparire altamente condiviso. Quando non lo è o, forse, non è fin troppo chiaro, la stessa liturgia si preoccupa di spiegarne il significato attraverso le formule proprie, che vengono pronunciate durante il rito. La veste ed il suo dettaglio prezioso avverano una somministrazione del senso che è ancora una volta progressiva, tutta coordinata ai gesti rituali connessi all'assunzione degli abiti propri della carica. Un tentativo di trasferimento di informazioni che culmina in una preghiera-orazione dal gusto tutto retorico rivolto anche agli astanti alla cerimonia; un discorso nutrito di passi vetero e neotestamentari, che supplisce al non detto sotteso agli atti rituali. Una formula che si inserisce in un apparato retorico complesso: quello delle acclamazioni rituali, che nonostante la loro natura di formule di cortesia, hanno la velleità di costituire un'ulteriore didassi, concernente lo stato delle elaborazioni sul tema della maestà, rivolta ad un pubblico in progressiva espansione. Indi per cui, le vesti si integrano perfettamente entro un discorso ritual-retorico veramente universale circa l'Istituzione, ne costituiscono il più immediato dei referenti segnici ed il medio più agevole a comunicarne i valori, senza il rischio di creare troppi equivoci nella ricezione di un messaggio afferito ad una più ampia *audience*.

L'imposizione delle insegne maggiori può anche avvenire col concorso dell'imperatore anziano, come Costantino Porfirogenito riferisce:

*L'imperatore assistito dai prepositi, riveste della clamide il sovrano appena eletto; di nuovo il patriarca fa una preghiera sulle corone dapprima con le sue mani, il patriarca incorona l'imperatore anziano, poi porge la corona all'imperatore anziano e l'imperatore incorona il sovrano appena eletto e subito le due fazioni acclamano e dicono «Degno!» I cantori «Molti anni a te imperatore incoronato da Dio»; il popolo: «Molti anni a te». I cantori «Molti anni a voi, imperatori, con le auguste e i porfirogeniti»; il popolo: «Molti anni a voi». I cantori «E che il*

*creatore e signore di tutte le cose»; il popolo allo stesso modo. I cantori: «Che vi ha incoronato con la sua mano»; il popolo allo stesso modo. I cantori «Vi conceda molti anni con le auguste e i porfirogeniti»; il popolo allo stesso modo. I cantori «Per la completa affermazione dei romani».<sup>96</sup>*

La gestualità dell'imposizione dei segni del potere da parte del *megabasileus* costituisce un'ulteriore espressione di quell'intento didattico del protocollo, che vede un'azione sinergica dei segni materiali dell'autocrate e delle prossemiche; atti e segni che sono orientati ideologicamente. Una didassi che si arricchisce di nuovi significati e rimembra il solo elemento costituzionale utile all'accesso all'Impero fatto proprio dalla prassi del Tardoantico: il consenso del Massimo Augusto; la gestualità dell'imposizione fa rivivere nel cuore del Medioevo quest'antica consuetudine. Un assenso che viene per di più tradotto in modo icastico con l'ausilio dei capi del corredo da assumersi nel rito d'ascesa.

Si può anche riscontrare un protocollo che si definisce impropriamente castrense, contenuto in un verbale solitamente datato intorno al primo ventennio del sec. IX e di mano anonima, aggiunto *in caude* al *de caerimoniis* dopo la morte di Costantino Porfirogenito. Questo verbale è probabilmente redatto nel 963 d.C., anno di proclamazione ad imperatore di Niceforo II Foca per volontà delle truppe orientali.<sup>97</sup>

Qui si ravvisa una particolare manipolazione delle diverse fasi della cerimonia tenuta in ambito castrense. Secondo un'antica consuetudine, che affonda nella tradizione dell'ascesa dell'Alto Impero, Niceforo viene disegnato ed eletto direttamente dall'esercito il 3 luglio del 963 d.C. nel Campo di Cesarea di Cappadocia da parte dei *themata* e dei *tagmata*. Come da consumato *locus* anche in questo caso viene messo in scena il rifiuto dell'eletto, che suo malgrado viene sollevato sullo scudo e proclamato imperatore. Si segnala una novità, Niceforo non accetta il *maniakis* e rifiuta di farsi incoronare con quello. La netta cesura con la tradizione simbolica, presuppone che Niceforo non abbia coscienza del valore di quella prossemica. Una fattualità che instilla il dubbio circa una probabile emorragia di significato ed una perdita della capacità di comprensione simbolica generalizzata della particolare prossemica. E se è vero che tale imposizione viene compiuta per l'ultima volta sotto Giustino II, non è difficile comprendere quanto lo iato temporale abbia influito, rendendo il rito e la sua simbologia desueta; pertanto l'eletto difficilmente

<sup>96</sup>Reiske, Johan J. (Ed.), *Constantinus Porphyrogenitus, Liber de*, Op. cit., pp. 392-393, I, 47, 38

<sup>97</sup>MacCormack, Sabine G., *Arte*, Op. cit., pp. 268; 369

può essere a conoscenza della sua significatività o, almeno, non ne intende a pieno il senso. Se si considera che al rifiuto della corona si somma la mancata vestizione contestuale delle insegne, si comprende come la rituale *adclamatio*, elemento “quasi” costituzionale dell’ascesa, viene percepita dall’eletto come mero atto propedeutico all’ammissione alla celebrazione religiosa di incoronazione, per colui che è semplicemente designato dalle truppe. Ciò dice molto sulla valenza afferita nella Media Bisanzio all’*adclamatio*, a cui non sembra riconosciuta nulla più che una valenza meramente fattuale; cosa che non può essere senza conseguenze. Una prossemica rituale che non viene dunque qualificata come atto ricognitorio. L’unico indumento imperiale che Niceforo sceglie di indossare sono solo i *pedilia* purpurei, quale segno irrinunciabile dello *status* raggiunto. Sembra poi che Niceforo preferisca optare per il rito civil-religioso a cui certamente attribuisce un valore ricognitorio vincolante. Laddove il concorso del patriarca, con il suo “tocco”, afferma fortemente che l’imperatore è eletto dall’esclusiva volontà di Dio. Il suo intervento è considerato tuttavia come meramente ricognitorio. Poco o nulla aggiunge alla designazione divina, diversamente da quanto accade in Occidente, laddove è solo l’azione papale che fa acquisire all’eletto quella sacralità che gli è propria.

Le elaborazioni culturali del periodo sono rafforzate dall’iconografia dell’incoronazione mistica ad opera del Cristo, della Vergine o occasionalmente di un santo; documenti visuali che permettono il consolidarsi di questa convinzione (fig. 5). Niceforo ha potuto assimilare quest’insieme di idee attraverso i documenti visuali ad alta circolazione, come le monete in lega non pregiata, o quelli a circolazione elitaria, come gli avori o le monete auree, laddove il tema dell’incoronazione mistica è divenuto un *leitmotiv*.

Si rileva così un cambio nella percezione dell’istituzione, quale vero e proprio ‘mistero’ a tutto scapito delle facoltà in campo militare che sono alla base dell’*Imperium*. Una sterzata insomma, se non un brusco cambio di rotta, che è frutto delle elaborazioni cristiane circa lo spazio di attività del *basileus*. Si preferisce così porre il sovrano entro lo ‘spazio di copertura’ del consenso divino. Ma fin qui nulla di nuovo, i politologi dell’Alto Impero e del Tardoantico in particolare lo hanno già affermato con forza. Ciò incide le formule del rito d’ascesa, che si adegua allo stato delle elaborazioni a cui è giunta la speculazione della dottrina del potere.

Il verbale descrive rapidamente i fatti. Dopo una breve resistenza organizzata dal *parakoimomenos* Giuseppe, il 14 agosto il *magistros* Leone fedele a Niceforo entra in Costantinopoli con l'esercito; il 16 agosto Niceforo, trasportato da un dromone imperiale, sbarca nel porto vicino alla Porta Aurea. Entra in città a dorso di cavallo e tra la folla festante si reca al monastero degli Abramiti, intitolato alla *Theotokos Achiropoieta*, ubicato sulla strada che dall'*Hebdomon* va verso la Porta Aurea.<sup>98</sup> Solo qui inizia la celebrazione del rito della vestizione delle insegne, che di solito avviene nell'appartamento privato in S. Sofia; rito che per la singolare occasione viene trasferito in parte in quella chiesa. Ivi Niceforo indossa solo lo *skaramangion kastorion*. Con tale locuzione però non si intende bene se si vuole identificare un indumento guarnito di pelliccia di castoro o meramente uno di color marrone. Così rivestito entra a cavallo per la Porta Aurea mentre i demi, secondo consuetudine, lo acclamano.<sup>99</sup>

Si configura poi un rito dislocato di assunzione delle insegne che continua nella chiesa della Vergine presso il *Forum Constantini*, dove vi indossa il *divitision* ed i tibiali d'oro. Il rito 'esterno' si sostituisce alla parcellizzazione della vestizione delle insegne che si avvera nel Sacro Palazzo. Si realizza così un rito nuovo rispetto a quello tradizionale di assunzione dei capi di abbigliamento che contraddistinguono il *basileus*, con cui si coinvolgono le chiese cittadine. Niceforo vuole attribuire a Dio solo la sua elezione alla *Basileia* e così tabuizza ogni legame umano con la sua ascesa. I santuari ecclesiastici vogliono configurare tappe speculari di una liturgia 'quasi' stazionale ed il contraltare a quanto avviene nel Sacro Palazzo, laddove la vestizione delle insegne è altrettanto parcellizzata e potenziata dagli atti di privata devozione della corte.

Tale soluzione segna uno spartiacque. A quanto accade consuetudinariamente entro il palazzo, Niceforo preferisce sostituire quegli atti di pubblica devozione, che reintroducono le espressioni tipizzate dalla tradizione del *consensus omnium* a rafforzamento di una posizione che non è troppo legittima, soprattutto avverso la Casa macedone al potere. Espressioni che appaiono però dequalificate e prive di ogni valenza, se non formale. Siamo così di fronte ad un abile stratagemma volto all'accaparramento delle preferenze. Eppure, la soluzione è molto più sottile. Con essa si vuol ridurre alla

<sup>98</sup> Theo., *Chron.*, 289; Mal., *Chron.* 362

<sup>99</sup> Leo Diac., *Hist.*, 40-47; Christ., *Egl.*, 105-108

marginalità la partecipazione della popolazione urbana, che si limita a prendere atto di uno stato di fatto, minimizzandone il ruolo. Questa da co-attore nei riti diviene mero spettatore di un atto, che in fin dei conti viene celebrato fra l'eletto e Dio solo. La prova di questa nuova percezione è data proprio dal ruolo peculiare delle chiese e dall'assenza di particolari ritualità a cui il popolo viene tenuto a seguito della singola assunzione di uno dei capi che contraddistinguono il sovrano; una passività che declina il consenso, aggiornandolo entro la trama del rito appena improvvisato. Una passività del popolo rispetto alla cerimonia che forse nasconde una ragione pratica: essa viene pure giustificata dallo spaesamento dovuto all'assoluta novità sul piano del protocollo. Una marginalizzazione forse originata dalle contingenze e, in fin dei conti, dal ruolo primiceriale dei rappresentanti dei demi, che in vece del popolo compiono gli atti consueti e ritualizzati dal protocollo. La peculiare trama della celebrazione poi non permette alla corte di comporre un preciso canovaccio da seguire, né di scandire con precisione un ruolo per il popolo; quella stessa popolazione che solitamente si limita ad assieparsi nel percorso esterno fra il Palazzo e la Grande Chiesa. E se persino la corte viene marginalizzata da questa cerimonia ed assiste anch'essa in modo passivo al consumarsi del rito, si comprende bene come la popolazione urbana, non abituata a questo tipo di etichetta che coinvolge la città e la sua geografia sacra, si trovi effettivamente spaesata e possa soffrire le limitate possibilità di azione.

Al contempo deve considerarsi che l'esistenza di un protocollo parallelo, per certi versi improvvisato, presuppone una struttura aperta e permeabile alle sollecitazioni, nonché una sua alta duttilità per favorire la somministrazione di idee ai fruitori. Una struttura talmente permeabile da prevedere formule alternative e complementari, facilmente normalizzabili; soluzioni ritenute pertanto altrettanto valide. Il protocollo infatti deve sempre rispondere nei termini della certezza e fornire autorevolezza alle fattualità. Per migliorare la ricettività della messa in scena, si deve organizzare una prossemica che ha pure a corrispondere ad un'aspettativa sociale generalizzata o, almeno, si deve presentare con una morfologia non troppo difforme dalla prassi consueta, per non causare lo spaesamento cognitivo.

Si può postulare infine che la condotta di Niceforo rappresenta la fine di un lungo processo di elaborazione dottrinale: la coscienza simbolica si è oramai modificata ed è

emerso l'assoluto carattere divino del potere imperiale. E se ciò è vero, i segni del potere civile si caricano di significanti mistico-religiosi. Il rito si fa dinamico per coinvolgere tutta la capitale e tradurre la celebrazione in una progressiva presa di coscienza da parte dell'inuente del proprio ruolo, quale sorta di autorivelazione con funzionalità etero-referenziali, il cui senso è affidato tutto alla veste e al luogo sacro in cui la si riveste. Una didassi che si realizza in un processo volutamente diviso in *step* e scandito dall'assunzione di un capo del corredo e da un atto di devozione al sovrano, secondo lo schema già sperimentato con successo per il rito d'ascesa al trono celebrato nel Sacro Palazzo.

#### **V- La veste e la processione pasquale: la cultura materiale e le modalità di gestione dello spazio nella dinamica di vita della *Basileia***

La processione pasquale del *basileus* costituisce un'operazione simbolica con funzione affabulatoria, volta ad esprimere sul piano antropologico-strutturale un'efficace controllo dello spazio da parte del monarca.<sup>100</sup> Una funzione fondamentale quella che coinvolge la spazialità, che viene efficacemente illustrata dallo stesso Costantino VII: “*se il potere imperiale si muove secondo ritmo ed ordine, può realizzare l'immagine dell'armonia (...) rispetto a questo tutto*”.<sup>101</sup>

Un corteo, quello pasquale, che è il frutto di un'attenta operazione di costruzione ed è volto alla sensibilizzazione della collettività: della corte prima di tutto e del popolo poi, organizzato nella forma istituzionalizzata dei demi. Ciò non esclude però una serie di messaggi indirizzati alla massa vera e propria della plebe urbana, assiepata lungo il breve tratto che separa il Sacro Palazzo dalla Grande Chiesa di S. Sofia. La corte che è, al contempo, il produttore ed uno dei suoi fruitori, riesce persino a rendere questa cerimonia dinamica una 'fabbrica' di immagini. Il rito itinerante può essere così smontato in singole rappresentazioni, che esprimono una dimensione politica, sociale e culturale. Esse sono tutte afferibili all'episodio del potere celebrato, costituendo una serie di *frame*, che non sono assoluti e non valgono di per sé nell'orizzonte prossemico, ma necessitano dell'ausilio della veste per apparire più incisivi e performanti.

<sup>100</sup> Carile, Rocco A., “La prossemica”, Op. cit., pp. 589-656; Carile, Rocco A., “Credunt aliud”, Op. cit., pp.27-32

<sup>101</sup> Reiske, Johan J. (Ed.), Constantinus Porphyrogenitus, *Liber de*, Op. cit., pp. 3-4, *Praef. I*, 1921

Attraverso questa processione la corte dimostra un preciso intento affabulatorio, che si evince da uno stato di fatto: la processione pasquale costituisce il vero e proprio contraltare della cerimonia di assunzione della *Basileia*, quale ulteriore sottoprodotto di ciò che residua della *processio consularis*. Anche essa si struttura come *iter* ascensionale, costante in una didassi progressiva sui valori della Monarchia, che si realizza ancora una volta a medio dell'accoppiamento di vesti peculiari e opportune prossemiche di cortesia-devozione verso il *basileus*, susseguenti l'assunzione dei singoli capi. Siamo così di fronte ad una serie di tramiti figurativi posti in progressione, quali rappresentazioni che stanno per una realtà altra, tutta simbolica, non immediatamente percepibile sul piano sensibile; perciò il rito molto ha da dire sulle modalità di percezione dell'uomo bizantino della cronologia di riferimento. Tramiti che devono orientare i fruitori verso quei contenuti ideologici elevati a valori collettivi, perché sono finalizzati alla colonizzazione dell'inconscio; in tal modo si tentano di risolvere i problemi di comunicazione fra monarchia e collettività. Si veicolano contenuti politico-religiosi capaci di indottrinare i fruitori.

Siamo di fronte ad un altro strumento di ricerca del consenso insomma, fatto dalla corte per ben predisporre se stessa, ma soprattutto per convincere la collettività della bontà dell'attività della Monarchia. Un'azione che si muove entro i confini di una mentalità parecchio sensibile ai segni utilizzati nella celebrazione e porta avanti la pretesa di offrire ai suoi fruitori una visione onnicomprensiva del reale. A mezzo della cerimonia si porta in essere una sorta di esperimento psicologico-sociale, che nel momento in cui pretende di tradurre la dinamica della società bizantina in aspetti liturgici, la innalza ad un riflesso del regno dei cieli. Un'idea che obbliga la Monarchia stessa alla spettacolarizzazione di tali aspetti per affermarne, malgrado qualche immancabile forma di scetticismo, l'efficacia e l'utilità della propria azione. Il corteo pasquale può essere pertanto considerato uno dei tentativi volti a consolidare, da un lato, l'esperienza monarchica del singolo *basileus* e, dall'altro, a rafforzare i legami che tengono insieme la cosiddetta piramide sociale, escludendo ogni espressione difforme. Un *ordo* che deve tenere in conto una questione fondamentale: il modo di pensare della gente. Deve poi considerare il potenziale influsso esercitato sui fruitori a mezzo degli aspetti materiali della cultura della regalità.

Un rito che vede contrapposti nella sua prima parte i sovrani vestiti del solo *skaramangion* ai famigli della *domus imperialis*. I *basileis*, una volta usciti dagli appartamenti privati, offrono la loro devozione all'effigie del Cristo *Pambasileus* intronizzato nell'abside del *Chrysotriclinio*, mentre i guardarobieri li attendono nell'Ottagono, presso il palazzo di Daphne, laddove hanno traslato il baule con le vesti imperiali.<sup>102</sup> Sempre nella sala del trono si consuma il primo atto di devozione della corte, mentre i prepositi vestono i sovrani del *sagion* ricamato d'oro. Siamo così di fronte ad una prossemica inequivoca che accoppia l'assunzione di un capo del corredo che identifica il *basileus* ad uno di quegli atti di cortesia istituzionalizzati dal protocollo.

L'*ordo* proprio della festa di Pasqua non si limita a magnificare il sovrano, ma viene costruito in modo che possa operare ancora una volta su due piani. L'azione ha ad interessare il versante visivo, allorché contempla il sovrano addobbarsi di una serie di indumenti che fungono da evidenziatori visuali del rango sussunto. Nonché coinvolge il piano prossemico, allorquando la corte viene stimolata dalla vista del corredo dei segni propri dell'imperatore a proferire quell'espressione tanto cortese, quanto coattata, con funzione ricognitoria dello stato acquisito.

A questa espressione di devozione segue una serie di atti che manifestano la fede religiosa del sovrano, i *basileis* offrono preghiere prima nell'oratorio della Vergine, poi in quello della Trinità e, infine, innanzi alla croce del Battistero. Ottemperati tali obblighi gli imperatori si recano all'*Augusteos* per godere di un nuovo atto di devozione della corte, gestualità che viene ripetuta ancora una volta nella sala cosiddetta dell'Ottagono ed innanzi alle insegne pronte per essere rivestite; scelta prossemica non certo casuale. Quest'ultimo atto di devozione dei sottoposti rimanda ad un rito di rifondazione di cui è protagonista il *basileus*. La gestualità, che si consuma entro il contesto commemorativo e liturgico, allude pure ad una sorta di ricapitolazione della gestione dell'Impero, fin tanto da apparire agli astanti quale nuova presa di possesso della *Basileia*. Si pone in essere un espediente ritenuto adeguato ad evocare nella corte che concelebra col sovrano la festa nulla più di un rito di rinnovamento ciclico o, meglio ancora, di una palingenesi mistica del proprio mandato, che si realizza -non a caso- in una data cruciale dell'anno liturgico: il giorno di

---

<sup>102</sup> Reiske, Johan J. (Ed.), *Constantinus Porphyrogenitus, Liber de Op. cit.*, pp. 110-114, I, 37; Panascià, Marcello (Ed.), *Costantino Porfirogenito, Il libro Op. cit.*, p. 51-52.

Pasqua. Un'occasione ben augurante in sé e per sé, ritenuta valida per l'evoluzione in *melius* del proprio governo.

Dopo alcuni adempimenti di rito e l'attesa nell'appartamento imperiale, i sovrani tornano nell'Ottagono, laddove il preposito convoca i *vestitores* che li rivestono con la clamide; di seguito i cubicolari procedono all'imposizione della corona, dopo aver fatto opportuno cerchio intorno ai *basileis*. Questa prossemica, che interdice agli occhi indiscreti un momento 'intimo' della vita di corte come l'assunzione dell'insegna primaria del potere, offre un ulteriore e sommessamente sottolineata del carattere 'mistico' della *Basileia*. Un carattere iniziatico potremmo dire, che esclude pertanto i 'non' iniziati ad esso.

Una volta assunto il *chlamys costume* i sovrani attraversano l'*Augusteos*, passano per il portico di pertinenza: la Mano d'oro e giungono nel punto in cui il rituale prevede un altro atto di devozione con funzione ricognitoria dello *status* palesato dai segni del potere appena rivestiti. Qui si realizza la riverenza profonda dei magistri, dei proconsoli, dei patrizi e degli strateghi.<sup>103</sup> A questa segue un'ulteriore gestualità con inequivoco carattere rafforzativo: presso l'*Onopodion* il protocollo esige dunque la *proskynesis* dei magistri e dei dignitari di tutta la corte, che riconoscono nel sovrano, abbigliato di tutto punto, l'effettivo *basileus*. Ad un atto pubblico di devozione dei massimi esponenti della corte, che si consuma però nel privato del Sacro Palazzo ed entro l'intimità del cortile dell'*Augusteos*, si somma l'espressione istituzionalizzata di devozione con funzione ricognitoria da parte del popolo costantinopolitano. Un atto davvero istituzionalizzato, che non lascia campo libero alla massa, ma si realizza a tramite dei demarchi degli azzurri e dei verdi che interagiscono col sovrano e gli proferiscono le stesse cortesie richieste alla corte. Costoro guidano, di volta in volta, le quattro fazioni in cui sono divisi i cittadini: i bianchi, i rossi, gli azzurri ed i verdi.<sup>104</sup> Una devozione della popolazione urbana spalmata lungo il percorso processionale che conduce alla Grande Chiesa. Appare particolarmente interessante la relazione che si istaura tra *basileus* opportunamente abbigliato, il popolo istituzionalizzato nei demi e la collettività più in generale.

<sup>103</sup> Reiske, Johan J. (Ed.), *Constantinus Porphyrogenitus, Liber de*, Op. cit., pp. 110-114, I, 37; Panascià, Marcello (Ed.), *Costantino Porfirogenito, Il libro*, Op. cit., p. 54

<sup>104</sup> Reiske, Johan J. (Ed.), *Constantinus Porphyrogenitus, Liber de*, Op. cit., pp. 110-114, I, 37; Panascià, Marcello (Ed.), *Costantino Porfirogenito, Il libro*, Op. cit., pp. 58-59

Ciò introduce ad un corollario della liturgia civile: le esigenze di spettacolarizzazione che connotano i processi di comunicazione etero-referenziali dei valori della monarchia. La corte deve progettare una strategia capace di tenere conto di una serie di fattori sociali e culturali, mentre va a stimolare l'emotività della gente con contenuti che devono affabularla. L'insieme di espedienti adoperati costituisce una prassi considerata oggettivamente valida a suggerire idee precise avverso un pubblico in progressiva espansione. Idee somministrate sempre nel rispetto della psicologia collettiva e, soprattutto, del modo di sentire e pensare della gente comune. Il protocollo della cerimonia favorisce così la trasmissione di informazioni concernenti quella serie di rapporti economici e sociali che le classi dirigenti vogliono opportunamente perpetrare. Anche la processione pasquale può essere considerata uno di quei tentativi unidirezionali di trasmissione di messaggi, collocati entro un ordine didascalico, che sono esternati da una progressione di scene performanti, ottimizzate dai prodotti della cultura materiale della regalità come la veste.

Le acclamazioni popolari o *euphemesis*, al contempo, sono l'espressione più immediata dello spazio concesso dal protocollo ai corpi della collettività per esprimere il loro consenso verso la monarchia; un'espressione sonora che opera pure sul versante del pensiero magico ed è volta ad allontanare il *kaos* e favorire l'azione del sovrano portatore di ordine.<sup>105</sup>

Giunto alla Grande Chiesa, presso il nartece, il sovrano viene accolto dal patriarca che gli mostra l'Evangelio. Si celebra di seguito un atto di pietà da parte dell'imperatore, che nasconde una sommessa umiliazione della monarchia entro le pieghe di una prossemica di alta devozione religiosa. Non meraviglia che per venerare il testo sacro questi venga spogliato della corona. Un gesto inequivoco, perché la reverenza verso il Vangelo, tenuto dall'arcidiacono, si consuma innanzi al patriarca che lo affianca. Un'umiliazione quella imperiale che, in fin dei conti, non nega un certo vantaggio goduto dal massimo rappresentante locale della Chiesa. La deferenza ha ad introdurre al rito dell'abbraccio, a suggellare la concordia fra le due istituzioni che compongono l'unità della *Basileia*. Un gesto di umiltà che funge da 'clausola di garanzia' avverso l'integrità della *Respublica Christianorum*.

---

<sup>105</sup>Carile, Rocco A., "La sacralità rituale", Op. cit., pp. 78; 86

Una deferenza verso la religione che viene ancora rappresentata durante l'offerta dei doni eucaristici, allorquando i sovrani con le torce in mano, vestiti della clamide, ma sempre privi della corona, si recano presso il santuario per presentare i doni, precedendo gli oblati. Le torce che costoro sorreggono sono fissate alle sante porte, prima che questi entrino nel santuario per offrire la propria devozione alla Chiesa nella persona del patriarca, a mezzo di un profondo inchino.<sup>106</sup> Nuovamente si porta in essere un atto di deferenza e sommessa umiliazione della monarchia verso la Chiesa, che consta in un'inequivoca prossemica, rafforzata dalla privazione dell'insegna primaria del potere.<sup>107</sup> E se è l'uomo a chinarsi davanti all'Istituzione che vanta il potere *in spiritualis*, deve comunque considerarsi che è sempre l'autocrate e solo lui a dover effettuare tale gestualità. Proprio l'accoppiamento prossemica di devozione, rinuncia rituale all'ostentazione dell'insegna, quale evidenziatore visuale del rango, ha a porre in essere un discorso potente circa i valori della Monarchia, che attraverso l'umiliazione ritualizzata ed inscritta nell'ordito della liturgia pasquale riconosce in Dio la sua origine. Una gestualità che, nel momento in cui toglie qualcosa sul piano della dinamica interistituzionale, ha ad esaltare piuttosto l'Istituzione temporale, permettendole di appoggiarsi alla religione per trovare ulteriore legittimità al proprio operato. Un'idea che viene comunicata preferenzialmente attraverso quegli espedienti capaci di coinvolgere il corredo delle insegne della *Basileia*. Una scelta non certo casuale.

Un'umiliazione che ha però un suo contraltare: l'imposizione della corona che viene celebrata per mano del patriarca presso il Sacro Pozzo. Un pegno insomma ed un contraccambio per l'atto di devozione alla Chiesa, prima che alla sua persona. Una gestualità che si ritrova nelle espressioni protocollari del Medioevo anche d'Occidente (son ben note le incoronazioni in particolari feste dell'anno). Una gestualità che, in questa specifica occasione, si colora di un ulteriore senso: conferma il sovrano nel suo ruolo in ragione della pietà dimostrata. Una devozione verso l'istituzione religiosa che viene ulteriormente ricompensata col dono delle eulogie e dell'olio profumato. Tale donativo ha il suo opportuno contraccambio nell'offerta altrettanto rituale degli *epikombia*, quale forma

---

<sup>106</sup>Reiske, Johan J. (Ed.), Constantinus Porphyrogenitus, *Liber de*, Op. cit., pp. 4-11, I, 1; Panascià, Marcello (Ed.), Costantino Porfirogenito, *Il libro*, Op. cit., pp. 60-61

<sup>107</sup> Dagron, Gilbert, *Empereur*, Op. cit.

di evergetismo istituzionalizzata dal protocollo, che prevede l'espressione di un esercizio grazioso di liberalità da parte dello Stato.

Concluso il rito religioso si procede con la processione di ritorno a Palazzo, in cui i demarchi dei demi e le diverse fazioni si predispongono all'attesa dei *basileis* per offrire loro, ancora una volta, gli atti di devozione ricognitori di quello *status* che viene acclarato da vesti ed insegne. Si ricalca allora l'*iter* dell'andata, proponendo quattro tappe in cui si collocano i demi per pronunciare le acclamazioni. In seguito alla devozione istituzionalizzata della popolazione urbana, è la corte a dover riferire nuovamente l'atto di cortesia dovuto presso l'*Onopodion*. I sovrani poi passano per l'*Augusteos*, laddove ottengono la devozione dei più intimi della corte: i ciambellani, mentre l'araldo della casa imperiale li accoglie col motteggio: "*benvenuti (...) siate davvero benvenuti; ad multos annos*", a cui si aggiunge per l'occasione l'espressione "*anno fillicissime*".<sup>108</sup> Una volta entrati nell'Ottagono si compie il rito dell'espiazione delle insegne. Dopo essere stati privati della clamide, i sovrani assumono nuovamente il *sagion*, che viene accoppiato al *divitision*. A seguito di ciò, tocca ai *basileis* procedere all'atto di devozione verso l'effigie del Cristo intronizzato nell'abside del Chrysotriclinio; terminata la deferenza vengono reintrodotti nelle loro stanze.

La celebrazione della Pasqua, come le altre grandi feste dell'anno liturgico, prevede pure una pubblica udienza tenuta presso il Sacro Palazzo. Occasione in cui la corte è nuovamente tenuta a mostrare la propria devozione attraverso la prossemica ritualizzata del bacio ai *basileis*. Un atto ricognitorio, che si consuma a seguito dell'assunzione parcellizzata delle vesti, quali la vestizione del *divitision* nell'appartamento di Daphne e del *tzitzakion* nell'*Onopodion*. Segue un ulteriore prossemica di deferenza, che si celebra nel Triclinio dei XIX Letti, mentre i sovrani si assiedono sui troni d'oro portatili. Troni che vengono collocati sotto la *phina*, una decorazione fatta di mirto, edera e rosmarino a forma di Π greco, che si ubica al centro dello stesso triclinio.<sup>109</sup> L'*ordo* dell'udienza prevede tre entrate di dignitari che offrono la propria devozione ai sovrani e si sistemano lungo la sala; costoro a seguito del bacio di devozione lo acclamano con il "*ad multos*

<sup>108</sup>Reiske, Johan J. (Ed.), Constantinus Porphyrogenitus, *Liber de*, Op. cit., pp. 4-11, I, 1; Panascià, Marcello (Ed.), Costantino Porfirogenito, *Il libro*, Op. cit., p. 68

<sup>109</sup>Reiske, Johan J. (Ed.), Constantinus Porphyrogenitus, *Liber de*, Op. cit., pp. 4-11, I, 1; Panascià, Marcello (Ed.), Costantino Porfirogenito, *Il libro*, Op. cit., pp. 69-73

*annos*".<sup>110</sup> Al contempo giungono dei dignitari che portano i *loroi* della coppia imperiale, di cui i sovrani vengono rivestiti entro il Grande Accubito, con l'ausilio dei *vestitores*, dei guardarobieri e dei *kitoniti*; una vestizione che si consuma dietro i drappi che pendono dalle colonne d'argento della sala. Come l'imposizione della corona o forse più, l'assunzione del *loros*, che realizza concretamente l'assimilazione al *Typus Christi*, rientra fra le espressioni del "mistero della *Basileia*". Come tale deve essere interdotta non solo gli occhi indiscreti, ma persino ai 'non' iniziati; esclude pertanto coloro che non fanno parte degli intimi del *basileus*. I prepositi poi gli pongono in capo la corona e gli consegnano l'*akakia* e lo scettro crucigero d'oro, quali segni con cui si rafforza negli astanti l'idea della *Christomimesis* dell'imperatore romano.

Più specificamente, si raffronta lo spiccato carisma del *loros costume*, che suggerisce una sorta di intercambiabilità fra santità d'ufficio dell'imperatore e divinità del Cristo. Quel capo lascia sopravvivere il significante trionfale e di romana memoria, che viene opportunamente risemantizzato e rifunzionalizzato in chiave cristiana. Conseguentemente si apre all'aggregarsi di nuovi significanti, non previsti entro il nucleo originario, che connotano il senso dell'abbigliamento. Si permette ai significanti connessi ai segni della passione del Cristo di essere assunti entro un contesto alieno, come quello delle insegne imperiali, attraverso un meccanismo di sublimazione che investe il significato del capo d'abbigliamento. L'abito trionfale del Tardoantico, pertanto, può essere inserito in una cerimonia religiosa dal sapore escatologico, quale quella che celebra il Cristo vincitore sulla morte; ciò a conferma della continuità almeno ideologica in cui si esplica la sua significatività. Proprio tale sentore trionfale agevola l'assimilazione iconologica del *basileus* al Cristo. Un tentativo che si completa solo nel X secolo, allorché la cultura materiale della regalità elabora degli opportuni prodotti, che sono capaci di incidere efficacemente il piano visuale e, persino, la concreta percezione dei fruitori della messa in scena del potere. In tal modo si cerca di superare il limite consuetudinarmente opposto al realizzarsi della *Christomimesis*, quale prassi che solitamente si contenta di evocare tale situazione nelle mere produzioni della retorica.

---

<sup>110</sup> Reiske, Johan J. (Ed.), *Constantinus Porphyrogenitus, Liber de*, Op. cit., pp. 4-11, I, 1; Panascià, Marcello (Ed.), *Costantino Porfirogenito, Il libro*, Op. cit., p. 72

Così rivestiti i sovrani scendono la scalinata del Grande Accubito, tra le acclamazioni della corte. Anche quest'udienza perpetua il noto canovaccio che accoppia la sussunzione dell'abbigliamento peculiare della festa all'atto di cortesia verso l'Istituzione monarchica. Solo una volta assunto il *loros costume* può iniziare il ricevimento, che si tiene nel vestibolo dell'*Onopodion* con i *magistri* ed i proconsoli, che a loro volta vestono i *loroi* dorati. Segue un ulteriore ricevimento entro il Concistoro.<sup>111</sup>

Il *loros costume*, quale aspetto eminente della cultura materiale della regalità, può agevolare quell'artificio volto a tramutare i *basileis* in immagini viventi della divinità. Una soluzione quella del X sec. che, per quanto monotona nella martellante insistenza sul parallelismo fra l'agire divino e l'azione imperiale, permette alle apparizioni pubbliche del *basileus* sia dinamiche come la processione, sia statiche come la pubblica udienza, di spiegarsi in una teofania. Un effetto, quello del rispecchiamento fra microcosmo e macrocosmo, che permea tutto il rito, fin tanto che l'ordito della cerimonia ha ad esprimere soluzioni narrative cariche di un significato trascendente. Un progressivo arricchimento di senso che sviluppa anche a mezzo dell'abbigliamento, quale efficace 'catalizzatore' del processo.

## **VI- Le vesti e il trono “vuoto”. L'abbigliamento: un potente strumento per suggerire idee**

La significatività dell'abbigliamento vien meglio esplicita in una cerimonia che contraddistingue la gestione della vita ordinaria della corte della più precoce cronologia di riferimento. Cerimonia che coinvolge il *basileus* nella quotidianità delle sue apparizioni, allorché si celebrano le udienze di *routine*. Insieme a lui sono protagoniste le vesti che indossa in tali occasioni ed i due troni della sala del Crysotriclinio, laddove si assiede. I seggi, quello di Costantino collocato a destra e quello di Arcadio a sinistra, divengono dei mezzi utili per dimostrare l'origine divina dell'istituzione monarchica. Una cerimonia forse andata in disuso, che Costantino VII vuole reintrodurre, perché ne percepisce l'alto valore auto-rappresentativo ed affabulatorio. A tramite di tutti questi segni del corredo materiale

---

<sup>111</sup> Reiske, Johan J. (Ed.), *Constantinus Porphyrogenitus, Liber de*, Op. cit., pp. 4-11, I, 1; Panascià, Marcello (Ed.), *Costantino Porfirogenito, Il libro*, Op. cit., p. 73

del *basileus* si vuole somministrare ai partecipanti al rito civile un'immagine evocativa del carisma divino vantato dalla monarchia romano orientale: “*nei giorni comuni l'imperatore siede sul trono d'oro di destra là situato a oriente, con lo skaramangion senza il mantello, cinto della fascia d'oro; la domenica invece siede sul trono di sinistra quello ricoperto di lamina d'oro, avvolto nel mantello con il bordo d'oro (...)*”.<sup>112</sup>

La ritualità attira pure l'attenzione di Treitinger, che la denomina del “trono vuoto”.<sup>113</sup> Pertanto si può considerare che il vero protagonista della cerimonia sia il trono rimasto vuoto durante le maggiori feste e non il *basileus*. Un trono che è dunque pervaso dalla presenza invisibile o si vuol far credere che sia tale, mentre al sovrano viene riservata una posizione secondaria. Un ruolo marginale che forse spiega il suo insuccesso nel lungo periodo. Ma è davvero così? Il trono deve sempre contare su un attore co-protagonista: l'abbigliamento indossato nelle differenti occasioni dall'imperatore, per agevolare i significanti che si vogliono trasmettere e segnare il tempo dell'eventologia di Stato.

Il *basileus* in ragione delle vesti assunte svolge, di volta in volta, un ruolo differente e dinamico, che in fin dei conti lo spersonalizza. A suo tramite si pone in essere un'allegoria figurale, che ha la pretesa di tradurre, in una realtà concreta e scandita dalle insegne rivestite nella particolare cerimonia pubblica, quelle che sono le elaborazioni concernenti la teoria del potere.

Una prossemica che induce il *basileus* a sedere nei giorni feriali sul trono di Costantino posto nell'abside sul lato destro, mentre la croce, simbolo del Cristo, sta poggiata su quello di Arcadio collocato a sinistra. Nelle festività invece il *basileus* cede il posto a Cristo e la croce è collocata a destra, mentre questo si accomoda sul trono di sinistra. Una ritualità che assume maggiore significato nel cerimoniale inscenato nel giorno della festa delle Palme, allorché il *basileus* siede sempre sul lato sinistro, ovvero sul trono di Arcadio, mentre sul trono di Costantino viene posto l'Evangelio. Il seggio di destra può essere considerato una postazione degna del Cristo, in quanto più onorevole e, pertanto, viene lasciato vuoto nei giorni di festa ed è occupato da un segno che sta per la divinità, quale la croce o il Vangelo. Un'interpretazione che è confermata dall'abbigliamento

<sup>112</sup> Reiske, Johan J. (Ed.), Constantinus Porphyrogenitus, *Liber de*, Op. cit., pp. 4-11, I, 1; Cost. Porp., *Lib. de caer. II, Proemium* 112 cc 977 a e 908b.

<sup>113</sup> Treitinger, Otto, *Die oströmische Kaiser und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell vom Oströmischen Staats und Reichsgedanken, zw. Aus.*, Jena, Frommann, Darmstadt, 1956

indossato in quell'occasione. La veste delle festività e della domenica più in generale è costante nei panni del Cesare, ovverosia nel *chlamys costume*, che assimila il *basileus* al rango di *sun-basileus* del Cristo. Situazione che è ratificata dal suo collocarsi sul seggio meno onorevole posto a sinistra.

Siamo di fronte ad una simbologia complessa che opera a livello dell'inconscio e si volge a colonizzarlo con una serie di idee, che si muovono nell'alea di un discorso sottaciuto. La soluzione mostra, nonostante un reiterato silenzio, una potente forza affabulatoria affidata tutta all'incisività delle immagini costruite per raccontare lo stato delle elaborazioni concernenti la natura della monarchia.

Al contrario il *basileus*, sedendo sul lato più onorevole nei giorni feriali si rappresenta come *imago* o *Typus Christi*; ovvero come sovrano plenipotenziario *en Christo*. Questo intento auto-rappresentativo spiega perché nei giorni feriali questi sembrerebbe rivestire eccezionalmente il *loros costume*. Sicché il dato icastico rafforza il significato che viene somministrato e quasi suggerito ai partecipanti. L'abbigliamento tipico della Pasqua, rende lapalissiana l'identificazione col Cristo, tanto che non ammette equivoci di sorta. La veste da sola sembra dire tutto quanto è necessario ed a questo non occorre aggiungersi nulla, mentre il cerimoniale costruisce entro il marco visuale una forte dichiarazione, volta a narrare efficacemente le pretese autocratiche dell'istituzione.

Il doppio trono sembrerebbe ancora alludere ad un relitto istituzionale della Repubblica romana ed alla duplice sella dei consoli;<sup>114</sup> per tale ragione de' Maffei sostiene che i normali troni sono sostituiti all'occasione da due selle d'oro.<sup>115</sup> La *Basileia* vuol assumere così il volto di una diarchia, come lo è stata la Roma repubblicana. Una diarchia condivisa tra Dio e gli uomini, in cui l'elemento antropocentrico ed autocratico viene sussunto entro quello teocentrico per essere nobilitato, sublimato e reso infine incontestabile, anche dalla stessa Chiesa che ne ha suggerito ed avvallato sommessamente la formula.

Tuttavia l'assenza di documenti iconografici che confermano il perdurare della prassi la riducono ad una prossemica lasciata *ad libitum* del singolo imperatore, perché nel momento in cui opera per rafforzare la valenza teocratica dell'istituto, ha comunque ad

<sup>114</sup> Cantarella, Glauco Maria, "Le basi concettuali", Op. cit., p. 195

<sup>115</sup> De' Maffei, Fernanda, "Costantinopoli Nuova Roma: l'immagine del *basileus* 'in Cristo-Dio'", in Baccari, M. P. (Ed.), *Spazio e centralizzazione del potere*, Herder, Roma, 1998, pp. 164-165

intaccare il potere autocratico e toglie un qualcosa al singolo *basileus*, limitando il suo arbitrio assoluto entro un meccanismo formalmente diarchico. Questi vede dequalificato il proprio potere a mezzo di uno dei tanti calmieri apposti alla sua pretesa di autocrazia. Una situazione di depotenziamento che è resa ben più incisiva durante la celebrazione delle domeniche e delle grandi feste dell'anno liturgico. Si costruisce infine una qual sorta di mortificazione rituale, spiegata entro un contesto aulico che la dissimula fra le pieghe di un discorso sull'esercizio del potere monarchico, capace di esaltarla con evidente paradosso.

## VII- Conclusioni

Si può affermare che tanto le vesti, quanto le insegne della *Basileia*, collocano il regnante in uno 'spazio di copertura' sociale ed entro un sistema etero-referenziale che costruisce un'identità consona al rango; costui in funzione della loro ostensione viene riconosciuto come tale. Questi segni del potere si inseriscono in un sistema di produzione di senso dunque, che lascia poco spazio all'arbitrio destrutturante, ma si riassume nei limiti del socialmente approvato e condiviso.<sup>116</sup>

I segni del rango costituiscono una sublimazione visuale dell'eccellenza dell'ufficio, la cui significatività è tutta funzionale all'equilibrio del 'cosmo' romano-orientale. Questi hanno un valore non solo indicale, ma anche sostanziale, che tutto si conclude nell'ostentazione scandita dal protocollo. Tali segni rappresentano persino la falsificazione di un codice, perché suggeriscono una realtà idealizzata. Si può indi dire che suggeriscono una serie di schemi con cui si tenta di interpretare il reale. Attraverso la veste si incarna pure l'idea d'eccellenza dell'ufficio, prescindendo dal singolo rappresentante *pro tempore*, mentre l'abbigliamento diviene funzionale alla messa in scena del "teatro del potere" ed ottimizza il processo che pone in essere una 'copertura' dell'istituzione.

Questi segni poi migliorano non solo la trasmissione di informazioni, ma obbligano il fruitore a quelle necessarie comportamentali connesse al normale *timor reverentiae* del rango. Essi rimarcano la valenza dell'ufficio ricoperto e ne ribadiscono l'autorevolezza. Il loro utilizzo pone il rappresentante in uno 'spazio protetto' e si risolve in una 'maschera' dell'Istituzione.

---

<sup>116</sup> Bourdieu, Pierre, *La distinzione*, Op. cit., 179

La cura nella costruzione di un apparato di segni forti ed adeguati al sovrano ha così a corrispondere necessariamente ad un sentire diffuso; cosa che ottimizza il gradimento della figura imperiale. I simboli di *status* si avvalgono perciò della valenza trasversale del segno, che si impone per quel che è. In questo sentire si spiega persino la deprecazione dei tentativi d'appropriazione dei segni di un potere non detenuto e la stretta normativa penale, che commina le massime pene materiali ed amministrative a vantaggio dei segni di eccellenza del *basileus*.

## Bibliografía

- AA.VV., *Greek Clothing: Byzantine Dress, Clothing in the Ancient World, Fustanella, Tunic, Use of Costume in Athenian Tragedy, Chiton, Pileus*, General Book, Memphis, 2010
- Alberti, Maria Emanuela, “La prima porpora: primato etnico o comune patrimonio mediterraneo?”, en *Studi di Protostoria in onore di Renato Peroni*, all’Insegna del Giglio, Firenze, 2006, pp.733-736
- Alteri, Giovanni, “Immagini della storia sulle monete bizantine”, en Morello, G. (Ed.), *Gli splendori di Bisanzio*, Fabbri Editori, Milano, 1990, pp.71-83
- Anastasi Rosario (Ed.), “Giovanni di Euchaita, Discorso di ringraziamento per la liberazione dalla tirannide”, en *Cultura e politica nell’XI secolo. Versioni di testi di Michele Psello e Giovanni di Euchaita*, Istituto di Studi Bizantini e Neoellenici, Pubblicazioni, Catania, 1998
- Avgoloupi, Eleutheria, *Simbologia delle gemme imperiali bizantine nella tradizione simbolica mediterranea delle pietre preziose (secoli I-XV d.C.)*, CISAM, Spoleto, 2014
- Ball, Jennifer L, *Byzantine Dress*, Palgrave, New York, 2001
- Ball, Jennifer L., *Byzantine dress: Representations of secular dress in eighth–twelfth-century painting*, Palgrave Macmillan, New York, 2005
- Barthes, Roland, *The Language of Fashion*, Bloomsbury, Oxford, 2006
- Beckwith, John, *L’arte di Costantinopoli*, Einaudi, Torino, 1967
- Becker, J. (Ed.), “Liutprandi Relatio de legatione Constantinopolitana, Opera omnia”, en *MGH Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi*, Haniani, Hannover-Leipzig, 1915
- Bell, H. I. et alii (Eds.), *The Abbinues archive. Papers of a roman Officer in the reign of Constantius II*, Clarendon, Oxford, 1962, 35, r. 8-9
- Bessone, Luigi, “La porpora a Roma”, en *La porpora, realtà e immaginario di un colore simbolico*, Istituto veneto di Scienze, Lettere ed Arti, Venezia, 1996, pp.142-202
- Bezzi, Matteo, *Iconologia della sacralità del potere: il Tondo Angaran e l’etimasia*, CISAM, Spoleto, 2007

- Borrego, Pilar y Vega, Carmen, "A new approach to the understanding of historic textile", en Harlow, M. y Nosch, M.L. (Eds.) *Greek and Roman Textiles and Dress: An Interdisciplinary Anthology*, Oxbow Book, Oxford-Philadelphia, 2014, pp.374-398
- Bourdieu, Pierre, *La distinción. Crítica social del gusto*, Il Mulino, Bologna, 1983
- Cameron, April, *I Bizantini*, Il Mulino, Bologna, 2008
- Cantarella, Glauco Maria, "Le basi concettuali del potere", en Cardini, F. y Saltarelli, M. (Eds.), *Per me reges regnant. La regalità sacra nell'Europa medievale*, il Cerchio-Cantagalli, Rimini-Siena, 2002a, pp.193-207
- Cantarella, Glauco Maria, *Medioevo. Un filo di parole*, Mondadori, Milano, 2002b.
- Cantarella, Glauco Maria, "Qualche idea sulla sacralità regale alla luce delle recenti ricerche: itinerari e interrogativi", *Studi Medievali* 44, 2003, pp.911-927
- Cantarella, Glauco Maria, "Divagazioni preliminari", en I sabella, G. (Ed.), «C'era una volta un re...» *Aspetti e momenti della regalità, Seminario del Dottorato in Storia Medievale dell'Università di Bologna*, Bologna, 17-18 dicembre 2003, Clueb, Bologna, 2005, pp.9-24
- Carile, Rocco A., "Le cerimonie musicali alla corte bizantina", en Cattin, G. (Ed.), *Da Bisanzio a San Marco*, Il Mulino, Bologna, 1997, pp.43-60
- Carile, Rocco A., "Le insegne del potere a Bisanzio", en AA.VV., *La corona e i simboli del potere*, Il Cerchio, Rimini-Siena, 2000, pp.65-124
- Carile, Rocco A., "Gerarchie e caste", en Carile, R. A. (Ed.), *Immagine e realtà nel mondo bizantino*, Lo Scarabeo, Bologna, 2002, pp.123-176
- Carile, Rocco A., "Produzione e usi della porpora nell'Impero bizantino", en Carile, R. A. (Ed.), *Immagine e realtà nel mondo bizantino*, Lo Scarabeo, Bologna, 2002, pp.243-269
- Carile, Rocco A., *Immagine e realtà nel mondo bizantino*, Lo Scarabeo, Bologna, 2002
- Carile, Rocco A., "Regalità sacra ed iniziazione nel mondo bizantino", en Panaino, A. (Ed.), *Sulla soglia del sacro: esoterismo ed iniziazione nelle grandi religioni e nella tradizione massonica, Atti del Convegno di Studi del GOI*, Mimesis, Milano, 2002, pp.75-96

- Carile, Rocco A., “La sacralità rituale dei Βασιλεῖς bizantini”, en Cardini, F. y Saltarelli, M. (Eds.), *Per me reges regnant. La regalità sacra nell’Europa medievale*, Il Cerchio, Rimini- Siena, 2002f, pp.53-95
- Carile, Rocco A., “La prossemica del potere: spazi e distanze nei cerimoniali di corte”, en *Uomo e spazio nell’Alto Medioevo, Atti della L Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo*, Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, Spoleto, 2003, pp.589-656
- Carile, Rocco A., “Credunt aliud romana palatia caelum. Die Ideologie des Palatium in Konstantinopel dem Neuen Rom”, en König, M. y Bolognesi Recchi Franceschini, E. y Riemer E. (Eds.), *Palatia. Kaiserpaläste in Konstantinopel, Ravenna und Trier*, Rheinisches Landesmuseum, Trier, 2003, pp.27-32
- Concina, Ennio, *Le arti di Bisanzio: secoli VI-XV*, Mondadori, Milano, 2002
- Condurachi, E., “Sur l’origine et l’évolution du loros impérial”, *Arta si Archeologia* 11-12, 1935-1936, pp.37-45
- Dagron, Gilbert, *Empereur et pretre. Etude sur le "césaropapisme" byzantine*, Editions Gallimard, Paris, 1996
- Dagron, Gilbert, “From the mappa to the akakia: symbolic drift”, en Amirav, H. y Ter Haar Romeny, B. (Eds.), *From Rome to Constantinople: Studies in Honour of Averil Cameron*, Peeters, Leuven-Paris-Dudley, 2007, pp.203-220
- Dagron, Gilbert, *Idées byzantines*, Centre d’histoire et civilisation de Byzance, Paris, 2012
- Dagron, Gilbert, “Nés dans la pourpre”, *Travaux et mémoires* 12, 1994, pp.105-142
- Dawson, Timoty y Sumner, Graham, *By the Emperor's Hand: Military Dress and Court Regalia in the later*, Frontiline book, Barnesly, 2015
- Dawson, Timoty, *The Forms and Evolution of the Dress and Regalia of the Byzantine*, University of New England, Tesis de doctorado, Armidale, 2002
- De’ Maffei, Fernanda, “Costantinopoli Nuova Roma: l’immagine del *basileus* ‘in Cristo-Dio’”, en Baccari, M. P. (Ed.), *Spazio e centralizzazione del potere*, Herder, Roma, 1998, pp.140-193
- De Champeaux, Gerard, *I simboli del medioevo*, Jaka Book, Milano, 1992
- Demus, Otto, *Byzantine mosaic decoration*, Einaudi, Torino, 1947

- Di Cosmo, Antonio Pio, “*Regalia signa: iconografia e simbologia della potestà imperiale*”, *Porphyra, International academic journal in Byzantine Studies*, Extra Iusse 9, 2009
- Dvornik, Francis, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy*, Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, Washington D.C., 1966
- Finnane, Antonia, *Changing Clothes in China: Fashion, History, Nation*, Columbia University Press, New York, 2007
- Flügel, John C., *Psicologia dell’abbigliamento*, Franco Angeli, Milano, 1987
- Galavaris, George P., “The Symbolism of the Imperial Costume as Displayed on Byzantine Coins”, *American Numismatic Society, Museum notes* 8, 1958, pp.99-117
- Grabar, André, *L’empereur dans l’art byzantin. Recherches sur l’art officiel de l’Empire d’Orient*, Les Belles Lettres, Paris, 1936
- Haldon, John F., *Constantine Porphyrogenitus: Three treatises on imperial military expeditions*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Vienna, 1990
- Houston, Mary G., *Ancient Greek, Roman and Byzantine Costume and Decoration*, Courier Corporation, London, 2012
- Iacobini, Antonio y Zanini, Enrico (Eds.), *Arte profana e arte sacra a Bisanzio*, Balty Janine, Roma, 1995
- Kazhdan, Alexander P., *Bisanzio e la sua civiltà*, Laterza, Roma-Bari, 1983
- Kantorowicz, Ernst, “Some Reflections on Portraiture in Byzantine Art”, en Kleinbauer, W.E. (Ed.), *The Art of Byzantium and the Medieval West: Selected Studies*, Indiana University Press, Bloomington-London, 1976, pp.256-269
- Lazarev, Victor, *Storia della pittura bizantina*, Einaudi, Torino, 1967
- MacCormack, Sabine G., “Change and Continuity in Late Antiquity. The Ceremony of Adventus”, *Historia* 21, 1972, pp.721-752
- MacCormack, Sabine G., *Arte e cerimoniale nell’antichità*, Einaudi, Torino, 1995
- McCormick, Micheal, *Eternal Victory, Triumphal Rulership in late Antiquity, Byzantium and the early Medieval West*, Cambridge University Press, Cambridge-Paris, 1986
- McCormick, Micheal, “L’imperatore”, en Cavallo, G. (Ed.), *L’uomo bizantino*, Laterza, Roma-Bari, 2005

- Maguire, Henry, *Byzantine Court Culture from 829 to 1204*, Paperback, Washington D.C., 2004
- Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano, 1965
- Norris, Herbert, *Ancient European Costume and Fashion*, Dover, New York, 2013
- Ödeka, Ayla y Necipoğlu, Nevra y Akyürek, Engin, *The Byzantine Court: Source of Power and Culture: Papers from the Second International Sevgi Gönül Byzantine Studies Symposium*, Koç University Press, Istanbul, 2013
- Odorico, Paolo, “Habiller le prince. Vêtements et couleurs à la cour de Byzance”, en *Comunicare e significare nell’alto Medioevo*, CISAM, Spoleto, 2005, pp.1013-1057
- Orselli, Alba Maria, *La donna e il sole in Ap XII, I tra esegesi e iconologia*, Cisec, Bologna, 1992
- Panascià, Marcello (Ed.), Costantino Porfirogenito, *Il libro delle cerimonie*, Sallerio, Palermo, 1993
- Parani, Maria G., *Reconstructing the Reality of Images: Byzantine Material Culture and Religious Iconography 11th-15th Centuries*, Brill, Leiden-Boston, 2003
- Pertusi, Agostino, "Insegne del potere sovrano e delegato a Bisanzio e nei paesi di influenza bizantina", en *Simboli e simbologia nell’Alto Medioevo, Atti della XXIII Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo*, Spoleto, 3-9 aprile 1975, Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, Spoleto, 1976, pp.481-568
- Pertusi, Agostino, “Teoria del pensiero politico”, en *La civiltà bizantina dal IV al IX secolo*, Università degli Studi di Bari, Centro di studi bizantini, Bari, 1977, pp.31-85
- Pertusi, Agostino, *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, en Firpo, L. (Ed.), UTET, Torino, 1983
- Pertusi, Agostino, *Il pensiero politico bizantino*, en Carile, R. A. (Ed.), Patròn, Bologna, 1991
- Piltz, Elisabeth, "*Kamelaukion et mitra. Insignes byzantins impériaux et Ecclésiastiques*", en *Uppsala Studies in the History of Art, nova series 15*, Almqvist & Wiksell, Stoccolma, 1977
- Ravegnani, Giorgio, *La corte di Bisanzio*, Agenzia Ed. Essegi, Ravenna, 1984
- Ravegnani, Giorgio, *La corte di Giustiniano*, Jouvence, Roma, 1989
- Ravegnani, Giorgio, *Imperatori di Bisanzio*, Il Mulino, Bologna, 2008

- Reinhold, Meyer, *History of Purple as a Status Symbol in Antiquity*, Latomus, Brussels, 1970
- Reiske, Johan J. (Ed.), *Constantinus Porphyrogenitus, Liber de caerimonis aulae byzantinae*, Weber, Bonn, 1829
- Rhoads, Murphey (Ed.), *Imperial Lineages and Legacies in the Eastern Mediterranean: Recording the Imprint of Roman, Byzantine and Ottoman Rule*, Taylor & Francis Group, Birmingham, 2016
- Ronchey, Silvia, *Lo Stato bizantino*, Einaudi, Torino, 1991
- Runciman, Steven, *Byzantine Style and Civilization*, Penguins Book, New York, 1990
- Schramm, Percy Ernst, "Herrschaftszeichen und Staatssymbolik. Beiträge zu ihrer Geschichte von dritten bis zum sechzehnten Jh., I-III", *Early Medieval Europe* 3, 1956, pp.135-156
- Schramm, Percy Ernst, *Sphaira, Globus, Reichsapfel. Wanderung und Wandlung eines Herrschaftszeichens von Caesar bis zu Elizabeth II*, A. Hiersemann, Stuttgart, 1958
- Scott, Margaret, *Medieval Dress & Fashion*, British Library, London, 2009
- Simmel, Georg, *La filosofia del denaro*, Il Mulino, Bologna, 1998
- Simmel, Georg, *Metropoli e moda*, Piano B., Prato, 2011
- Snodgrass, Mary Ellen, *World Clothing and Fashion: An Encyclopedia of History, Culture, and social influence*, Routledge, Armonk, 2005
- Spatharakis, Iohannis, *The Portrait in Byzantine Illuminated Manuscripts*, Brill, Leiden, 1976
- Virgilio, Biagio, *Lancia, diadema e porpora. Il re e la regalità ellenistica*, Giardina, Pisa, 2003
- Virgilio, Biagio, "Storiografia e regalità ellenistica", en Luppino Manes, E. (Ed.), *Storiografia e regalità nel mondo greco*, Edizioni dell'Orso, Alessandria, 2003, pp. 190-224
- Teja, Ramón "Il cerimoniale imperiale", en Carandini, A. et alii (Eds.), *Storia di Roma, III, L'età Tardo Antica*, Einaudi, Torino, 1993, pp.613-642
- Treitinger, Otto, *Die oströmische Kaiser und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell vom Oströmischen Staats und Reichsgedanken, zw. Aus*, Jena, Frommann, Darmstadt, 1956

Tierney, Tom, *Byzantine Fashions*, Dover, New York, 2002

Toynbee, Arnold, *A Study of History: The Growths of Civilizations*, Oxford University Press, Oxford, 1962

Toynbee, Arnold, *Costantino Porfirogenito e il suo mondo*, Sansoni, Firenze, 1987

## ANEXO



Fig. 1. Costantino V, clamide priva di *tablion* e con ricca fibula, solido aureo.

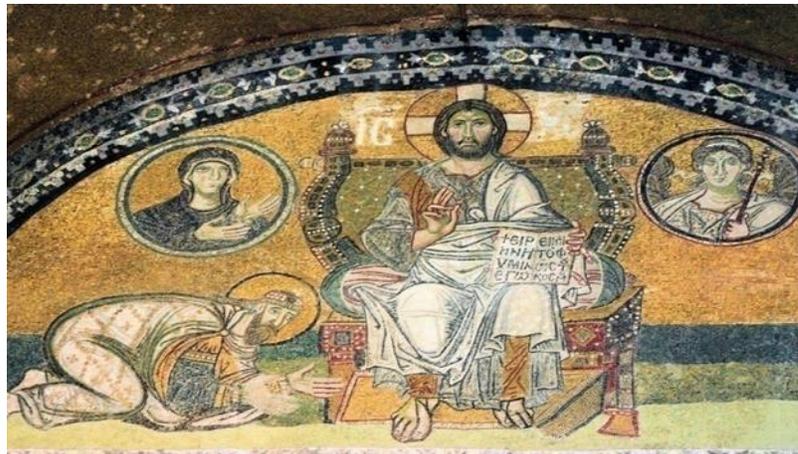


Fig. 2. L'imperatore Leone VI il Saggio prosternato davanti al Cristo *Pantokràtor*, particolare della lunetta della Porta Regia, S. Sofia, Istanbul.



Fig. 3. Costantino IX Monomaco clamidato, retto, busto del Cristo, dritto, *Histamenon Nomisma*, zecca di Costantinopoli.



Fig. 4. Niceforo Botoniate in *majestas* con ricca clamide, particolare di una miniatura del codice delle Omelie di San Giovanni Crisostomo, Manuscript Coislin, f. 79, *Source Bibliothèque Nationale de France*, Parigi.



Fig. 5. Costantino VII viene incoronato da Cristo, avorio a bassorilievo, 945 d.C. circa, Pushkin Museum, Mosca.



Fig. 6. L'Imperatore Basilio I con la *domus imperialis*, miniatura, Omelie di Gregorio Nazianzeno, cod. gr. 510, *Bibliothèque Nationale de France*, Parigi.



Fig. 7. San Costantino con fattezze di Costantino VII, valva in avorio, X sec., Dumbarton Oaks Collections, Whashington D. C.

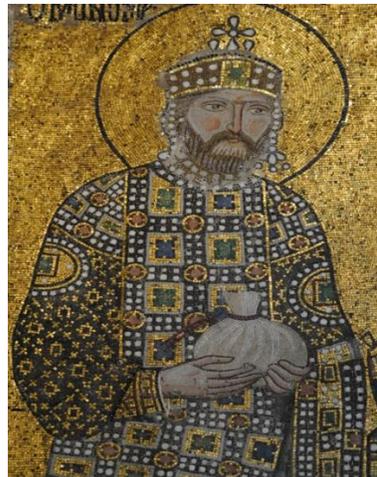


Fig. 8. Costantino IX Monomaco, mosaico, particolare, galleria di S. Sofia, Istanbul.



Fig. 9. Incoronazione di Basilio II a co-imperatore, miniatura dal codice Skylitzes Matritensis, fol. 139 v.



Fig. 10. Incoronazione di Costantino IX, miniatura dal codice Skylitzes Matritensis, fol. 222r.



Fig. 12, Niceforo Foca, Miniatura, Pigeon House church di Çavuşin.



Fig. 12. Tondo con *basileus*, forse Giovanni II Comneno, Dumbarton Oaks collection, Washington D.C.