

Claudia Giuffrida - Margherita Cassia (a cura di), *I disegni del potere, il potere dei segni. Atti dell'Incontro di Studio (Catania, 20-21 ottobre 2016)*, Ragusa, Edizioni di Storia e Studi Sociali, 2017, 222, ISBN 978-88-99168-23-0.

La carica allusiva espressa nel titolo del volume rinvia immediatamente ad un nucleo di idee che costituisce un *pattern* di straordinaria vitalità della *Spätantike* lungo un itinerario politico-ideologico, le cui scansioni storiche rendono conto dei livelli di strumentale rifunzionalizzazione dei segni presi in prestito dalla tradizione classica e riplasmati con una buona dose di discrezionalità interpretativa direttamente proporzionale agli ambiti di provenienza.

La struttura per segmenti tematici, scelta dalle curatrici, si snoda lungo i molteplici territori di simboli e linguaggi tecnici, tangenti alle varie articolazioni dell'ampia materia trattata, il cui profilo socio-politico-antropologico ne esalta le potenzialità modernizzanti. Così, dagli eventi di natura astrale, nei quali la luce esprime la consacrazione del potere imperiale, si trascorre alla costruzione di prodigi, presagi, visioni oniriche – queste ultime da considerarsi come spazio delle tensioni dell'anima – e alla rielaborazione teorica di simbologie funzionali ai disegni del potere, laico e religioso.

Il contributo della Cresci, *Fra sidus e sol: le alterne vicende del capitale simbolico augusteo in età tardo antica* (pp. 11-23), ci introduce con profondità di analisi nel cuore della tematica generale dando risposte, che riteniamo definitive, alle istanze ermeneutiche avvertite dal versante della letteratura primaria e secondaria che, nonostante la complessità del discorso politico di età imperiale, è riuscita a penetrare elementi di sensibilità diffusa e dalle molteplici sfaccettature di natura religiosa, esprimendoli in un linguaggio specifico che esigeva peculiari formulazioni linguistiche e metaforiche (per dirla con A. Marcone, *I sogni degli imperatori e le ragioni della politica, in Sogni e visioni nel mondo antico e tardoantico, Hormos 9, 2007, 182*).

La ricchezza argomentativa della studiosa, sempre sorretta da scrupoloso rigore di metodo, spiega, infatti, in tutte le sue spigolature, i percorsi seguiti per l'approdo ad un pianeta «altro», nel quale si costruì un sistema di simboli funzionale al potere cosmocratico di Ottaviano-Augusto.

Fenomenologie astrali, sogni e prodigi che avevano trovato ampio spazio nei racconti sui tragici eventi dell'agonizzante repubblica, finendo per legittimare i poteri dell'erede di Cesare, furono consegnati ad una contrastata sedimentazione storiografica che in età tardoantica ne modi-

ficò il profilo da prospettive non omologabili. I meccanismi «rivisitati» dei segni, coerenti con i disegni del potere, attivarono una lunga teoria di *specula principis, sub specie* di prontuari per il buon governo, nei quali il concetto di buono subiva ondeggiamenti continui sulla base di elaborazioni teoriche «indotte».

Questo il canovaccio sul quale si esercitarono autori di IV-V secolo che filtrarono con sensibilità diverse la sistematizzazione di un fitto reticolo ideologico al servizio del potere e dei suoi imperativi categorici.

Avieno, Giulio Ossequente, Orosio, da osservatori distanti ma con coerenza di approccio, ricorsero agli ingredienti tradizionali, per veicolare presso ambienti culturalmente maturi la valenza dei segni messi in campo di volta in volta.

Avieno, da un esteso elenco di comete portatrici di effetti negativi, estrapola la cometa apparsa al tempo di Augusto, caricando consapevolmente di significati politici l'annuncio di prosperità che si sarebbe irradiata sulla *terra Italia*.

La dimensione ecumenica – suggerita dal richiamo alla penisola – e il dirottamento verso la responsabilità della sorte per il conseguimento di un potere egemonico che, in questa chiave, doveva passare attraverso il silenzio sulle guerre civili e il gradimento presso i circoli pagani cui il poeta apparteneva, risultarono sinfonici con le attese palinogenetiche del nuovo secolo, di cui peraltro si era fatto portavoce il grande Virgilio, in tanto che gli indirizzi provvidenzialistici della nuova visione storica non mancavano di registrare il protagonismo «religioso» del principe. Giulio Ossequente e Orosio, attingendo al medesimo bacino documentario, ma da angolature diverse, giungono a conclusioni prevedibilmente contrastanti. Infatti, mentre per il primo la manifestazione del sovranaturale era il segno della rottura della *pax deorum*, alla quale potevano porre rimedio soltanto le procedure rituali, per Orosio lo schema interpretativo doveva rispondere alla necessità di confermare che «sotto ogni aspetto l'impero di Cesare fu preparato per la venuta di Cristo» (p. 21). Tutto ciò, ovviamente, attraverso collegamenti con fenomeni astrali – per es. il sole circondato dall'arco – che rappresentava il puntello più significativo della giustificazione eliocentrica della cosmocrazia augustea.

Il percorso tracciato dalla Cresci permette, anche nel caso della lettura orosiana, una interessante verifica sui criteri manipolatori a committenza verticistica che, attraverso ricostruzioni sincroniche, suggellano interconnessioni fra gli *adventus Augusti* e la venuta di colui *qui ipsum solem solus mundumque totum et fecisset et regeret* (*Hist.* 6, 20, 5).

Il motivo della *lux*, ripreso nelle sue svariate declinazioni da Claudia Giuffrida, *Ab oriente lux: gli inizi di una 'splendida' carriera* (pp. 25-56),

ci consegna, per l'età costantiniana, un quadro esaustivo sugli intrecci tra fenomenologie culturali, che attraversavano la dimensione magico-religiosa, e realtà economico-sociali che si tradussero in prassi politica e simbolica del potere. La magistrale ricostruzione del lungo e complesso itinerario politico del figlio di Costanzo I, letto da una prospettiva semiologica di grande respiro, che guarda al senso delle lente e sotterranee rivoluzioni nell'alveo della braudeliana *longue durée*, offre chiavi interpretative che possono considerarsi un punto d'arrivo nell'ampio dibattito sulla portata «rivoluzionaria» della politica cristiana di Costantino.

Ripercorrendo le tappe fondamentali del travaglio critico sulla definizione del progetto politico di Costantino, la studiosa, di fronte alla divaricazione ideologiche nella letteratura primaria, privilegia la pista del fuoco prospettico sui fenomeni di acculturazione che meglio chiariscono, rispetto al «pur geniale concetto mazzariniano di democratizzazione della cultura, che non rende appieno la possibilità d'interscambio», «[...] il variegato spettacolo offerto dalla cultura tardoantica» (p. 26 ss.), sulla quale, come viene magistralmente evidenziato, si riverberò il fattore unificante della orientalizzazione, rappresentato, tuttavia, in modi differenti.

Partendo da studi autorevoli sul tema, la Giuffrida recupera la visione burckhardtiana di Costantino «espressione del suo tempo», osservando con acume come con questo imperatore si riduca, non senza difficoltà, la distanza fra due mondi, fra due universi culturali.

Così, dall'osservatorio della simbologia della luce viene ricostruita, attraverso gli intricati sentieri della carriera del *turbator rerum*, analizzati in senso diacronico, una trama di assonanze e analogie propagandistiche che, richiamandosi ai motivi elaborati in età augustea, conferivano al rapporto con la divinità solare un carattere *überregional*, attraverso un processo di acculturazione assai complesso ma necessario in quanto garanzia della tradizione imperiale.

La storia politica scandisce l'organizzazione di una propaganda raffinata e meditata per segnalare istanze di legittimazione e progetti strategici attraverso un sistema di segni che, partendo dalla *lux* augustea, trascorre nei secoli lungo «un orizzonte di attesa».

Tale orizzonte sembra riflettersi nel processo osmotico che «si svolge nel segno dell'orientalizzazione sia a livello ideologico pagano, sia a livello teologico cristiano» (*Postfazione*, p. 209).

La chiave per una lettura di siffatto tenore viene trovata nella fondazione di Costantinopoli che assurge a simbolo di una aperta *Mischung* orientalizzante nella quale l'idea di inclusività si manifesta con la «persistente vitalità del paganesimo ben oltre il regno di Costantino» (*Postfazione*, p. 209).

Ancora sul motivo della valenza simbolica della luce il pregevole contributo di Valerio Neri, *Il corpo luminoso dell'imperatore* (pp. 57-66), che, da una robusta impalcatura storico-filosofica, racconta, con profondità prospettica, il travaglio ideologico di elaborazioni teoriche sul rapporto luce-potere imperiale dall'età costantiniana a Giustino II.

Lungo un percorso diacronico, che mirava a temperare, dall'epoca costantiniana in poi, contrapposizioni culturali sul ruolo dell'imperatore quale espressione del potere ecumenico, trova spazio, nell'acuta e circostanziata disamina documentaria dello storico, l'alternanza fra procedimenti di assimilazione e/o di analogia, coerenti con gli ambiti di provenienza della intelligenza ufficiale e le istanze di consenso avvertite dai monarchi di turno (si pensi per es. «alla prossimità fisica di Costantino a *Sol Invictus*»).

In questa chiave viene letto anche l'inserimento, nella simbologia cristiana, del motivo della luminosità angelica, ampiamente esaltata sul piano iconografico, e complementare a quella imperiale proprio a partire da Eusebio che la trasferì «nel registro dottrinale cristiano» (p. 59).

Il risultato scientifico più significativo di questo originale contributo riguarda, a mio parere, la definizione degli incunaboli di artifizii e di espedienti simbolici che finirono per trovare una loro composizione nel terreno meno nobilitante della sclerotizzazione di moduli estetici al servizio del potere monarchico.

La relazione di Antonino Milazzo, *Il sovranaturale e il potere nel βασιλικὸς λόγος di Libanio per i figli di Costantino* (pp. 67-79), aggiunge un tassello importante sul rapporto fra potere e simbologie grazie al rigore di metodo applicato a tutte le possibilità ermeneutiche che l'Orazione 59 di Libanio offre.

Lo scandaglio scrupoloso del documento ha consentito, infatti, allo studioso, di mettere a fuoco le pesanti ipoteche di ordine militare, economico e religioso che gravavano sull'impero, la cui cornice storica prende forma in Libanio attraverso gli strumenti della Sofistica che giustificano il richiamo al sovranaturale attraverso l'*amplificatio* del meraviglioso e del miracolistico, vere e proprie categorie euristiche, destinate a trasformarsi in funzione simbolica e mitizzante, *sub specie* di *specula principis*, tanto più necessari nel clima di costante rivalità politica tra i due fratelli.

Dietro la finzione di procedimenti retorici si percepisce, comunque, la preoccupazione del retore di lasciare indefinito il tema della «teologia imperiale» di ascendenza eusebiana, con un atteggiamento realistico a fronte di una temperie culturale sensibile a ineludibili processi di interazione attivatisi per impulso di una orientalizzazione di segno cristiano. E d'altronde, come sottolinea lo stesso Milazzo, «l'esercizio» di persuasione

retorica si era trasformato in «un'operazione di legittimazione politica», suggerita – aggiungerei – dai contesti (si veda C. Giuffrida, *Postfazione*, p. 215).

Con finezza di analisi e ricchezza argomentativa Margherita Cassia, *I segni del potere nella Cappadocia tardoantica: la ricchezza fra ostentazione e occultamento* (pp. 81-102), partendo dalla semeiotica «strategica» del rapporto fra luce solare e celebrazione imperiale, esplora aspetti di storia economica e sociale che si intrecciano con la storia delle idee e della mentalità nella «remota provincia in età tardoantica».

La studiosa, privilegiando i testi dei Padri Cappadoci, ne esalta la tensione morale senza perdere di vista l'istanza primaria della ricostruzione dei contesti nei quali si profuse l'attività spirituale di Basilio e dei due Gregori che, oltre a dare un certo «smalto» al territorio provinciale, offrono elementi utili per una migliore comprensione della storia del territorio. La Cassia, infatti, oltre a delineare i livelli di stratificazione sociale, sempre più marcati in età post-costantiniana, nella linea della continuità con mutazioni di rappresentazioni simboliche del potere del sovrano da parte delle élites cristianizzate e con la mimèsi di esse nella vita quotidiana, si sofferma, con competenza esegetica e consapevolezza bibliografica, sull'incidenza dell'impegno omiletico dei Padri Cappadoci relativamente al cattivo uso della ricchezza. Si pensi, per esempio, all'ostentazione narcisistica di uno *status symbol* sostanziato dalla «luce» che promanava dai generi di lusso.

Rispetto, poi, alla molteplicità di interpretazioni che il testo basiliano *In divites* sollecita, l'autrice segna un punto di rottura sia con quanti ipotizzano una progressiva scomparsa del ceto medio, sia con coloro che enfatizzano una polarizzazione ricco-povero, destituendo di qualsiasi valore storico la fustigazione dei costumi operata da Basilio, con veemenza di accenti, degli «altri ricchi», relativamente meno facoltosi ma assai più abili a dissimulare, anzi addirittura ad occultare il proprio benessere economico (p. 81). Infatti, la Cassia non manca di sottolineare come, a garanzia dei simboli «luccicanti» del potere, che seducevano una pretenziosa e danarosa committenza, si sviluppavano le attività di artigiani specializzati, intanto che proliferavano quei nuovi ricchi attraverso attività meno lecite, bersaglio privilegiato di Basilio, il quale, come ha fatto osservare Mazza, non propose mai una rivoluzione per sanare le disuguaglianze sociali.

In definitiva, nel quadro dei nuovi assetti sociali, accelerati dai processi di burocratizzazione periferica e mirabilmente ricostruiti in questo contributo, da una prospettiva assiologica, i Padri Cappadoci ci consegnano, da osservatori privilegiati, le ragioni profonde di una coerenza «formale»

che, nella stigmatizzazione di un rapporto egoistico dei *parvenus* con la ricchezza, confermano la chiave di lettura proposta dalla Cassia.

Nel contributo della Sardella, *Prodigia prima e dopo Cristo: le Storie contro i pagani di Orosio* (pp. 103-121), lo studio del lemma *prodigium* in Orosio, condotto con sguardo retrospettivo attento a tutte le sfumature di cui si era caricato lungo un itinerario lessicale che aveva scandito significativi momenti storici, pone in risalto l'interrelazione concettuale fra le due proposizioni del volume, esprimendo la consapevolezza di una sudditanza della verità storica costretta nelle maglie della rimodulazione dei segni funzionali ai disegni del potere, laico o religioso.

Un viaggio, quello che propone la studiosa, attraverso narrazioni storiche viziate dalle finalità di una committenza – S. Agostino – che spingeva verso operazioni ideologiche di cui sono spia evidente le strategie linguistiche.

La scelta «condizionata», quindi, da parte del presbitero, di indirizzi provvidenzialistici non poteva che incidere pesantemente sui contenuti dell'opera nel segno della continuità con la tradizione religiosa pagana.

Lo studio attento dei termini che rientrano nel campo semantico della frastagliata simbologia chiarisce la natura politica della cancellazione nel VII libro del termine *prodigium* utilizzato nel mondo antico e tardoantico per rappresentare la complessa fenomenologia del meraviglioso nella quale, com'è noto, grande spazio era riservato ad eventi negativi e a fenomeni eccezionali.

Non potendo eliminare questi dalla narrazione dei fatti dopo Cristo, Orosio dirottò il problema verso la cesura lessicale non solo storiografica – «segno di una vera e propria censura» (p. 105) – sostituendo *prodigium* con *miraculum* nella chiave di un *continuum* fra i due momenti narrativi, pur nel rovesciamento di prospettiva, coerente con le finalità dell'opera.

Nello spirito di una totale immersione nei meccanismi pagani con il loro senso della storia, Orosio elaborò, secondo la Sardella, un'autonomia e convinta tesi storiografica che lo condusse alla lettura pagana dei *prodigia* come esito della *pax deorum* infranta.

In questo senso la distanza dal suo vescovo appare incolumabile e rischia di ridursi ad una pura e semplice visione meccanicistica dello scorrere degli eventi in chiave di «giudizi di Dio» che, con un rovesciamento di prospettiva, avrebbe condotto necessariamente alla assoluzione dei responsabili del sacco di Roma che Orosio faceva rientrare nei progetti divini.

Noi, al contrario, riteniamo che l'elaborazione concettuale di Agostino sul rapporto tra la religione pagana e quella cristiana, con la creazione di un sistema ideologico del cristianesimo da contrapporre ai rigurgiti del tradizionalismo culturale cui dava ossigeno la politica di Alarico attraver-

so la riorganizzazione dell'intellettualità pagana, spingesse verso l'esaltazione della gloria di Dio *ab initii temporum* che in Orosio assume invece i connotati di una cesura, evidenziando ricostruzioni artificiose dettate da «pregiudizi indotti».

Il documento epigrafico preso in esame da Marcella Chelotti, *Familiaritas e industria, virtutes e onori in una tabula di patronato del IV secolo d.C. da Genusia (regio secunda Augustea, Apulia et Calabria)* (pp. 123-138), offre uno spaccato interessante della vitalità municipale in un'area periferica del territorio tarantino, identificato in qualche caso con Montescaglioso, più spesso, invece, con l'odierna Ginosa e datato al 395 sulla base di elementi interni all'iscrizione. Il confronto preliminare con due *tabulae patronatus* rinvenute in territorio pugliese aumenta le possibilità di puntualizzazione su morfologie burocratico-amministrative e socio culturali in area pugliese di IV secolo. In assenza di dati identificativi di *Genusia*, l'analisi rigorosa del testo consente alla Chelotti di disegnare i contorni meno incerti di una comunità il cui orizzonte di *civitas* sarà stato abbastanza ristretto.

Di là dal profilo del dedicatario, il *cooptandus patronatus Flavius Successus*, definito *ornatus e exsplendidus vir*, i cui meriti per la concessione del privilegio vengono ravvisati nella *familiaritas et industria*, la *tabula*, pur nella sua sobrietà e sinteticità, rappresenta una testimonianza significativa del livello di penetrazione della propaganda imperiale in aree periferiche.

L'assenza del *populus* quale dedicante e la presenza, negli spazi pubblici, di statue agli imperatori e a membri della loro famiglia, di cui venivano celebrate le virtù, confermano che élites locali spostarono nelle case e nelle ville l'ostentazione del loro prestigio e della loro ricchezza attraverso l'esposizione di documenti come promemoria delle loro virtù.

L'*epigraphic habit* piuttosto trascurato potrebbe dipendere dalla scelta di esporre la *tabula* nei recessi della casa dove si custodivano i *Penates*, a garanzia della prosperità del patrono e dei suoi.

Mentre la menzione di magistrati e funzionari locali – rispettivamente i *quinquennales* e i *principales* – rivela il complesso rapporto fra potere centrale e singole comunità, l'assenza dell'*ordo* può essere considerata coerente con i cambiamenti intervenuti sul piano sociale, di cui rendono conto, peraltro, le informazioni che la studiosa fornisce sul Comitato dei *principales*, cittadini autorevoli e agiati con importanti compiti in ambito fiscale «soprattutto dall'età di Costantino» (p. 135).

D'altronde la presenza pressoché costante dell'*ordo* nelle dediche agli imperatori presso i grandi centri provinciali rende conto, insieme con la menzione della *res publica* quale dedicataria, della permeabilità delle

classi dirigenti locali all'indice di gradimento e di consenso per l'imperatore di turno.

La valenza simbolica della cosiddetta «spada di Marte», ritrovata, secondo il racconto di Prisco di *Panion*, da un pastore e donata ad Attila, costituisce oggetto di analisi da parte di Giuseppe Zecchini, *Attila e la spada di Marte* (pp. 139-145), che, con straordinaria intelligenza dei testi e con la profonda conoscenza del periodo trattato, ha saputo ri-costruire un percorso di strategie storiografiche carico di suggestioni etnoantropologiche e politico-religiose.

La notizia di Prisco, ripresa da Giordane, – passando per Ammiano – permette di approfondire il *milieu* culturale nel quale trova spazio il recupero di una lettura retrospettiva sul ruolo della tradizione relativa all'uso della spada del divo Cesare. Zecchini, infatti, attraverso il confronto dei racconti su ambienti germanici che avevano sollecitato Vitellio ad accettare il potere imperiale mentre qualcuno gli poneva in mano la spada del *deus* Giulio – *medium* nobilitante –, condivide l'ipotesi di István Bóna su *λογάδες* di origine germanica quali suggeritori occulti della creazione di una simbologia che sarebbe stata facilmente recepibile nei territori di Occidente. Tutto ciò conduce lo studioso ad un ampliamento di prospettiva che può far pensare, sulla base dell'accenno in Prisco alla sacralità della spada scitica, a direttrici strategiche flessibili, motivate da situazioni personali in evoluzione, come il matrimonio di Attila con Onoria. Coerente, infine, con il quadro tracciato, la revisione di tappe cronologiche di successi militari annunciati da Attila nel nome della fede, vera o costruita con il concorso strumentale del *barbaricum* indoeuropeo, ma ben presto trasformata in uno strumento di forte impatto emotivo.

Originale nella premessa e nel suo sviluppo, il contributo di Rossana Barcellona, *Prodigi, politica e provvidenza negli Historiarium libri decem di Gregorio di Tours* (pp. 147-161), approfondisce, attraverso la risemantizzazione dei *prodigia* nell'opera di Gregorio di Tours, il mutamento di prospettiva storica che dalla visione universalistica alla base di una teologia dell'impero romano scade a «storia etnica regionale decentrata e sempre più frammentata» (p. 159).

L'enfasi emotiva, che pervade la convulsa successione di eventi collegati alla sfera predittiva, crea sovrapposizioni di piani epistemologici, più spesso prive di nessi di causa ed effetto.

D'altronde, come ammette la stessa autrice, Gregorio, dalla sua periferia, vive il dramma della decadenza della Gallia, che non può che mettere in crisi il senso stesso della storia, e quindi, dei segni divini «che pure dimostrano l'interesse di Dio per gli uomini» (p. 159), ma al di fuori di un vero e proprio disegno escatologico.

L'itinerario semantico segnala il passaggio a decodifiche rimodulate e piuttosto fluide di una pagina di storia medievale, il cui grado di consapevolezza, però, non appare chiaro.

Lo studio di Nino Pinzone, *Privilegi e segni di potere nella Sicilia in età gregoriana* (pp. 163-175), mette a fuoco, con consolidata competenza, i meccanismi di penetrazione della Chiesa siciliana nelle strutture territoriali attraverso concessioni papali di privilegi e segni distintivi del potere ai vescovi locali, segni che si tradussero per le gerarchie ecclesiali in un formidabile mezzo di controllo delle autorità costituite dentro e fuori le città (*possessores, nobiles, honorati, curiales*).

Attingendo al *Registrum Epistularum* di Gregorio Magno, lo studioso si sofferma sull'orientamento conservatore del papa – anche nel campo dell'abbigliamento –, preoccupato di smentire *rumores* relativi ad un suo presunto bizantinismo e ce ne offre prove interessanti, soffermandosi sulle disposizioni relative alla concessione dell'uso del *pallium* ai vescovi e, per ciò che riguarda l'isola, anche al vescovo di Messina, centro sin lì escluso dal privilegio.

Dalla rifunzionalizzazione simbolica dell'itinerario segnico del *pallium* – avvenuta forse con Costantino, ma in ogni caso nel IV secolo, come indica la sua presenza nelle rappresentazioni iconografiche – all'età di papa Gregorio, lungo un percorso lineare di potenziamento delle prerogative papali, si spiegano le resistenze di natura etica alla concessione. In questo clima le aperture alla sede vescovile di Messina rappresentano l'esito di un riconoscimento per la città, le cui ragioni vengono ricercate in più direzioni e fondate su solide e incontestabili valutazioni di ordine politico-economico.

Partendo dai tempi della presenza in Sicilia di Belisario, quando Messina assolse un ruolo centrale per le operazioni militari, inasprendo nel contempo il fisco e guardando con attenzione al *milieu* bizantino, Pinzone, a fronte della notizia sulla costruzione della Cattedrale di Belisario, ciò che incoraggerebbe l'idea di una concessione imperiale, non papale, del *pallium*, avanza l'ipotesi – di segno opposto – dell'interesse, cioè, del papa a rafforzare con il proprio sigillo l'autorità del vescovo, interlocutore privilegiato contro le esagerate pretese fiscali del generale bizantino.

Che la Chiesa messinese abbia fruito di trattamenti di favore viene confermato da una epistola di Gregorio a Giovanni di Siracusa, nella quale, a proposito di interventi del papa sulla vestizione dei diaconi, si legge che i *campagi* potevano essere calzati soltanto dai diaconi messinesi. La nube che minaccia di addensarsi su questo scenario a causa dell'assenza di Messina dalle *splendidae civitates* dell'isola – Palermo, Siracusa e Catania (quest'ultima compresa da Ausonio nell'elenco *urbium nobilium*)

della *Expositio totius mundi et gentium* e della *Descriptio totius orbis* –, viene dissolta da Pinzone in termini di verisimiglianza con la constatazione, da un lato, che l'aumentata importanza della Chiesa accrebbe il rilievo pubblico di Messina, dall'altro, che le due opere riflettono uno *status* della Sicilia che in età gregoriana era ormai superato e/o modificato, a meno di pensare –com'è stato suggerito dalla Molè– che *splendidae* rinviasse semplicemente all'ambito della organizzazione dei giochi circensi. In definitiva, Messina che, priva di attività produttive, basava la propria economia sui traffici transmarini, registrò una certa ripresa anche se storicamente rappresentata come «quasi Italia» (*vestibulum Siciliae* da Cicerone), città del *Fretum* proprio in età bizantina, come opportunamente conclude Pinzone al quale riconosco il merito di ricavare *ab imis maxima; a paucis multa*.

Denso e intenso, di forte impatto emotivo, il contributo di Sergio Roda, *Simboli del potere e teorie sulla leadership tra mondo antico e mondo contemporaneo* (pp. 177-205), costruito su trame attualizzanti che ne valorizzano metodo e contenuti, è sorretto da una straordinaria tensione morale che coinvolge immediatamente il lettore.

Risemantizzazione e rifunzionalizzazione dei simboli, non come esito di schizofrenie interpretative ma come risposta a nuove istanze sociali in senso lato, sembrano scandire i tempi della memoria e della storia rivisti alla luce di traslazioni che rendono leggibile l'attualità incoraggiando l'applicazione di modelli credibili per la consacrazione di approdi anche paradossalmente divaricati. Dialettica fra i simboli del potere e riflessioni sui simboli al potere – secondo una felice espressione di Zagrebelsky – conferiscono una forte colorazione politica alla ricostruzione di Roda che in nessun momento perde di vista l'esigenza di criteri cronologici, il cui orizzonte includa l'analisi dei processi di assorbimento e di rimozione quali strumenti epistemologici irrinunciabili.

Mentre la casistica, indagata attraverso giochi di sponda tra presente e passato, ai quali lo studioso da tempo ci ha abituati, offre un saldo ancoraggio ai quadri storici tracciati senza cedimenti a tentazioni controfattuali, strategie argomentative sempre adeguate assumono un connotato didascalico, grazie all'efficacia evocativa della narrazione di simboli declinati nelle varie articolazioni dei significanti politici. Così, nel fitto reticolo di cesure storiche, trovano spazio episodi illuminanti sulla forza dei simboli iconici, politici e gestuali ordinati secondo una *ratio* interna che dalla prima sentenza della Corte di Cassazione contro le manifestazioni esteriori tipiche del disciolto partito fascista (37577 del 12/09/2014) all'adozione, nella Polonia di papa Wojtyła, dell'icona cinematografica di *Highb Noon*, alle consonanze degli USA con il registro simbolico del-

la Roma imperiale, serbatoio privilegiato dei segni del primato politico che, strumentalmente plasmata, vennero piegati a logiche di inclusione/esclusione quali espressione di istanze di segno opposto, consentono di condividere il giudizio di quanti, come Roda – di là da toni apodittici – considerano il fascismo non un contenuto ma un metodo.

ROSALIA MARINO
Università degli Studi di Palermo
rosalia.marino@unipa.it