

Da Afrodite alla croce

Un episodio della cristianizzazione dei tipi monetali a Costantinopoli nel VI secolo

Tomaso Maria Lucchelli

Università Ca' Foscari Venezia, Italia

Abstract This paper examines the connection between the change in Byzantine gold coinage upon the accession of Tiberius II and an account from the historian John of Ephesus. The historian reports that this innovation was in direct opposition to the coins of Tiberius's predecessor, Justin II, whose solidi featured an image that many perceived as the goddess Aphrodite. It is suggested that the identification with Aphrodite was unlikely at a popular level and may instead reflect a religious and political polemic targeting Justin II.

Keywords Byzantine coinage. Justin II. Tiberius II. John of Ephesus. Tyche. Byzantine amulets.

Con l'ascesa al trono di Tiberio II il 26 settembre del 578, la monetazione aurea dell'Impero, in particolare per ciò che riguarda la tipologia del *verso* dei nominali allora prodotti, rivela un cambiamento significativo; tutte le zecche in quel momento attive nella coniazione di monete d'oro, cioè solidi, semissi o tremissi, cominciano infatti a emettere pezzi caratterizzati da un nuovo tipo di rovescio, vale a dire la semplice croce potenziata [fig. 1],¹ proposta in poche varianti in relazione al valore della moneta; in tal modo venivano obliterate

1 Sul tipo della croce introdotto da Tiberio II e i problemi connessi, vedi Ericsson 1968.

le tipologie delle emissioni del predecessore Giustino II, cioè le immagini della personificazione di Costantinopoli e della *Victoria*.



Figura 1 Tiberio II, Solido aureo, zecca di Costantinopoli, DOC 1, nr. 4.
Collezione privata. Fotografia dell'autore

Mutamenti tipologici di diverso genere e portata erano già avvenuti in precedenza nella monetazione dell'Impero d'Oriente, ma in questo specifico caso il dato numismatico trova un riscontro, puntuale quanto raro, in una notizia trasmessa da una fonte letteraria.

Un passo della *Storia ecclesiastica* scritta in siriaco da Giovanni di Efeso (*HE*, 3,14), contemporaneo del fatto narrato, riporta infatti in modo esplicito che Tiberio aveva fatto mettere sulle proprie monete la croce, dopo una visione, almeno a quanto si diceva. Nel testo in questione però si legge una notizia ulteriore, e cioè che questa pia innovazione era in contrasto con quanto era stato fatto da Giustino II, il quale aveva invece imposto sui propri solidi aurei un'immagine che a molti sembrava essere quella della dea Afrodite.

Naturalmente il riferimento di Giovanni alla modifica dei tipi monetari da parte di Tiberio II e alla supposta iconografia pagana di quelli di Giustino II non è sfuggito alla critica storica e numismatica, che tuttavia si è limitata perlopiù a prendere atto del dato oppure vi ha ricorso per supportare considerazioni di diverso genere, non sempre del tutto pertinenti a quanto il testo stesso effettivamente dice e al contesto particolare cui esso sembra riferirsi.

Così, per esempio, Arnold Hugh Martin Jones nel 1956, cita l'episodio in un suo contributo per sottolineare in generale le dubbie capacità del pubblico antico nel riconoscere i tipi monetali (Jones 1956, 15);² oppure, più recentemente, Averil Cameron (1975, 129) riporta

2 L'autore aggiunge solo che Giustino era probabilmente ritenuto un criptopagano.

semplicemente la notizia, mentre Alan Cameron (2015, 271) ricorre a essa per sottolineare la *lack of familiarity* di parte della popolazione dell'epoca nei riguardi dell'immagine della personificazione della capitale imperiale. Il passo viene menzionato ancora da Liz James (1996, 17) come testimonianza di un generale cambiamento di percezione e di attitudine culturale nella popolazione bizantina, oppure ricordato da David Woods riguardo all'innovazione tipologica di Tiberio II (Woods 2017, 692 nota 10). In altro contesto, Vera Zalesskaja (2006, 54) vi si riferisce come indizio del fatto che nel VI secolo l'iconografia pagana fosse in buona parte dimenticata. Neanche i numismatici del resto si sono occupati molto del testo di Giovanni di Efeso; limitandosi ad alcuni esempi, ma relativi ai maggior esperti di questo campo, si può notare come, nel catalogo delle monete bizantine della Bibliothèque Nationale di Parigi, Cecile Morrisson (1970, 124 e 159) lo richiami brevemente in due occasioni, mentre Philip Grierson riporti più volte nelle sue opere³ la notizia, ma in modo molto succinto e a volte senza neanche nominare la fonte; anche Wolfgang Hahn (1975, 37) si limita a un breve accenno.

In definitiva, sembrerebbe che queste poche righe di Giovanni di Efeso siano state più spesso citate che analizzate veramente nel dettaglio;⁴ tuttavia forse, anche perché costituiscono senza dubbio un minore ma comunque rilevante apporto per comprendere un episodio della storia della moneta bizantina e della sua 'cristianizzazione', è opportuno un loro riesame, con lo scopo soprattutto di interpretare e contestualizzare in modo più articolato le informazioni che trasmettono.

Un primo punto importante che va affrontato riguarda la verosimiglianza delle affermazioni contenute nel passo in questione, di cui si riporta per chiarezza una recente traduzione italiana.⁵

Inoltre, egli mostrò una prova del suo cristianesimo ossia che, mentre Giustino impose nella coniazione delle monete un'immagine che a molti sembrava essere simile ad Afrodite, ordinò di ritrarre al suo posto sulle sue monete la croce che, come si dice, Tiberio ebbe in visione poco tempo prima.

In sostanza due sono le asserzioni del vescovo di Efeso: la prima riguarda il fatto che Giustino II aveva emesso monete auree con un tipo che alcuni confondevano con una raffigurazione di Afrodite; la

3 Per esempio Grierson 1955, 62 nota 26; 1982, 52; 1999, 32.

4 Una parziale eccezione è costituita da Bühl 1995, 77, che dedica alcune righe a discutere il passo.

5 Si riporta il passo in questione nella traduzione di R. Loconte (2023, 162). Un vivo ringraziamento al Prof. E.B. Fiori per aver fornito alcune delucidazioni in merito al testo siriaco.

seconda si riferisce a Tiberio II che, sulla base di una visione, e per dimostrare la sua fede cristiana, aveva sostituito i tipi di Giustino con la rappresentazione della croce.

Come è già stato notato sopra, la parte del testo relativa all'azione di Tiberio trova un sicuro riscontro nella monetazione aurea emessa da questo imperatore che adotta proprio la croce, e lo fa in modo quasi universale ed esclusivo, e quindi non pone particolari difficoltà.

Più problematica sembra invece la prima affermazione.

In genere la critica ha riconosciuto nella figura che, secondo Giovanni, veniva 'letta' da molti come Afrodite, la personificazione di Costantinopoli che costituisce il tipo normale dei solidi di Giustino II;⁶ ai fini della nostra ricerca, risulta utile fornire a questo proposito una descrizione più dettagliata di tale tipo [fig. 2].



Figura 2 Giustino II, Solido aureo, zecca di Costantinopoli, DOC 1, nr. 4f. Collezione privata. Fotografia dell'autore

Costantinopoli è ritratta sui solidi di Giustino come una figura femminile seduta su un trono (di cui si scorge però solo una gamba), vista frontalmente ma con la testa volta a destra; sul capo sembra portare un elmo e indossa tunica e mantello; sulla spalla destra si intravedono dei segni che riproducono l'egida; si appoggia con la mano destra a un'asta (o lungo scettro), mentre nella mano sinistra tiene un globo crucigero.

Bisogna sottolineare che alcuni particolari della raffigurazione sopra descritta sono resi in modo piuttosto vario tra le diverse

6 DOC 1, nr. 1-8. La possibilità che il riferimento sia (anche) alle rappresentazioni di *Victoria* sui semissi e tremissi appare per più ragioni meno probabile, considerato il fatto che la moneta d'oro per eccellenza era, appunto, il solido (per un'altra interpretazione, Maladakis 2021, 237-8).

coniazioni e non mancano casi in cui degli specifici elementi possono apparire sotto forme notevolmente differenti rispetto a quanto accade in altri gruppi, anche se non può sfuggire che i tratti essenziali risultano comunque assolutamente costanti. Si deve notare inoltre che i dettagli precisi su una moneta di circa 20 mm di diametro non dovevano essere sempre ben percepibili, salvo forse per chi avesse voluto deliberatamente esaminarla.

Considerato ciò, la questione riguarda la plausibilità di un fraintendimento generalizzato del tipo e del fatto che Costantinopoli seduta potesse essere vista come una divinità pagana, nello specifico Afrodite.

Storici e numismatici che a vario titolo hanno preso in considerazione la testimonianza di Giovanni non sembrano aver manifestato scetticismo a questo riguardo,⁷ ma, a considerare meglio la cosa, non si può non nutrire almeno qualche dubbio.

A livello generale l'informazione che Giovanni di Efeso ci trasmette può essere intesa in vari modi, che tuttavia sono riconducibili fondamentalmente a due interpretazioni: da un lato è possibile che il dato sia veritiero, e che quindi in effetti si fosse sviluppata tra gli utenti dei solidi di Giustino l'idea che il tipo del rovescio di tali monete fosse una rappresentazione di una divinità pagana, e che quindi il vescovo si sia limitato a riferire tale credenza, dall'altro è anche ipotizzabile che il vescovo stesso riportasse una notizia falsa, cioè senza un reale riscontro nella realtà, *in toto* o in parte, volontariamente o senza essere consci che si trattava di una lettura errata. Appare chiaro che, in quest'ultimo caso, ogni considerazione sul fatto che il passo in questione possa fornire dati utili sulla percezione diffusa di tale tipo monetario (o, più in generale, dei tipi monetari) o di questa iconografia negli anni di Giustino II sarebbe da rivedere.

Riguardo alla prima possibilità, che cioè il fraintendimento fosse reale, due sono i fattori, tra loro connessi, da prendere in considerazione soprattutto, e cioè l'ignoranza riguardo al soggetto rappresentato sul rovescio dei solidi di Giustino II, e alle sue caratteristiche iconografiche, e l'effettiva presenza di elementi che potevano indurre all'identificazione con Afrodite/Venere.

Naturalmente, senza sapere esattamente chi fossero quei «molti» a cui ci si riferisce nel testo di Giovanni per indicare quanti credevano in tale identificazione, non è facile valutare il primo fattore, dal momento che è ovvio che il grado di conoscenza di cosa fosse e come apparisse la personificazione di Costantinopoli doveva variare enormemente a seconda del livello socioculturale, delle esperienze di vita, dell'area geografica di origine dei diversi individui o gruppi; ogni generalizzazione a questo proposito rischierebbe di restituire

⁷ Con l'eccezione, già rilevata, di Bühl 1995, 77.

una lettura incompleta del dato e non rendere perciò conto del riferimento specifico di Giovanni, tuttavia si può almeno impostare il problema in termini complessivi.

La personificazione di Costantinopoli era essenzialmente la *Tyche* della città, a proposito della quale si dispone di un buon numero di informazioni; inoltre il tema è stato studiato in modo dettagliato e sotto diverse angolazioni da molto tempo, per cui la letteratura sull'argomento è particolarmente ricca.⁸

I dati essenziali possono essere così sintetizzati; al di là che esistesse una *Tyche* di Bisanzio precostantiniana (Janin 1964, 14; Lenski 2015), si hanno testimonianze abbastanza dettagliate della creazione, all'epoca di Costantino, di un'importante immagine ufficiale della *Tyche* della nuova capitale, sotto forma in primo luogo di una statua ricavata da un simulacro di *Rhea* trasportato dall'Asia e sottoposto ad alcune modifiche;⁹ in base alle fonti, tuttavia, si sa che nella capitale c'erano altre rappresentazioni scultoree della *Tyche* visibili, alcune delle quali ancora presenti nel VI secolo, se non dopo.¹⁰ Molto più ampio è poi il repertorio delle immagini della *Tyche* di Costantinopoli presenti su altri supporti.

Lasciando da parte per il momento l'ambito numismatico, si può constatare come questo tema iconografico si ritrovi infatti, sotto varie forme, tra IV e VI secolo su un'ampia gamma di oggetti,¹¹ quali per esempio gemme e anelli,¹² cammei,¹³ vasi di metallo preziosi,¹⁴ dittici consolari (Cameron 2015), pesi (Weitzmann 1979, 343, nr. 325), sigilli plumbei (Zacos, Veglery 1972, nr. 1382), illustrazioni di manoscritti,¹⁵ senza considerare la possibilità che comparisse anche su manufatti realizzati in materiali deperibili, come tessuti.

Non è facile valutare l'impatto di queste rappresentazioni sugli individui, ma sembra ragionevole concludere che, almeno a Costantinopoli, soprattutto grazie alla presenza di statue e rilievi ben visibili, gran parte della popolazione fosse continuamente

⁸ Per la bibliografia, vedi in particolare Bühl 1995 e Lenski 2015.

⁹ Zos., 2,31,2-3; su questo passo cf. Toynbee 1947; Dagron 1974, 373-4; Jacobs 2020, 818; Margutti 2012.

¹⁰ Janin 1964, 438; vedi anche Strzygowski 1893; Berger 1988, 265; 2021, 5; Bassett 2004; Lenski 2015. Per la base della colonna di Arcadio, Bühl 1995, 266-9.

¹¹ Ampia scelta di esempi in Bühl 1995.

¹² Per esempio Spier 2007, 94, nr. 561-2 e tav. 69; Gittings 2003, 58, nr. 8; Zalesskaja 2001, 175 (fig. 13).

¹³ Althaus, Sutcliffe 2006, 146, nr. 60 (IV secolo).

¹⁴ Weitzmann 1979, 178, nr. 156; Holcomb 2001, 32-3, di provenienza e datazione dibattuta; vedi anche un esemplare argenteo di area islamica ma ispirato a modelli bizantini (VIII-IX secolo; Althaus, Sutcliffe 2006, 161, nr. 91).

¹⁵ Per esempio la vignetta della *Tabula Peutingeriana* (Kochanek 2019, con bibliografia).

esposta all'iconografia della *Tyche* cittadina, e presumibilmente anche in altri centri urbani, come Antiochia, potevano essere presenti raffigurazioni delle *Tychai* locali ancora visibili.¹⁶

Considerando l'aspetto numismatico, bisogna notare che il tipo monetale della personificazione di Costantinopoli adottato da Giustino II non era certamente una novità, anzi, si riallacciava a una lunga tradizione monetaria, nata all'epoca di Costantino e poi rimasta piuttosto vitale almeno fino a poco dopo la metà del V secolo, quando cominciò a essere sostituita da altre tipologie, in particolare dalla *Victoria* con croce e dalla figura dell'imperatore stante (Kent 1994, 56-8). In ogni caso, Costantinopoli seduta riapparve brevemente ancora all'epoca di Anastasio su una piccola emissione di *folles* e frazioni successiva al 512 (Hahn, Metlich 2013, nrr. 19-21), mentre la relativa vitalità del concetto stesso di *Tyche* cittadina come tipo monetale almeno fino ai primi anni dell'impero di Giustiniano (528 circa) può essere desunta dalla presenza di un'emissione di pentanummi ad Antiochia con la raffigurazione della personificazione di tale città.¹⁷ In sostanza, quindi, quando nel 566 Giustino cominciò verosimilmente a far coniare i propri solidi erano passati meno di sei decenni dall'ultima volta che si era vista uscire dalla zecca della capitale una moneta con il tipo in questione, anche se di metallo e valore diverso; se invece ci si riferisce a nominali aurei, si tratta di un arco cronologico di circa un secolo. Si possono però fare due ulteriori considerazioni: la prima è che per quanto riguarda la disponibilità almeno teorica delle monete con la *Tyche* di Costantinopoli non si deve guardare tanto alla data di emissione, quanto alla durata della circolazione delle monete stesse; in questa prospettiva si può essere abbastanza certi che, nonostante l'efficacia del sistema fiscale romano e bizantino che prevedeva la rapida sostituzione del circolante (Bijovsky 2012, 66), qualche solido del IV o V secolo, con al rovescio, appunto, Costantinopoli seduta, in diverse varianti, fosse saltuariamente accessibile fino al VI secolo. Lo dimostra la presenza di esemplari di tale genere inseriti in gioielli monetali databili a

16 Per la molteplicità di raffigurazioni delle *Tychai* cittadine nell'Impero romano, vedi, oltre a Bühl 1995, Christof 2001 e, specificamente per i tipi monetali, Gkantzios-Drápelová 2021; per Antiochia, Stansbury-O'Donnell 1994. Naturalmente è ipotizzabile che in alcuni contesti marginali queste immagini potessero essere meno conosciute, ma l'impressione generale è quella di un tema molto diffuso.

17 Hahn, Metlich 2013, nrr. 67, 140; sulla diffusione dell'iconografia della *Tyche* nelle monetazioni nel VI secolo, a livello globale, vedi anche Gkantzios-Drápelová 2021, 222-5.

questo periodo, o successivi,¹⁸ e anche, sebbene le attestazioni siano poche, in alcuni tesori chiusi all'epoca di Giustino I o Giustiniano.¹⁹

La seconda considerazione riguarda il fatto che la tipologia del *verso* dei solidi di Giustino II, sebbene differente da quella delle monete dei predecessori, in realtà non se ne distaccava più di tanto nell'impianto generale, proponendo comunque sempre una figura umana intera con asta e globo crucigero, in fondo non troppo differente dal tipo che era comparso per decenni sui solidi di Anastasio, Giustino I e soprattutto Giustiniano, cioè la *Victoria* alata con croce o asta terminante con monogramma di Cristo o l'angelo con i medesimi oggetti oltre che il globo crucigero,²⁰ si può supporre in definitiva che solo un individuo particolarmente attento all'aspetto delle monete che stava utilizzando, e che avesse qualche interesse nel farlo, fosse in grado di percepire la differenza. Certo, si deve notare, in questo caso, avrebbe forse potuto rilevare le due sostanziali novità del personaggio rappresentato, e cioè che era privo di ali e che la foggia della veste, peraltro veramente non facile da distinguere, indicava come si trattasse di una figura femminile,²¹ mentre il primo elemento avrebbe potuto indirizzare l'osservatore scrupoloso a escludere una identificazione con una vittoria o un angelo,²² il secondo, unitamente all'assenza del nimbo (e di una corona), lo portava a scartare l'eventuale lettura del tipo come una raffigurazione dell'imperatore (o anche dell'imperatrice).²³ In ogni caso si trattava di differenze piuttosto minute, che possono essere enfatizzate solo se le si valuta in rapporto agli sviluppi tipologici successivi, in particolare quelli introdotti proprio da Tiberio II e poi affermatisi, dopo un ritorno a tipi più tradizionali, nel VII secolo, vale a dire l'adozione della croce come tipo (sostanzialmente aniconico) del rovescio.

Per quanto concerne il secondo fattore, cioè l'effettiva presenza nell'iconografia dei solidi di Giustino II di elementi che inducessero

18 Vedi per esempio la cintura da Kyrenia (Grierson 1955; inizio del VII secolo) o il pectorale conservato al Metropolitan Museum of Art di New York (Weitzmann 1979, 318-19, nr. 295; Baldini Lippolis 1999, 142, nr. 3; metà del VI secolo).

19 Per esempio Bijovsky 2007 e Bijovsky 2014 (entrambi i tesori dalla Palestina bizantina, epoca giustinianea); Kiwan, Morrisson 2015 (dalla Siria, dell'epoca di Giustino I).

20 Per una panoramica dell'evoluzione tipologica dei solidi nel VI secolo, vedi Grierson 1982, 44-77 e tav. 2; Maladakis 2021.

21 Sulla differenza della rappresentazione della veste in relazione al genere della figura rappresentata nelle monete di V-VI secolo, vedi Grierson 1982, 35.

22 Il passaggio nell'iconografia monetale bizantina dalla Vittoria all'angelo, avvenuto con Giustino, e le problematiche connesse hanno suscitato notevole interesse nella critica e prodotto una vasta bibliografia (vedi per esempio Longo 2006; a livello più generale, Peers 2001; Arbeiter 2010).

23 Sull'immagine delle imperatrici, Gkantzios-Drápelová 2016.

a identificare Costantinopoli seduta con Afrodite/Venere, si deve concludere che non ve ne fossero.

Sul piano numismatico non esistevano confronti, in quanto un tipo monetale con Afrodite/Venere non solo non aveva, ovviamente, precedenti nelle emissioni dell'Impero d'Oriente cristiano, ma anche non era apparso nel mondo romano da oltre 250 anni,²⁴ e doveva essere perciò con ogni probabilità del tutto sconosciuto in quanto tale. Si deve escludere anche l'eventualità che la legenda del rovescio dei solidi di Giustino II giustificasse per qualche motivo il fraintendimento, dal momento che prevedeva la tradizionale dicitura VICTORI-A AVCCC, seguita da una lettera che indicava l'officina di produzione, mentre in esergo si leggeva l'altrettanto consueta scritta CONOB; del resto tale legenda fu adottata anche da Tiberio II per suoi solidi con la croce.

La ricerca di possibili spiegazioni della notizia tramandata dal vescovo di Efeso facendo ricorso all'iconografia di Afrodite su supporti differenti rispetto alle monete risulta più complessa; in generale si può affermare che l'immagine della *Tyche* di Costantinopoli, tralasciando naturalmente la presenza del globo crucigero, non si accorda in modo specifico con le raffigurazioni di Afrodite comuni nel mondo greco-romano,²⁵ anche se, nell'estrema varietà di forme che tale divinità ha assunto nelle manifestazioni artistiche antiche, non mancano talvolta dei richiami; tuttavia, quello che conta in questo caso è più che altro il modo con cui gli abitanti dell'Impero rappresentavano a sé stessi Afrodite. Nel mondo bizantino del VI secolo, a quanto si sa, erano ancora presenti alcune sue immagini, accessibili sia a un vasto pubblico (sculture, soprattutto, ma anche mosaici), sia a livello privato o comunque legate a una fruizione ristretta,²⁶ ma bisogna sempre considerare anche l'eventualità di reinterpretazioni o fraintendimenti di raffigurazioni antiche (James 1996, 18; Jacobs 2020, 816; Papagiannaki 2010, 345-6). In ogni caso, è evidente almeno che la personificazione di Costantinopoli sui rovesci dei solidi di Giustino, ben vestita, non poteva essere accostata alle rappresentazioni di Afrodite/Venere nuda o seminuda, che sappiamo

24 Le ultime monete emesse con una raffigurazione di Venere erano state coniate a nome di Galeria, moglie dell'imperatore Galerio, tra il 307 e il 311 (per il tipo, cf. RIC 6, nr. 196).

25 Si veda Delivorrias 1984 e Schmidt 1997. Riguardo al globo, è da rilevare che erano esistite, anche su monete, rappresentazioni di Afrodite/Venere che teneva in mano un oggetto sferico, ma ovviamente senza croce.

26 Per una panoramica, Papagiannaki 2010, che richiama esempi di statuaria, mosaici, miniature, oggetti preziosi, e sottolinea anche l'importanza degli spettacoli teatrali come occasione per veicolare l'iconografie della dea; anche Weitzmann 1951; per Costantinopoli, Bassett 2004; Berger 2021.

essere state particolarmente diffuse (Papagiannaki 2010).²⁷ Per altre tipologie il discorso è meno chiaro, ma, se non altro, risulta comunque difficile comprendere come una figura che ostentava un segnale visivo così significativo come il globo crucigero, chiaro simbolo imperiale cristiano (Angelova 2015, 189-92; Maladakis 2021, 229-31), potesse essere ritenuta diffusamente e popolarmente una rappresentazione di un'abominevole divinità pagana. L'unico elemento che al limite poteva stabilire un collegamento tra i due soggetti era la comune natura femminile,²⁸ ma c'è da chiedersi quanto potesse essere effettivamente influente.

Questa difficoltà potrebbe però forse in parte essere superata, o meglio vista in modo differente, qualora si interpreti in altro modo la notizia contenuta nel passo di Giovanni di Efeso, e cioè se, come si è anticipato, si ipotizzi che costui riportasse un dato che non rispondeva esattamente e in tutti i dettagli alla realtà.

In una prospettiva di questo tipo sono ipotizzabili diversi scenari che, semplificando, sono però riconducibili a due ricostruzioni, peraltro non necessariamente del tutto alternative: secondo la prima, si tratterebbe di una informazione fabbricata appositamente da Giovanni o dalla sua cerchia ristretta, allo scopo di accentuare l'immagine negativa del defunto Giustino, in base alla seconda, invece, il vescovo avrebbe recepito un'idea che effettivamente si era sviluppata in qualche gruppo (ma che comunque non era così diffusa come dal testo potrebbe sembrare) e l'avrebbe eventualmente travisata, manipolata o enfatizzata, per i medesimi fini denigratori e polemici cui si è accennato sopra.

La prima possibilità non pare affatto improbabile, considerata la personalità e le posizioni politiche e dottrinali di Giovanni,²⁹ violentemente ostile a Giustino³⁰ (e invece piuttosto favorevole a Tiberio II), che poteva accusare di averlo perseguitato per la sua fede miafisita; insinuare che l'imperatore avesse voluto diffondere un'immagine pagana addirittura sulle proprie monete, e che quindi potesse essere lui stesso un pagano è un elemento perfettamente in linea con le polemiche tra miafisiti e calcedoniani dell'epoca (Cameron 2016, 263-5; anche Rochow 1991) e con il ritratto a dir poco sfavorevole che viene proposto nella terza parte della sua *Storia ecclesiastica*, in cui si narra tra l'altro che lo squilibrio mentale

27 Per il tema della nudità femminile in quest'epoca e le sue implicazioni, anche in relazione alle immagini di divinità pagane, vedi Schade 2003, 134-5; Maguire, Maguire 2007, 97-134.

28 Sull'importanza dell'aspetto femminile di *Tyche*, vedi Gittings 2003, 36.

29 Per una ampia trattazione della vita e delle opere di Giovanni di Efeso, vedi in particolare Van Ginkel 1995; cf. anche Leppin 2019; Loconte 2023.

30 Sull'atteggiamento di Giovanni nei confronti di Giustino, vedi Van Ginkel 1994.

dell'imperatore, manifestatosi nel 574, fosse dovuto a una qualche possessione demoniaca (*HE*, 3,2,1).

Riguardo invece all'eventualità che non sia stato Giovanni ad aver inventato il particolare dell'origine pagana dei tipi dei solidi imperiali, essa appare altrettanto plausibile. Anche in questo caso si aprono diverse possibilità interpretative a proposito di quale possa essere la fonte della notizia raccolta e divulgata dal vescovo di Efeso: l'idea potrebbe essersi sviluppata in ambienti molto diversi e in circostanze varie, tuttavia alcuni elementi suggerirebbero che si sia trattata di una creazione che ebbe origine in un ambito relativamente colto.

Come si è visto sopra, il legame tra l'immagine della personificazione di Costantinopoli e quella di Afrodite è così tenue da apparire del tutto inconsistente; in realtà si può però forse ricostruire una sorta di esile catena di iconografie e concetti che legano in qualche modo le due entità tra loro. Una prima considerazione da fare è che la *Tyche* di Costantinopoli non era rappresentata solo come appariva sui solidi di Giustino II (e sulla stragrande maggioranza delle monete auree precedenti che portavano il medesimo tipo, nonché su altri supporti), cioè con la testa elmata,³¹ ma anche molto spesso con la corona turrita, più normale per una *Tyche* cittadina.³² Questa probabilmente era la prima raffigurazione dei simulacri creati in età Costantiniana (Alföldi 1947; Lenski 2015), rimasti visibili a lungo nella capitale. La stessa statua principale della *Tyche* della Nuova Roma era stata, come ricordato sopra, ricavata modificando un'immagine scultorea di provenienza asiatica, che le fonti dicono rappresentasse in origine *Rhea*. Il fatto che le modifiche apportate avessero previsto l'asportazione di alcuni leoni, evidentemente pertinenti alla statua, la presenza della corona turrita e la provenienza del manufatto suggeriscono che essa fosse una raffigurazione di *Rhea* come *Magna Mater-Cybele*, o piuttosto che quest'ultima fosse in realtà l'identità del soggetto dell'opera. La possibilità infine che nel VI secolo, in ambito cristiano, si utilizzasse il nome di Afrodite per riferirsi a *Magna Mater-Cybele* non sarebbe qualcosa di strano, considerato non solo che queste due divinità, insieme ad altre ancora, erano state già assimilate, anche iconograficamente,³³ in taluni contesti da lungo tempo, ma anche che diverse fonti cristiane attribuiscono proprio ad

31 La presenza dell'elmo, che peraltro su molti esemplari di solidi di Giustiniano II è reso in modo molto corsivo, a tal punto da essere a volte irriconoscibile, deriva dall'assimilazione ideologica della personificazione di Costantinopoli con quella di Roma (Cameron 1975, 129).

32 Per un ampio repertorio di immagini, vedi Bühl 1995 e Vickers 1986.

33 Sui rapporti tra Afrodite e altre divinità la letteratura è vastissima; vedi per esempio i contributi raccolti in Smith, Pickup 2010 e Roller 1999; per l'iconografia di *Magna Mater-Cybele*, vedi Bieber 1969; Naumann 1983; Matheson 1994; Simon 1997. Per la vicinanza tra le iconografie di *Tyche* e di *Cybele*, Lenski 2015.

Afrodite caratteristiche dell'altra divinità in particolare per quanto riguarda aspetti del culto, possibilmente i più scabrosi.³⁴

Una costruzione di questo tipo, e in modo particolare il passaggio tra le rappresentazioni turrite di *Tyche* intese come *Rhea-Cybele* e Afrodite e il tipo dei solidi, oggettivamente piuttosto dissimili, difficilmente si può pensare fosse avvenuta a livello popolare, anche se non lo si può certo escludere del tutto; appare più plausibile che sia il frutto di una elaborazione di qualcuno, individuo o gruppo, che disponesse di alcuni semplici strumenti o comunque una conoscenza più che vaga, anche se magari confusa, dei culti e delle iconografie pagane e che fosse perciò in grado di operare dei collegamenti tra i diversi elementi. Non c'è modo di sapere chi fossero gli ideatori di questa relazione, ma tra questi soggetti si può includere anche lo stesso vescovo Giovanni o la sua cerchia, o altri suoi correligionari, specialmente, si potrebbe azzardare, quelli che, come lui, avevano avuto modo di conoscere più a fondo l'ambiente asiatico,³⁵ per origine o esperienza, dove probabilmente il culto di *Cybele* si era conservato a lungo e certe immagini in cui si esprimeva l'assimilazione tra diverse divinità erano diffuse.

C'è un ulteriore aspetto che può essere preso in considerazione riguardo al significato dell'immagine della *Tyche* di Costantinopoli e che potrebbe aver giocato un qualche ruolo nel processo che ha dato origine alla notizia trasmessa dal vescovo di Efeso. Vi sono elementi che portano a pensare infatti che ad alcune figure della *Tyche* cittadina fossero attribuite particolari qualità soprannaturali o talismaniche, del resto in qualche modo evocate dal nome stesso di tale entità, *Tyche/Fortuna* (Berger 2021, 5).

Per rimanere nell'ambito numismatico, non mancano infatti testimonianze dell'uso di monete come amuleti o comunque come oggetti investiti di una qualche idea profilattica-apotropaica nel mondo tardoantico e bizantino,³⁶ collegate sia ai segni presenti sulle facce delle monete stesse, sia al materiale di cui erano fatte (Perassi 2005, 392). A questo proposito vi sono indizi di natura archeologica che suggeriscono il perdurare di usi legati a credenze religiose o rituali o magiche di questo genere ancora fino all'epoca in cui scrive Giovanni di Efeso e ben oltre, così come riferimenti letterari, talvolta

34 Per esempio, in molti testi cristiani vengono attribuiti ad Afrodite culti misterici con risvolti orgiastici pertinenti invece più propriamente a *Magna Mater-Cybele* (Ruani 2018).

35 Sull'attività di conversione dei pagani svolta da Giovanni di Efeso in Asia e la sopravvivenza di culti pagani, vedi per esempio Trombley 1985; Ashbrook Harvey 1990; Toepel 2019.

36 Maguire 1997; Fulghum 2001; Maguire, Maguire 2007, 44; per il periodo tardo, Morrisson 2014.

anche molto più tardi;³⁷ per riallacciarsi all'argomento centrale, sono attestati casi in cui sembra essere stata coinvolta in questi usi proprio una moneta, o un oggetto che ne fa le veci, con la figura della *Tyche* di Costantinopoli.³⁸

Si deve ricordare che la credenza nelle virtù soprannaturali delle monete e delle loro immagini non sembrerebbe essere affatto estranea alla società cristiana, nonostante la riprovazione in merito al ricorso ad amuleti e simili strumenti da parte di importanti esponenti della Chiesa,³⁹ perciò, una possibile connessione tra i solidi di Giustino II e il supposto potere dell'immagine che portavano sul rovescio non sembrerebbe essere in sé un motivo particolarmente forte per demonizzarne, nel senso proprio della parola, il tipo e il suo propugnatore, ma potrebbe aver concorso in qualche modo a confermare l'idea che si trattasse di una rappresentazione non del tutto conforme alle norme cristiane, quindi pagana, quindi soggetta a forze demoniache,⁴⁰ come, secondo Giovanni, l'imperatore ritratto sul *recto*.

37 Per gli amuleti nel mondo bizantino, vedi Tuerk-Stonberg 2021; Spier 1993 (per l'epoca tarda).

38 Si veda per esempio il pettorale d'oro conservato a Berlino (Weitzmann 1979, 319-21, nr. 296; Baldini Lippolis 1999, 141, nr. 2; Maguire 1997, 1041-2), con grande medaglione imitativo che presenta su una faccia la personificazione seduta di Costantinopoli e iscrizione apotropaica: «ΚΥ ΒΟΗΘΙ ΤΕ ΦΟΡΟΥΣΑ» (Signore proteggi colei che lo porta), sulla quale cf. van den Hoek 2015, 342, e l'altro pettorale simile del Metropolitan Museum di New York, già citato (Weitzmann 1979, 318-19, nr. 295; Baldini Lippolis 1999, 142, nr. 3.); cf. anche l'impronta ispirata al tipo monetale della personificazione di Costantinopoli presente su un elmo, accompagnata dall'iscrizione «ΥΓΙΕΝ ΦΟΡΙ» (porta in buona salute), Maneva 1987.

39 Maguire 1997; vedi anche Barb 1963.

40 Si noti che la figura di Afrodite poteva risultare particolarmente adatta per evocare il potere demoniaco delle immagini pagane: le fonti cristiane riportano diversi casi di rappresentazioni di questa dea 'abitate' da demoni, alcuni dei quali datati proprio all'epoca di Giustino II (Papagiannaki 2010, 323; Mango 1963, 61; Mango 1992, 220 nota 37); sulla stretta connessione dell'immagine e del concetto del diavolo e delle divinità pagane nel mondo bizantino, cf. Ducelier 1979.

Bibliografia

Alfoldi, A. (1947). «On the Foundation of Constantinople: A Few Notes». *Journal of Roman Studies*, 37, 10-16.

Althaus, F.; Sutcliffe, M. (eds) (2006). *The Road to Byzantium. Luxury Arts of Antiquity*. London: Fontanka Press.

Angelova, D.N. (2015). *Sacred Founders. Women, Men, and Gods in the Discourse of Imperial Founding, Rome through Early Byzantium*. Oakland: University of California Press.

Arbeiter, A. (2010). «Die Entwicklung der Engelsdarstellungen in der frühchristlichen Kunst». Nagel, T. (Hrsg.), *Der Koran und sein religiöses und kulturelles Umfeld*. München: Oldenbourg, 1-74.

Ashbrook Harvey, S. (1990). *Asceticism and Society in Crisis: John of Ephesus and the Lives of the Eastern Saints*. Berkeley: University of California Press.

Baldini Lippolis, I. (1999). *L'oreficeria nell'impero di Costantinopoli tra IV e VII secolo*. Bari: Edipuglia.

Barb, A.A. (1963). «The Survival of Magic Arts». Momigliano, A. (ed.), *The Conflict Between. Paganism and Christianity in the Fourth Century*. Oxford: Oxford University Press, 100-25.

Bassett, S. (2004). *The Urban Image of Late Antique Constantinople*. Cambridge: Cambridge University Press.

Berger, A. (1988). *Untersuchungen zu den Patria Konstantinopoleos*. Bonn: R. Habelt.

Berger, A. (2021). *The Statues of Constantinople*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bieber, M. (1969). «The Image of Cybele in Roman Coins and Sculpture». Bibauw, J. (éd.), *Hommages à Marcel Renard*. Brussels: Latomus, 29-40.

Bijovsky, G.I. (2007). «The Coins». Hirschfeld, Y. (ed.), *En-Gedi Excavations II. Final Report (1996-2002)*. Jerusalem: Israel Exploration Society, 157-233.

Bijovsky, G.I. (2014). «A Byzantine Hoard of Gold Coins from Ashqelon, Barnea B-C Neighborhood». *Israel Numismatic Research*, 9, 193-211.

Bruhn, J.A. (1993). *Coins and Costume in Late Antiquity*. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.

Bühl, G. (1995). *Constantinopolis und Roma: Stadtpersonifikationen der Spätantike*. Kilchberg: Akanthus.

Cameron, Alan (2015). «City Personifications and Consular Diptychs». *Journal of Roman Studies*, 105, 250-87.

Cameron, Alan (2016). *Wandering Poets and Other Essays on Late Greek Literature and Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

Cameron, Averil (1975). «Corippus' Poem on Justin II: A Terminus of Antique Art?». *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*, 5(1), 129-65.

Christof, E. (2001). *Das Glück der Stadt, Die Tyche von Antiochia und andere Stadttichen*. Frankfurt: Peter Lang.

Delivorrias, A. (1984). s.v. «Aphrodite». *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae. Vol 2.1*. Zürich; München: Artemis Verlag, 2-151.

DOC 1 = Bellinger, A.R. (1966). *Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection and in Whittemore Collection*. Vol. 1, *Anastasius I to Maurice (491-602)*. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies.

Ducelier, A. (1979). «Le diable à Byzance». Ashby, G. et al. (eds), *Le diable au Moyen Âge (Doctrine, problèmes moraux, représentations)*. Aix-en-Provence: Presses universitaires de Provence, 195-212.

Ericsson, K. (1968). «The Cross on Steps and the Silver Hexagram». *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft*, 17, 149-64.

Fulghum, M.M. (2001). «Coins as Amulets in Late Antiquity». Asirvatham, S.R.; Pache, C.O.; Watrous, J. (eds), *Between Magic and Religion: Interdisciplinary Studies in Ancient Mediterranean Religion and Society*. Lanham: Rowman & Littlefield, 139-47.

Gittings, E.A. (2003). «Women as Embodiments of Civic Life». Kalavrezou, I. (ed.), *Byzantine Women and Their World*. New Haven: Yale University Press, 35-65.

Gkantzios-Drápelová, P. (2016). «Byzantine Empresses on Coins in the Early Byzantine Period (565–610). A Survey of the Problems of Interpretation and Identification». *Byzantinoslavica*, 74, 75-91.

Gkantzios-Drápelová, P. (2021). «Izobraženija Tjuchè na pozdnerimskich i vizantijskikh monetach posle smerti Konstantina Velikogo († 337): sud'ba drevnej personifikacii v vizantijskoj ikonografii». *Aktual'nye problemy teorii i istorii iskusstva*, 11, 216-31.

Grierson, P. (1955). «Kyrenia Girdle of Byzantine Medallions and Solidi». *Numismatic Chronicle*, 15, 55-70.

Grierson, P. (1982). *Byzantine Coins*. London: Methuen.

Hahn, W. (1975). *Moneta Imperii Bizantini*. Bd. 2, *Von Justinus II. bis Phocas (565-610)*. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften.

Hahn, W.; Metlich, M.A. (2013). *Money of the Incipient Byzantine Empire (Anastasius I- Justinian I, 491-565)*. 2a ed. Wien: Österreichische Forschungsgesellschaft für Numismatik.

Holcomb, M. (2001). «The Vrap Treasure». *The Metropolitan Museum of Art Bulletin*, 58(4), 32-3.

Jacobs, I. (2020). «Old Statues, New Meanings. Literary, Epigraphic and Archaeological Evidence for Christian Reidentification of Statuary». *Byzantinische Zeitschrift*, 113, 789-836.

James, L. (1996). «'Pray Not to Fall into Temptation and Be on Your Guard': Pagan Statues in Christian Constantinople». *Gesta*, 35, 12-20.

Janin, R. (1964). *Constantinople byzantine: développement urbain et répertoire topographique*. Paris: Institut français d'études byzantines.

Jones, A.H.M. (1956). «Numismatics and History». Carson, R.A.G.; Sutherland, C.H.V. (eds), *Essays in Roman Coinage Presented to Harold Mattingly*. Oxford: Oxford University Press, 13-33.

Kent, J.P.C. (1994). *The Roman imperial Coinage*. Vol. 10, *The Divided Empire and the Fall of the Western Parts 395-491*. London: Spink.

Kiwan, K.; Morisson, C. (2015). «Trésors monétaires byzantins des VIe-VIIe siècles trouvés en Syrie». *Revue numismatique*, 172, 337-68.

Kochanek, P. (2019). «Vignette of Constantinople on the "Tabula Peutingeriana". The Column of Constantine or the Lighthouse». *Studia Ceranea* 9, 475-521.

Lenski, N. (2015). «Constantine and the Tyche of Constantinople». Wienand, J. (ed.), *Contested Monarchy. Integrating the Roman Empire in the 4th Century AD*. Oxford: Oxford University Press, 330-52.

Leppin, H. (2019). «The Roman Empire in John of Ephesus's Church History. Being Roman, Writing Syriac». Van Nuffelen, P. (ed.), *Historiography and Space in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 113-35.

Loconte, R. (a cura di) (2023). *Giovanni di Efeso, Storia ecclesiastica*. Roma: Città Nuova.

Longo, K. (2006). «Dalla Vittoria all'Angelo: immagini monetali». *Numismatica e antichità classiche*, 35, 337-60.

Maguire, E.D.; Maguire, H. (2007). *Other Icons: Art and Power in Byzantine Secular Culture*. Princeton: Princeton University Press.

Maguire, H. (1997). «Magic and Money in the Early Middle Ages». *Speculum*, 72, 1037-54.

Malidakis, V. (2021). «Social and Religious Dynamics Displayed in the Numismatic Iconography of the Long Sixth Century CE». *Numismatische Zeitschrift*, 127, 223-55.

Maneva, E. (1987). «Casque à fermoir d'Héraclée». *Archaeologia iugoslavica*, 24, 101-11.

Mango, C. (1963). «Antique Statuary and the Byzantine Beholder». *Dumbarton Oaks Papers*, 17, 53-75.

Mango, C. (1992). «Diabolus Byzantinus». *Dumbarton Oaks Papers*, 46, 215-23.

Margutti, S. (2012). «Costantino e Rea-Tyche: per una reinterpretazione di Zos. II, 31, 2-3». Bonamente, G.; Lenski, N.; Lizzi Testa, R. (a cura di), *Costantino prima e dopo Costantino*. Bari: Edipuglia, 521-34.

Marshall, F.H. (1911). *Catalogue of the Jewellery, Greek, Etruscan, and Roman, in the Departments of Antiquities, British Museum*. London: British Museum.

Matheson, S.B. (1994). «The Goddess Tyche». *Yale University Art Gallery Bulletin*, 18-33.

Morrisson, C. (1970). *Catalogue des monnaies byzantines de la Bibliothèque nationale*. Vol. 1, *D'Anastase Ier à Justinian II*, 491-711. Paris: Bibliothèque nationale.

Morrisson, C. (2014). «Monnaies et amulettes byzantines à motifs chrétiens: croyance ou magie?». Dasen, V.; Spieser, J.M. (éds), *Les savoirs magiques et leur transmission de l'Antiquité à la Renaissance*. Firenze: SISMEL Edizioni del Galluzzo, 415-18.

Naumann, F. (1983). *Die Ikonographie der Kybele in der phrygischen und der griechischen Kunst*. Tübingen: E. Wasmuth.

Papagiannaki, A. (2010). «Aphrodite in Late Antique and Medieval Byzantium». Smith, A.C.; Pickup, S. (eds), *Brill's Companion to Aphrodite*. Leiden; Boston: Brill, 321-46.

Peers, G. (2001). *Subtle Bodies: Representing Angels in Byzantium*. Berkeley: University of California Press.

Perassi, C. (2005). «Un prodigioso filatterio monetale nella Costantinopoli del XII secolo: l'epistola 33 di Michele Italico». *Aevum*, 79, 363-405.

RIC 6 = Sutherland, C.H.V.; Carson, R.A.G. *The Roman Imperial Coinage*. Vol. 6. *From Diocletian's Reform (AD 294) to the Death of Maximinus (AD 313)*. London: Spink, 1967.

Rochow, I. (1991). «Der Vorwurf des Heidentums als Mittel der innenpolitischen Polemik in Byzanz». Salomon, M. (ed.), *Paganism in the Later Roman Empire and in Byzantium*. Kraków: Universitas, 133-56.

Roller, L.E. (1999). *In Search of God the Mother: The Cult of Anatolian Cybele*. Berkeley: University of California Press.

Ruani, F. (2018). «Mystery Cults and Syriac Heresiology: A Fruitful Polemical Association?». *Religion in the Roman Empire*, 4, 331-52.

Schade, K. (2003). *Frauen in der Spätantik. Status und Repräsentation. Eine Untersuchung zur römischen und frühbyzantinischen Bildniskunst*. Mainz: Zabern.

Schmidt, E. (1997). s.v. «Venus». *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, vol. 8.1. Zürich; München: Artemis Verlag, 192-230.

Simon, E. (1997). s.v. «Kybele». *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, vol. 8.1. Zürich; München: Artemis Verlag, 744-66.

Smith, A.C.; Pickup, S. (eds) (2010). *Brill's Companion to Aphrodite*. Leiden; Boston: Brill.

Spier, J. (1993). «Medieval Byzantine Magical Amulets and Their Tradition». *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 56, 25-62.

Spier, J.B. (2007). *Late Antique and Early Christian Gems*. Wiesbaden: Reichert Verlag.

Stansbury-O'Donnell, M.D. (1994). «Reflections of the Tyche of Antioch in literary Sources and on Coins». *Yale University Art Gallery Bulletin*, 51-63.

Strzygowski, J. (1893). «Die Tyche von Konstantinopel». *Analecta Graeciensia: Festschrift Zur 42. Versammlung Deutscher Philologen Und Schulmänner in Wien*. Graz: Verlagsbuchhandlung Styria, 141-53.

Toepel, A. (2019). «Late Paganism as Witnessed by the Syriac Cave of Treasures». *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 59, 507-28.

Toynbee, J.M.C. (1947). «Roma and Constantinopolis in Late-Antique Art from 312 to 365». *Journal of Roman Studies*, 37, 135-44.

Trombley, F.R. (1985). «Paganism in the Greek World at the End of Antiquity: The Case of Rural Anatolia and Greece». *The Harvard Theological Review*, 78, 327-52.

Tuerk-Stonberg, J. (2021). «Magical Amulets, Magical Thinking, and Semiotics in Early Byzantium». *Old World: Journal of Ancient Africa and Eurasia*, 1, 1-23.

Van Ginkel, J.J. (1994). «John of Ephesus on Emperors: The Perception of the Byzantine Empire by a Monophysite». Lavenant, R. (ed.), *VI Symposium Syriacum*. Rome: Pontificio Istituto Orientale, 323-33.

Van Ginkel, J.J.V. (1995). *John of Ephesus: A Monophysite Historian in Sixth-Century Byzantium* [PhD Dissertation]. Groningen: University of Groningen.

Vickers, M. (1986). s.v. «Constantinopolis». *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*. Vol. 3.1. Zürich; München: Artemis Verlag, 301-4.

Weitzmann, K. (1951). *Greek Mythology in Byzantine Art*. Princeton: Princeton University Press.

Weitzmann, K. (1979). *Age of Spirituality: Late Antique and Early Christian Art. Exhibition catalogue, Metropolitan Museum of Art*. New York: Metropolitan Museum of Art.

Woods, D. (2017). «The Proclamation of Peace on the Coinage of Carthage under Constans II». *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 57, 687-712.

Zacos, G.; Veglery, A. (1972). *Byzantine Lead Seals*. 2 voll. Basel: Augustin Verlag.

Zalesskaja, V.N. (2001). «Rannevizantijskaja Gliptika v sobraniï Ermitaža (IV-VII vv.)». *Vestnik Drevnej Istorii*, 237, 168-77.

Zalesskaja, V.N. (2006). «The Classical Heritage in Byzantine Art». Althaus, F.; Sutcliffe, M. (eds), *The Road to Byzantium: Luxury Arts of Antiquity*. London: Fontanka Press, 49-57.

