

PERCHÉ VENERARE LE ICONE?

Una risposta tra storia, teologia e liturgia

Gaetano Passarelli

Proprietà letteraria riservata
© libreriauniversitaria.it edizioni
Webster srl, Padova, Italy

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento
totale o parziale con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm e le copie fotostatiche)
sono riservati per tutti i Paesi.

Nessuna parte di questa pubblicazione può essere riprodotta, distribuita o trasmessa in qualsivoglia
forma senza l'autorizzazione scritta dell'Editore, a eccezione di brevi citazioni incorporate in recen-
sioni o per altri usi non commerciali permessi dalla legge sul copyright. Per richieste di permessi
contattare in forma scritta l'Editore al seguente indirizzo:
redazione@libreriauniversitaria.it

ISBN: 978-88-6292-152-7
Prima edizione: settembre 2011

Il nostro indirizzo internet è:
www.libreriauniversitaria.it

Per segnalazioni di errori o suggerimenti relativi a questo volume potete contattare:

Webster srl
Via Stefano Breda, 26
Tel.: +39 049 76651
Fax: +39 049 7665200
35010 - Limena PD
redazione@libreriauniversitaria.it

*Alla memoria di mons.
Eleuterio F. Fortino*

SOMMARIO

Introduzione	7
Perché venerare le icone?	9
1. L'importanza dell'immagine sacra	9
2. L'iconoclasmo	11
2.1 Leone III: la scalata al potere	12
2.2 L'inizio dell'incendio	15
2.3 Costantino V: l'ideologo	17
2.4 Giovanni Damasceno: la contrapposizione	19
2.5 Lo scontro: tra politica interna ed estera	20
2.6 Il concilio iconoclasta di Hieria	21
2.7 Il senso della decisione	25
2.8 La persecuzione	28
2.9 Un capovolgimento di fronte	29
2.10 Il concilio ecumenico di Nicea	30
2.11 Il significato della decisione	32
2.12 La finalità dell'arte sacra	35
2.13 Parola e immagine	35
2.14 Il compito del pittore	36
2.15 L'Occidente	37
2.16 Irene l'imperatore	37
2.17 Il preludio del secondo periodo iconoclasta	38
2.18 Il concilio iconoclasta di santa Sofia	39
2.19 La reazione iconòfla	41
2.20 Un periodo interlocutorio	44
2.21 L'ultima fiammata iconoclasta	45
2.22 La Festa dell'Ortodossia	45

2.23 Conseguenze del fenomeno iconoclasmo	46
3. Cosa rappresentano le icone per la tradizione bizantina?	47
4. L'iconostasi	48
4.1 Disposizione delle icone sull'iconostasi	49
4.2 Il Golgota	51
5. Adorazione o venerazione della Croce?.	54
6. Il segno della croce	56
6.1 Posizione delle dita	66
6.2 Formule che accompagnano il segnarsi	68
6.3 Una particolarità	69
7. Trinità del Vecchio e del Nuovo Testamento. Cosa significa?.	70
8. Come ha avuto origine la benedizione delle icone?	72
9. La montagna nel mondo bizantino	78
9.1 La montagna nell'iconografia.	78
9.2 La grotta	80
9.3 La montagna e l'innografia	81
9.4 L'asceti	82
9.5 La conoscenza di sé e l'esicismo.	84
9.6 La preghiera.	88
Bibliografia	91
Indice analitico.	109

INTRODUZIONE

La motivazione che ci ha portati a scrivere questo saggio sta tutta nell'interrogativo:
Perché venerare le icone?

Una problematica che riguarda non solo la tradizione bizantina, ma anche quella latina occidentale. In effetti il ruolo dell'immagine sacra è stato un punto di discussione dell'intera cristianità fino al IX-X secolo. A tal proposito si celebrò il settimo ed ultimo concilio ecumenico a Nicea nel 787. L'Oriente si è poi attenuto a quelle direttive, mentre l'Occidente ha iniziato un percorso, che ha portato ad una desacralizzazione dell'immagine a soggetto religioso.

Il nostro lavoro vuole ripercorrere questo itinerario nella speranza di rendere chiara l'evoluzione di tale problematica che non riguarda solo la fede, ma anche la cultura in genere, che spazia dalla storia alla storia dell'arte, dalla teologia alla filosofia estetica, dalla diplomazia alla scrittura, dai rapporti Stato-Chiesa e all'interno della Chiesa tra gerarchia e monachesimo.

Essendoci occupati a varie riprese di icone e di iconografia, abbiamo avuto modo di leggere fonti e saggi molto densi, che sono stati prodotti sull'argomento, i quali tuttavia spesso sono restati in cerchie molto ristrette di studiosi e ricercatori o, se anche diffuse attraverso belle edizioni e piene di immagini, hanno trovato nel pubblico una reale fruizione al di là di figurare bene in un salotto?

Ci siamo convinti che il più delle volte sia mancato il raccordo tra la ricerca pura e la sua fruibilità sia a livello di divulgatori, sia di persone interessate all'argomento, ma di formazione culturale diversa.

Abbiamo pensato che potevamo ricoprire questo ruolo di connessione, adottando da una parte la chiarezza del linguaggio e dall'altra la scientificità della ricerca, in modo da permettere al lettore comune di comprendere l'argomento, fornendo i risultati degli studi condotti sinora sull'argomento e permettendo, in tanti casi, di leggere direttamente anche brani delle fonti; a quello più esigente di avere rinvii a edizioni e a bibliografia utile per eventuali approfondimenti.

In taluni casi si potrebbe pensare che ci siamo avvalsi di un numero maggiore di fonti latine – in particolare liturgiche o canoniche – rispetto a quelle greche; la ragione sta nel fatto che il tradizionalismo bizantino non ha sentito la necessità di specificare quanto era di prassi comune, là dove la diversificazione ha portato gli occidentali a precisazioni o regolamentazioni, che risultano preziose per seguire alcune evoluzioni.

La scelta di rinvii alle edizioni di fonti è stata spesso dettata dalla maggiore o minore reperibilità, ad esempio si è preferito sempre rinviare alle edizioni della Patrologia greca e latina del Migne, piuttosto che a edizioni più recenti, ma meno diffuse e reperibili.

Gli argomenti toccati sono tutti relativi alle icone, spaziando tuttavia dagli avvenimenti storici, che hanno condizionato l'atteggiamento nei loro confronti, a spiegazioni teologiche, a usi liturgici non più comprensibili di primo acchito e apparentemente non legati al problema della venerazione.

Ci auguriamo di essere riusciti a delucidare qualche problematica ed a sollecitare la curiosità su alcuni aspetti poco consueti.

PERCHÉ VENERARE LE ICONE?

1. L'importanza dell'immagine sacra

In un intervento al concilio niceno II (787) si legge: «La raffigurazione pittorica si richiama al racconto evangelico e questo alla spiegazione della pittura. Ambedue sono buoni e validi. L'uno spiega l'altra, l'una è indubbiamente la dimostrazione dell'altro. [...] Se vediamo in un'immagine l'angelo che porta l'annuncio alla Vergine, ci ricordiamo della parola del vangelo: 'L'angelo Gabriele fu mandato [Lc 1, 26-28] [...]'. Dal vangelo dunque abbiamo ascoltato il mistero annunciato dall'angelo alla Vergine e ne conserviamo il ricordo; vedendolo ritratto nell'immagine, comprendiamo in maniera più evidente quello che è avvenuto»¹.

Da qui l'importanza che è stata attribuita all'immagine sacra, all'icona. Essa è comunemente ritenuta simbolo delle Chiese di tradizione bizantina, in realtà, è patrimonio della Chiesa indivisa.

Nel mondo bizantino, certo, la venerazione delle icone è sentita particolarmente e in quest'ambito, più che nel resto della cristianità, ha avuto un posto di rilievo nella manifestazione della fede, tanto personale che collettiva.

Tale preminenza culturale non è fortuita, affonda le sue radici in un momento storico travagliato della storia civile ed ecclesiastica dell'Impero romano d'Oriente, cui è dato il nome di crisi iconoclasta.

Il cristianesimo dei primi otto secoli è stato impegnato nelle definizioni dogmatiche, prima trinitarie poi cristologiche, quindi non ha mai operato una scelta ben definita, in senso negativo o positivo, riguardo alle immagini sacre.

¹ Mansi, 13, 269; *Atti Niceno II*, II, 314-315; Sahas, 99.

Così, accanto a posizioni rigidamente aniconiche², coesistevano atteggiamenti più tolleranti, che riconoscevano alle icone una certa utilità per le anime semplici, e propensioni dichiaratamente a favore della loro venerazione³.

Quest'apparente incoerenza è giustificata dalla complessità di popoli, culture e tradizioni che avevano abbracciato il cristianesimo. La negazione, nell'Islam, di ogni rappresentazione antropomorfa, sin dalle origini, si spiega con la matrice semitica unica mai messa in discussione anche dopo l'incontro con altre civiltà⁴.

Nel cristianesimo la controversia teologica fra gli iconòfili, cioè tra coloro che erano favorevoli al culto delle immagini sacre (detti spregiativamente iconòduli), e gli iconoclàsti, contrari ad ogni forma di immagine sacra, perciò detti distruttori di icone (iconòmachi), si accese intorno all'immagine di Cristo.

La fede nella divinità di Cristo esigea, infatti, un chiarimento in merito all'incircoscribibilità di Dio e alla realtà dell'incarnazione che lo aveva reso visibile. Perciò l'icona di Cristo è l'icona per eccellenza e la sua venerazione implica una professione di fede nell'Incarnazione⁵.

A seguito dell'iconoclasmo, nella Chiesa bizantina l'arte è divenuta inseparabile dalla teologia, perché proprio alla luce dell'incarnazione «le icone divennero un'espressione e una fonte di conoscenza divina»⁶.

La questione, che a noi moderni potrebbe sembrare di natura squisitamente religiosa, in un preciso momento storico coinvolse tutta la società bizantina, perché in essa l'ambito religioso non era scisso da quello politico. Si trattò inizialmente, quindi, di una crisi che innescò un lungo processo di cambiamenti e di stabilizzazioni relative sia alla figura dell'imperatore e del suo ruolo, sia ai rapporti tra Stato e Chiesa, nonché quelli tra gerarchia e monachesimo, per citare solo alcuni aspetti.

2 Eusebio di Cesarea nella lettera a Costanza, che aveva chiesto un'immagine del Cristo, dice: «Dio, sebbene si sia incarnato, non ha volto; colui che è la Vita non può essere riprodotto in una materia morta e inerte; la venerazione delle immagini è un residuo dell'idolatria» (PG 20, 1545ss.; Mansi, 13, 313; *Atti Niceno II*, II, 341ss.; Sahas, 134-135). Altrettanto si dica della posizione di Epifanio di Salamina di Cipro il quale sosteneva che era insensato e blasfemo rappresentare il Figlio di Dio 'incircoscribibile' e 'incomprensibile'. Si è fatto uomo non certo per servire da modello agli artisti!» (cfr. Mansi, 13, 292-296; *Atti Niceno II*, II, 329-331; Sahas, 115-121). Abbiamo citato solo questi due autori perché verranno ampiamente ripresi dagli iconoclasti e contro di loro scriverà un trattato il patriarca Niceforo (v. infra). Cfr. Schönborn, 46-76; per le varie figure citate in questo lavoro si v. Beck, e il *ODB*.

3 A mo' di esempio si può fare un nome: Ipazio di Efeso (531/538). Per tutta la problematica rinviamo a Kitzinger, 14-18 e *passim*; Baynes, 226-239.

4 Cfr. Niceforo, *Anrirrheticus III*, PG 100, 528CD; Grabar, 103-112.

5 Cfr. Meyendorff, *La teologia*, 67.

6 Meyendorff, *La teologia*, 68.

Il merito effettivo della vittoria iconòfila sugli iconoclasti spetta ai monaci, che in numero preponderante costituirono un vero e proprio fronte.

«Così la controversia iconoclastica – ha scritto il Meyendorff – fu in gran parte una lotta fra lo Stato e un monachesimo non conformista e fortemente indipendente che assunse il ruolo profetico di difendere l'indipendenza del vangelo dal 'mondo'. Il fatto che questo ruolo fosse assunto dai monaci e non dalle supreme autorità ecclesiastiche mette in evidenza che il problema in gioco era la difesa non tanto della Chiesa come istituzione bensì della fede cristiana come mezzo di eterna salvezza»⁷.

2. L'iconoclasmo

Il fenomeno «iconoclasmo» ha interessato e coinvolto tanto i territori imperiali veri e propri quanto quelli ad est dell'Impero romano d'Oriente, oramai sotto il controllo del Califfato arabo-islamico, non solamente come problema del mondo semitico in contrapposizione all'ambito greco-bizantino⁸, quanto piuttosto nella prospettiva di una soluzione stabile del ruolo dell'arte sacra, e dell'icona in particolare, nella Chiesa.

Molti studiosi, a giusta ragione, rifiutano l'assunto bizantino = iconofilo, semita = iconoclasta⁹. L'Islam, infatti, deve considerarsi aniconico, non iconoclasta¹⁰.

L'Iconoclasmo, pertanto, pur essendo ben definibile cronologicamente e concettualmente, rimane, tuttavia, complesso e articolato sia nella sua genesi sia nelle sue implicanze¹¹. Soprattutto nell'ultimo secolo, sono state fornite dagli studiosi numerose chiavi di lettura¹², tutte legittime ma non assolute, come quella che vi riconosce una contrapposizione al monachesimo¹³, una posizione anti giudaica¹⁴, un confronto con l'Oriente islamico¹⁵, un scontro/confronto teologico con il monofi-

7 Meyendorff, *La teologia*, 67; cfr. anche *Lingua*, *passim*.

8 Mango (in Bryer – Herrin, 6) ha scritto che l'iconoclasmo non è «un movimento bizantino in senso stretto bensì un movimento del vicino Oriente [...], un movimento semitico»; la tesi orientale era già presente in Grabar.

9 Cfr. Schönborn, 132; Barnard, 1974, *passim*.

10 Cfr. O. Grabar, *Islam and Iconoclasm*, in Bryer – Herrin, 45-52.

11 v. Thümmel, 1991, 40-54.

12 Cfr. Soldat, 179-194.

13 Cfr. p. es. Thümmel, 1992, 21ss.

14 Cfr. Belting, 9 e *passim*; Troianos, 97-111; Strohmaier, 83-90.

15 Cfr. Lilie, 151-170; Soldat, 183; Barnard, 1975, 25-37.

sismo¹⁶, una scelta politico-religiosa¹⁷, una congiunzione con movimenti manichei e bogomili¹⁸, o un semplice problema socio-economico secondo l'ottica della lotta di classe¹⁹. E la lista potrebbe non esaurirsi qui, prova ne sia la quantità di studi, ricerche ed edizioni di fonti²⁰, che è stata prodotta e che, ciononostante, non ha assolutamente esaurito il dibattito, né risposto in modo soddisfacente ai tanti interrogativi ancora aperti²¹.

L'aspetto senza dubbio più positivo è quello di disporre di eccellenti lavori storici di varia natura e prospettiva, che possono guidare per cercare di capire un fenomeno che ha portato innumerevoli mutazioni.

Negli studi più recenti si è andata affermando l'idea che l'iconoclastia sia stata essenzialmente «un'eresia imperiale [...] che nacque nella porpora, nel palazzo imperiale»²² e, quindi, che sia stato «determinante solo l'atteggiamento personale dell'imperatore Leone, ostile alle immagini»²³.

Certo, decisiva è stata la presa di posizione di Leone III (717-741), e ciò impone di conoscere meglio la storia e la sua personalità.

2.1 Leone III: la scalata al potere

Leone era nato a Maraš, l'antica Germanicea, probabilmente nel 685. Quando, dieci anni dopo, la città fu riconquistata dall'imperatore Giustiniano II (685-695, 705-711), secondo una politica consueta di trasferimento di popolazioni, il ragazzo con la sua famiglia (il padre era forse generale) fu trapiantato in Tracia.

Durante il periodo di disgrazia (695-705) di Giustiniano II, il giovane Leone dovette essergli rimasto fedele, perché al suo ritorno, nel 705, lo accolse con un dono di 500 pecore. L'amicizia imperiale gli ottenne il grado di *Spathario* e l'incarico di comando nel Caucaso²⁴. Qui entrò in amicizia con il *Curopolata* Smbat Bagratouni, cui, nel 693, era stata indirizzata una lunga lettera dogmatica, quasi un trattato teologico, dal *Catholicos* Sahak III Dzoroporetsi († 703), nel quale

16 Cfr. Stein, 55ss., 63; Thümmel, 1992, 27ss.; Broock, S., "Iconoclasm and Monophysites", in Bryer – Herrin, 53-57.

17 Cfr. Schreiner, 165-179; Barnard, 1973, 13-29.

18 Cfr. Gero, 1974, 23-42 s. 33-36; Schönborn, 133.

19 Cfr. Bredekamp, 114-230.

20 Cfr. Thümmel, 1992; Brubaker – Haldon, *passim*.

21 Cfr. p. es. Esbroeck, 111; Schönborn, 131.

22 Gero, 1973, 131; cfr. 189-198.

23 Schreiner, 1976, 178.

24 Cfr. Canard, 353-357.

l'ortodossia, definita al concilio di Calcedonia (451), – riguardante le due nature (umana e divina), uguali, distinte ma non separate in Cristo –, era assimilata all'idolatria.

Resta sempre inflessibile nella verità – raccomandava Sahak – e non ti corrompere con la loro iconolatria o con qualsiasi altra cosa, perché Dio ci ha donato come immagine la Croce di Dio da adorare, affinché noi adoriamo Dio mediante la sua santa Croce come tutti i cristiani ed i santi Padri dopo gli Apostoli fino ai nostri giorni. In effetti, ogni altra immagine è stata interdetta da Dio stesso quando ha detto: Quale rassomiglianza vedi in me? [Is 40, 18]. Coloro che fabbricano dunque altre immagini agiscono come i pagani e non secondo le leggi dell'adorazione di Dio che ci è stata donata in precetto dalle Sacre Scritture²⁵.

Lo *Spathario* Leone dovette essere molto vicino a questi ambienti di tendenza monofisita e iconomaca; non sembra, infatti, casuale il fatto che venne richiamato a Costantinopoli quando salì sul trono un imperatore armeno di chiara tendenza monofisita, Filippico Bardane (Vardan) (711-713). E quando dovette organizzare la difesa delle mura della Capitale, Leone lo fece promuovendo anche una processione non con le icone ma solo con la croce²⁶.

Il regno di Filippico, in politica religiosa, si caratterizzò per il rifiuto con editto imperiale delle decisioni del Costantinopolitano III (680-681), sesto concilio ecumenico, che aveva sancito la condanna del monotelismo. Un movimento di pensiero teologico questo che, nel tentativo di superare il problema del rapporto delle due nature nella persona di Cristo, riteneva che in Lui avesse prevalenza la volontà (*thélima*) divina su quella umana²⁷. L'avversione nei confronti di quella deliberazione fu espressa simbolicamente con la distruzione nel palazzo imperiale della raffigurazione di tale concilio e la rimozione della scritta commemorativa affissa sulla Porta Milion, al suo posto furono collocate le effigi dell'imperatore e del patriarca Sergio.

Quando papa Costantino I (708-715) ricevette l'immagine imperiale di Filippico insieme con la professione di fede monotelita, la respinse e, per tutta risposta all'azione del monarca, fece esporre in San Pietro le raffigurazioni dei sei concilii ecumenici, l'ultimo dei quali era appunto il Costantinopolitano III²⁸.

25 Esbroeck, 1995, 438-439; v. anche Esbroeck, 1998, 119.

26 Cfr. Gero, 1973, 37-38, 132-141; Esbroeck, 1995, 358; v. anche Esbroeck, 1998, 120.

27 Cfr. DEOC, 513-514; sub v. *Sergios I*, ODB 3, 1878.

28 Sugli avvenimenti v. Ostrogorsky, 141-142; Grabar, 55-58; cfr. anche Germano, *De haeresibus et synodis*, PG 98, 76AB.

In tale occasione di confronto, l'attitudine verso l'immagine, per la prima volta, veniva ad assumere il valore simbolico di accettazione o di rifiuto di un determinato dogma, motivo per cui spesso il regno di Filippico è stato considerato l'inizio morale dell'iconoclasmo.

Leone era, intanto, diventato *Stratega*, cioè comandante in capo del potente Tema (circostrizione politico-militare) anatolico, e alleato di Artavasde, *Stratega* del Tema armeno; questo gli permise di dare la scalata al trono, destituendo Teodosio III (715-717) e divenendo imperatore il 25 marzo 717.

Assunto il comando, Leone III si dimostrò condottiero energico, in grado non solo di liberare Costantinopoli dall'incubo degli assedi arabi e bulgari, ma di salvare, al pari di Carlo Martello a Poitiers (732), l'Europa dall'invasione islamica; con campagne vittoriose contro il califfato, delineò le frontiere orientali; con esperienza riorganizzò la suddivisione del territorio dell'impero (Temi); segnò una svolta nella storia della codificazione giuridica bizantina con la pubblicazione dell'Ekloge (vero e proprio manuale pratico di diritto per amministrare la giustizia); fondò un governo stabile ed una dinastia²⁹, insomma fu un grande imperatore dalla forte personalità che, come già era avvenuto per qualche suo predecessore, si sentì investito del ruolo del «riformatore», del re-sacerdote chiamato a guidare lo Stato ed a purificare la Chiesa da ogni «idolatria»³⁰.

«Da questa convinzione di ricondurre la Chiesa ed il Regno alla purezza originaria, l'iconoclastia traeva il suo pathos e la sua forza persuasiva», ha riassunto con maestria lo Schönborn³¹.

Il grave terremoto del 726 venne interpretato da Leone come segno dell'ira divina ed inizio della sua missione: «cominciò a parlare di distruzione delle sante e venerabili immagini», dice Teofane nella sua *Cronografia* (a. 6218)³²; mentre nella Vita di Stefano il giovane risulta abbia dichiarato pubblicamente che dipingere immagini equivaleva a confezionare idoli, e che non bisognava prostrarsi davanti ad esse, ma – aggiunge l'agiografo – venne interrotto da un mormorio di disapprovazione e subito cambiò argomento³³.

29 Cfr. Ostrogorsky, 143-150.

30 Cfr. Gero, 1973, 48-58; Schönborn, 134-135, 140. La concezione di imperatore-sacerdote è ben delineata nelle lettere a Gregorio II, v. Gouillard, 1968, 243-307; De Maffei, 17.

31 Schönborn, 135.

32 PG 108, 816D-817A. Nel *Breviarium historicum de rebus gestis post imperium Mauricii* (un Riassunto di storia dal 602 al 769: PG 100, 875-994) di Niceforo si dice: «cominciò a far adepti alle proprie idee» (PG 100, 964B).

33 PG 100, 1084C.

2.2 L'inizio dell'incendio

L'interesse di Leone «riformatore» riguardava essenzialmente la vera religione e la purezza della fede per un'«adorazione in spirito e verità» [cfr. Gv 4, 19-24]³⁴; argomentazione congeniale con quanto si andava affermando ormai da tempo in una sorta di dibattito teorico ed intellettuale da parte dell'alto clero soprattutto in Asia Minore, proprio là dove non era stato mai superato il problema monofisita.

Gli studiosi sono sostanzialmente d'accordo nel far risalire al 726 le tre lettere del patriarca Germano (715-730) dirette al metropolita Giovanni di Synada, ed ai vescovi Costantino di Nakoleia e Tommaso di Claudiopoli³⁵, le quali permettono di capire come quel dibattito si sia risvegliato all'improvviso in modo virulento, e come il culto delle immagini sia divenuto un affare di Stato.

Germano, patriarca di Costantinopoli, fu chiamato in causa dal metropolita della Frigia, Giovanni di Synada (723/725), che gli sottopose alcune opinioni espresse da Costantino, vescovo di Nakoleia.

Costantino, facendo riferimento a passi dell'Antico e del Nuovo Testamento³⁶, respingeva il culto delle immagini come idolatria e nello stesso spirito, come politeismo, la venerazione resa alla Madre di Dio, ai santi e alle reliquie.

Germano, quindi, nelle sue lettere di risposta confuta la tesi dell'equivalenza icona-idolo e giustifica il culto delle immagini quale atto necessario per ricordare la vera umanità di Cristo «completa» e non «apparente» o «simulata»³⁷. Da un'omelia sulla Croce è tratto questo passo che riassume efficacemente il pensiero del patriarca:

«Le icone dei cristiani non sono considerate come Dio, per quelli che riflettono correttamente, perché quando tracciamo l'immagine che abbiamo ricevuto di nostro Signore Gesù Cristo con colori materiali, i passi della nostra intelligenza si volgono verso la sua natura divina ed immateriale, perché colui che per essenza si rivela Dio incircoscivibile non ha ritenuto opportuno diventare per l'uomo un uomo incircoscivibile ed è giustissimo che facciamo immagini che richiamano la sua concezione e nascita, la crescita ed il battesimo, i miracoli ed i segni invidiati dagli Ebrei, la trasfigurazione sul Tabor, la passione sulla croce, la sepoltura di tre giorni, la resurrezione

34 Dagron, 2003, 5; Dagron, 158-191 (*Leo III and the iconoclast emperors: Melchizedek or Anti-christ?*).

35 Mansi, 13, 99-127; *Atti Niceno II*, II, 212-229; sui prelati v. Fedalto, 90, 167, 176.

36 Quali p. es. Es 20, 4-5; Lv 26, 1; Dt 4, 14-19; Is 40, 18; Gv 4, 19-24; 2Cor 5, 16.

37 Cfr. Dagron, 9-165 *passim*.

trionfale e splendente di gloria, il suo ingresso a porte chiuse in Sion dov'erano i discepoli, l'ascensione al cielo e la sua seconda venuta in una gloria ineffabile. In quest'immagine composta da colori non circoscriviamo Dio che ha creato i cieli e la terra, il mare e gli abissi, ciò che è visibile ed invisibile! Non sia mai!»³⁸,

ma

«in memoria eterna della vita nella carne del nostro Signore Gesù Cristo, della sua passione, della sua morte salvifica e della redenzione del mondo che ne derivò, abbiamo ricevuto la tradizione di rappresentarlo nella forma umana – cioè nella sua visibile teofania – intendendo in questo modo esaltare l'umiliazione di Dio, il Verbo»³⁹.

La Madre di Dio ed i santi, spiegava inoltre Germano, non partecipano alla «natura divina», e non vengono onorati come dèi, ma sono solo esempi «storici» indicati per essere imitati.

Il patriarca divenne così, a Bisanzio, il primo testimone dell'ortodossia (vera fede) contro l'iconoclastia.

Le opinioni di Costantino di Nakoleia avevano, però, tutta l'aria di un manifesto programmatico di un movimento di riforma che stava per mettersi in moto.

Al 726 si fa risalire, difatti, la prima azione concreta di iconoclastia da parte dell'imperatore: Leone III fece asportare con la forza l'immagine di Cristo sovrastante la porta di bronzo (la *Chalké*) a Costantinopoli. Questa era, secondo Grabar, «la raffigurazione religiosa più rappresentativa dell'impero»⁴⁰. La sua distruzione, dunque, andava intesa come atto emblematico di un programma. Al posto dell'immagine di Cristo fu tracciata una croce con la seguente iscrizione:

«Il Signore non sopporta che venga dipinta un'immagine di Cristo muta e senza soffio vitale fatta di materia caduca che le Scritture disprezzano. Leone, con suo figlio, il nuovo Costantino, incide sulle porte reali il tre volte benedetto segno della croce, gloria dei fedeli»⁴¹.

38 Esbroeck, 1999, 36 § 3; v. 19-29.

39 Germano, *De haeresibus et synodis*, PG 98, 80A.

40 Grabar, 130-134; Gero 1973, 212-227. Sulla pretesa fragilità storica di questo avvenimento v. Auzépy, 445-492.

41 Teodoro Studita, *Refutatio et subversio impiorum poematum*, PG 99, 437C.

Il patriarca Germano reagì scrivendo:

«Se non venerano l'immagine di nostro Signore Gesù Cristo, non potranno nemmeno adorare la sua Croce santa e vivificante. [...] Perché la croce e l'immagine sono una cosa sola, e non due cose differenti. Questo lo ha reso chiaro Mosè, colui che ha visto Dio, quando ha battuto visibilmente Amalec allargando le braccia sulla collina ad immagine di una croce [Es 17, 12]. Là, la croce è nell'immagine ed egli vi ha disegnato in anticipo l'immagine della croce, cioè Gesù con la croce e la croce con Gesù, affinché chiunque servirà la sua croce venerabile e l'adorerà, adora ugualmente la sua immagine che vi si trova come se adorasse lui stesso, egli che ha la forma umana in un'immagine visibile e che si lascia dipingere dalla mano dell'uomo con colori materiali»⁴².

Si entrava in tal modo anche nei meriti di una posizione iconoclasta secondo la quale la natura divino-umana (*theandrica*) del Cristo come sacrificio celeste non si poteva rappresentare sulla croce⁴³.

2.3 Costantino V: l'ideologo

Sembra, tuttavia, che una teologia compiutamente articolata dell'iconoclastia sia apparsa in forma scritta solo al tempo di Costantino V Copronimo (741-775)⁴⁴. L'imperatore stesso pubblicò trattati teologici contro la venerazione delle icone.

È significativo che Costantino per giustificare la sua posizione facesse formale riferimento all'autorità dei primi sei Concili: per lui l'iconoclastia non era una nuova dottrina, ma il risultato logico dei dibattiti cristologici dei secoli precedenti⁴⁵.

Immagine vivente-immagine morta: questo era il criterio di distinzione dell'icona dall'idolo. Vera immagine era solo quella che riproduceva esattamente senza difetto il modello originario, come il Figlio che è immagine eterna e consustanziale del Padre⁴⁶.

42 Esbroeck, 1999, 36-38 § 5, v. anche § 7, e Thümmel, 342.

43 La tesi era basata sul versetto giovanneo (Gv 10, 38) secondo il quale il Padre è nel Figlio e il Figlio nel Padre. Sull'applicazione di questa posizione nell'arte sacra v. Balicka-Witakowska, *passim*, in cui la presenza del sacrificio celeste è più di una volta rappresentato dall'agnello (immagine rifiutata dal can. 82 del Concilio quinisesto o in Trullo del 692) al di sopra della nuda croce; cfr. Esbroeck, 37 note 5 e 6. Si v. anche Criscuolo U., *Croce ed eucarestia nella controversia iconoclastica*, in Ulianich, 89-105.

44 Sulla figura di questo imperatore N. Bergamo, *Costantino V Imperatore di Bisanzio*, Rimini, Il Cerchio, 2007; A. Lombard, *Constantin V empereur des Romains*, Paris 1902.

45 Cfr. Meyendorff, *La teologia*, 57-58; Schönborn, 150ss.; Gero, 1973/1977, *passim*.

46 Il concetto è stato ripreso da Atanasio, v. Schönborn, 143.

Costantino V, per la prima volta, formulò espressamente questa nozione dell'immagine. Il capo militare di grande talento mostrava così di essere anche un ragguardevole teologo:

Ogni immagine – diceva – è una copia del modello [...] Per essere veramente immagine, deve essere uguale per essenza (consustanziale) a ciò che è raffigurato [...] perché l'intero venga salvaguardato: altrimenti non è un'immagine⁴⁷.

Proprio questo manca alle icone, che sono dipinte su legno; esse non sono consustanziali al modello e, quindi, non meritano il nome di immagine.

In altri termini un pittore – secondo le argomentazioni riprese dal concilio di Hieria (754) – quando dipinge un'immagine di Cristo riproduce o solo la sua umanità separandola così dalla divinità o ritiene di raffigurare insieme l'umanità e la divinità. Nel primo caso cade nell'eresia nestoriana; nel secondo suppone che la divinità sia circoscritta dall'umanità, il che è assurdo; o che entrambe siano mescolate, nel qual caso è un monofisita⁴⁸.

Questi argomenti avevano una logica sequenzialità, non mancavano di forza, e devono avere impressionato non poco i contemporanei, ma non tenevano in alcun conto l'affermazione del concilio di Calcedonia secondo cui «ogni natura conserva il proprio modo di essere».

Evidentemente Costantino e gli iconoclasti, anche se formalmente rigettavano il monofisismo, supponevano che la deificazione dell'umanità di Cristo avesse soppresso il suo carattere individuale propriamente umano.

Entrando nello specifico teologico sembra che non intendessero o volessero equivocare sul vero significato dell'unione ipostatica che implica una distinzione reale fra natura e ipostasi (sussistenza concreta dell'individuo, essenza). La natura umana, assunta dall'ipostasi del Logos, non si fonde con la divinità, ma conserva la sua piena identità⁴⁹.

47 I testi delle opere di Costantino sono parzialmente conservati nella confutazione del patriarca Niceforo (*Antirrheticus*), v. PG 100, 216C, 225A, 228D, 232AC, 236C; Schönborn, 153-155; Alexander, 1958, 47-53; Ostrogorsky, 1964, 8-11. I pochi testi ostili alle immagini, sopravvissuti alla vittoria degli iconofili, sono stati raccolti in parte da Hennepf, nn. 141-187.

48 Mansi, 13, 252 AB, 256 AB; *Atti Niceno II*, II, 303-304, 306-307; Sahas, 83-84, 87; cfr. Meyendorff, *La teologia*, 58.

49 cfr. Meyendorff, *La teologia*, 58; Schönborn, 24ss., 150-158.

2.4 Giovanni Damasceno: la contrapposizione

La reazione alle tesi iconoclaste si ebbe particolarmente da parte di Giovanni Damasceno (675c.-749)⁵⁰.

In antitesi alla loro equivalenza iconofilia = iconolatria = idolatria sviluppò un'iconosofia, secondo la quale l'immagine è simbolo e mediatrice (in senso platonico). Il culto, reso all'immagine del Cristo, è fondato sul dogma dell'incarnazione, quindi intimamente legato all'economia della salvezza. Il culto pertanto diventa una professione di fede.

Non adoro il creato al posto del creatore – ha scritto significativamente il Damasceno – ma adoro il creatore che si è fatto come noi ed è venuto nella creazione senza umiliazione né degradazione per glorificare la nostra natura e rendere partecipi gli uomini della natura divina. Adoro nel re e Dio la veste purpurea del corpo non come veste, né come quarta persona della santa Trinità, ma come qualcosa che è divenuta pari a Dio. [...] La natura della carne, infatti, non divenne divinità, ma come il Verbo divenne carne, senza mutare, rimanendo anzi ciò che era, così anche la carne divenne Verbo non tralasciando ciò che essa è ma identificandosi piuttosto col Verbo secondo l'ipostasi.

Perciò con sicurezza rappresento colui che prima era invisibile, non come invisibile, ma come divenuto visibile per noi nella partecipazione della carne e del sangue. Non rappresento l'invisibile divinità, ma dipingo la carne visibile⁵¹.

La semantica relativa al termine *proskynisis*, che indicava la prostrazione completa della persona fino a terra, fluttuava tra venerazione e adorazione, creando non pochi equivoci, così Giovanni cercò di mettere ordine definendo i gradi di essa. Data la sua grande capacità filosofica e teologica, distinse la *proskynisis* quale adorazione (*latria*) da rendersi solo a Dio; venerazione (*dulia*) per la Madre di Dio ed i santi; onore (*timi*) per le immagini sacre in genere, per le reliquie, per le raffigurazioni e la persona dell'imperatore:

50 Secondo la biografia scritta nel X secolo da Giovanni, patriarca di Gerusalemme, Leone III gli avrebbe fatto tagliare la mano, ma il Damasceno in seguito alle preghiere davanti all'icona della Madre di Dio che teneva nella sua cella, ne ottenne la restituzione con l'ordine di continuare a scrivere (PG 96, 456-457). Giovanni avrebbe fissato sull'icona una mano d'argento. Da questo episodio leggendario (Jugie, 137-161 s. 142-144; ODB, 2, 1063-1064) ebbe origine una variante iconografica dell'Odigitria, detta Madre di Dio *Trichirusa* (dalle tre mani).

51 Kotter, I. 4; III. 6, 54-88, pp. 77-78; PG 94, 1325A, cfr. 1236 B.

La venerazione è segno di riverenza, di amore, di onore, ed anche di sottomissione e di umiltà, ma non bisogna venerare come dio nessuno se non l'unico Dio per natura, ed invece occorre prestare a tutti la dovuta venerazione a causa di Dio⁵².

2.5 Lo scontro: tra politica interna ed estera

Il 17 gennaio 730 avvenne l'atto ufficiale⁵³: Leone indisse un *Silentium* (riunione pubblica)⁵⁴ e prese una posizione netta contro il culto delle immagini con un editto.

Si tentò di persuadere il patriarca Germano ad aderire alla decisione, ma l'ennesimo rifiuto ne provocò la dimissione. Al suo posto venne elevato Anastasio (22 gennaio) disposto a sottoscrivere l'editto; così la dottrina iconoclasta divenne legge dello Stato⁵⁵.

Il contrasto con papa Gregorio II (715-731)⁵⁶ prima e poi con Gregorio III (731-741) spinse gli imperatori Leone III e Costantino V⁵⁷ a porre la Calabria, la Sicilia e l'Illirico orientale, sino ad allora giurisdizione papale, sotto quella del patriarca di Costantinopoli⁵⁸. Non si trattava di un passaggio puramente giurisdizionale, ma dell'alienazione del *patrimonium sancti Petri*. Tale provvedimento ebbe ripercussioni nefaste nel futuro dell'Italia meridionale perché normanni, angioini, aragonesi ecc. ottennero sempre l'appoggio papale nella conquista di quelle regioni, dietro la promessa della restituzione di quel *patrimonium*.

Il passaggio di governo alla morte di Leone III nel 741 non avrebbe dovuto provocare traumi dal momento che Costantino V era già stato associato, invece il *komes* Artavasde, che aveva aiutato Leone nella conquista del potere, divenuto in

52 Giovanni Damasceno, *De Imag.*, III, 27-40, PG 94, 1348-1356; Giovanni Damasceno, 135-143. Il Damasceno, analizzando la *proskynisis*, la distingue in due parti: venerazione verso Dio (cc. 28-32) e venerazione verso le creature (esseri animati e cose inanimate) (cc. 33-39); il c. 40 è la sintesi che abbiamo riportato; cfr. M. Jugie, *S. Jean Damascène*, in *DTC* 8, 739-740; Schmitt, *Il gesto nel Medioevo*, 263ss.

53 Cfr. Ostrogorsky, 1930, 235-255; v. anche Anastos, 1957, 279-280; Anastos, 1968, 5-41.

54 Cfr. Christophilopoulos, 79-85.

55 Cfr. Ostrogorsky, 150.

56 Gouillard, 1968, 243-307.

57 Costantino V era stato associato al regno sin dal 720.

58 Cfr. Anastos, 14-31; Burgarella, 200-201. Sulla data di questo provvedimento vi sono posizioni diverse: il 731 per il Dölger; il 732-733 per l'Anastos; tra il 752 ed il 757 per il Grumel.

seguito anche genero con il titolo di *Curopalate*, attaccò Costantino V mentre stava conducendo una campagna contro gli Arabi.

La lotta si svolse all'insegna della controversia iconoclasta. Artavasde entrò in trattative con i reggenti a Costantinopoli e con il patriarca Anastasio; fu accolto ed incoronato imperatore (742). Le immagini furono esposte di nuovo e fu permesso di venerarle.

Costantino V, rifugiatosi nel Tema anatolico, antica roccaforte del padre, preparò la riscossa: in maggio sconfisse l'avversario a Sardi, quindi cinse d'assedio Bisanzio e il 2 novembre vi rientrò da vincitore. Artavasde ed i figli furono messi alla berlina e poi accecati nell'ippodromo, il patriarca Anastasio venne portato in giro su un asino. Non fu rimosso, volendo unicamente screditare in tal modo la più alta carica ecclesiastica.

Le campagne militari di Costantino trasformarono Bisanzio da aggredito in aggressore sia contro gli Arabi sia contro i Bulgari. Divenne così l'idolo dei soldati⁵⁹. Un elemento questo, come vedremo, molto importante nei risvolti della vicenda.

L'attenzione esclusiva di Costantino per i confini orientali e balcanici permise ai Longobardi di porre fine all'Esarcato di Ravenna. La pressione dei Longobardi ariani sul papato e la posizione eretica dell'imperatore spinsero papa Stefano II nel 754 ad attraversare le Alpi per incontrarsi con Pipino il Breve⁶⁰, avviando così quell'alleanza Papato-Franchi che porterà alla nascita, mezzo secolo dopo, del Sacro Romano Impero.

In politica interna Costantino V preparò il terreno ad un concilio ponendo vescovi iconoclasti nelle sedi di rilievo ed intensificò la propaganda. I suoi scritti dovevano servire a tracciare le linee di orientamento preparatorio.

2.6 Il concilio iconoclasta di Hieria

Il 10 febbraio 754, dopo accurata preparazione, il concilio si riunì nel palazzo imperiale di Hieria, sulla costa asiatica del Bosforo; la sua ultima seduta si tenne l'8 agosto nella chiesa delle Blachernae a Costantinopoli⁶¹, dove, per l'occasione, fu distrutta l'antica e venerata immagine della *Blacherniotissa*⁶².

59 Per tutti questi avvenimenti v. Ostrogorsky, 151-152; Vasiliev, *passim*.

60 Cfr. Ostrogorsky, 155; Burgarella, 191-201. Vi era stata una certa intesa fra papato e Longobardi al tempo di Liutprando (712-744), re cattolico, ma che non aveva avuto in seguito esito positivo, si v. S. Gasparri, "Roma e i Longobardi", in *Roma nell'Alto Medioevo*, (Settimane di Studio del CISAM, 46, 2000), Spoleto 2001, 219-247.

61 Anastos, 1954, 153-160; Anastos, 1955, 177-188.

62 *Ep. ad Theophilum imp.*, PG 95, 361 D-364A.

Le misure, prese dal governo imperiale, non fallirono il loro scopo: l'assemblea era composta da non meno di 338 vescovi, che si dichiararono tutti favorevoli all'iconoclastia senza però aderire, anzi in molti casi dissociandosi, dalle posizioni imperiali, giudicate eccessivamente radicali⁶³.

Il concilio venne presieduto dal vescovo Teodosio di Efeso, giacché il patriarca Anastasio era morto alla fine del 753, e né il papa, né i patriarchi orientali avevano inviato loro rappresentanti. Per questo gli iconofili chiamarono questo concilio «acéfalo» (senza capo).

La discussione, in cui vennero citati un gran numero di passi tratti dalla Bibbia e dalla letteratura patristica, si concluse con la dura condanna di tutte le immagini sacre e di ogni culto ad esse tributato.

Questa fu la decisione finale (*hóros*):

Abbiamo considerato giusto dimostrare in dettaglio, per mezzo della presente definizione, l'errore di coloro che fanno e venerano [le icone].

Infatti, tutti i padri portatori di Dio (*theofòri*) e i santi concili ecumenici hanno tramandato la fede pura, immacolata e comprovata da Dio, così come una confessione di fede, in modo tale che non si potesse escogitare nessun modo di divisione o confusione di quell'unione che è oltre la ragione e il pensiero, vale a dire l'inesprimibile ed inconoscibile unione ipostatica delle due nature in una persona che si è manifestata come assolutamente una.

Come è dunque insensata l'idea del pittore di caricature che, per la ricerca di un turpe e modesto guadagno, si impegna a fare qualcosa che non può essere fatto, vale a dire dar forma con mani profane a quel che si crede col cuore e si confessa colla bocca! Costui fa, infatti, un'icona e la chiama 'Cristo'. Ma 'Cristo' indica ad un tempo Dio e uomo. Di conseguenza: o ha circoscritto l'incircoscrivibile carattere della divinità, secondo quel che sembrava buono alla sua fantasia, disegnando i contorni della carne creata; oppure ha confuso l'inconfusa unione, cadendo nell'iniquità del confusionismo. Così in due modi, con la limitazione e la confusione, ha bestemmiato la divinità. Così anche colui che venera le icone è responsabile delle stesse bestemmie. Entrambi devono essere ugualmente condannati, perché sono caduti nell'errore assieme ad Ario, Dioscoro ed Eutiche.

Quando sono criticati da coloro che rettamente pensano, per il loro sforzo di dipingere l'incomprensibile e incircoscrivibile natura divina di Cristo, ricorrono ad un'altra scusa meschina. Dicono: «Quella che noi dipingiamo

63 Ostrogorsky, 1964, 15-45 spiega alcune di tali differenze, v. anche Gero, 1977, 37-52; Schönborn, 145, 155.

è l'icona della sola carne che abbiamo visto e toccato e con cui siamo stati in compagnia».

Ma è un'affermazione empia e un'invenzione dell'inganno nestoriano.

Infatti, bisogna considerare questo: se, secondo i padri ortodossi, la carne è al contempo carne e carne di Dio il Verbo, l'insieme non è mai suscettibile di alcuna separazione concettuale; assunta invece come un tutto dalla natura divina e come un tutto deificata, come può essa essere scissa o considerata separatamente da coloro che empicamente tentano di far ciò?

La divinità del Figlio ha in effetti accolto nella sua ipostasi la natura della carne, cosicché l'anima si è fatta mediatrice tra la divinità e la pesantezza della carne e, come la carne è anche carne di Dio, l'anima è anche anima di Dio il Verbo.

Le due cose vanno insieme: l'anima è divinizzata come il corpo e la divinità è inseparabile dai due. Anche al momento della disgiunzione dell'anima dal corpo durante la passione volontaria, dov'era l'anima del Cristo, là vi era anche la sua divinità e dov'era il corpo del Cristo, là vi era anche la sua divinità. Se perciò durante la passione la divinità rimase inseparabile da essi [il corpo e l'anima di Cristo], come possono questi uomini insensati e completamente irragionevoli dividere la carne che è stata fusa con la divinità e divinizzata, e tentare di dipingere una icona, come se si trattasse di un semplice uomo? In questo modo cadono in un altro baratro di iniquità, in quanto separano la carne dalla divinità e la presentano come se avesse una propria ipostasi e attribuiscono alla carne una diversa persona che essi affermano di dipingere in una icona. Così aggiungono alla Trinità una quarta persona; anzi dipingono quella che fu assunta e divinizzata come se fosse senza divinità.

Insomma da quelli che pensano si debba dipingere l'icona di Cristo, si deve dedurre o che la divinità è circoscrivibile e confusa con la carne o che il corpo di Cristo era senza divinità e diviso; ed anche che essi attribuiscono alla carne una persona con un'ipostasi separata.

Così, sotto questo aspetto, essi si identificano con la lotta di Nestorio contro Dio.

Perciò coloro che fanno, desiderano e porgono omaggio all'icona di Cristo, che falsamente è fatta e così chiamata da essi, dovrebbero sentirsi confusi e imbarazzati e dovrebbero essere censurati e fermati, in quanto cadono in tale empietà e bestemmia. Lungi da noi la divisione di Nestorio e la confusione di Ario, Dioscoro ed Eutiche: due mali immensi e opposti, ma ugualmente empie. Si rallegrino, esultino e si mostrino fiduciosi coloro che fanno, desiderano e venerano con l'anima più sincera l'autentica icona di Cristo e l'offrono per la salvezza dell'anima e del corpo. È, infatti, lo stesso Dio e santissimo sacerdote che, quando assunse da noi tutta la nostra umana composizione, tramandò al momento della sua volontaria passione questa evidentissima [icona] ai

suoi iniziati, affinché fosse una figura e un ricordo di lui. difatti, mentre stava per offrirsi volontariamente alla sua morte memorabile e vivificante, preso il pane lo benedisse e, rendendo grazie, lo spezzò e distribuendolo disse: «Prendete e mangiate in remissione dei peccati. Questo è il mio corpo» [Mt 26, 26-28]. Ugualmente, facendo circolare il calice, disse: «Questo è il mio sangue. Fate questo in memoria di me» [Lc 22, 17-19]. Questo fece, perché non c'era altra forma o figura sotto il cielo da lui voluta che potesse rappresentare la sua incarnazione. Questa è perciò l'icona del suo corpo vivificante che può essere fatta onestamente e correttamente. [...]

Al contrario l'ingannevole nome delle icone, chiamate così erroneamente, non si trova nella tradizione di Cristo o degli apostoli o dei padri, né c'è preghiera di consacrazione che le santifichi e possa trasformarle da cosa comune a cosa sacra. Rimane cosa ordinaria e priva di valore, come il pittore l'ha fatta.

Ma forse alcuni di coloro che sono presi in questo errore sostengono che quello che abbiamo asserito contro le cosiddette icone di Cristo sia stato detto giustamente e con pietà, dal momento che le due nature, indivise e inconfuse, sono riunite in una sola ipostasi. Tuttavia essi si chiedono su quale base noi proibiamo di fare icone di colei che, purissima e gloriosissima, è veramente la madre di Dio, o icone dei profeti, degli apostoli e dei martiri, che sono semplici uomini e non consistono, come nel caso dell'unico Cristo, di due nature, divina ed umana, unite in ipostasi.

Dobbiamo rispondere a costoro che, abolita la prima [l'icona di Cristo], non c'è alcun bisogno delle altre.

Tuttavia dobbiamo anche aggiungere quel che deve essere detto a loro confutazione. Poiché la nostra Chiesa cattolica si trova in una posizione intermedia tra giudaismo e paganesimo, non condivide gli usi cerimoniali né dell'uno né dell'altro. Cammina invece per il nuovo cammino di pietà e d'iniziazione ai misteri tramandato da Dio, senza ammettere i sanguinosi sacrifici e gli olocausti degli ebrei e rifiutando anche i sacrifici e tutta la pratica di costruire e venerare idoli, abominevole arte che il paganesimo ha iniziato e inventato. Questo, non avendo, infatti, la speranza della risurrezione, ritrovò un trastullo degno di sé nel presentare per derisione come esistente qualcosa che non esiste. Se dunque nella Chiesa di Cristo non sono ammessi culti estranei, a buon diritto deve essere da essa allontanato anche quello che costituisce un'invenzione di uomini che hanno il demonio in essi. [...]

Come si osa dunque dipingere con la volgare arte dei pagani la lodevolissima madre di Dio, su cui gettò la sua ombra la pienezza della divinità e attraverso cui ci illuminò la luce inaccessibile – lei che è più alta dei cieli e più santa dei cherubini? –. O ancora: non si vergognano di dipingere con un'arte pagana coloro che regneranno con Cristo e siederanno assieme a Lui per giudicare

il mondo e saranno gloriosi come Lui, di cui, come dice la Parola, «il mondo non era degno» [Eb 11, 38]?

Non è, infatti, lecito per i cristiani, che hanno la speranza della resurrezione, praticare i costumi delle genti che adorano i demoni e accumulare ingiurie, per mezzo di materia vile e morta, sui santi che risplenderanno di tanta gloria. In realtà noi non riceviamo dagli stranieri le dimostrazioni della nostra fede. [...]

In nome della santa e consustanziale Trinità, principio di ogni vita, tutti noi, rivestiti della dignità sacerdotale, avendo raggiunto la medesima opinione, all'unanimità dichiariamo che ogni icona, fatta di qualunque materia e colore con mendace arte dai pittori, sia rifiutata e ritenuta aliena e abominevole dalla Chiesa dei cristiani. Che nessun uomo osi più impegnarsi in un tentativo così scellerato ed empio.

Chi da ora in poi cerca di costruire una icona o di venerarla o di collocarla in una chiesa o in una casa privata o di occultarla, se è vescovo, presbitero o diacono, sia deposto; se monaco e laico, sia scomunicato e sottoposto alle leggi imperiali, come contrario ai precetti di Dio e nemico della dottrina dei padri⁶⁴.

2.7 Il senso della decisione

È opportuno soffermarsi, anche se brevemente, sui vari passaggi di questa decisione⁶⁵.

La questione idolatrica sollevata da Costantino di Nakoleia fu trasferita in campo teologico e fu chiamato in causa, come primo responsabile dell'errore lo stesso Lucifero, il quale avrebbe introdotto per sua malizia, nel mondo cristiano, le icone-idoli, facendo sì che ad esse si attribuisse il nome di Cristo, confondendo in tal modo la Creatura divina con la materia.

Come materia, nel caso specifico dell'icona, l'accusa fu rivolta direttamente al colore, poiché esso è identificato con l'immagine stessa, di cui è l'unica sostanza (*ousia*).

L'immagine resa con il colore è quindi costituita da una materia inerte⁶⁶, ma tale, nella sua forza, da esercitare un'azione seduttrice e da distogliere di conseguenza il fedele dall'adorazione somma dovuta alla Divinità per rivolgerla verso il mondo sensibile⁶⁷.

64 Mansi, 13, 245-328 *passim*; Menozzi, 98-101; *Atti Niceno II*, II, 286-350 *passim*; Sahas, 78-149 *passim*; cfr. Thümmel, 1991.

65 Si v. De Maffei, 13-35 e *passim*; Schömborn, 142-158.

66 Mansi, 13, 278 D; *Atti Niceno II*, II, 319-320.

67 Mansi, 13, 229-230 E; *Atti Niceno II*, II, 291-292.

Questo assunto è strettamente connesso a quello della venerazione (*proskynisis*): essendo l'icona soltanto colore, e quindi materia, chi venera l'icona venera un idolo. Ne consegue la condanna delle icone ed anche dell'arte della pittura, perché l'icona è il risultato di un'arte indegna, inventata dai pagani⁶⁸; inoltre, essendo tutte le icone eseguite dall'ignobile arte del pittore per mezzo della materia e del colore⁶⁹ è bene che nessun uomo osi più esercitare tale mestiere empio e sacrilego⁷⁰.

Da questa accusa reiterata con l'utilizzo di espressioni ricorrenti, si passa al campo cristologico e soteriologico sulla traccia delle argomentazioni formulate da Costantino V.

Si cerca di dimostrare che icona, pittore e arte sacra figurata costituiscono un pericolosissimo tramite di diffusione di una serie di eresie, esplicitamente condannate dai Concili della Chiesa.

L'argomento s'impenna su una tesi fondamentale di Costantino V: l'impossibilità di circoscrivere in un'immagine la divinità del Cristo, di per se stessa incircoscivibile. Facendo ciò si cade fatalmente nell'errore nestoriano⁷¹ ed in quelli di Ario, Dioscoro, Eutiche e Severo, poiché tutti hanno confuso le due nature dell'unico Cristo⁷². Pertanto l'icona, che mostra visibilmente ma erroneamente il Cristo circoscritto con il colore, ingenera, in chi la vede, la medesima confusione, poiché le due nature non sono captabili nell'immagine, nella quale non è possibile distinguere la natura umana dalla natura divina.

Ed ancora: il fedele è indotto, proprio dall'icona, che raffigura il Cristo-uomo, a negare la sua unione ipostatica (nella sostanza) con il Padre e a ritenerlo non ingenerato, ma creato nel tempo e nello spazio; sicché la divinità a-spaziale e a-temporale viene inserita nel tempo e nello spazio, negandone in tal modo non solo l'eternità ma anche ogni sua ubiquità.

Infine, l'accusa verso il pittore è così formulata: «se nella passione la divinità rimane indivisa, perché (i pittori) stolti e totalmente privi di logica dividono la carne unita e deificata con la Divinità e cercano di rappresentare in modo palese l'immagine di un semplice uomo? Facendo ciò essi precipitano in un altro baratro illecito: poiché separano la carne dalla divinità attribuendo la carne ad una persona

68 Mansi, 13, 276 C; *Atti Niceno II*, II, 318-319.

69 Mansi, 13, 324 D; *Atti Niceno II*, II, 347-348.

70 Mansi, 13, 328 C; *Atti Niceno II*, II, 350-351.

71 Mansi, 13, 256 B; *Atti Niceno II*, II, 306-307. L'icona che presenta al fedele il Cristo nato dalla Vergine, indica soltanto il Cristo uomo, e non il Cristo-Dio.

72 Mansi, 13, 340 C; *Atti Niceno II*, II, 356-358.

diversa rispetto a quella che dicono di aver raffigurato, dimostrando in tal modo l'aggiunta di un quarto volto alla Trinità»⁷³.

A quest'accusa manifesta di eresia fa seguito quella di arbitrio, perché l'iconografo pone accanto all'immagine da lui dipinta, il nome Cristo⁷⁴, così facendo, circoscrive in una icona una figura secondo quello che gli suggerisce la sua poca intelligenza⁷⁵ e attribuisce ad essa un nome a sua scelta⁷⁶.

Nulla ha, quindi, a che fare l'icona con il Logos, anche se il pittore vi ha apposto il nome *Cristo*, rimanendo materia inanimata che pretende di evocare l'aspetto della Divinità, la quale mai nessuno vide «faccia a faccia» e che mai nessuno conobbe nella sua essenza⁷⁷.

Da questa serie di argomentazioni deriva pure la proibizione di raffigurare la Vergine e tutti i santi⁷⁸. Non perché essi non fossero circoscrivibili, trattandosi di esseri umani, quanto piuttosto perché avrebbero dato luogo a confusione tra la «santità» e l'«umanità», che l'icona non può pienamente trasmettere⁷⁹.

Per gli iconoclasti vi è una sola 'icona' del Cristo: l'Eucarestia, vera immagine della economia della salvezza tramandataci da lui stesso⁸⁰. Costantino V aveva sostenuto essere questa l'unica *omousia* (stessa sostanza) del Verbo, perché «in essa Cristo stesso dava un'immagine di sé che era completamente riempita dalla sua realtà vivente»⁸¹: nel pane e nel vino consustanzianti, il Cristo diventa veramente consustanziale e con il pane e con il vino.

Costantino V, ritenendosi anche il capo della Chiesa, nella riunione conclusiva del concilio alle Blachernae, presentò all'assemblea il vescovo Costantino Sileo come nuovo patriarca. Lo aveva designato d'autorità e lo fece acclamare patriarca dai vescovi presenti.

73 Mansi, 13, 257 E - 270 A; *Atti Niceno II*, II, 307-315.

74 Mansi, 13, 252 A; *Atti Niceno II*, II, 303-304.

75 Mansi, 13, 254 D; *Atti Niceno II*, II, 305-306.

76 Mansi, 13, 267 C; *Atti Niceno II*, II, 312-313.

77 Mansi, 13, 281-282; *Atti Niceno II*, II, 321-323.

78 Mansi, 13, 278 D; *Atti Niceno II*, II, 319-320.

79 Mansi, 13, 276 D; *Atti Niceno II*, II, 318-319.

80 Mansi, 13, 264 C, 337A; *Atti Niceno II*, II, 310-311, 355-356; Gero, 1975, 4-22; Schönborn, 144.

81 Schönborn, 144; «La devozione alle immagini, soprattutto quella della religione popolare, sosteneva un punto di vista fondamentalmente simile, nel ritenere che le vere icone di Cristo non fossero state dipinte dagli artisti ma donate miracolosamente da Cristo: le achiropite, le 'icone non fatte da mano d'uomo', v. anche 167-168. Cfr. Fogliadini E., *Il Volto di Cristo. Gli Acheropiti del Salvatore nella tradizione dell'Oriente Cristiano*, (Di fronte e attraverso, 992), Milano, Jaca Book, 2011.

Il 29 agosto, nel Foro di Costantino, furono rese pubbliche le risoluzioni del concilio, che avevano anche valore civile, quindi la loro applicazione era demandata all'imperatore⁸².

Egli, tramite le leggi, diventa quindi l'unico regolatore della vita materiale e spirituale dei fedeli in quanto re e sacerdote⁸³.

2.8 La persecuzione

Dagli Atti del concilio niceno II (787) – che ci hanno tramandato quanto deciso a Hieria – emerge lo spirito delle nuove disposizioni e le misure conseguenti: le pene inflitte ai colpevoli prevedevano frustate, taglio del naso, taglio della lingua e inoltre l'esilio e la dispersione dei fedeli in tutto il mondo⁸⁴.

Dappertutto le immagini sacre dovevano essere distrutte e sostituite da dipinti di argomento profano, tuttavia questa fanatica volontà di devastazione incontrò un'opposizione altrettanto esaltata. Ne nacque una lotta asperissima, che raggiunse il suo acme nella seconda metà del secolo. L'opposizione fece quadrato intorno all'egumeno Stefano del Monte Auxentios. I tentativi dell'imperatore di convincerlo ad abbandonare la resistenza fallirono, e nel novembre del 767 Stefano venne ucciso crudelmente nelle strade di Costantinopoli. La repressione nei confronti dei monaci assunse sempre più il carattere di una campagna contro il monachesimo, tanto che i monaci erano perseguitati non solo perché favorevoli al culto delle icone ma anche semplicemente per il fatto stesso di essere monaci e costretti ad abbandonare la vita monastica. Comunque Costantino V non si fermò neppure di fronte ad alti funzionari e ufficiali⁸⁵.

Davanti a questa forte resistenza egli radicalizzò ulteriormente la sua lotta, andando oltre le decisioni del concilio del 754 ed entrando finanche in aperta contraddizione con esse: si scagliò non solamente contro il culto delle immagini e delle reliquie, ma anche contro il culto dei santi e la venerazione di Maria⁸⁶.

La vita religiosa dell'impero bizantino avrebbe subito una radicale trasformazione, se l'azione di Costantino V non si fosse estinta con la sua morte, avvenuta il 14 settembre 775 durante una spedizione militare contro i Bulgari.

82 Mansi, 13, 328 C; *Atti Niceno II*, II, 350-351; Ostrogorsky, 157-158.

83 Mansi, 13, 353 B; *Atti Niceno II*, II, 364-365; Teofane, *Chronographia*, a. 6245, PG 108, 861AC.

84 Mansi, 13, 330 C; *Atti Niceno II*, II, 351-352.

85 Ostrogorsky, 158-159.

86 Ostrogorsky, 1964, 32ss.

La sua figura fu ricordata con odio dai monaci e dagli iconofili, ma evocata con orgoglio e venerazione dall'esercito⁸⁷, memore dei suoi successi bellici e delle sue gesta eroiche.

2.9 Un capovolgimento di fronte

Gli succedette il figlio Leone IV (775-780), nato dalla prima moglie che era una principessa cazara. Questi era per natura un moderato e, influenzato dall'energica moglie ateniese Irene, abbandonò subito la politica religiosa e antimonastica del padre, anzi permise ai monaci di tornare nei monasteri ed affidò loro i più importanti seggi episcopali. Non ebbe il coraggio, tuttavia, di operare una vera e propria svolta.

Quando l'8 settembre del 780 Leone IV morì, il figlio Costantino VI aveva solo 10 anni. Assunse, quindi, la reggenza Irene che, volendo ripristinare il culto delle immagini, si trovò nella necessità di procedere con circospezione sostituendo nelle alte cariche dello Stato e della Chiesa quelli uomini che o per convinzione o per interesse erano iconoclasti.

La prima mossa decisiva avvenne con le dimissioni del patriarca Paolo il 31 agosto 784. L'imperatrice convocò «tutto il popolo». Venne eletto il suo segretario Tarasio, un uomo molto colto, preparato teologicamente e soprattutto di grande chiaroveggenza politica.

Il patriarca Tarasio (784-806) cominciò a preparare un concilio ecumenico, che doveva confutare e superare le difficoltà poste dal concilio di Hieria del 754. Intavolò subito trattative con Roma ed i patriarcati orientali. Tutto sembrava filare liscio, giungendo al punto, il 31 luglio 786, di inaugurare il concilio nella basilica dei santi Apostoli, allorquando le guardie imperiali fedeli alla memoria di Costantino V irruperono nella chiesa e dispersero i partecipanti tra le grida di gioia dei vescovi iconoclasti⁸⁸.

C'era bisogno di un'azione strategica molto accorta, che non tardò ad essere posta in atto.

Irene, con il pretesto di una campagna contro gli Arabi, fece trasferire le truppe iconoclaste della Capitale in Asia Minore, affidando la custodia della città a reggimenti iconofili del Tema di Tracia, così nel maggio 787 furono diramati gli inviti per un concilio da tenersi a Nicea.

87 Ostrogorsky, 159.

88 Teofane, *Chronographia*, a. 6278, PG 108, 928D-929A; cfr. Kaegi, 48-70.

2.10 Il concilio ecumenico di Nicea

A Nicea, dal 24 settembre al 13 ottobre, 350 vescovi sotto la presidenza di Tarasio tennero sette sedute.

Il primo problema, che si dovette affrontare, fu quello relativo ai vescovi iconoclasti «nati, cresciuti ed educati nell'eresia», che erano disposti a passare all'ortodossia. Tarasio, da buon moderato, fece prevalere la linea dell'accettazione che prevedeva la semplice ritrattazione pubblica dinnanzi all'assemblea conciliare⁸⁹, ma i monaci non approvarono questo atteggiamento tollerante e si profilò chiaramente, per la prima volta, una netta divisione tra i monaci/zeloti e la gerarchia/tollerante.

Tarasio aveva preparato molto accuratamente il concilio, cosicché ebbe il sopravvento la tendenza moderata. Sulle questioni di fede, invece, si delineò una completa unanimità nella maggioranza ortodossa, di modo che il patriarca poté redigere una confutazione dettagliata alle decisioni del 754.

Il 23 ottobre del 787 si tenne la seduta solenne nel palazzo imperiale della Magnaura alla presenza dell'imperatore Costantino VI e della reggente Irene⁹⁰, che apposero la loro firma agli Atti di quello che fu l'ultimo dei Concili ecumenici riconosciuto dalla chiesa bizantina.

La definizione (*hóros*) del Niceno II fu la seguente:

Noi intendiamo custodire gelosamente intatte tutte le tradizioni della Chiesa, sia scritte sia orali.

Una di queste riguarda la raffigurazione del modello mediante una immagine, in quanto si accordi con la lettera del messaggio evangelico, in quanto serva a confermare la vera e non fantomatica incarnazione del Verbo di Dio e procuri a noi analogo vantaggio, perché le cose rinviano l'una all'altra in ciò che raffigurano come in ciò che senza ambiguità esse significano.

In tal modo, procedendo sulla via regia, seguendo la dottrina divinamente ispirata dei nostri santi padri e la tradizione della Chiesa cattolica – riconosciamo, infatti, che lo Spirito santo abita in essa – noi definiamo con ogni rigore e cura che, a somiglianza della raffigurazione della croce preziosa e vivificante, così le venerande e sante immagini, sia dipinte che in mosaico o

89 I vescovi iconoclasti a Nicea erano sette: Ipazio, vescovo della città, Leone di Rodi, Gregorio di Pisidia, Gregorio di Pessinunte, Leone di Iconio, Nicola di Ierapolis, Leone dei Carpazi (v. Fedalto, *passim*). Dopo la riabilitazione di detti prelati venne portata un'icona che fu pubblicamente venerata (Mansi, 13, 199-201; *Atti Niceno II*, II, 273-275; cfr. De Maffei, 13-14 nota 17).

90 Sulle rappresentazioni figurative di questo concilio v. Walter, p. 55 e figg. 44, 51, 53.

in qualsiasi altro materiale adatto, debbono essere esposte nelle sante chiese di Dio, sulle sacre suppellettili, sui sacri paramenti, sulle pareti e sulle tavole, nelle case e nelle vie; siano esse l'immagine del signore Dio e salvatore nostro Gesù Cristo, o quella dell'immacolata signora nostra, la santa Madre di Dio, dei santi angeli, di tutti i santi e giusti. Infatti, quanto più frequentemente queste immagini vengono contemplate, tanto più quelli che le contemplano sono portati al ricordo e al desiderio dei modelli originali e a tributare loro, baciandole, rispetto e venerazione.

Non si tratta, certo, di una vera adorazione [latria], riservata dalla nostra fede solo alla natura divina, ma di un culto simile a quello che si rende alla immagine della croce preziosa e vivificante, ai santi evangeli e agli altri oggetti sacri, onorandoli con l'offerta di incenso e di lumi secondo il pio uso degli antichi. L'onore reso alla immagine, in realtà, appartiene a colui che vi è rappresentato⁹¹ e chi venera l'immagine, venera la realtà di chi in essa è riprodotto.

Così si rafforza l'insegnamento dei nostri santi padri, ossia la tradizione della Chiesa universale, che ha ricevuto il Vangelo da un confine all'altro della terra.

Così diventiamo seguaci di Paolo, che ha parlato in Cristo, del divino collegio apostolico, e dei santi padri, tenendo fede alle tradizioni che abbiamo ricevuto [2Ts 2, 15].

Così possiamo cantare alla Chiesa gli inni trionfali alla maniera del profeta: «Rallegrati, figlia di Sion, esulta figlia di Gerusalemme; godi e gioisci, con tutto il cuore; il Signore ha tolto di mezzo a te le iniquità dei tuoi avversari, sei stata liberata dalle mani dei tuoi nemici. Dio, il tuo re, è in mezzo a te; non sarai più oppressa dal male» [Sof 3, 14-15], e la pace dimori con te per sempre.

Chi oserà pensare o insegnare diversamente, o, seguendo gli eretici empì, violerà le tradizioni della Chiesa o inventerà delle novità o rifiuterà qualche cosa di ciò che è stato affidato alla Chiesa, come il Vangelo, la raffigurazione della croce, immagini dipinte o le sante reliquie dei martiri; chi immaginerà con astuti raggiri di sovvertire qualcuna delle legittime tradizioni della Chiesa universale; o chi userà per scopi profani i vasi sacri o i venerandi monasteri, noi decretiamo che, se vescovo o chierico, sia deposto, se monaco o laico venga escluso dalla comunione.

I. Se qualcuno non ammette che Cristo, nostro Dio, è limitato secondo l'umanità, sia anatema.

91 Basilio di Cesarea di Cappadocia detto il Grande, *De Spiritu sancto*, 18, PG 32, 149 c; Pruche, 406, 19 ss.

II. Se qualcuno non ammette che i racconti evangelici siano tradotti in immagini, sia anatema.

III. Se qualcuno non onora queste immagini, [fatte] nel nome del Signore e dei suoi santi, sia anatema.

IV. Se qualcuno rigetta ogni tradizione ecclesiastica scritta e non scritta, sia anatema⁹².

2.11 Il significato della decisione

I temi affrontati nel concilio possono essere riassunti sostanzialmente in due filoni⁹³:

1. la dimostrazione della circoscrivibilità della figura umana del Cristo con i vari problemi connessi, ivi compreso quello del nome;
2. la superiorità dell'immagine rispetto alla parola dei testi sacri.

Riguardo alla tanto avversata e confutata circoscrivibilità in immagine del Cristo-uomo, il concilio dichiara che questa nulla toglie alla sua unione ipostatica con il Padre e alla sua essenza divina. Essa, infatti, scaturisce logicamente dal mistero dell'Incarnazione realizzato attraverso la Vergine, Madre dell'uomo e Madre di Dio. Circoscrivibilità che non pone alcuna limitazione all'onnipresenza della Divinità e che non può essere negata, poiché il Verbo si fece uomo per adempiere il disegno divino dell'economia della salvezza umana, e, come tale, visse nel tempo e nello spazio⁹⁴.

Le tre omelie sulla difesa delle immagini di Giovanni Damasceno ottennero un consenso unanime ed improntarono la posizione ortodossa⁹⁵. L'enfasi maggiore è posta da Giovanni sul cambiamento avvenuto nel rapporto tra Dio e il mondo visibile quando egli si fece uomo. Per sua volontà Dio divenne visibile assumendo un'esistenza materiale e conferendo alla materia funzione e dignità nuove⁹⁶. Ne consegue la liceità di dipingere non soltanto il Cristo nell'icona, ma anche le storie della sua vita.

Questa dimostrazione serve a confutare l'affermazione di Costantino V, – ripresa come abbiamo visto alle Blachernae –, dell'Eucarestia, come la sola vera

92 Mansi, 13, 373D-380A; *Atti Niceno II*, III, 391-394; cfr. Alberigo, 135-138; Menozzi, 101-103; Schönborn, 177-179.

93 Cfr. Schönborn, 159-182; De Maffei, 36-61 e *passim*.

94 Mansi, 13, 338 E; *Atti Niceno II*, II, 355-357.

95 Cfr. Meyendorff, *La teologia*, 59; Schönborn, 169-175.

96 Si veda il testo del Damasceno riportato in precedenza: Kotter, I, 4; III, 6, 54-88, pp. 77-78; *De imag.*, III, 6, PG 94, 1325A, cfr. 1236 B; Giovanni Damasceno, 32-34, 119.

icona. Infatti, se è possibile raffigurare la vita del Cristo, è logico che lo si può rappresentare anche nel momento in cui egli porge agli Apostoli il pane e il vino transustanziati nel suo corpo e nel suo sangue. Si ribadisce comunque che l'identità icona-eucarestia non può sussistere in quanto altro è l'immagine, altro l'Eucarestia vera e propria, e l'immagine non può essere consustanziale con l'Eucarestia⁹⁷.

Molto più ardua, per i padri niceni, fu la ricerca di una soluzione riguardo alla questione della circoscrivibilità del Cristo risorto.

I padri, richiamandosi agli Evangelii e agli Atti degli Apostoli, sostennero che il Cristo, apparso alle donne, che portavano gli aromi al sepolcro (*Mirofòre*), alla Maddalena, ai discepoli sulla via di Emmaus, e soprattutto l'esser stato toccato con mano da Tommaso e l'aver mangiato il pesce coi discepoli in Galilea⁹⁸, erano tutte prove della circoscrivibilità. Quella più «probante» è considerata il «palpamento» di Tommaso⁹⁹, motivo per cui è ricorrente la presenza della rappresentazione detta comunemente Incredulità di Tommaso nella decorazione successiva delle chiese.

«Ma come si presentava il corpo del Risorto?», si è chiesta la De' Maffei dando poi questa risposta: i Padri di Nicea si soffermarono sulla *Trasfigurazione* sul monte Tabor, «dove i discepoli Pietro, Giovanni e Giacomo videro il mutamento di aspetto del Verbo il cui 'volto brillò come il sole e (le cui) vesti divennero bianche di luce' [Gv 17, 2]. La frase indica il come della circoscrizione del corpo di Cristo, *post mortem*, non solo ai fedeli, ma soprattutto ai pittori, sottolineando che egli apparirà così anche nel Giudizio finale. La scena della Trasfigurazione trovò così il suo posto d'obbligo nei programmi iconografici delle chiese post-iconoclaste»¹⁰⁰.

Sulla base dell'Incarnazione e attraverso le «prove» scritturistiche era stata affermata la circoscrivibilità del Cristo «uomo» e del Cristo «risorto» e «venturo»; era necessario, però, superare il concetto icona=idolo.

Tutti concordarono nel ritenere che l'icona non è altro che legno, cera e colore mescolati¹⁰¹, ma è vero altresì che essa non è, come pretendevano gli iconoclasti «consustanziale» con se stessa, poiché l'immagine riproduce il suo archetipo.

97 Mansi, 13, 265 DE - 268 A; *Atti Niceno II*, II, 311-313; cfr. Schönborn, 143-144; De Maffei, 36: «Quest'ultima affermazione appare, è vero, di carattere generico, ma, data la proliferazione che ebbe in epoca immediatamente post-iconoclasta l'antico tema della Comunione degli Apostoli, non è escluso che nelle parole dei padri si facesse riferimento diretto proprio a questo particolare tipo di immagine».

98 Mansi, 13, 340 AC; *Atti Niceno II*, II, 356-358.

99 Mansi, 13, 340 C; *Atti Niceno II*, II, 357-358.

100 De Maffei, 40. Si veda anche Niceforo, *Antirrheticus*, III, 38-39, PG 100, 437B-445C.

101 Mansi, 13, 274 A; *Atti Niceno II*, II, 317. Si parla di cera perché all'epoca la tecnica era quella ad encausto.

Seguendo Giovanni Damasceno si fa leva sul famoso passo di Basilio di Cesarea: «l'onore attribuito all'icona s'innalza verso il prototipo»¹⁰².

L'icona è «mimesi del prototipo»¹⁰³ ed è un mezzo e non un fine, perciò può essere oggetto solo di venerazione o di onore, non di adorazione¹⁰⁴.

Per la piena caratterizzazione della figura si rende necessaria anche la presenza del nome. Questo non è affatto una scelta arbitraria del pittore o un puro frutto della sua fantasia, ma corrisponde ad un'istanza dell'immagine stessa, che è immagine del prototipo di cui porta il nome e di nessun altro prototipo. Infatti, nel caso specifico dell'immagine, contrassegnata dal nome, è proprio questo nome che, nella figura del Cristo, è espressione di divinità e di umanità¹⁰⁵.

L'immagine non ha cioè sede nel prototipo per mezzo della sostanza, ma solo per mezzo del nome e della disposizione degli elementi che la caratterizzano¹⁰⁶.

Il nome si riferisce sia all'immagine sia al prototipo, il che spiega per quale ragione nella pittura bizantina ciascuna figura debba necessariamente portare accanto il proprio nome.

Lo stretto rapporto icona-nome-prototipo, secondo i Padri di Nicea, fa sì che l'icona non sia né un idolo, né un potenziale veicolo di posizioni ereticali, come era stato detto nella definizione delle Blachernae del 754. Essa è perciò ortodossa (vera e giusta secondo la fede), e ortodossi sono quindi pittore, committente e fedele.

Sulla base della stessa correlazione icona-nome-prototipo si giustifica la legittimità della raffigurazione della Madre di Dio e dei santi.

Il concilio si pone, inoltre, un problema di cui non si era parlato a Hieria: la possibilità di rappresentare le potenze angeliche¹⁰⁷.

Partendo ovviamente dalla tradizione della Chiesa e nel caso specifico, soprattutto da Dionigi l'Areopagita, i Padri affermano che la corporeità degli Angeli non corrisponde né a quella divina né a quella umana e che, pertanto, non sono né del tutto incorporei né del tutto invisibili, ma che il loro corpo, a differenza di quello umano, è aereo e di fuoco¹⁰⁸. Concetto questo già presente nel mondo

102 *De Spiritu sancto*, 18, PG 32, 149 c; *Sur le Saint-Esprit*, ed. a c. di B. Pruche, (SC, 17 bis), Paris 1968, 406, 19 ss. «Prototipo» non significa qui primo esemplare di un'immagine, bensì l'essere originario da cui derivano o sono tratte le sue raffigurazioni.

103 Mansi, 13, 344 B; *Atti Niceno II*, II, 359.

104 Mansi, 13, 377 D; *Atti Niceno II*, III, 392-393.

105 Mansi, 13, 252 AC; *Atti Niceno II*, II, 303-304; cfr. De Maffei, 26ss., 41-45.

106 Mansi, 13, 244 B; *Atti Niceno II*, II, 299-300.

107 Le icone degli angeli, come quelle del Cristo, erano state oggetto di distruzione da parte degli iconoclasti come si evince dalle omelie di Giovanni Damasceno e dal trattato *Adversus Constantinum Caballinum* (PG 95, 328 C e sgg.).

108 Mansi, 13, 166 B; *Atti Niceno II*, II, 252-255.

ebraico come indica il Salmo 103, 5 (*hai fatto tuoi messaggeri i venti e le fiamme di fuoco*).

Il loro corpo è invisibile all'uomo comune, ma a coloro, ai quali gli angeli furono inviati, il Signore ha aperto gli occhi, perché potessero vederli. Nelle loro apparizioni, essi si mostrarono circoscritti¹⁰⁹, pertanto è lecito raffigurare gli angeli, così come sono stati visti e descritti.

2.12 La finalità dell'arte sacra

I Padri di Nicea affrontarono anche il problema della finalità dell'arte sacra, che viene imperniata sulla scelta del prototipo: il pittore devia dall'ortodossia (vera fede) quando sceglie di dipingere un prototipo, che non rientra nell'ambito del bene¹¹⁰. Il criterio di valutazione che si può applicare all'iconografia non è quello qualitativo di carattere estetico, ma di aderenza alle leggi della Chiesa¹¹¹.

Non poteva mancare a Nicea una puntualizzazione precisa e apologetica sul colore, che non è l'icona, ma che diventa icona. Se, infatti, si disprezza il colore come materia inerte, altrettanto disprezzabili e privi di vita sono il legno, la pietra, l'argento e l'oro. Essi si trasformano in qualcosa di diverso soltanto in mano all'artefice che li plasma con la sua arte.

Si rileva inoltre che gli iconoclasti sono in contraddizione con se stessi quando accettano la Croce dipinta con il colore, ed è ovvio che la Croce non è più il colore, ma la Croce. Sicché la Croce nobilita il colore che non è più materia priva di vita¹¹². Di conseguenza il colore va accettato per questa sua trasformazione, che non differisce dall'analogo processo, che si realizza nell'icona.

2.13 Parola e immagine

Il secondo argomento fondamentale presentato a Nicea in favore delle icone è costituito dal rapporto tra parola e immagine, in cui si manifesta la netta tendenza a considerare la seconda superiore alla prima¹¹³.

Per quanto riguarda l'udito e la vista, gli iconoclasti ritenevano, in campo soteriologico, che soltanto l'udito fosse in grado di accogliere la parola di Dio,

109 Naturalmente si ricorre, a mo' di conferma, a citazioni tratte dall'Antico e dal Nuovo Testamento.

110 Mansi, 13, 241 D, 343-344 B, 249-250 A; *Atti Niceno II*, II, 298, 302-303, 358-360; cfr. De Maffei, 50-54.

111 Cfr. Mansi, 13, 244 A; *Atti Niceno II*, II, 298-299; Damasceno che riprende un passo di Giovanni Crisostomo sui Maccabei *De imag.* III, 120, PG 94, 1408 B; Giovanni Damasceno, 183-184.

112 Mansi, 13, 242 A; *Atti Niceno II*, II, 298; cfr. De Maffei, 54-56.

113 Mansi, 13, 205 C; *Atti Niceno II*, II, 277-278.

mentre la vista era ricettacolo di errori in quanto accoglie immagini dipinte contrarie ai dogmi della fede.

A Nicea, invece, i due sensi vengono posti sul medesimo piano e, per suffragare l'autenticità dell'affermazione, ci si richiama ad una serie di passi biblici, tra i quali il salmo 47 di Davide: *Come abbiamo visto allo stesso modo abbiamo udito*.

La «sinfonia» che si instaura tra l'udito, attraverso l'accoglimento della parola, e la vista, mediante la ricezione dell'immagine, permette il raggiungimento di un'unica conoscenza¹¹⁴.

Se quindi bisogna parlare di condanna, questa dovrebbe riguardare non solo i pittori, ma anche i copisti¹¹⁵.

Pittura e scrittura sono cioè due grafie, – non va dimenticato che spesso il verbo *grafo*=scrivere viene usato con significato di dipingere –, le quali danno luogo a due fenomeni diversi, ma paralleli.

2.14 Il compito del pittore

Nel quadro così tormentato della ricerca nicena, volta alla giustificazione dell'arte figurativa sacra, qual è dunque il compito riservato al pittore?

Esso emerge, seppure per inciso, come un rigido statuto, dalle pieghe degli *Atti*:

L'invenzione e la creazione non appartengono ai pittori, ma alla stabile legislazione e tradizione della Chiesa cattolica e ossequio all'antichità, secondo il divino Basilio. L'antichità stessa delle opere lo dimostra; come pure l'insegnamento dei nostri padri ripieni dello Spirito, i quali vedendo (le icone) nelle sacre chiese le accolsero e, loro stessi dedicando le sacre chiese, curarono che vi fossero apposte [...]. Dunque il concetto e la tradizione appartengono a loro (ai padri) e non al pittore. Del pittore è soltanto l'arte. Ma la disposizione è chiaro che spetta ai santi padri che dedicarono (la chiesa)¹¹⁶.

Nonostante l'accuratezza terminologica nell'intento di spiegare la liceità del culto delle icone, il Niceno II tuttavia non sviscerò del tutto i problemi sostanziali della cristologia suscitati dal concilio iconoclasta di Hieria. Il compito di confutare questo concilio e di sviluppare le affermazioni cristologiche del patriarca Germano

114 Mansi, 13, 320 E, 269-270 C; *Atti Niceno II*, II, 314-315, 345-346.

115 Mansi, 13, 220 D; *Atti Niceno II*, II, 285-286; cfr. De Maffei, 58.

116 Mansi, 13, 252 B-C; *Atti Niceno II*, II, 303-304.

e di Giovanni Damasceno spetterà alle due figure più eminenti sul piano teologico del secondo periodo iconoclasta: Teodoro Studita e il patriarca Niceforo¹¹⁷.

2.15 L'Occidente

L'Occidente, da parte sua, venne a conoscenza dell'evento conciliare niceno in modo tale che ne fraintese del tutto sia i contenuti sia lo spirito. Papa Adriano I (772-795) aveva provveduto a mandare alla corte franca una copia degli *Atti* del Niceno II; la traduzione tuttavia era assai approssimativa e probabilmente incompleta, cosicché Carlo (il futuro Carlo Magno) fece preparare, verso il 792, una confutazione sistematica delle sue deliberazioni, che va sotto il nome di *Libri carolini*.

Il redattore, pur senza una reale comprensione della teologia nicena, attribuisce alle immagini una funzione puramente didascalica, respingendo tanto la tesi iconoclastica della distruzione quanto quella iconofila della venerazione (travisata come adorazione).

Ad onor del vero bisogna dire che in questa presa di posizione rientrano anche altri elementi di polemica antibizantina, ovvero motivi ecclesiologici (rifiuto della pentarchia dei patriarcati) e politici (la ricerca di affermare il ruolo di guida franca su tutti i cristiani). A partire dal concilio di Francoforte del 794 tuttavia i Franchi, in difficoltà politiche, moderarono le loro posizioni.

I *Libri carolini* comunque ebbero una grande importanza nello sviluppo dell'arte occidentale. A loro si deve la «desacralizzazione» delle immagini religiose, ridotte a meri oggetti materiali¹¹⁸.

2.16 Irene l'imperatore

L'anno successivo al concilio di Nicea, Costantino VI entrava nella maggiore età, ma la madre e reggente Irene non voleva cedergli il potere perché aveva notato che il movimento iconoclasta si era schierato con lui: era diventato suo consigliere Michele Lacanodracone, lo zelante iconoclasta del regno di Costantino V.

Ancora una volta fu determinante l'esercito: le truppe dei Temi orientali nell'ottobre del 790 proclamarono unico imperatore Costantino.

Ben presto però Costantino VI rivelò la sua debolezza sia in campo militare sia in politica interna. A complicare il quadro politico-religioso si aggiunsero il ripudio di Maria di Paflagonia, sua legittima sposa, e le nozze con l'amante Teodota, nominata per giunta augusta.

117 Cfr. Meyendorff, *La teologia*, 61.

118 Cfr. *Libri carolini*, 81-86, 136-156; Ostrogorsky, 167-168; Gero, 1973, 7-34; De Maffei, 66-69; Menozzi, 105-112.

Si scatenò una feroce disputa capeggiata dai monaci contro Tarasio e la gerarchia: li si accusava di opportunismo. Si originò in tal modo il cosiddetto scisma moicheano (dell'adulterio).

Per l'imperatrice si profilò un'unica soluzione: il 15 agosto 797 Irene fece uccidere Costantino VI e si autoproclamò «imperatore».

In occidente, intanto, la notte di Natale dell'800 Carlo fu incoronato imperatore e fra i vari tentativi di legittimare il suo potere ci fu quello di un possibile matrimonio tra lui e Irene, che naturalmente andò a vuoto¹¹⁹.

2.17 Il preludio del secondo periodo iconoclasta

La dissennata politica fiscale posta in atto da Irene per ingraziarsi il popolo, ma soprattutto la borghesia, e il profluvio di donazioni ai monasteri, portò al governo, attraverso un colpo di stato, Niceforo I (802-811), un alto funzionario dell'amministrazione finanziaria.

Questo imperatore, pur essendo fedele all'ortodossia nicena, fu tuttavia invisivo ai monaci per due motivi:

1. alla morte del patriarca Tarasio (25 febbraio 806) egli, anziché scegliere il capo riconosciuto degli zeloti Teodoro Studita, preferì Niceforo, un laico, alto funzionario, molto dotto e moderato¹²⁰. Insieme con lui convocò un sinodo nell'809 per superare lo scisma moicheano;
2. fece riconoscere come legittimo il matrimonio di Costantino VI e Teodota, e riabilitare il prete Giovanni che aveva celebrato le nozze, sempre con l'intenzione di superare lo scisma.

Gli studiti¹²¹ ed il movimento monastico, tornati ad essere tanto nella capitale quanto nelle province una forte componente sociale, ruppero nuovamente la comunione con la chiesa ufficiale e furono perciò perseguiti dall'autorità civile.

119 Cfr. Ostrogorsky, 168-169.

120 Alexander, 1958, *passim*.

121 Il monastero di san Giovanni di Studios era stato fondato nel 453 a Costantinopoli per un gruppo di monaci provenienti dalla Siria, detti acemeti perché praticavano la preghiera ininterrotta (C. Capizzi, *Acemeti*, in *DEOC*, 8). A questo monastero erano poi legati in una sorta di confederazione monastica altri cenobi sparsi nell'impero. Nel secondo periodo iconoclasta esso fu il centro animatore iconofilo e sede degli zeloti che ebbero in Teodoro detto appunto lo Studita il loro massimo esponente. Cfr. V. Ruggieri, *Studion*, in *DEOC*, 732-733; M. H. Congourdeau, *Théodore Studite (759-826)*, in *DSp* 15(1991), 402-414; v. anche Grumel, 1921, 257-268; Tougaard, 80-118.

La morte dell'imperatore Niceforo e del figlio Stauracio il 26 luglio 811 portò sul trono il cognato Michele I Rangabe (811-813), un uomo debole e facilmente influenzabile. Iconofilo e amico degli zeloti, in contrasto con le decisioni del sinodo dell'809 dichiarò illegittimo il matrimonio di Costantino VI e richiamò dall'esilio gli studiosi, e Teodoro Studita divenne onnipotente a corte. Nei confronti del Sacro Romano Impero e di Carlo Magno mutò radicalmente l'atteggiamento intransigente di Niceforo, ostile a qualsiasi tipo di riconoscimento; Michele nell'812 fece salutare Carlo ad Aquisgrana dai suoi ambasciatori col titolo di *Basileus*. Il doppio Impero così non esisteva solo *de facto* ma anche *de jure*¹²².

Le disastrose campagne militari contro i Bulgari, terminate una con la morte di Niceforo nell'811 e l'altra nel giugno dell'813, furono viste dalle truppe come una conseguenza della politica iconofila, quindi l'11 luglio 813 Michele fu deposto e acclamato imperatore lo *Stratega* del Tema anatolico Leone V l'armeno (813-820).

2.18 Il concilio iconoclasta di santa Sofia

Leone V, avendo come modelli Leone III e Costantino V, incentrò il suo programma di governo sulla restaurazione della potenza militare e dell'iconoclastia. La difficile situazione politica dei Bulgari e degli Arabi gli permisero di dedicarsi alla politica interna.

La ripresa dell'iconoclastia ebbe l'effetto di rendere unitario il fronte ortodosso (gerarchia e monachesimo), dilaniato dallo scisma moicheano.

In questo secondo periodo iconoclasta tuttavia non ci fu una persecuzione contro il monachesimo, come era stato con Costantino V. I monasteri sussistevano e costituivano la cassa di risonanza del contraddittorio sulla questione delle icone. I provvedimenti furono quasi sempre presi *ad personam*, limitati all'esilio, eccetto alcuni casi particolari sotto il regno di Teofilo.

Giovanni Morocharziamos detto il Grammatico, uomo dai molteplici interessi culturali, «il grande intellettuale, il cervello pensante» del movimento iconoclasta¹²³, ebbe il compito di preparare un nuovo concilio.

E avendo chiesto a lui [Leone V] – riferisce lo *Scriptor Incertus* – l'autorizzazione di ricercare dappertutto i vecchi libri che giacevano nei conventi e nelle chiese, la ottenne insieme con altre [persone] sregolate e

122 Cfr. Ostrogorsky, 177.

123 Sulla figura di Giovanni e l'importanza della raccolta di libri antichi di argomento sacro e profano, che determinerà una «rinascenza» durata sino a Fozio, v. Grumel, 1937, 181-189 s. 181; Impellizzeri, 313-320 (con bibliografia); Lemerle, 154-168; ODB, 2, 1052.

incolte. E avendo essi raccolte grandi quantità di libri, vi condussero la ricerca [...]. Quelli che seguivano Giovanni detto anche Hylilàs, cominciarono ad ammucciar libri dalla Pentecoste [814]¹²⁴.

Il giorno di Pasqua (primo aprile) dell'815 Leone V inaugurò a santa Sofia il concilio, in cui fu deposto il patriarca Niceforo (806-821) ed eletto Teodoro Melissenos (815-821), parente di Costantino V. Venne sconfessato quanto deciso a Nicea e ristabilito quanto decretato nel concilio di Hieria del 754¹²⁵. Non si sostenne più l'accusa di idolatria, cioè che le icone erano da considerarsi alla stregua degli idoli. La terminologia, le argomentazioni ed i principi furono gli stessi del 754, tuttavia si eludevano le questioni principali con frasi vaghe e tortuose¹²⁶.

Il tenore della loro definizione (*hóros*) è il seguente:

Gli ex imperatori Costantino e Leone, considerando che la pietà verso la fede ortodossa era la salvezza della vita, cercarono l'onore di colui per mezzo del quale avevano ricevuto il loro impero e, dopo aver riunito un concilio [*quello del 754*], a cui parteciparono numerosi vescovi ripieni dello Spirito, vescovi amati da Dio, condannarono la fabbricazione e la venerazione delle immagini, che non è raccomandata da nessuna autorità, nessuna tradizione, nessuna opera buona, nessuna utilità, preferendo ad esse l'adorazione in spirito e verità.

Questo concilio ha confermato e rafforzato le dottrine dei santi padri ispirati da Dio; e ha seguito la traccia dei sei santi concili ecumenici, formulando canoni assai pii.

Per questa ragione la Chiesa di Dio rimase in pace per molti anni e mantenne in perfetta pace il popolo; finché accadde che l'ufficio imperiale passasse da uomini ad una donna e la Chiesa di Dio venne rovinata dalla semplicità femminile. Infatti, guidata da vescovi molto ignoranti, essa convocò una sconsiderata assemblea [*il concilio niceno II del 787*] e sostenne la dottrina che il Figlio, incomprendibile Verbo di Dio, dovesse essere dipinto così come era durante l'incarnazione per mezzo di una vile materia. Essa inoltre stabilì sventatamente che ritratti inanimati della santissima Madre di Dio e dei santi, che partecipano della sua [*di Cristo*] forma, dovessero essere innalzati e adorati, venendo così in contraddizione con la dottrina vitale della Chiesa. Essa ha inoltre pervertito il nostro culto di adorazione, affermando arbitrariamente

124 *Vita Leonis Armeni*, PG 108, 1025A-1028A.

125 Serruys, 1903, 341-351.

126 Ostrogorsky, 195-196 note 133-134; Ostrogorsky, 1964, 50; Alexander, 1953, 35-57; Anastos, 1954, 153-160.

che quel che è riservato a Dio dovesse essere offerto alla materia inanimata delle icone. E osò insensatamente sostenere che queste erano ripiene di grazia divina e, offrendo ad esse candele accese e incenso dolcemente profumato, con forzata devozione, indusse i semplici in errore [...].

[*Nel solco delle antiche eresie*] coloro che hanno reso la loro adorazione alle immagini inanimate hanno favorito le assurdità del passato, sia circoscrivendo nell'immagine chi non può essere circoscritto, sia separando la carne dalla divinità. Hanno corretto un male con un altro male e, cercando di evitare la sciocchezza, sono caduti nella sciocchezza.

Perciò, abbracciando la dottrina ortodossa, mettiamo a bando dalla Chiesa cattolica [*universale*] l'ingiustificata manifattura delle menzognere icone che è stata con tanta audacia proclamata, spinti come siamo da un sano giudizio. Anzi, sottoponendo a retto giudizio l'adorazione delle icone, insensatamente proclamata da Tarasio, e così rifiutandola, dichiariamo non valida la sua assemblea [*il Niceno II*], in quanto concesse un onore esagerato alla pittura resa coi colori, in particolare, come già è stato detto, con l'accensione di candele e lampade e con l'offerta di incenso. Infatti questi segni di culto sono quelli dell'adorazione.

D'altra parte accettiamo lietamente il concilio [*quello di Hieria del 754*] tenuto a Blacherna, nella chiesa della purissima Vergine, sotto i pii imperatori Costantino e Leone, un concilio fortificato dalla dottrina dei padri. E, nel preservare senza alterazioni quanto fu da esso espresso, decretiamo che la confezione delle icone è inidonea al culto ed inutile. Ci tratteniamo, tuttavia, dal chiamarle idoli, dal momento che c'è una distinzione tra i diversi tipi di male¹²⁷.

2.19 La reazione iconòfila

gli ortodossi, da parte loro, attraverso gli scritti di Teodoro Studita e del patriarca Niceforo fecero sentire la loro voce con opere che perfezionavano la teologia nicena¹²⁸.

In numerose lettere ai contemporanei, nelle sue tre *Confutazioni (Antirrhethikoi)* contro gli iconoclasti e in parecchi trattati minori sull'argomento, Teodoro Studita cercò di superare la difficoltà relativa alla concezione dell'umanità di Cristo frequentemente espressa col termine «natura umana» assunta nella sua totalità. Il timore del nestorianesimo aveva impedito sino ad allora a molti teologi bizantini di vedere in Cristo un uomo, perché «un uomo», che implicava una coscienza

127 Alexander, 1953, 58-66; Menozzi, 114-115.

128 Cfr. l'analisi delle loro opere dal punto di vista della teologia delle icone in Schönborn, 182-210.

umana individuale, sembrava loro significare un'ipostasi umana separata. Teodoro superò la difficoltà, facendo ricorso alle categorie aristoteliche¹²⁹:

Cristo non fu certo un semplice uomo; né è ortodosso dire che egli assunse un certo qualcosa degli uomini, ma la pienezza, la totalità della natura. Si deve però dire che questa natura totale fu contemplata in modo individuale – perché altrimenti come avrebbe potuto essere vista? –, un modo che la rese visibile e descrivibile [...] che permetteva di mangiare e di bere¹³⁰.

L'umanità per Teodoro Studita esiste soltanto in esseri umani concreti, e Gesù era uno di questi. Altrimenti l'esperienza di Tommaso, che mise il dito nelle sue ferite, sarebbe stata impossibile¹³¹.

Gli iconoclasti insistevano nell'affermare che Cristo, in virtù dell'unione fra la divinità e l'umanità, fosse incircoscivibile e che nessuna immagine di lui fosse quindi possibile; ma per Teodoro

un Cristo incircoscivibile sarebbe un Cristo incorporeo; [...] Isaia [Is 8, 3] lo descrive, invece, come una figura maschile e soltanto le forme del corpo possono distinguere l'uno dall'altro, l'uomo e la donna¹³².

L'ipostasi è la fonte ultima dell'esistenza individuale e personale, che in Cristo è a un tempo divina e umana, quindi per Teodoro un'immagine può essere soltanto l'immagine di un'ipostasi perché l'immagine di una natura è inconcepibile¹³³. Sull'icona di Cristo l'unica iscrizione appropriata è pertanto «O ÔN» (*Sono Colui che sono* [Es 3, 14, LXX]), (il nome cioè che il Signore rivelò a Mosè), in quanto immagine non solo dell'«uomo Gesù», ma anche del Logos incarnato¹³⁴.

Questo è il motivo per cui la figura di Cristo ha sempre il nimbo crucifero con tale iscrizione.

Il patriarca Niceforo compose una *Opposizione (Antirrhisis)* al concilio iconoclasta dell'815, tre *Confutazioni (Antirrhethikoi)*, una lunga *Apologia* e un interessante trattato *Contro Eusebio ed Epifanio*, che sono stati sempre i principali punti di riferimento patristico degli iconoclasti.

129 Meyendorff, *La teologia*, 61-62.

130 Teodoro, *Antirrheticus I*, 4, PG 99, 332D-333A.

131 Cfr. Teodoro, *Antirrheticus III*, 14-15, PG 99, 396C-397A.

132 Teodoro, *Antirrheticus III*, 44-45, PG 99, 409 C.

133 Teodoro, *Antirrheticus III*, 33, PG 99, 405 A.

134 Cfr. Meyendorff, *La teologia*, 62-63.

Il pensiero di Niceforo insistette particolarmente sulla testimonianza neotestamentaria: Gesù sperimentò la fatica, la fame e la sete come qualsiasi altro uomo¹³⁵, cioè l'economia divina esigeva che Cristo assumesse tutti gli aspetti dell'esistenza umana. Con l'Incarnazione il Logos assunse non un'umanità astratta, ideale, apparente, ma l'umanità concreta, che esisteva nella storia dopo la caduta, allo scopo di salvarla:

Egli non assunse una carne diversa dalla nostra, ma quella stessa che cadde in conseguenza del peccato; egli non la trasformò [assumendola] [...] egli fu fatto della stessa nostra natura, ma senza il peccato e mediante questa natura egli condannò il peccato e la morte¹³⁶.

Questa pienezza di umanità implicava naturalmente la possibilità di essere descritta, perché se Cristo fosse stato incircoscribibile, sua madre, con cui condivideva la stessa natura umana, sarebbe dovuta essere anche lei incircoscribibile¹³⁷.

Niceforo applica lo stesso criterio all'Eucarestia che, come si è detto in più occasioni, era considerata dagli iconoclasti come l'unica immagine/simbolo ammissibile di Cristo. E sostiene che tale concetto era inaccettabile perché gli iconoclasti intendevano l'Eucarestia come la realtà stessa del corpo e sangue di Cristo e quindi non un'«immagine», perché un'immagine è fatta per essere vista, mentre l'Eucarestia è fondamentalmente un cibo che deve essere mangiato. Gli elementi eucaristici nell'essere assunti in Cristo non perdono la loro connessione con questo mondo, proprio come la vergine Maria non ha cessato di essere parte dell'umanità divenendo la Madre di Dio.

«Noi confessiamo, – scrive Niceforo –, che mediante l'invocazione del sacerdote e la venuta del santissimo Spirito il corpo e il sangue di Cristo sono misticamente e invisibilmente resi presenti [...]», ed essi sono per noi un nutrimento di salvezza «non perché il corpo cessa di essere un corpo, ma perché rimane tale ed è conservato come corpo»¹³⁸.

La necessità di riaffermare l'umanità di Cristo e difendere così la sua descrivibilità condusse il patriarca Niceforo a richiamare gli elementi della

135 Niceforo, *Antirrheticus I*, 26, PG 100, 272B.

136 Niceforo, *Contra Eusebium*, ed. Pitra, I, 401; v. Meyendorff, *La teologia*, 64.

137 Cfr. Niceforo, *Antirrheticus I*, 26, PG 100, 268 B.

138 Niceforo, *Antirrheticus I*, 2-3, PG 100, 336B-340C; Meyendorff, *La teologia*, 64-65.

tradizione antiochena, comprovando così la loro fedeltà ai principi stabiliti nel concilio di Calcedonia (451)¹³⁹.

2.20 Un periodo interlocutorio

L'imperatore Leone V intervenne di persona nel far deporre, ma non distruggere, l'immagine di Cristo della porta *Chalké*, che Irene aveva fatto ripristinare, adducendo quale motivazione l'intento di volerla preservare da possibili profanazioni da parte dei soldati¹⁴⁰.

Egli era conscio di non godere dello stesso prestigio dei due grandi predecessori iconoclasti e cominciò a temere per il trono al punto da diventare maniaco. Nonostante le precauzioni la notte di natale dell'820, durante la liturgia, venne ucciso davanti l'altare dagli uomini del suo vecchio compagno d'armi Michele¹⁴¹.

Fu proclamato imperatore Michele II (820-829) di Amorio detto il Balbuziente, che assunse un atteggiamento di distacco nei confronti della problematica religiosa. Infatti, pose fine alla politica iconoclasta persecutoria di Leone V e fece richiamare dall'esilio tanto il deposto patriarca Niceforo quanto Teodoro Studita. Non riconobbe né le decisioni del Niceno II (787), né quelle di Hieria (754) e di Santa Sofia (815); anzi proibì ogni discussione sulla questione delle immagini e non permise che si dipingessero nuove icone nell'area metropolitana¹⁴².

È emblematica la risposta che diede a Teodoro Studita, il quale cercava di indurlo a ristabilire l'ortodossia iconofila:

Quantunque le cose che mi avete detto siano egregie ed oneste, tuttavia mai le accetterò: io, che fino ad oggi non ho mai fatto oggetto di culto immagine alcuna, né mai l'ho venerata. Per cui, come è giusto che io rimanga quello che sono stato, ugualmente (è giusto) che voi rimaniate nel vostro stato e che seguiate le vostre opinioni. Attiene al mio potere non oppormi ad alcuno, ma non voglio che immagine alcuna sia eretta nella città. Fuori della città, lontano e dovunque, fate quello che volete¹⁴³.

Michele incaricò dell'educazione del figlio Teofilo il famoso Giovanni il Grammatico solo a motivo della sua vasta erudizione.

139 Meyendorff, *La teologia*, 65.

140 Cfr. *Vita Leonis Armeni*, PG 108, 1029BC; De Maffei, 148-149.

141 Ostrogorsky, 180-181; Vasiliev, *passim*.

142 Cfr. Teofane Continuato, *Michael amoriensis*, 2, 8, PG 109, 61BC.

143 *Vita S. Theodori Studitae*, 117, PG 99, 221B; cfr. De Maffei, 156-157.

L'unico perseguitato in questo periodo fu il monaco italo-greco Metodio¹⁴⁴, non in quanto iconòfilo, ma in quanto latore di un'ammonizione papale sul problema delle immagini, quindi sospettato di spionaggio.

La politica estera di Michele II fu segnata dall'indebolimento della potenza militare marinara e la conseguente perdita di Creta e della Sicilia, conquistate dagli Arabi.

2.21 *L'ultima fiammata iconoclasta*

Nell'829 a Michele II successe il figlio Teofilo (829-842), un sovrano di cultura raffinata, una personalità poliedrica e complessa. La corte di Bisanzio e quella del Califato di Bagdad si contendevano artisti e costruttori di *robot* (carillon, alberi con uccellini canterini, leoni ruggenti ecc.).

Teofilo era un romantico ed una forma di nostalgia romantica è da considerare l'attaccamento all'iconoclastia. Nella sua proiezione utopistica non comprese che l'idea iconoclasta aveva perduto la sua efficacia, divenendo una moda elitaria senza più alcuna presa tra la gente. All'interno della sua stessa famiglia si veneravano le icone.

La magnanimità e la giustizia lo spingevano ad incarnare il ruolo del principe ideale, ma diventava anche spietato nel perseguire gli avversari. Esempio rappresentativo nell'ambito della questione delle immagini è senza dubbio il trattamento riservato ai fratelli studiti Teodoro e Teofane ai quali fece incidere a fuoco sul volto alcuni suoi versi iconoclasti, e perciò i due furono soprannominati «grapti»¹⁴⁵.

Nell'837 fece salire sul soglio patriarcale il suo maestro Giovanni il Grammatico (837-843), volendo reiterare una persecuzione dura contro il monachesimo e l'iconofilia. Le intenzioni, tuttavia, non corrisposero ai fatti, poiché la realtà sociale e religiosa era cambiata completamente.

Quando il 20 gennaio dell'842 morì, lasciò cinque figlie iconofile e l'erede al trono di appena tre anni, Michele III (842-867), e la moglie iconofila Teodora divenne la reggente.

2.22 *La Festa dell'Ortodossia*

Il movimento iconòfilo esercitò pressioni su Teodora per un ritorno all'ortodossia, ma l'imperatrice tergiversava, non volendo che l'*anatema* (scomunica)

144 Cfr. Stelladoro, 35-39.

145 Cfr. Teofane Continuato, *Theophilus Michaelis filius*, 3, 14, PG 109, 117D-120D.

colpisce la memoria dell'amato marito. La moderazione ed il buon senso di Metodio, divenuto suo segretario e consigliere, la guidarono a procedere gradatamente.

Si cominciò con la deposizione di Giovanni il Grammatico e l'elezione a patriarca dello stesso Metodio (843-847). Così nel marzo dell'843 un sinodo¹⁴⁶ proclamò solennemente la restaurazione del culto delle immagini secondo quanto stabilito dal Niceno II (787)¹⁴⁷, e fu istituita la Festa dell'Ortodossia¹⁴⁸, come vittoria della vera fede su tutte le eresie, ultima delle quali l'iconoclastia.

La Festa dell'Ortodossia viene celebrata ancora oggi la prima domenica di quaresima.

«La vittoria dell'ortodossia – ha scritto il teologo John Meyendorff – significò che la fede religiosa poteva esprimersi non soltanto in proposizioni, in libri o in un'esperienza personale, ma anche attraverso il potere dell'uomo sulla materia, attraverso l'esperienza estetica e mediante gesti e atteggiamenti del corpo davanti alle immagini sacre. Tutto questo implicava una filosofia della religione e un'antropologia; il culto, la liturgia, la coscienza religiosa coinvolgono tutto l'uomo senza escludere nessuna delle funzioni dell'anima o del corpo, e senza relegarne alcuna nell'ambito del profano»¹⁴⁹.

2.23 Conseguenze del fenomeno iconoclasmo

Il periodo segnato dallo scontro sulla legittimità del culto delle immagini non riguardò soltanto la Chiesa nei suoi rapporti esterni (Chiesa-Impero) ed interni (gerarchia-monachesimo), l'affinamento del linguaggio e della terminologia teologica, la considerazione diversa dell'Eucarestia e della Liturgia nella vita stessa della Chiesa, ma segnò pure una sorta di spartiacque per la società civile e la cultura. In quest'epoca mutò persino lo stile di scrittura dei libri: dall'onciale si passò alla minuscola. L'esigenza di traslitterare i testi dalla vecchia alla nuova scrittura libraria consentì il recupero e la salvaguardia delle opere antiche, non solo «traghetando» idealmente quanto era pervenuto dell'età classica, dell'ellenismo e del periodo

146 Gouillard, 1964, 439-449.

147 Ostrogorsky, 202.

148 Gouillard, 1967, 1-316. Un ultimo riverbero iconoclasta si ebbe all'inizio del governo di Basilio I il Macedone (867-886), affrontato nel sinodo dell'869-70, v. Dvornik, 67-97; Alberigo, 168, 172; Menozzi, 117-118; Ostrogorsky, 275 nota 41.

149 Meyendorff, *La teologia*, 67-68.

tardo-antico al medioevo e così fino a noi, ma suscitando nuove esigenze che gettarono le basi della filologia, dell'antichistica e di quelle scienze umanistiche che solo più tardi, secoli dopo, acquisirono una propria individualità¹⁵⁰. Ne derivò quello che vien chiamato Umanesimo e Rinascimento, prima in ambito bizantino poi nell'Occidente.

3. Cosa rappresentano le icone per la tradizione bizantina?

Alla luce di quanto è stato detto sin qui, si può affermare senza paura di sbagliare che le icone sono ombre dei beni eterni proiettati nel futuro.

Dipingendo o semplicemente venerando l'immagine divino-umana del Cristo e quindi della Madre di Dio e dei santi, il fedele ha modo di pregustare la gioia futura, professando la fede in Colui che ha accettato di assumere la natura umana per redimere l'umanità.

La sposa, infatti, — ha scritto Macario Crisocefalo —, vede la bellezza dello sposo e, descrivendo l'aspetto della sua immagine, mira la sua gloria e con rispetto venera le sembianze del suo volto visibile, bacia piena di gioia, la maestà di cui si è cinto, per mezzo della quale ha raddrizzato la stabilità del mondo [cfr. Sal 92(93), 1; Ef 5, 22-27].

Custodendo i principi dei Padri della Chiesa e fortificati dalle tradizioni apostoliche, proclamiamo l'incarnazione del Verbo e confermiamo con le opere e con le parole la retta fede.

Crediamo intellettualmente come verità e non come parvenza, realmente e non come fantasia, che il Figlio di Dio è divenuto Figlio dell'Uomo, mediatore fra Dio e gli uomini [1Tim 2, 5] senza cessare di essere Dio perché immutabile, né atteggiandosi ad uomo, nella forma, perché lo è vero e visibile¹⁵¹.

Viene rappresentato dunque nelle icone il piano salvifico per poter glorificare l'amore di Dio verso gli uomini: vedendo, infatti, il Cristo nelle braccia della Madre, lo si crede nel seno del Padre, si comprende così l'adozione a figli e la comune rigenerazione [cfr. Ef 1,5; 1Pt 1, 3-23], e nella gioia viene glorificato il Datore di tale grazia¹⁵².

150 Cfr. Impellizzeri, 320-326; Lemerle, *passim*; Mango, 1977, 175-180.

151 Passarelli, *Macario*, 166.

152 Cfr. Passarelli, *Macario*, 160.

Per consentire al fedele di contemplare da vicino questa ricchezza spirituale, le icone sono state esposte sull'iconostasi.

4. L'iconostasi

Il divisorio, in legno o in muratura, posto tra la navata (*naòs*) e il presbiterio (*vìma*), che fa da supporto alle icone è chiamato «iconostasi» (*ikonostàsion*).

È diventato un elemento caratteristico delle chiese di tradizione bizantina¹⁵³. Presenta tre porte¹⁵⁴ che mettono in comunicazione il presbiterio, entro cui è collocato l'altare (*aghìa tràpeza*), e la navata, dove sono i fedeli. Quella centrale, più grande, è detta Porta bella (*orèa pili*) o Porta imperiale (*vasiliki pili*)¹⁵⁵, costituita da due battenti bassi con una tenda (*katapètasma*)¹⁵⁶ in ambito greco, mentre in quello slavo i battenti sono alti.

Le porte laterali sono denominate: quella di destra Porta Sud o del *Diakonikòn*, quella di sinistra Porta Nord o della *Pròthesis*.

Sin dal III-IV secolo si ha notizia di elementi separatori tra la navata ed il presbiterio costituiti da cancelli, o da transenne di legno o marmo, da colonne sormontate da un architrave (*templon, pergula*), quale è possibile vedere in tante basiliche antiche. A queste strutture venivano agganciate tende, e addossate o sospese immagini.

Nel IX secolo, con la vittoria sull'iconoclastia e la piena legittimazione del culto delle icone, invalse l'uso di evidenziarle, sia per la loro funzione di tramite nel rendere grazie al Salvatore, sia per professare costantemente la fede nella sua Incarnazione. Cosicché si potrebbe dire che l'iconostasi costituisce misticamente l'anticipazione dei beni futuri nel ricordo di quanto è avvenuto, e rappresenta quel che ancora separa dalla contemplazione diretta nella liturgia celeste.

Durante il Medioevo maturò quella che poi divenne la disposizione canonica delle varie immagini sacre sulla superficie dell'iconostasi. Poi, mentre in ambito greco la struttura conservò dimensioni tali da costituire un divisorio spaziale tra l'ambiente presbiterale e la navata, in ambito slavo invece lo sviluppo architettonico

153 Cfr. Chatzidakis M., "Ikonostas", in *Reallexikon der byzantinische Kunst*, Stuttgart 1973, 326-354; Dwirnyk, *passim*; Florenskij P., *Le porte regali*, Milano, Adelphi, 1977; Passarelli, 2003, 24-27; Walter, 1982, *passim*.

154 A Cipro, a Creta e in alcune isole e località greche solitamente sono due, manca la Porta Sud o del *Diakonikòn*.

155 I semplici fedeli ed i chierici non ancora *in sacris* non possono varcarla.

156 Sulla tenda v. articolo di C. Schneider, *Katapetasma*, in *Kyrios* 1, 1936, 57-73.

fu tale da permettere la sovrapposizione delle varie icone anche secondo cinque/sei ordini o registri. Ciò portò all'elaborazione di un vero e proprio programma iconografico complesso, che teologicamente e simbolicamente manifestava la linea discendente della divinità (rivelazione) e quella ascendente dell'umanità.

La ragione dello sviluppo in verticale delle iconostasi russe è da individuare nel fatto che la stragrande maggioranza delle chiese era costruita in legno su cui non si poteva tecnicamente applicare alle pareti né il mosaico né l'affresco. Il catino absidale pertanto non offriva nulla da «doversi» vedere come, invece, in area mediterranea o balcanica, anzi era da nascondere anche per un semplice problema estetico. Questo spiega il perché la Russia ha avuto una produzione così abnorme di icone anche di notevoli dimensioni.

L'iconostasi, dunque, quale struttura portante, se in legno, si prestava ad essere più o meno lavorata. In particolare, dal Seicento in poi, si presentano sovraccariche di intagli dorati o argentati, tali da sminuire la funzione delle icone. In altri termini, l'iconostasi nel tempo si è trasformata da struttura portante puramente funzionale, a elemento principale di esibizione dell'intaglio.

Solo il recupero dei concetti fondanti può rivitalizzare la funzionalità e il significato dell'iconostasi nel mondo bizantino contemporaneo.

4.1 Disposizione delle icone sull'iconostasi

Naturalmente al di là delle dimensioni e della diversificazione della tradizione greco o slava, la disposizione delle icone su un'iconostasi segue criteri abbastanza regolari.

A destra della porta bella o porta imperiale si ha l'immagine di Gesù Cristo, a sinistra della Madre di Dio. Al lato del Cristo vi è quella di S. Giovanni Battista, mentre accanto alla Vergine quella del Patrono o Titolare della chiesa.

Sui due battenti di questa porta vi è l'annunciazione con/senza la presenza dei quattro Evangelisti o di santi Padri (Basilio, Giovanni Crisostomo, Gregorio Nazianzeno, Atanasio).

Al di sopra si può avere l'ultima cena o il santo Volto o Cristo che distribuisce l'Eucaristia. Sulle porte laterali sono rappresentati solitamente gli Arcangeli Michele e Gabriele.

Questo primo ordine o registro viene detto despòtico o locale.

Gli ordini o registri al di sopra di questo possono variare da uno a sei.

Il secondo comprende l'Intercessione (*Deisis*): Cristo in trono, Giusto Giudice, con ai lati la Madre di Dio e S. Giovanni Battista e quindi i dodici Apostoli, che siedono «su dodici troni per giudicare le dodici tribù d'Israele» [Mt 19, 28; Lc 22,

30]. Raramente sono rappresentati i dodici Apostoli storici¹⁵⁷, ma, come avviene per le icone della Pentecoste, la Chiesa nascente con Paolo, Marco e Luca: «una visione al di dentro e come al di là del racconto immediato degli Atti»¹⁵⁸.

Quando lo spazio permette, si possono avere in ordine gerarchico: Arcangeli, Apostoli, Padri della Chiesa (grande Intercessione).

Quella della *Deisis* è una sequenza antica. si legge, infatti, nell'encomio dei santi Ciro e Giovanni, scritto da san Sofronio, patriarca di Gerusalemme (634-638): «Entrammo in chiesa [...] vedemmo una meravigliosa icona molto grande, al centro della quale erano raffigurati a colori Cristo Signore e alla sua destra la Madre di Dio nostra Sovrana e Vergine Maria; alla sua sinistra Giovanni il Battista e Precursore del salvatore [...]; vi erano anche rappresentati alcuni del coro glorioso degli apostoli e dei profeti, e anche dei martiri, tra cui i martiri Ciro e Giovanni»¹⁵⁹.

Il terzo registro annovera la successione delle feste mariane e del Signore, che rievocano nella sequenza cronologica, da sinistra verso destra, la storia della Salvezza: la Natività di Maria (8 settembre), la presentazione di Maria al Tempio (21 novembre), l'Annunciazione (25 marzo), il Natale del Signore (25 dicembre), la Presentazione di Gesù al Tempio (2 febbraio), il Battesimo di Cristo (6 gennaio). Quindi la successione che va dalla Settimana santa alla Pentecoste (ciclo mobile): la Resurrezione di Lazzaro (sabato precedente la domenica delle Palme), l'ingresso a Gerusalemme (domenica delle Palme), l'ultima Cena (giovedì santo), la Crocifissione (venerdì santo), la Discesa agli inferi del Signore e/o le Mirofòre (le donne recanti aromi al sepolcro) (domenica di Pasqua), l'Ascensione, la Pentecoste. La sequenza viene chiusa da tre feste a data fissa: la Trasfigurazione (6 agosto), l'Esaltazione della Croce (14 settembre), la dormizione della Vergine (15 agosto).

Il registro della *Deisis* e quello delle feste in ambito greco possono esser presenti entrambi oppure figurare singolarmente.

Dal punto di vista teologico il significato è diverso: il ciclo delle feste proclama la realizzazione dell'economia della salvezza, quindi è strettamente connesso all'esistenza terrena; quello della *Deisis*, invece, sottolinea la preghiera della Chiesa per il mondo davanti al trono di Cristo alla fine dei tempi, cioè privilegia la dimensione escatologica¹⁶⁰.

157 Mt 10, 2-4: «I nomi dei dodici apostoli sono: primo, Simone, chiamato Pietro, e Andrea, suo fratello; Giacomo di Zebedèo e Giovanni suo fratello, Filippo e Bartolomeo, Tommaso e Matteo il pubblicano, Giacomo di Alfeo e Taddeo, Simone il Cananeo e Giuda l'Iscriota, che poi lo tradì». Giuda Iscriota fu sostituito da Mattia (At 1, 23.26).

158 Evdokimov, 387.

159 Cfr. Mango, 135-136, v. anche 220 n. 182; Simeone di Tessalonica († 1429), PG 155, 345; Uspenskij, 187 n. 56; Kalokyris, 174-175.

160 Cfr. Uspenskij, 186-187; Yon-Sers, 34-35, 59-62; De Lotto, 4.

Il quarto registro è costituito dai Profeti, che convergono verso l'immagine centrale della Vergine Orante, avente sul petto il clipeo con il Cristo (Vergine del Segno). Si sottolinea il mistero dell'incarnazione preannunciato dal Signore, che «anticamente aveva parlato più volte ed in diverse maniere ai padri per mezzo dei profeti» [Eb 1, 1-2].

Il quinto registro vede al centro l'immagine dell'ospitalità di Abramo (*filoxenia*), altrimenti detta Trinità dell'Antico Testamento, su cui convergono i Patriarchi dell'Antico Testamento e gli Antenati del Cristo. Si evidenzia in tal modo come il Signore sia stato un Dio fedele, che ha mantenuto la promessa fatta ai Patriarchi.

Il sesto registro solitamente costituisce la cuspide e riproduce il Golgota, cioè il Crocifisso con ai lati la Madre di Dio e Giovanni Evangelista.

4.2 Il Golgota

A naturale coronamento dell'iconostasi è posto il Golgota, detto in ambito greco *kapitèla* e nel gergo degli iconografi *lypirà*¹⁶¹. Si tratta di uno degli elementi che per ultimo venne a costituire l'impianto dell'iconostasi «classica». All'inizio, infatti, non compare affatto, poi si comincia a trovare solo il Crocifisso, magari con le figure della Madre di Dio e Giovanni Evangelista nelle lobature. In alcuni casi si tratta di un Crocifisso a tre chiodi¹⁶², che per la sua forma e decorazione trova le sue ascendenze nelle Croci italiane del XIV secolo. Dopo aver compiuto il suo corso evolutivo, il Golgota venne assunto dalle Chiese di tradizione bizantina, verso il XVII secolo, tramite l'arte veneta¹⁶³.

Il Golgota, nell'economia funzionale dell'iconostasi, dovrebbe costituire l'elemento visivamente molto importante (purtroppo in una buona parte dei casi non è così!) da essere visto cioè da qualsiasi parte della chiesa, affinché, in ogni momento, l'occhio del fedele possa contemplarlo.

Una preghiera esprime appieno questo concetto: «Avendo sempre lo sguardo a te, o Signore, guidati dalla luce che viene da te, contemplando te, luce inaccessibile ed eterna, ti rendiamo incessantemente la confessione e l'azione di grazie»¹⁶⁴.

161 Cfr. Kazanaki, 255 n. 21.

162 Cfr. Cames, 185-202, figg. 1-16; Millet, *Recherches*, 413-416; Thoby, *passim*.

163 cfr. Kazanaki-Lappa, 225-233.

164 Preghiera finale dell'Ora Sesta del Venerdì Santo.

È un atteggiamento interiore dalle radici lontane. Si legge, infatti, nel Libro dei Numeri:

Il popolo disse contro Dio e contro Mosè: 'Perché ci avete fatti uscire dall'Egitto per farci morire in questo deserto? Perché qui non c'è né pane né acqua e siamo nauseati di questo cibo così leggero'. Allora il Signore mandò fra il popolo serpenti velenosi i quali mordevano la gente e un gran numero d'Israeliti morì. Il popolo venne a Mosè e disse: 'Abbiamo peccato, perché abbiamo parlato contro il Signore e contro di te; prega il Signore che allontani da noi questi serpenti'. Mosè pregò per il popolo. Il Signore disse a Mosè: 'Fatti un serpente e mettilo sopra un'asta; chiunque, dopo essere stato morso, lo guarderà, resterà in vita' [Nm 21, 5-8].

Questa figura biblica è stata evocata dal Cristo stesso: «Come Mosè innalzò il serpente nel deserto, così bisogna che sia innalzato il Figlio dell'uomo, perché chiunque crede in lui abbia la vita eterna» [Gv 3, 14-15].

Qual è il significato della Croce? Solo Paolo – dice Gregorio di Nissa (c. 335-395) – è in grado di chiarirci il mistero, perché è il solo che è stato istruito dalle parole ineffabili, che ha inteso quando è stato iniziato agli arcani del Paradiso¹⁶⁵. In effetti ci ha suggerito questo senso nascosto nel passo dell'Epistola agli Efesini in cui dice: 'A me che sono l'infimo fra tutti i santi, è stata concessa questa grazia di annunziare ai Gentili le imperscrutabili ricchezze di Cristo e di far risplendere agli occhi di tutti quale è l'adempimento del mistero nascosto da secoli nella mente di Dio, creatore dell'universo, perché sia manifestata ora nel cielo, per mezzo della Chiesa, ai Principati e alle Potestà la multiforme sapienza di Dio, secondo il disegno eterno che ha attuato in Cristo Gesù nostro Signore, il quale ci dà il coraggio di avvicinarci in piena fiducia a Dio per la fede in lui'¹⁶⁶.

L'Apostolo, pienamente compenetrato del mistero divino quindi raccomanda: «siate in grado di comprendere con tutti i santi quale sia l'ampiezza, la lunghezza,

165 Chiara allusione a quanto l'Apostolo Paolo dice: «Conosco un uomo in Cristo che, quattordici anni fa - se nel corpo o fuori del corpo non lo so, lo sa Dio - fu rapito fino al terzo cielo. E so che quest'uomo - se con il corpo o senza corpo non lo so, lo sa Dio - fu rapito in paradiso e udì parole indicibili che non è lecito ad alcuno pronunziare» (2Cor 12, 2-4) e al passo della Lettera agli Efesini di cui si parlerà.

166 Gregorio di Nissa, *Omelia I sulla Resurrezione*, PG 46, 621 D; Ef 3, 8-12.

l'altezza e la profondità, e conoscere l'amore di Cristo che sorpassa ogni conoscenza, perché siate ricolmi di tutta la pienezza di Dio» [Ef 3, 18-19].

Paolo in tal modo ha svelato la «dimensione» della croce. In sintonia, pertanto, con la letteratura sapienziale «la figura della croce, dividendosi in quattro parti a partire dalla giunzione centrale»¹⁶⁷ abbraccia il cielo cioè l'altezza, l'abisso cioè la profondità, la terra cioè la lunghezza, il mare cioè la larghezza. Così le quattro dimensioni della croce mostrano che Colui che è stato disteso su di essa, cioè Cristo, è il Verbo di Dio la cui potenza e provvidenza penetrano la totalità della creazione¹⁶⁸.

Atanasio di Alessandria († 373) cerca di rispondere ad un quesito sempre attuale¹⁶⁹:

Se qualcuno [...] per desiderio di apprendere chiede perché (Cristo) non subì un'altra morte, ma quella della croce, sappia costui che appunto questo tipo di morte tornava a nostro vantaggio ed il Signore la subì non senza ragione per noi. Infatti, se egli venne ad assumere su di sé la maledizione che era caduta su di noi, come avrebbe potuto divenire maledizione [Gal 3, 13], se non avesse accettato la morte che era caduta su di noi a causa della maledizione? Ora questo è la morte, perché sta scritto: 'Maledetto colui che è appeso sul legno' [Deut 21, 23]. Inoltre, se la morte del Signore è riscatto di tutti e con la sua morte si abbatte 'il muro della divisione' [Ef 2, 14] e si realizza la vocazione delle genti; come avrebbe potuto chiamarci, se non fosse stato crocifisso? Solo sulla croce si muore con le braccia distese. Così era giusto che il Signore subisse questa morte e distendesse le braccia per attirare a sé con uno l'antico popolo e con l'altro quanti provengono dalle genti, e riunire gli uni e gli altri in se stesso¹⁷⁰. Lo ha detto egli stesso indicando con quale morte avrebbe riscattato tutti: 'Quando sarò innalzato da terra, attirerò tutti a me' [Gv 12, 32].

La Croce ed il Crocifisso, dunque, ricordano il sacrificio di Gesù, ma al tempo stesso indicano un trionfo; lo rammenta un ritornello costante nelle diverse feste liturgiche celebrate in onore della Croce: «Adoriamo la tua Croce, o Signore, e magnifichiamo la tua santa Resurrezione» (si veda più avanti).

167 Gregorio di Nissa, *Omelia I sulla Resurrezione*, PG 46, 624 A.

168 Su tutta questa problematica si veda il magistrale articolo di Danielou, 23-36 s. 26-27; cfr. Champeaux - Sterckx, s. v. *l'albero*, 279-377, s. 370.

169 *Sull'Incarnazione del Verbo*, 25; Atanasio, 81.

170 Cfr. Inno dell'Ora Sesta del Venerdì Santo.

Un motivo di festa è la Resurrezione, cioè il ritorno all'Eden perduto, allo stato di grazia.

La chiave del paradiso è la Croce, come indica bene la leggenda del buon ladrone¹⁷¹.

Nella chiesa, inoltre, la croce si erge quale Albero della vita nel nuovo «paradiso universale e rigoglioso e di molto più onorato di quello dell'Eden»¹⁷². Il teschio e le ossa di Adamo poste ai piedi del Crocifisso stanno ad indicare non solo un luogo, la collina del teschio (Golgota), ma in modo particolare l'intimo rapporto nell'economia della salvezza fra il vecchio Adamo e il nuovo. Con il nuovo Adamo (Cristo) l'intero genere umano possiede un altro Paradiso ed in esso un albero (la Croce) non più foriero di morte ma di vita. Gustando il suo frutto l'uomo redento partecipa all'immortalità¹⁷³.

5. Adorazione o venerazione della Croce?

Quale deve essere l'onore da attribuire alla Croce? Adorazione o venerazione¹⁷⁴? Al concilio quinisesto o in Trullo del 692 i Padri prescissero di rendere alla

171 Il «Vangelo di Nicodemo», nella seconda parte intitolata «Discesa di Cristo negli inferi», parla di un uomo miserabile, con una croce sulle spalle, che l'angelo guardiano aveva messo alla destra della porta del paradiso. E in molti testi liturgici della Settimana Santa le Chiese orientali celebrano il buon ladrone come figura del cristiano, dell'essere umano, che trova nella croce di Cristo la salvezza. La stessa liturgia bizantina insiste sul rapporto tra il ladrone e la croce: è la croce a portare il ladrone alla fede, a farlo divenire teologo, a condurlo in paradiso. Le Chiese di tradizione siro-orientale conservano un «Dialogo tra il Cherubino e il buon Ladrone», messo in scena la domenica di Pasqua oppure la mattina del lunedì, chiamato «dell'angelo» o, appunto, «del ladrone», (Pennacchietti F. A., *Il ladrone e il cherubino. Dramma liturgico cristiano orientale in siriano e neoaramaico*, Torino, Silvio Zamorani Editore, 1993). È una vera celebrazione liturgica, molto popolare, rappresentata in chiesa da due diaconi, secondo un testo che risale probabilmente al V secolo ed è preceduto dal canto di alcuni Salmi da parte del coro. I due diaconi vestiti di bianco si collocano l'uno alla porta del santuario – la porta del cielo – con una spada fiammeggiante nella mano, l'altro nella navata con una piccola croce di legno nascosta nelle maniche. Mentre il coro intona le sette prime strofe del dialogo, i due diaconi vanno ai loro posti e intonano poi in forma dialogata le altre strofe del testo. Alla fine, il ladro mostra al cherubino la croce dicendo: «Ti ho portato la croce come segno. Guarda se è genuino. Non contestare». Entrambi, allora, entrano nel santuario fino all'altare. Questa forma liturgica ha ancora oggi una grande popolarità, e in alcune chiese siriane dell'Iraq viene celebrata diverse volte durante l'anno e applicata come suffragio per i defunti.

172 Cfr. Gn 2, 16; Ez 31, 8; Ap 2, 7; Passarelli, *Macario*, 161, 20.

173 Dall'innografia della festa. In ogni caso si v. la celebrazione della Croce da parte di Giovanni Crisostomo nelle omelie *De cruce et latrone* in PG 49, 400-418.

174 Sulla nascita del rito e della sua diffusione si v. Quilliet, 2339-2363; Righetti, 225-230; Janeras, 279-305.

santa Croce «l'adorazione attraverso il nostro spirito, la nostra bocca e i nostri sensi»¹⁷⁵. I testi liturgici, innografici, omiletici ed epigrafici attestano che questa prescrizione conciliare era già profondamente radicata nelle usanze¹⁷⁶. Solo per portare qualche esempio, Andrea di Creta (660-740) dice: «Noi adoriamo la Croce, perché in essa benediciamo il Crocifisso»¹⁷⁷. Alcuni testi di origine più modesta e, perciò, esprimenti maggiormente la pietà reale dei fedeli, rendono la stessa testimonianza, come questa iscrizione del VII secolo che fa parlare la stessa croce: «Sono la Croce, guardia dell'universo, la mia abitazione è nell'eternità dove gode pari considerazione del Corpo immortale»¹⁷⁸.

«Adoriamo, o Signore, la tua Croce e glorifichiamo la tua santa resurrezione», è il motivo più ricorrente tra gli inni.

Si tratta, tuttavia, di testimonianze anteriori alla crisi iconoclasta, allorquando la semantica relativa al termine *proskynisis* fluttuava tra venerazione e adorazione. Giovanni Damasceno († 750 c.), come abbiamo visto, cercò di mettere ordine definendo i gradi della *proskynisis*, distinguendo quella resa a Dio, che era adorazione, da quella resa alla Vergine, ai Santi, alle reliquie, alle icone e agli imperatori, che era venerazione e onore¹⁷⁹. Tale distinzione fu accolta al concilio niceno II (787) e qui si precisò la relazione esatta che deve intercorrere tra il fedele e la Croce:

Noi definiamo con ogni rigore e cura che, come la raffigurazione della croce preziosa e vivificante, così le venerate e sante immagini, sia dipinte che in mosaico o in qualsiasi altro materiale adatto, debbano essere esposte nelle sante chiese di Dio [...]. Quanto più frequentemente queste immagini sono contemplate, tanto più quelli che le contemplano sono innalzati al ricordo e al desiderio dei modelli originari e tributare loro, baciandole, rispetto e venerazione.

Non si tratta certo di un'adorazione, che la nostra fede tributa solo alla natura divina, ma di un culto simile a quello che si rende all'immagine della croce preziosa e vivificante, ai santi evangelisti e agli altri oggetti sacri, onorandoli con l'offerta dell'incenso e di lumi secondo il pio uso degli antichi. L'onore

175 Can. 73; Mansi, XI, 975.

176 Cfr. Bornert, 106; Frolow, *passim*.

177 *Omelia sull'Esaltazione della Croce*, PG 97, 1033A.

178 Frolow, 48; Bornert, 106. Nel lavoro del Frolow si possono leggere numerose altre testimonianze.

179 Giovanni Damasceno, *De Imag.*, III, 27-40, PG 94, 1348-1356; Giovanni Damasceno, 135-143; Mansi, XIII, 361ss.

reso all'immagine, in realtà, appartiene a colui che vi è rappresentato e chi venera l'immagine venera la realtà di chi in essa è raffigurato¹⁸⁰.

Il termine «adorare» riferito alla Croce è rimasto nei libri liturgici latini, quanto in quelli tradotti nelle lingue moderne, però va inteso nel senso più largo, cioè con un valore legato in modo più stretto alla radice semantica del verbo *adorare* (*ad os*): «avvicinare alla bocca, baciare». Tanto è vero che nel vecchio rito romano, – che ricalcava l'*Ordo XXIII (Einsidlensis)* dell'VIII secolo¹⁸¹ –, vi erano due momenti distinti: uno che comportava lo scoprimento o «ostensione» della Croce, fino ad allora velata, al canto *Ecce lignum crucis in quo salus mundi pependit, venite adoremus* (*Ecco il legno della croce in cui è stata riposta la salvezza del mondo, venite ad adorarlo*), ripetuto tre volte. Parte che ha dato origine alla festa e al titolo della festa del 14 settembre: Esaltazione della santa e vivificante Croce. L'altro momento era detto proprio adorazione della Croce: la reliquia della Croce, sostenuta da due chierici, veniva baciata (= *ad-os* [portata alla bocca/baciata], *adorare*) dal clero e dal popolo, previa una triplice genuflessione¹⁸².

Le espressioni che, una volta usate dall'alta società, entrate a far parte del linguaggio comune (*sei adorabile, adoro mangiare..., l'adoro*), sono da intendere secondo questo significato originario del termine *ad-orare*.

6. Il segno della croce

Abbiamo accennato come l'epoca della crisi iconoclasta costituisca un momento di trasformazioni ed anche l'inizio di una contrapposizione sempre più palese fra il mondo bizantino e l'Occidente. A questo processo non poteva sfuggire il gesto più semplice e comune del cristiano: il segno della croce. Sappiamo che il cristiano, facendosi il segno della croce riproduce su di sé il gesto della morte del Cristo sulla croce, diventato *signum* per eccellenza del cristianesimo¹⁸³. Proprio questo gesto, così diffuso e comune, che per il suo valore rappresentativo doveva unificare, è stato, invece, trasformato in elemento di contrasto. Se volessimo dire tutto quel che riguarda questo gesto non basterebbe un volume, ma riteniamo utile sintetizzare qui i passaggi più importanti e significativi dei cambiamenti e delle simbologie

180 Mansi, XIII, 379, 415ss.; Denzinger - Schönmetzer, n. 601-609.

181 Ordo XXIII, 9; Andrieu, *Ordines*, III, 270.

182 Cfr. R. Lesage, v. "Adorazione", in *Dizionario Pratico di Liturgia Romana*, Roma, Studium, 1956, 13-14; Righetti, 226-230.

183 Cfr. Schmitt, *Il gesto nel Medioevo*, 48.

connesse per consentire di conoscere le fonti e gli studi di riferimento per eventuali approfondimenti. Preferiamo seguire, come al solito, la sequenza cronologica.

Verso il 211, Tertulliano (160-220), il primo scrittore cristiano di lingua latina, esortava:

«Per tutte le nostre azioni, quando entriamo od usciamo, quando ci vestiamo o facciamo il bagno, seduti a tavola o accendendo una candela, quando andiamo a dormire o a sederci, all'inizio del nostro lavoro, facciamoci il segno della croce»¹⁸⁴.

Nell'Africa cristiana, quindi, era consuetudine segnarsi di frequente, motivo questo fra gli altri per cui lo stesso Tertulliano sconsiglia alle donne cristiane di sposare un pagano¹⁸⁵. Sempre egli giustifica l'uso di segnarsi, che non ha riscontro nelle Sacre Scritture, invocando essenzialmente la tradizione¹⁸⁶. Sul modo e sulla forma del gesto sosteneva: «La lettera greca *T*, la nostra lettera *T* è la forma della croce che i profeti presagirono e che noi portiamo sulla fronte»¹⁸⁷, così dicendo si riferiva essenzialmente alla visione di Ezechiele in cui si legge:

Il Signore gli disse: Passa in mezzo alla città, in mezzo a Gerusalemme e segna un tau sulla fronte degli uomini che sospirano e piangono per tutti gli abomini che vi si compiono. Agli altri disse, in modo che io sentissi: [...] non toccate chi abbia il tau in fronte (Ez 9, 4-6).

Origene (185c.-253), facendo l'esegesi proprio di questo passo di Ezechiele, aveva scritto: «la *tau* rassomigliava alla figura della croce, e annunciava profeticamente il segno che portano sulla fronte i cristiani; quello che fanno tutti i credenti all'inizio di ogni atto, soprattutto delle preghiere o delle sante letture»¹⁸⁸.

L'assimilazione del *T* alla croce era già presente in ambito pagano, come testimonia ad es. Luciano di Samosata (120c.-180 d.C.)¹⁸⁹, mentre in ambiente

184 *De corona*, III, 4, PL 2, 80A; Prieur, 167 n. 17.

185 Cfr. *Ad uxorem*, II, 4ss.; PL 1, 1296ss.; Tertulliano, 92ss.

186 *De corona*, IV, PL 2, 80A-82A.

187 *Adv. Marcionem*, III, 22; PL 2, 353A; CSEL, XLVII, 415; cfr. Cipriano, *Test. ad Quirinum*, II, 22; PL 4, 715; CSEL XIX, 383-384; Girolamo, *In Ez.* 9, 4; PL 25, 88A-89A; Loconsole, 14.

188 Origene, *Selecta in Ezechielem* 9; PG 13, 800CD - 801C; cfr. Prieur, 154. Si tratta del commento ad Ez 9, 4.

189 *Le Jugement des voyelles* 12 (Jacobitz K., *Ausgewählte Schriften des Lucian*, Leipzig 1862, I, 33); Cfr. Cadei A., "Alfabeto figurato", in *Enciclopedia dell'arte medievale* I, Roma 1991, 372-381. sul segno al di fuori del cristianesimo si v. Vogel, 42-44 e Spineto, N., "Il simbolismo della croce nelle religioni", in Ulianich, I, 75-87.

cristiano la identificazione del *T* con la croce è presente per la prima volta, a quanto è dato di sapere, verso il 135 nella lettera di Barnaba a proposito dei 318 servi di Abramo [Gn 14, 14]¹⁹⁰. Il numero 318 nella forma greca è *TIH* (300+10+8) oppure *IHT* (10+8+300). Il gruppo *IH* (10+8) è considerato abbreviazione di *IH(SOUS)* (= Gesù), mentre nella *T* riconosce in figura la croce, che significa la grazia¹⁹¹.

Evidentemente la necessità di trovare addentellati scritturistici era forte, tanto che, verso il 250, Cipriano di Cartagine (200c.-258) elabora una breve sequenza di passi dell'Antico e Nuovo Testamento, quale fondamento del gesto di segnarsi. Viene dunque citata la visione di Ezechiele, fondamentale in ragione dell'esegesi che ne veniva fatta, poi il passo dell'Esodo relativo al sangue con cui erano state segnate le case degli ebrei per scampare all'angelo della morte [Es 12, 13]; le due pericoli dell'Apocalisse in cui si parla di «sigillo del nostro Dio sulla fronte dei suoi servi» [Ap 7, 3]; e quanti si trovavano intorno all'Agnello, che «recavano scritto sulla fronte il suo nome e il nome del Padre suo» [Ap 14, 1]¹⁹²; mentre Eusebio di Cesarea (265c.-339) vi aggiunse i riferimenti a Isaia, dove si parla degli eletti su cui il Signore porrà «un segno» [Is 66, 18, 19]¹⁹³.

Da Roma¹⁹⁴ all'Africa, alla Siria, quindi, i cristiani si segnavano la fronte e gli occhi per allontanare i malefici del demonio, e molto spesso usavano segnare con funzione apotropaica e di filatterio contro la malattia e la possessione¹⁹⁵.

Indubbiamente è interessante cercare di capire in quale forma ci si segnasse¹⁹⁶. Pare che all'origine sia stata solo una piccola croce sulla fronte. Ippolito di Roma (170c.-236), nel 215 circa, menziona la fronte, le orecchie ed il naso¹⁹⁷ come altre possibili parti da segnare, sempre costituenti una «piccola» croce; Cipriano invece parla delle orecchie, occhi e fronte¹⁹⁸.

190 *Ep.* IX, 8; *I padri apostolici*, a c. A. Quacquarelli, (Testi patristici, 5), Roma Città Nuova, 1998⁹, 199-200.

191 Con lo stesso senso v. ad es. Clemente, *Strom.* VI, 11, 84 (PG 9, 305); Ambrogio, *Abraham* I, 3, 15; PL 14, 448; CSEL XXXII, 1, 513; e per le altre testimonianze v. Dölger, 1958, 5-19, s.14ss.; cfr. Loconsole, 6, 11, 13-24; si v. per altri versi anche Perriccioli Saggese, A., "Dalla decorazione all'illustrazione: la trasformazione del T in croce nell'incipit del Canone", in Ulianich, III, 307-316.

192 *Test. ad Quirinum*, II, 22; PL 4, 715; CSEL XIX, 383-384.

193 Eusebio, *Demost. Evang.* VI, 25, 4 (CGS, VI, 295).

194 Cfr. Hyppolyte de Rome, *Traditio Apostolica*, 20, ed. B. Botte, (SC, 11b), Paris 1968, 79-80.

195 Cfr. ad es. Mosco, *Il prato*, 94; Giovanni Mosco, 127.

196 Cfr. Vogel, 49-51.

197 Hyppolyte de Rome, *Traditio Apostolica*, 20, 80.

198 Cfr. *Ep.* 58, 9; *Sancti Cypriani episcopi Epistularium*, ed. G. F. Diercks, Corpus Christianorum. Series Latina III c, Turnholti, Brepols, 1996, 350-351..

In alcune circostanze si segnavano la bocca, il petto, le labbra e, in caso di malattia, gli organi e le parti doloranti. Quando si parla di *signare totum corpus*¹⁹⁹ è da intendere non un unico segno di croce, ma tante piccole croci su ciascuna delle parti del corpo.

L'uso del segno della croce secondo Giovanni Crisostomo (345c.-407) doveva estendersi su tutto e su tutti in qualsiasi circostanza, infatti ha scritto:

Nessuno si vergogni dei sacri simboli della nostra salvezza [...], ma portiamo intorno come una corona la croce di Cristo. Per mezzo di essa, infatti, si compie tutto ciò che ci riguarda. Se occorre essere rigenerati [battesimo], è presente la croce; se ci si deve nutrire di quel mistico alimento [eucaristia], se occorre essere ordinati [ordine sacro] o fare qualsiasi altra cosa, ovunque ci sta accanto il simbolo della vittoria. Perciò con molto fervore incidiamo la croce sulla casa, sulle mura, sulle finestre, sulla fronte, sul cuore, difatti questo è il segno della nostra salvezza²⁰⁰.

A questo punto vien da chiedersi: Durante una celebrazione, ad esempio come si segnavano il clero ed i fedeli? Purtroppo non si hanno informazioni particolareggiate quasi fino al IX secolo, quando compaiono alcune fonti esplicite relative alla parte latina ed occidentale, ma si può immaginare che avvenisse qualcosa di analogo nella parte bizantina e orientale²⁰¹.

Il celebrante latino, quando giungeva davanti all'altare, si segnava unicamente la fronte²⁰²; mentre il diacono, leggendo il vangelo, sulla fronte e sul petto²⁰³; i fedeli, invece, solo sulla fronte²⁰⁴.

La «piccola» croce si tracciava con il dito pollice o indice della mano benefica, cioè la destra²⁰⁵. Accanto a questa forma «breve» vi era il segno di croce che interessava essenzialmente il viso della persona e non si estendeva al corpo. Di questo modo di segnarsi si trova notizia in Giovanni Crisostomo, che usa espressioni come «tracciare la croce sul viso», «segnare il viso», «non si deve imprimerla

199 p. es. *Acta Joh.*, 115.

200 Giovanni Crisostomo, *In Mat.*, om. 54, 4; PG 58, 537; Giovanni Crisostomo, *Omelie*, 413-414.

201 Cfr. Parenti, St.; Velkovska, E., "La croce nella liturgia bizantina", in Ulianich, III, 55-58.

202 *Ordo I*, 49; cfr. *Ordo VI*, 21; Andrieu, *Ordines*, II, 83; 244.

203 *Ordo V*, 35; Andrieu, *Ordines*, II, 216. Dal XII secolo compaiono le tre segnazioni come oggi (fronte, labbra, petto), v. Vogel, 50, n. 59.

204 Vogel, 49 n. 58.

205 *Ordo*, XI, 3; Andrieu, *Ordines*, II, 418; cfr. Mosco, *Il prato*, 94; Giovanni Mosco, 127.

semplicemente con il dito, ma prima nella volontà con molta fede. Se la imprimi così sul volto, non potrà starti accanto nessun demone impuro»²⁰⁶.

L'uso della croce che veniva tracciata solo sul volto si trova in Spagna ancora verso la metà del XIII secolo come si evince da uno scritto di Lucas, vescovo di Tuy (†1249):

Questo è ciò che ogni fedele rappresenta quando, proteggendosi il volto con il segno della croce, solleva tre dita aperte verso la fronte, dicendo 'in nome del Padre', poi le fa scendere verso la barba pronunciando 'e del Figlio', ed infine le porta a sinistra, dicendo 'e dello Spirito Santo', quindi a destra, quando dice 'Amen'²⁰⁷.

In seguito si interpreterà per viso la persona intera, ma qui Luca intende solamente il viso²⁰⁸. Probabilmente, così facendo, si segnavano la fronte, il naso, la bocca, gli occhi e le orecchie, in altre parole i cinque organi sensoriali.

La «grande» croce, cioè il segnarsi con unico gesto dalla testa al petto e alle spalle, sembra abbia preso piede intorno all'VIII secolo, per diffondersi ed affermarsi nel IX²⁰⁹. Questo non significa che non fosse praticato in precedenza, ma semplicemente che fino a quel momento non era oggetto di discussione e contrasti, quindi non documentabile.

A differenza della «piccola» croce, che lasciava poco spazio ad eventuali varianti ed interpretazioni, la «grande» croce si prestava, invece, allo sviluppo di un simbolismo ricco ed articolato, quindi di polemiche e addirittura di contrapposizioni.

Eccone, quindi, la prima traccia nel concilio costantinopolitano IV dell'879: i Greci accusano i Latini perché «cominciano la raffigurazione della croce dalla sinistra, contrariamente a quanto dicono le Scritture, ove la destra viene preferita alla sinistra»²¹⁰.

Cosa era successo? Il modo di segnarsi comune all'epoca, sia per i Greci sia per i Latini, era quello di partire dalla fronte per scendere in verticale verso il

206 Giovanni Crisostomo, *In Mat.*, om. 54, 4; PG 58, 537; Giovanni Crisostomo, *Omelie*, 414; cfr. Idem, *Contro i Giudei*, VIII, 8; PG 48, 940.

207 Lucas de Tuy, *De altera vita, fideique controversiis adversus Albigensium errores libri III*, Ingolstadtii 1612, II, 15, pp. 116-117. Uspenskij, *Il segno della croce*, 22-23, 35-36.

208 Uspenskij, *Il segno della croce*, 36 n. 16, 58-80 sulle fonti russe; interdetto nel 1551 v. Duchesne, 90-92, cap. 32.

209 Vogel, 50, nn. 62-63.

210 Allatio, 1359-1362; Uspenskij, *Il segno della croce*, 26-27.

petto, quindi interessare in orizzontale prima la spalla destra quindi la sinistra. Evidentemente era giunta voce che, in ambito latino, vi fossero alcuni ambienti che, nel compiere il gesto nella direttrice orizzontale, muovessero dalla spalla sinistra per chiudere su quella destra, come avviene attualmente.

Nella società medievale era credenza comune che alcuni gesti avessero il potere di trasformare la materia o gli esseri non per effetto di una tecnica, ma a causa di una potenza intrinseca che racchiudeva, trasmetteva e provocava l'azione di forze invisibili. Il segno della croce apparteneva a questa categoria²¹¹. Ciò permette di capire le motivazioni che portavano la persona o il gruppo ad essere particolarmente contrari all'eventuale «adulterazione» di un gesto così importante. Fortunatamente abbiamo una serie di fonti che permettono di capire quanto stava accadendo e quali fossero le ragioni connesse.

Giovanni Beleth († 1182) nella sua esegesi della liturgia composta tra il 1161 ed il 1165 constata che si erano formate effettivamente due tradizioni, e cerca di spiegare a cosa era legato un modo o un altro di segnarsi:

Ci si chiede come bisogna fare il segno della croce, da destra a sinistra o da sinistra a destra? Alcuni credono da sinistra a destra, e pare trovino conferma di ciò nel verso 'la sua processione dal Padre'²¹². Dal Padre venne nel mondo il Figlio [Gv 16, 28], e perciò cominciamo a tracciare la croce dall'alto, che rappresenta il Padre, e scendiamo verso il basso, che rappresenta il mondo. Poi portiamo la mano da sinistra a destra, poiché Cristo scese all'Inferno [Ef 4, 8-10], che è indicato dalla sinistra, e poi ascese al Padre, che è indicato dalla destra [cfr. Ebr 1, 3. 13]. Altri tuttavia affermano che bisogna farsi il segno della croce da destra a sinistra, perché Cristo da destra, cioè dalla parte del Padre [disceso dal Padre], con la croce annientò il diavolo, che è rappresentato dal lato sinistro²¹³.

211 Schmitt, *Il gesto nel Medioevo*, 295.

212 Si tratta dell'inno per la novena di Natale di Ambrogio († 397) *Veni, Redemptor gentium* nella parte che dice: *Egressus eius a Patre, / regressus eius ad patrem, / excursus usque ad inferos, / recursus ad sedem Dei* (la sua processione dal Padre, il suo ritorno al Padre, la discesa fino agli Inferi, il ritorno alla sede di Dio), v. G. Reese, *La musica nel medioevo*, Firenze, Sansoni, 1980, 128-130. Sull'introduzione del canto degli inni a Milano ne dà notizia Agostino: «si stabili di cantare degli inni e dei salmi, secondo l'usanza delle regioni orientali, affinché il popolo non si lasciasse prendere da scoraggiamento; da quel tempo l'uso venne mantenuto, fino ai giorni nostri. Molti, quasi tutti i tuoi fedeli lo hanno imitato negli altri paesi della terra» (*Confessioni*, IX, 7). Questo celebre inno sarà modello formale di un gran numero di inni, e punto di riferimento per il suo contenuto teologico.

213 Ioannis Beleth, *Summa de ecclesiasticis officiis*, ed. ab H. Douteil, (Corpus Christianorum, continuatio medievalis 41a), Tournhout 1976, 39 e; PL 202, 48; Uspenskij, *Il segno della croce*, 19-20, 33.

Poco tempo dopo, Sicardo, vescovo di Cremona (1155-1215), volendo rispondere a quell'interrogativo che evidentemente era ormai frequente, scrive un passo che riflette quanto aveva detto Giovanni Belesh con qualche elemento in più:

Ci si chiede come bisogna segnarsi, da sinistra a destra o al contrario? Alcuni ritengono che bisogna tracciare il segno della croce da sinistra a destra, basandosi sul fatto che fu detto: «La sua processione dal Padre, la discesa negli inferi ed il ritorno al trono divino»; Cristo, infatti dal Padre discese nel mondo [Gv 16, 28], poi negli Inferi, quindi tornò al trono di Dio [Ebr 1, 3. 13]. Chi si segna comincia quindi dall'alto, che rappresenta Dio, scende verso il basso, che simboleggia il mondo, e si muove dalla sinistra alla destra: la sinistra rappresenta gli Inferi, la destra il cielo. Cristo infatti ascese dagli inferi fino alla sommità della volta celeste. Altri, tuttavia, si fanno il segno della croce da destra a sinistra, poiché Cristo, apparso alla destra del Padre, con la croce annientò il diavolo, che si trova a sinistra. Oppure l'azione della croce viene messa in relazione a noi: «chinò i cieli e discese» [Sal 17, 10], per insegnarci a cercare innanzitutto il regno dei cieli [che si trova alla nostra destra], perciò ci viene dato anche ciò che è effimero [che si trova a sinistra], cioè [Cristo] dalla destra è passato alla sinistra. Scese per portarci dalla terra ai cieli, cioè dalla sinistra alla destra²¹⁴.

Sulla questione intervenne anche il cardinale Lotario dei Conti di Segni (1160-1216) in uno scritto elaborato tra il 1195 e il 1197; poi, divenuto papa Innocenzo III (1198-1216), lo riformulò tra il 1208 e il 1216, e con l'autorità che gli proveniva dalla carica, si pronunciò sui modi di farsi il segno della croce e sottolineò la sua valenza trinitaria:

Il segno della croce deve essere fatto con tre dita, perché si fa con l'invocazione della Santissima Trinità, della quale il profeta dice: 'Chi sostiene con tre dita il peso della terra?' [Is 40 *vulgata*].

Il modo deve essere dall'alto al basso e passare da destra a sinistra, perché Cristo è sceso dal cielo sulla terra ed è passato dai giudei [destra] ai gentili [sinistra].

Vi sono alcuni, in questo momento, che fanno il segno della croce da sinistra verso destra, a significare che dalla miseria [sinistra] dobbiamo giungere alla gloria [destra], così come è successo con Cristo che è passato dalla morte

214 *Mitrato seu de officiis ecclesiasticis summa*, 3, 4; PL 213, 109-110. Uspenskij, *Il segno della croce*, 20-21, 34.

alla vita, e dall'inferno al paradiso, e soprattutto per segnare se stessi e gli altri in un solo ed unico modo. Risulta però che quando tracciamo il segno della croce sugli altri, li segniamo da sinistra a destra. In realtà, se ci pensi bene, noi tracciamo il segno della croce da destra a sinistra anche sugli altri, perché non li segniamo essendo essi di spalle, ma di faccia²¹⁵.

Guglielmo Durand, vescovo di Mende (1230-1296c.), richiama quanto detto da Innocenzo III e aggiunge un commento riguardo a chi si segnava da destra a sinistra:

essi fanno così «innanzitutto per esprimere in tal modo la loro preferenza per l'eterno, indicato dalla destra, rispetto al temporaneo, indicato dalla sinistra; in secondo luogo per significare che Cristo passò dai giudei ai pagani; in terzo luogo poiché Cristo, venuto dalla destra, cioè dal Padre, con la croce annientò il diavolo, indicato dalla sinistra, da cui 'io scesi dal Padre e venni nel mondo' [Gv 16, 28]. Altri invece tracciano il segno della croce da sinistra a destra, basandosi sulla definizione 'La sua processione dal Padre, la discesa negli inferi e il ritorno al Trono divino', iniziano il segno della croce dall'alto, che rappresenta il Padre, scendono verso il basso, che rappresenta il mondo; poi si dirigono alla sinistra, che simboleggia gli inferi, alla destra, che indica il cielo. Cristo infatti scese dal cielo sulla terra e dalla terra negli inferi; dagli inferi ascese al cielo, ove siede alla destra del Padre. In secondo luogo, si comportano così per indicare che dobbiamo passare dalla povertà alla gloria, dai vizi, rappresentati dalla sinistra, alle virtù, rappresentate dalla destra, così come Cristo passò dalla morte alla vita, com'è scritto nel vangelo secondo Matteo [Mt 28, 6]. In terziis, poiché Cristo con la fede della croce ci ha fatto passare dall'effimero all'eterno. Occorre poi considerare che quelli che si segnano da sinistra a destra, allo stesso modo tracciano il segno anche sulle altre persone; tuttavia, quando fanno il segno della croce ad altri, lo eseguono da destra a sinistra, poiché stanno segnando persone che volgono verso di loro non la schiena ma il viso. Ma anche quando fanno il segno della croce verso la folla essi si segnano da sinistra a destra, mentre per gli altri tracciano il segno da destra a sinistra»²¹⁶.

215 *De sacro altaris mysterio* II, 45 *Quomodo signum crucis sit experimentum*, PL 217, 825D; Schmitt, *Il gesto nel Medioevo*, 307; Uspenskij, *Il segno della croce*, 18-19, 33.

216 Guilelmi Duranti, *Rationale divinatorum officiorum*, ed. A. Davril – T. M. Thibodeau, (*Corpus christianorum, continuatio mediaevalis* 140a), II, Turnhout 1998, V, 2, nn. 13-14, pp. 20-21. Uspenskij, *Il segno della croce*, 21-22, 34-35.

Dalle fonti riportate si deduce il motivo che ha originato la variante del modo di segnarsi dalla sinistra verso destra, cioè secondo la maniera latina attuale: in qualche ambiente s'era pensato che il gesto avesse maggiore efficacia se riproduceva su di sé in modo speculare la benedizione, che veniva impartita dal sacerdote.

Naturalmente ambedue i modi avevano la loro legittimità, la loro fondata simbologia, e potevano coesistere, ma la crescente contrapposizione politica, culturale e religiosa tra il mondo occidentale e l'Impero bizantino l'aveva reso un elemento di contrasto. Questo si evince in modo palese da quanto, tra gli anni 1229 e il 1234, scrisse Lucas, vescovo di Tuy (†1249) nella Spagna:

Riguardo al segno della croce ci si chiede: quando i credenti fanno il segno della croce su se stessi o sulle altre persone la mano deve spostarsi da sinistra a destra o da destra a sinistra? A ciò rispondiamo, secondo la nostra fede e la tradizione, che ognuno [di questi due modi] è giusto, ognuno è santo, ognuno è capace di vincere la forza avversa, se la religione cristiana è utilizzata nell'umiltà cattolica. Poiché, tuttavia, molti presuntuosamente tentano di eliminare uno di questi due sistemi, affermando che la mano non deve muoversi da sinistra a destra, secondo l'uso che abbiamo ereditato dai nostri padri, per amore del prossimo diremo qualche parola a questo proposito. Poiché quando nostro Signore Gesù Cristo, per rinnovare il genere umano con la sua misericordia, benedisse il mondo, procedette dal Padre, venne nel mondo, scese come a sinistra, all'inferno, e, ascendendo in cielo, siede alla destra del Padre [...] ²¹⁷. Questo è ciò che ogni fedele rappresenta quando, proteggendosi il volto con il segno della croce, solleva tre dita aperte verso la fronte, dicendo 'in nome del Padre', poi le fa scendere verso la barba pronunciando 'e del Figlio', ed infine le porta a sinistra, dicendo 'e dello Spirito Santo', quindi a destra, quando dice 'Amen' ²¹⁸.

Per il vescovo Lucas, come già per Innocenzo III, si trattava di due tradizioni che potevano coesistere pacificamente, ma certo vi erano anche posizioni di intolleranza. Per altre fonti tardo medievali che attestano la compresenza delle due tradizioni, rinviamo al saggio dell'Uspenskij ²¹⁹. Quindi, fino al XVI secolo in Occidente era possibile imbattersi in comunità che facevano il segno della croce

217 Qui si cita il Credo; v. anche Ebr 1, 3, 13.

218 Lucas de Tuy, *De altera vita, fideique controversiis adversus Albigenis errores libri III*, Ingolstadtii 1612, II, 15, pp. 116-117. Uspenskij, *Il segno della croce*, 22-23, 35-36.

219 Uspenskij, *Il segno della croce*, 23-24.

in un modo o in un altro, non ritenendo che preferire una maniera rispetto ad un'altra fosse errato «poiché né l'uno né l'altro sono prescritti o vietati da una legge divina o umana», scriveva Martin de Azpilcueta (1492-1586 c.)²²⁰.

L'uso di segnarsi da sinistra a destra prevalse definitivamente nella Chiesa cattolica solo dopo il concilio di Trento (1545-1563); con ogni probabilità ciò è legato alla Controriforma, che riteneva l'uniformità dei riti e dei gesti un presupposto indispensabile all'unità della Chiesa.

Fu papa Pio V (1566-1572) che impose come unico modo di segnarsi tracciare la direttrice orizzontale del gesto da sinistra a destra e con le dita unite e tese, cioè come si fa oggi sia per segnarsi che per benedire. Nel *Missale Romanum* 1570, da lui pubblicato, si legge, infatti:

Colui che si benedice volge verso di sé il palmo della mano destra con tutte le dita unite e tese [cioè col palmo aperto], e traccia la croce dalla fronte al petto e dalla spalla sinistra a quella destra. Se invece benedice un'altra persona o una cosa, volge [il palmo] col mignolo [cioè col bordo] verso colui che viene benedetto con la mano destra tesa con tutte le dita ugualmente unite ed aperte, cosa che viene osservata in ogni benedizione²²¹.

L'abitudine di segnarsi da sinistra a destra, dunque, venne intesa come un uso specificamente cattolico, diverso da quello greco (ortodosso). Tanto è vero che nel XVII Leone Allatio (1557/8-1669) contrappose le due modalità, mettendole in relazione con la tradizione greca e con quella latina²²². E nell'articolo greco sul segno della croce, allegato alle dispute del monaco russo Arsenij Suchanov con i greci del 1650, si legge: «Riguardo ai latini che [portano] la mano prima sulla spalla sinistra, poi su quella destra [...]: essi fanno la croce in un certo modo, noi greci in maniera diversa: che unione può esserci tra noi?»²²³.

Alla luce di quanto detto, ci sembra di aver fornito un inquadramento della questione rappresentata dal segno di croce. Per quanto riguarda poi gli ulteriori sviluppi, riteniamo superfluo e deprimente riportare le polemiche e le contrapposizioni che guastarono sempre più i rapporti tra cattolici ed ortodossi, prendendo a pretesto proprio il modo di fare il segno della croce.

220 Uspenskij, *Il segno della croce*, 24-25.

221 1570 (ried. 1998), p. 10.

222 Allatio, 1359-1362; Uspenskij, *Il segno della croce*, 25, 39-40; cfr. *Pidalion*, 645 n. 2.

223 Uspenskij, *Il segno della croce*, 27.

6.1 Posizione delle dita²²⁴

Come abbiamo visto in precedenza, Giovanni Crisostomo aveva scritto: «(La croce) non si deve imprimerla semplicemente con il dito, ma prima nella volontà con molta fede»²²⁵. Verosimilmente quindi per segnarsi veniva utilizzato l'indice o il pollice della mano destra (come avveniva per la «piccola» croce²²⁶) e ciò costituiva una sorta di professione di fede nell'unità di Dio.

Il segno della croce, ben presto, però, assunse un valore cristologico. Dopo il concilio di Calcedonia (451), in cui si definì che nella persona di Cristo vi erano due nature, uguali, distinte e non separate, gli ortodossi calcedoniani per rimarcare questo dogma cominciarono a fare il segno di croce con due dita (indice disteso e medio leggermente piegato) nell'intento di contrapporsi a coloro che non avevano accettato le decisioni del concilio (monofisiti). Con il passar del tempo si volle attribuire anche alle altre tre dita, ripiegate sul palmo, la funzione simbolica di allusione alle tre persone della Trinità.

Questo era l'uso dei bizantini quando fu evangelizzata la Rus' (sec. IX)²²⁷. La Chiesa bizantina greca, poi, sostituì il segno con due dita con quello con tre dita (pollice, indice e medio uniti, con anulare e mignolo chiusi sul palmo) tra l'XI e il XIII secolo. Il segno in questo caso metteva in evidenza il dogma trinitario, e con le due dita richiamava le due nature; il tutto nell'unità di Dio e dell'unica persona in Cristo, rappresentate dalla mano. In concomitanza anche nel mondo occidentale si era andato affermando l'uso di compiere il segno di croce con tre dita con valore trinitario come abbiamo visto nel testo di Innocenzo III. Infatti, anche secondo Bonaventura da Bagnoregio (1217 c.-1274), ad esempio, il segno della croce fatto con le tre dita manifestava l'adesione esplicita del fedele al dogma trinitario²²⁸.

224 Sul l'argomento ha trattato nell'ottimo lavoro Uspenskij, *Il segno della croce*, 105-125 e note 126-146: *Excursus: La posizione delle dita nel tracciare il segno della croce nella tradizione ortodossa. La riforma del patriarca Nikon e le dispute sulla posizione delle dita in Russia: il segno della croce con due dita e quello con tre dita. Il significato simbolico della posizione delle dita nel segno della croce fatto con due e tre dita. La questione della particolare posizione delle dita durante la benedizione sacerdotale. L'accusa rivolta ai Vecchi Credenti di seguire la tradizione armena.*

225 Giovanni Crisostomo, *In Mat.*, om. 54, 4; PG 58, 537; Giovanni Crisostomo, *Omelie*, 414; cfr. Idem, *Contro i Giudei*, VIII, 8; PG 48, 940.

226 Cfr. *Ordo*, XI, 3; Andrieu, *Ordines*, II, 418; cfr. Mosco, *Il prato*, 94; Giovanni Mosco, 127.

227 Cfr. le ricerche di E. E. Golubinskij e N. F. Karpčev, si v. Uspenskij, *Il segno della croce*, 107; *Pidalion*, 645 n. 2.

228 *In III Sent.*, D.25, art. 1, q. 3; Gy, P.-M., "Évangélisation et sacrements au Moyen Âge", in Ch. Annengiesser – Y. Marchasson, *Umanisme et foi chrétienne*, Paris 1976, 565-572 s. 568 n. 23; Schmitt, *Il gesto nel Medioevo*, 296.

Il motivo del cambiamento non è molto chiaro, forse potrebbe essere motivato da una contrapposizione all'Islam.

Avvenne così che al concilio di Firenze (1439) l'«ortodossia» bizantino-greca, che ormai aveva consolidato la pratica del segno di croce con tre dita unite (pollice-indice-medio), e l'«ortodossia» bizantino-slava con due dita distese (indice e medio) si trovarono in contrapposizione, esasperata quando si proclamò l'autocefalia della Chiesa Russa (1461). Cosicché nel concilio dei Cento Capitoli della Chiesa Russa (1551) al cap. 31 (*Sul segno della croce. Come gli arcipreti e i preti devono dare la benedizione e fare il segno di croce; come i cristiani ortodossi devono segnarsi ed inchinarsi*), si legge:

La mano destra figurerà la croce nel modo seguente. Si riuniranno il pollice e le due dita inferiori: l'indice e il medio, uniti, sono dispiegati e leggermente inclinati. I vescovi ed i preti devono benedire e fare su se stessi il segno della croce con due dita, secondo la tradizione stabilita dai santi Padri nel modo seguente: essi li posano prima sulla fronte, poi, sul petto, cioè sul cuore, poi sulla spalla sinistra e infine sulla spalla destra: Questa è la rappresentazione veritiera del segno di croce. [...] Se qualcuno non benedice con due dita come Cristo, o non traccia con due dita il segno della croce, che sia scomunicato: i santi padri dissero [...] chi non si segna con due dita, come Cristo, che sia scomunicato²²⁹.

Quando nel 1653 il patriarca di Mosca Nikon inviò la lettera in cui si prescriveva il segno di croce con tre dita, avviando così la sua riforma liturgica, ingiunse di segnarsi alla maniera greca, cioè unendo insieme pollice, indice e medio, e piegando verso il palmo l'anulare e il mignolo. L'intenzione era quello di far ritornare le espressioni di culto russo «alle fonti originarie», assumendo quelle bizantino-greche, ritenute genuine.

Prese il via un'accesa polemica sul modo corretto (ortodosso) di segnarsi: i Nuovi credenti, cioè i seguaci della riforma di Nikon, sostenevano che le tre dita e il loro modo di disporle fosse quello più antico, perché corrispondeva alla forma usata dai bizantini-greci di segnarsi; in contrapposizione i Vecchi credenti, cioè gli avversari della riforma, ritenevano invece che il modo antico e corretto fosse quello russo e non quello greco.

Il grande concilio moscovita del 1666-1667 confermò che il segno della croce con tre dita era l'unico possibile e scomunicò coloro che si fossero mantenuti fedeli

229 Duchesne, 87-88, cap. 31; cfr. cap. 32; per i concili sotto Ivan il Terribile v. J. Ledit, *Russie*, in *DTC* 14, Paris 1939, coll. 207-333 soprattutto 262-267; cfr. Uspenskij, *Il segno della croce*, 107-108.

alla vecchia tradizione russa. Cominciò così il dolorosissimo scisma dei Vecchi Credenti²³⁰.

Oggi dopo tanti studi e ricerche sviluppatasi come è naturale soprattutto in Russia «si può considerare dimostrato che i Vecchi Credenti avevano ragione: essi hanno conservato l'antico modo greco di disporre le dita che i greci stessi avevano modificato»²³¹.

Il patriarca Nikon, oltre al segno della croce con tre dita, introdusse una particolare posizione delle dita nella benedizione sacerdotale usata ancora oggi dalle Chiese ortodosse tanto greche che slave. Il sacerdote, benedicendo, posiziona le dita in modo da costituire il nome di Gesù Cristo: l'indice dritto è l'iniziale greca I (*iota*), mentre il medio leggermente incurvato la finale C (*sigma lunato*), le due lettere con cui è abbreviato il nome Gesù (IESUS); poi il pollice piegato ed incrociato con l'anulare forma l'iniziale greca X (*chi*), mentre il mignolo leggermente incurvato è la finale C (*sigma lunato*), abbreviazione del nome Cristo (CHRISTOS)²³². In altre parole la mano riproduce le quattro lettere IC XC (*Gesù Cristo*): le stesse che designano sempre la sua raffigurazione nelle icone.

In tal modo il sacerdote bizantino quando benedice i fedeli, ed ogni qualvolta compie un gesto di benedizione, lo fa riproducendo il nome di Gesù, il mistero della Trinità e delle due nature nell'unica persona del Cristo.

A ben riflettere la posizione delle dita, arcuate a mo' di lettera, deriva dal segno di croce compiuto con due dita, un tempo impiegato dai greci sia per segnarsi che per benedire, e quindi quel modo antico di segnarsi è sopravvissuto nel gesto di benedizione. Analizzando la disposizione delle dita nelle icone del Cristo, si può scorgere una linea di continuità dal V secolo in poi²³³.

6.2 Formule che accompagnano il segnarsi

Naturalmente le fonti non permettono di stabilire con sicurezza se il segno della croce fosse sempre accompagnato da una formula particolare, e quale fosse. Nell'ambito latino sembra che, tra le formule più antiche, vi siano state: *Signum crucis (Christi)* e *in nomine Dei (Iesu)*, quindi la formula trinitaria: *Nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo*, per lo stretto legame tra il segnarsi e il battesimo²³⁴. Le formule:

230 Uspenskij, *Il segno della croce*, 105-109.

231 Uspenskij, *Il segno della croce*, 107; cfr. *Pidalion*, 645 n. 2.

232 Cfr. Uspenskij, *Il segno della croce*, 117-120.

233 Il gesto di benedizione nell'iconografia e nella pittura profana è oggetto di una nostra ricerca in corso.

234 Cfr. *Costituzioni apostoliche*, VIII, 12; Tertulliano, *De baptismo*, 6; PL 1, 1206C.

Adiutorium nostrum in nomine domini e *Deus in adiutorium meum intende* sono più tardive e sembrano di origine monastica²³⁵.

Nella tradizione bizantino-greca, di difficile datazione, si hanno le formule trinitarie: *Nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo* e *Gloria al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo* e, in ambienti monastici, la formula usata dal pubblicano nell'entrare al tempio: *O Dio, sii benevolo con me peccatore* [Lc 18, 13] *ed abbi pietà di me*. Mentre nella tradizione bizantino-slava si trovano la formula cristologica: *Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, abbi pietà di me* e quella trinitaria *Nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo*²³⁶.

6.3 Una particolarità

In alcuni ambienti, tanto latini quanto bizantini, soprattutto tra le persone anziane, si può notare una particolarità: fatto il segno di croce, magari anche in modo molto veloce ed approssimativo, si porta sempre la mano alla bocca secondo due forme, o quella che simula l'invio di un bacio, o quella che bacia qualcosa che è distante, riproducendo una sorta di contatto con le dita.

Tale particolarità sarebbe giustificata in presenza di un'immagine, una statua, una reliquia, invece è diventata un tutt'uno con il gesto di segnarsi, quindi fatto ogniqualevolta si fa il segno di croce. L'incomprensibilità del fenomeno, che sembra essere frutto di semplicità e di ignoranza, ha attirato la nostra attenzione, costituendo oggetto di riflessione e di ricerca.

Come spesso avviene per le tradizioni popolari non si può disporre di una documentazione certa, e spesso si forniscono delle spiegazioni non propriamente tali, quindi riportiamo di seguito un'ipotesi.

Naturalmente è necessario avere chiari alcuni concetti di base, primo fra tutti il concetto di bacio. L'organo corporeo del bacio è la bocca, luogo di emissione e fonte del respiro: baciarsi è congiungere soffio a soffio. Il bacio, quindi, significa di per sé accordo di uno spirito con un altro spirito.

Il bacio viene così ad essere espressione di un atto di grande concordia, ma al tempo stesso di venerazione, sottomissione, rispetto. In tal senso il bacio viene scambiato tra i fedeli: «Salutatevi gli uni gli altri con il bacio santo», ha scritto Paolo ai Romani [16, 16]. Ed è manifestazione di venerazione delle reliquie insigni, che dovevano essere bacciate non toccate. Un esempio molto chiaro lo troviamo quando Egeria racconta quel che avveniva in occasione della venerazione della Croce:

235 Vogel, 51.

236 Cfr. Uspenskij, *Il segno della croce*, 109-117.

Si pone una cattedra per il vescovo dietro la Croce, dove egli si trova in quel momento. Il Vescovo siede sulla cattedra, davanti a lui si mette un tavolo coperto da un telo di lino, i diaconi sono in piedi intorno al tavolo: viene portata una cassetta d'argento dorato in cui c'è il santo legno della croce, la si apre e la si espone. Si mette sul tavolo il legno della croce e l'iscrizione.

Dopo averli posti sul tavolo, il vescovo stando seduto appoggia le mani alle estremità del santo legno e i diaconi, in piedi tutt'intorno, sorvegliano. Il motivo della sorveglianza è questo: è usanza che ad uno ad uno tutti quanti si avvicinano, sia i fedeli sia i catecumeni, e chinandosi sul tavolo bacino il santo legno e poi passino avanti: ora, si narra che, non so quando, un tale con un morso abbia portato via un frammento del santo legno: per questo motivo i diaconi che stanno all'intorno, fanno attenzione che qualcuno, venendo vicino, non osi ripetere il gesto.

Così tutti quanti sfilano lì innanzi a uno a uno: si chinano, toccano prima con la fronte poi con gli occhi la croce e l'iscrizione, poi baciano la croce e passano oltre, ma nessuno la tocca con le mani²³⁷.

Senza ricorrere ad altri esempi, diciamo che partecipare della santità del sacramento, di una immagine, di una statua, di qualsiasi cosa, ritenuta sacra o degna di venerazione, è riprodurre su di sé il segno della croce, e poi, nell'impossibilità di baciare l'oggetto di venerazione, simbolicamente lo si accosta alle labbra per baciare portandovi le proprie dita oppure inviando un bacio.

In tal modo, come abbiamo visto in precedenza, si venera, portando alla bocca, baciando (si adora, nel senso lato del termine, *adorare, ad-os*).

Quindi, la particolarità è un'aggiunta al segno di croce, che nell'intenzione prevede il portare su di sé la benedizione, ma anche l'espressione del nostro amore, rispetto e venerabilità all'oggetto, e non solo. Un qualcosa che, pertanto, è da spiegare e valorizzare, non da estirpare come un prodotto di ignoranza.

7. Trinità del Vecchio e del Nuovo Testamento. Cosa significa?

Sin dall'antichità, come figurazione della Trinità, il mondo bizantino aveva fatto ricorso alla rappresentazione dei tre angeli apparsi ad Abramo (Ospitalità di Abramo)²³⁸. L'icona, capolavoro di Andrej Rublëv (1360-1430), al concilio detto

237 Egeria 37, 1-3, 163.

238 v. H. Leclercq, *Trinité*, in *DAFL* 15/2, coll. 2787-2791; W. Braunfels, *Dreifaltigkeit*, in *LCI* 1, Rom-Wien 1968, coll. 525-537; B. de Margerie, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, Paris 1975; Us-

dei Cento Capitoli celebrato a Mosca nel 1551, venne dichiarata modello della rappresentazione della Trinità²³⁹.

Nel linguaggio degli iconografi e poi degli antiquari tale rappresentazione è detta «Trinità del Vecchio Testamento», per distinguerla da una «nuova» composizione, cominciata a circolare nelle Chiese di tradizione bizantina intorno al secolo XVII, denominata «Trinità del Nuovo testamento».

In occidente, infatti, sin dal sec. XII erano state elaborate diverse figurazioni che volevano essere una trasposizione visiva del dogma trinitario professato nel simbolo della fede (triplice immagine di Cristo, tricefalo e triforme, Figlio alla destra del Padre, Padre che regge il Cristo in croce o il suo corpo morto, Incoronazione della Vergine ecc.)²⁴⁰.

La raffigurazione che, attraverso le stampe, cominciò a circolare e ad essere rappresentata nell'iconografia post-bizantina è quella in cui il Padre ed il Figlio sono rappresentati seduti su uno stesso trono (*synthronon*), costituito da cherubini e serafini. Il Figlio, Gesù Cristo, – alcune volte con i simboli della passione –, siede alla destra del Padre [Mt 26, 64] e benedice con la destra, mentre con la sinistra indica il Padre per mostrare la sua «generazione». Il Padre ha lo scettro e, qualche volta, ha tra le mani un cartiglio in cui è scritto: «io sono l'Alfa e l'Omega, il principio e la fine» [Ap 22, 13]. Tra i due, è rappresentato lo Spirito Santo in forma di colomba. Spesso il Padre con la destra ed il Figlio con la sinistra sorreggono il globo terracqueo sormontato dalla croce.

Naturalmente gli iconografi post-bizantini hanno cercato di inserire in questa raffigurazione alcuni elementi che facevano parte della propria tradizione, come quello, ad esempio, di fare a tutti e tre il nimbo crucifero con iscritte le lettere greche 'omicron, omega e ny' (o on), che, come già visto, compongono il nome rivelato a Mosè nella teofania sul Monte Oreb (*Sono colui che sono*, [Es 3,14; cfr. Ap. 1, 8]).

L'incarnazione permetteva la rappresentazione antropomorfa del Figlio; l'apparizione dello Spirito in forma di colomba quando Cristo venne battezzato nel Giordano [Mt 3, 16] rendeva ammissibile la sua figurazione, ma il Padre nessuno l'ha visto, «il Figlio unigenito che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato» [Gv 1, 18]. Ciononostante si cominciò a raffigurare il Padre non secondo la sua natura, ma secondo le visioni profetiche di Isaia [6, 5] e soprattutto quella di Daniele:

penskij, 282; P. Iacobone, *Mysterium Trinitatis. Dogma e iconografia nell'Italia medievale*, Roma 1997.

239 Duchesne, 105, cap. 41, quesito 1.

240 Cfr. F. Boespflug, *La Trinité dans l'art d'Occident (1400-1460)*, Strasbourg, Presses Universitaires, 2006.

«L'Antico di giorni si assise. La sua veste era come la neve e i capelli del suo capo erano candidi come lana pura» [7, 9.13].

Ma pur con tutti i possibili adattamenti, questa composizione iconografica che proveniva dall'Occidente, soprattutto riguardo alla legittimità della rappresentazione del Padre, suscitava non pochi interrogativi e polemiche all'interno delle Chiese bizantine²⁴¹.

È rimasta celebre la controversia tra il Diacono Viskovatyj ed il Metropolita di Mosca Makarij nel concilio di Mosca del 1554. Il primo richiamava all'osservanza delle decisioni del concilio niceno II e a rifuggire dall'equiparazione della manifestazione con l'immagine, mentre il secondo sosteneva che Dio Padre poteva essere raffigurato in quanto la sua rappresentazione non era secondo la sua natura, ma secondo le visioni profetiche di Isaia [6, 5] e di Daniele [7, 9.13]. Naturalmente si ricorreva da ambedue le parti a sottigliezze filosofiche, scritturistiche e teologiche.

Queste due posizioni si riproposero e contrapposero nei secoli²⁴², ma il problema non si risolse. Nonostante le rinnovate proibizioni sinodali motivate teologicamente, non ultima quella del grande concilio di Mosca del 1666-1667²⁴³, o espresse quale semplice rigetto antilatino, come quella del sinodo di Costantinopoli del 1776, in cui è detto: «è stato sinodalmente decretato che quest'icona, che pretende di rappresentare la Trinità, è un'innovazione estranea alla Chiesa apostolica ortodossa e non è da essa accolta. è penetrata nella Chiesa ortodossa attraverso i latini»²⁴⁴, la raffigurazione, col tempo, prese piede al punto da essere accettata senza difficoltà anche dagli ambienti più tradizionalisti.

8. Come ha avuto origine la benedizione delle icone?

È invalso l'uso di benedire, crismare o consacrare le icone dopo essere state dipinte, prima di venire esposte alla venerazione pubblica o privata.

Il rito di benedire le icone nella chiesa bizantina non è antico, anzi²⁴⁵. Compare, per la prima volta, in un eucologio manoscritto, che Leone Allatio (1586-1669) diede

241 Su questa problematica e sulle varie fasi polemiche v. Uspenskij, 259-292; De Lotto, 66-67.

242 Cfr. Bogoslovskij, *passim* e Bulgakov, *passim*, con i quali polemizzò Uspenskij. v. anche Papadopoulos, 121-136.

243 Soprattutto il capitolo 43 intitolato «Sugli iconografi e Sabaoth», Uspenskij, 259ss.

244 C. Sathas, *Bibliotheca graeca medii aevi*, III, Venezia 1872, 317; cfr. Uspenskij, 283.

245 Passarelli, *Sulla preghiera*, 239-53; Idem, *Ancora sulla preghiera*, 81-91; cfr. anche Idem, *Sulla benedizione*, 418-426.

in prestito a Jacques Goar per il suo monumentale Euchologion, qui è presente una «Preghiera che recita il Vescovo su una nuova icona che è stata dipinta»²⁴⁶. Si pensava che questo codice (l'attuale *Barber. gr.* 390) risalisse al 1260, mentre era stato copiato a Cipro da Germano Kuskonari, vescovo di Amathunte, nel 1575/76. E portato a Roma dallo stesso, quando cercò rifugio al Collegio greco²⁴⁷.

Tra gli eucologi manoscritti, a noi noti, vi è solo un altro testimone di questa usanza nel codice 486 del Monastero di Dionisiou sul Monte Athos, che è del sec. XVII²⁴⁸.

Si tratta di un breve rito officiato dal Vescovo che unge con il crisma (*myron*) i quattro spigoli della nuova immagine:

Il Vescovo dice: 'Benedetto il Regno..' ed egli stesso prosegue con le petizioni litaniche comuni (*irinikà*), e le conclude con l'invocazione ad alta voce (*ekfonisis*): 'Poiché a te conviene la gloria...'. Quindi unge l'icona nei quattro spigoli col santo myron. Fatto ciò dice: 'Pace a tutti' e 'Preghiamo il Signore' e recita la seguente preghiera: 'Signore Re nostro Pantocrator, Padre del Signore e Salvatore nostro Gesù Cristo, che hai comandato al tuo servo Mosè di fare un'immagine dei Cherubini da mettere nella arca santa, e noi, Signore, abbiamo fatto questa santa icona in loro ricordo; ti chiediamo, o nostro Re, di mandare la grazia dello Spirito Santo e il tuo angelo su questa santa icona perché sia per coloro che si accostano ad essa con fede compimento della loro richiesta attraverso la grazia e la misericordia e l'amore dell'unigenito tuo Figlio, Signore amico degli uomini e Dio, Salvatore nostro Gesù Cristo. Poiché a Te conviene l'onore e l'adorazione Padre, Figlio e Spirito Santo...'. Dopo di che recita la preghiera di Licenziamento (*apolyxis*)²⁴⁹.

La preghiera è una vera e propria epiclesi con l'attenzione tipicamente greca di richiedere la *grazia* dello Spirito e l'Angelo che possa intercedere tra il fedele e Dio. Presenta una struttura con tre punti essenziali:

1. invocazione al Padre,
2. giustificazione scritturistica (noi facciamo l'icona in *ricordo o in virtù* del comando di Dio),

246 Goar, *Euchologion*, ed. II, Venetiis 1730, 672.

247 Mercati, 223-232; Jacob, 169-173, la preghiera è al f. 29rv.

248 Dmitrevskij, II (*Euchologia*), 639.

249 Goar, *Euchologion*, ed. II, Venetiis 1730, 672.

3. richiesta dello Spirito Santo per la santificazione dell'icona e per la remissione dei peccati di coloro che pregheranno davanti ad essa.

Probabilmente l'autore di questo breve rito è stato lo stesso Germano Kuskonari²⁵⁰.

Le edizioni dell'*Euchologion* stampate a Venezia tra gli anni 1562-1665 non lo registrano. Il rito compare, quindi, per la prima volta stampato solo nella prima edizione dell'*Euchologion* del Goar del 1647, ed è recepito, a partire dal 1705, da tutti gli euchologi pubblicati a Venezia, Roma e Costantinopoli.

Il *Barber. gr. 390* è, pertanto, la prima testimonianza di tale benedizione in ambito bizantino. Certamente l'autorevole edizione dell'*Euchologion* del Goar, – stampata anche in seconda edizione a Venezia nel 1730 –, aveva certamente indotto i vari curatori di euchologi a inserire la benedizione, convinti anche dalla presunta antichità del manoscritto da cui era stata tratta.

Questo per quanto riguarda la parte greco-bizantina, nell'ambito slavo-bizantino invece si notano due posizioni: quella moscovita che non presenta alcuna benedizione, e quella kieviana che, a partire dall'edizione dell'*Euchologion* – *Trebnik* di Pietro Moghila (1597-1647) del 1646, registra non una piccola preghiera o un'ufficiatura semplice, ma diverse ufficiature ben strutturate per «la benedizione e santificazione dell'icona della Trinità, rappresentata sotto forma di tre angeli, oppure del Battesimo di Cristo, oppure della Trasfigurazione, oppure della discesa dello Spirito Santo», per l'icona della Vergine, per quella del Cristo, per un insieme di icone, ed infine anche per l'Iconostasi.

Esaminando la struttura di queste ufficiature, si evidenzia la preghiera della *kefaloklisìa* (testa inchinata), indicativa delle ufficiature tipicamente bizantine.

I riti, da allora, sono presenti in tutte quelle edizioni del *Trebnik* che ricalcano l'edizione kieviana del Moghila²⁵¹.

La stampa, quindi, come nel caso di molte altre benedizioni e ufficiature, ha decretato la diffusione e la presenza nelle Chiese di tradizione bizantina di una benedizione e consacrazione delle icone.

Non mancarono le reazioni, talvolta anche veementi, a questa che fu definita «innovazione latina»; tra di esse quella del patriarca di Gerusalemme Dositheos (1641-1707) che scrisse senza mezze misure:

le icone non si onorano perché sono fatte di materia santa o di preparazione santa, ma perché rappresentano il prototipo; il venerarle invece per la

250 Passarelli *Sulla preghiera*, 241 n. 12; Idem, *Ancora sulla preghiera*, 86-88.

251 Passarelli, *Sulla preghiera*, 249-252.

materia unta col myron e per la preparazione, è lungi dalla Chiesa di Cristo. Le preghiere, poi, non sono necessarie, né vantaggiose per le icone, poiché nella VI *Actio* del Sinodo Niceno, tomo IV, non si dice che era necessario recitare una preghiera sulle icone, ma il nome dell'icona basta a fare in modo che la nostra venerazione sia diretta al prototipo ed esse siano sante²⁵².

Difatti al concilio niceno II (787) s'era detto:

Ascoltino la verità. Molte cose che tra noi sono consacrate, non ricevono una sacra preghiera, essendo di per sé piene di santità e di grazia, e perciò le veneriamo e le salutiamo come sacre. La figura stessa della croce vivificante, dunque, pur essendo senza preghiera di consacrazione, è da noi venerata e siamo contenti di ricevere dalla sua figura la santificazione. [...] Allo stesso modo mediante il disegno della persona nell'immagine siamo innalzati all'onore dell'originale, e salutando e venerando rispettosamente l'immagine, partecipiamo alla santità²⁵³.

I padri del concilio niceno, come sosteneva a giusta ragione Dositheos, avevano detto chiaramente che sarebbero incorsi nell'errore quanti avessero ritenuto la Croce, o qualsiasi icona, ed i vasi sacri, non ancora degni di venerazione fino a che non avessero ricevuto una orazione sacra che li rendesse santi, in quanto essi sono santi e davanti ad essi si fa atto di venerazione per il fatto stesso che vi è il nome e la somiglianza col «prototipo».

Le ragioni addotte dal Dositheos furono riprese poi da alcuni esponenti del Monte Athos quali Atanasio di Paro²⁵⁴, Agapio e Nicodemo (1749-1809) Agioriti, che l'introdussero nel *Pidalion* (Timone)²⁵⁵.

Agli inizi del XVIII secolo Dionisio di Fournà (1670 c.-1745 c.) scrisse la famosa *Ermeneutica della pittura*, edita per la prima volta a Parigi nel 1845²⁵⁶. Vi compare la benedizione del neo-pittore che inizia l'arte iconografica, ma non la

252 Dositheos, *Historia perì ton en Hierosolimis patriarcheusanon* (in greco), Bucaresti 1715, l. 7, c. 2, p. 4, pag. 658.

253 Mansi, 13, 269E-272 A; *Atti Niceno II*, II, 315.

254 *Ekthesis itoun homologhia tis alithous* del 1774.

255 *Pidalion*, 319. È riproduzione della terza edizione di Zante del 1864. Il *Pidalion* (Timone) è la raccolta di tutti i canoni dei concili ecumenici con i commenti di padri e di scrittori ecclesiastici; è stato ritenuto una *summa* teologico-giuridica della fede ortodossa.

256 *Manuel d'Iconographie*; Dionisio da Fournà.

benedizione del manufatto²⁵⁷, segno evidente che nei monasteri del Monte Athos c'era un atteggiamento contrario a quest'uso.

In questa linea si colloca un rescritto del Sinodo della Chiesa di Grecia del 1899, posto in atto solo nell'edizione dell'*Euchologion* di Atene del 1927, che sopprime il rito di benedizione adducendo proprio la seguente motivazione: «la preghiera 'per una nuova icona' l'abbiamo espunta da questa edizione, d'accordo con il rescritto del 16 febbraio del 1899 del santo Sinodo della Chiesa di Grecia», poiché ritenuta una cattiva innovazione latina²⁵⁸. Va detto, tuttavia, che, tra le edizioni degli eucologi, fu l'unica.

Vien da chiedersi cosa c'era di vero nelle parole di condanna di Dositheos e degli altri, quando parlavano di «innovazione latina».

Nell'antico Pontificale romano non figurava tale benedizione; compare per la prima volta nella redazione del Pontificale che Guglielmo Durand (1230-1296), vescovo di Mende, elaborò tra il 1292 ed il 1295²⁵⁹, in cui è detto chiaramente: (*De Benedictione ymaginum Sanctorum*) *Sanctorum ymagines benedici necesse non sit, si tamen aliquis ex devotione illas benedici voluerit, hoc modo fiat (Sulla benedizione delle immagini dei santi: Non vi è alcuna necessità di benedire le immagini dei santi, se tuttavia qualcuno per devozione volesse benedirle, faccia in questo modo)*²⁶⁰.

L'ufficiatura relativa alla benedizione delle immagini comparve a stampa per la prima volta nella edizione del *Missale romanum* di Venezia del 1508, quindi nel *Liber Sacerdotalis* (1523) e nel *Rituale Sacramentorum romanum* (1584) e a partire da allora ricorre in tutte le edizioni.

La prassi di benedire le immagini, proposta dal Durand come forma devozionale non necessaria, venne considerata tale probabilmente al concilio di Trento (1545-1563), dato che l'assise, pur avendo trattato il problema delle immagini, non si esprime minimamente in merito alla benedizione, richiamandosi a quanto prescritto al Niceno II, tuttavia delega qualsiasi controversia su questo punto ai sinodi provinciali²⁶¹.

In altri termini, nei libri liturgici era presente una ufficiatura, ma non era obbligatoria né a livello di chiesa locale né di chiesa universale.

257 *Manuel d'Iconographie*, 11-13; Dionisio da Furnà, 7-8.

258 *Euchologion to mega*, a c. N. P. Papadopoulos, en Athines 1927, 368 n. 1.

259 Su tutta la problematica in ambito latino v. Passarelli, *Sulla preghiera*, 245-249; Andrieu, *Le Pontifical*, 522-225, 317, 525-527.

260 Andrieu, *Le Pontifical*, 317, 527.

261 Mansi, 33, 171-172; Alberigo, 712-715.

La prescrizione, almeno in ambito locale, non si fece attendere molto, infatti, il IV Sinodo provinciale della chiesa milanese (1574), presieduto da Carlo Borromeo, prescrive per la prima volta: *Cruces, et Sanctorum Imagines solemniter, statisque precibus, ex Ecclesiae ritu benedicantur (Si benedicano con rito ecclesiastico solennemente e con preghiere specifiche le Croci e le immagini dei santi)*²⁶².

Qualche decennio dopo (1584) un Sinodo provinciale della chiesa di Bruges comanda espressamente: *benedicant autem Episcopi novas imagines, priusquam in Ecclesiis recipiantur (I Vescovi benedicano le nuove immagini, prima che si esponano in chiesa)*²⁶³.

Sembra che l'esigenza di tale benedizione si sia avvertita soprattutto in ambiti prossimi al mondo protestante, poiché solo un secolo dopo, almeno per quanto è possibile documentare, un altro sinodo provinciale, in una zona in cui non vi era prossimità, espresse tale prescrizione. Questo, infatti, si tenne a Benevento nel 1693 e dispose: *Imagines altaribus, et capellis non apponantur, nisi prius ab Episcopo, vel de ejus facultate stato ritu benedicantur (Non si pongano immagini sugli altari e nelle cappelle, se non sono state in precedenza benedette dal Vescovo o un suo delegato)*²⁶⁴.

Si tratta, comunque, di una prescrizione locale, ma col tempo si fa strada la posizione a favore della benedizione e, qualche secolo dopo, troviamo finalmente nell'ambito romano le argomentazioni apportate da Giuseppe Catalano (1698-1764), esposte nel *Commentario al Pontificale Romano* (1739). Questi, prendendo spunto dalle disposizioni dei Sinodi locali, aggiunse che era una necessità anche per i cristiani benedire le immagini come facevano gli ebrei ed i pagani²⁶⁵.

Sulla base di queste argomentazioni, la Sacra Congregazione dei Riti con decreto del 17 maggio 1760 prescrisse a tutta la Chiesa latina la prassi di benedire le immagini e le statue: *Episcopus non permittat imagines a se adprobatus exponi in altaribus non praemissa earumdem benedictione, quae habetur cum in Pontificali tum in Rituali romano (Il Vescovo non permetta di esporre sugli altari le immagini che ha approvato senza averle prima benedette secondo quanto si trova nel Pontificale o*

262 *Acta Ecclesiae Mediolanensis ab ejus initiis usque ad nostram aetatem*, opera et studio Prsb. A. Ratti, Mediolani 1890, II, 308.

263 *Decreta Concilii Provincialis Patriarchalis provinciae Aquitaniae Biturigibus celebrati mense Septembri, Anno Domini M.D.LXXXIII*, Lutetiae 1585, De Imaginibus, tit. XI, can. 2, p. 33v.

264 *Concilium provinciale beneventanum quod Fr. Vincentius Maria O.P., tituli S. Sixti S.R.E. Presb. Cardinalis Ursinus, Archiep. Metropolitana habuit anno a Christo nato MDCXCIII diebus XI.XII.XI V. mensis Aprilis*, Beneventi 1693, tit. XXXIX, c. III, p. 88.

265 *Pontificale Romanum in tres partes distributum...* auctore J. Catalano, Romae 1739, Tomo II, tit. XVI, 50-51, p. 299.

nel *Rituale romano*)²⁶⁶. Richiamandosi a questo decreto la prescrizione passò come norma nel Codice di Diritto Canonico: *si imagines, publicae venerationi expositae, sollempniter benedicantur, haec benedictio Ordinario reservatur, qui tamen potest eam cuilibet sacerdote committere* (*Le immagini, esposte alla pubblica venerazione, siano benedette solennemente; tale benedizione è riservata all'Ordinario, che tuttavia può delegarla a qualsiasi sacerdote*) (can. 1279, 4).

La «desacralizzazione» delle immagini religiose, ridotte a meri oggetti materiali, avviata dai Libri carolini per l'Occidente, veniva così appianata e risolta²⁶⁷.

Sull'onda di quanto è avvenuto nell'ambito della Chiesa latina, le Chiese di tradizione bizantina più a contatto con l'Occidente, sono andate via via adottando una procedura che stride con il loro secolare tradizionalismo e aderenza alla normativa conciliare.

9. La montagna nel mondo bizantino²⁶⁸

9.1 La montagna nell'iconografia

Ogni civiltà tramanda alcune immagini che con il passare del tempo sbiadiscono nella loro intensità semantica, tuttavia permangono all'interno del patrimonio culturale. Un fedele di tradizione bizantina, entrando nella propria chiesa, si trova davanti l'iconostasi, cioè quella paratia di immagini che costituisce l'elemento divisorio tra la navata ed il presbiterio. Spesso, sul secondo registro, è presente la sequenza delle cosiddette dodici grandi feste.

Queste icone, ormai, rappresentano un ornamento piuttosto che un motivo reale di riflessione sull'economia di salvezza ma, se ci si soffermasse a considerarle una per una, si potrebbe notare che in ben otto di esse compare una struttura montuosa come sfondo²⁶⁹.

266 *Decreta authentica Congregationis Sacrorum rituum et Instructio Clementina...* opera et studio W. Mühlbauer, Monachii 1863-1867, vol. III, I^a, p. 86.

267 Cfr. *Libri carolini*, 81-86, 136-156; Ostrogorsky, 167-168; Gero, 1973, 7-34; De Maffei, 66-69; Menozzi, 105-112.

268 Cfr. Passarelli, 2010, 169-183.

269 Nell'ordine: il Natale, l'Epifania, la Trasfigurazione, la Resurrezione di Lazzaro, l'Ingresso a Gerusalemme, la Crocifissione, la Discesa agli Inferi, l'Ascensione, v. Passarelli, 1998, 11-29, 85-108, 109-128, 171-188, 229-248; Passarelli, 2003, 123-141, 160-176, 177-193, 194-207, 209-220, 233-248, 249-260, 261-274.

Il significato di ciascuna di queste montagne a volte è simbolico, a volte, al contrario, richiama una montagna storica, una altura sacra o santificata dall'evento.

È una concezione simbolica, ad esempio, nel caso della rappresentazione figurativa del Natale: la montagna che occupa buona parte dello scenario, alle cui pendici si apre la grotta, è la montagna messianica, predetta da Isaia²⁷⁰.

Nell'iconografia, invece, dell'Epifania, della Resurrezione di Lazzaro e della Discesa agli Inferi, la montagna assume un significato diverso: si presenta divisa a metà, con due cime affrontate, separate da una grande frattura²⁷¹. Una raffigurazione eminentemente simbolica che vuole sottolineare la situazione venutasi a creare dopo la «caduta» dei progenitori²⁷².

Nell'icona dell'Epifania, infatti, la divisione incolmabile tra Dio e l'uomo dopo la «caduta» è superata, la figura di Cristo raccorda le due realtà (divina e umana); l'uomo-Dio (*theánthropos*) al centro della grande fenditura è divenuto il ponte che ricongiunge la natura divina (la parte della montagna con gli angeli) con la natura umana (la parte della montagna in cui si trova Giovanni il Battista): «questa persona unica, che avvicina ciò che è distante, la divinità e l'umanità, gli angeli e gli uomini, e unisce i pagani e Israele secondo la carne in un solo Israele spirituale»²⁷³.

Analogo significato rivestono i due blocchi montuosi nella Resurrezione di Lazzaro: una montagna è in corrispondenza della figura del Cristo, ed un'altra con quella di Lazzaro. Qui Cristo, datore di vita (*zoódotis*), resuscita l'uomo sopraffatto dalla morte, e coloro che sono alla sequela di Gesù portano la speranza della resurrezione. Significano cioè due realtà di per se stesso incompatibili (la montagna trasmette il concetto di inamovibilità) che si vengono incontro, cercano il contatto ed interagiscono tra loro: la vita e la morte.

Le due cime emergenti nella rappresentazione della Discesa agli Inferi indicano ancora una volta la frattura causata dal peccato, con il conseguente permanere delle anime dei giusti nelle viscere della grande depressione. Il Cristo, datore di luce (*photodótis*), dilegua le tenebre degli abissi, trae fuori i giusti e li conduce verso la sommità, cioè verso la luce, l'Unità.

A loro volta, nelle icone della Trasfigurazione, Ingresso a Gerusalemme, Crocifissione e Ascensione²⁷⁴, il riferimento è inerente a «montagne» già note ben

270 Is 2, 2; 10, 32; 11, 9; Is 7, 25. Cfr. Passarelli, 1998, 85-108; Passarelli, 2003, 123-141.

271 Cfr. Passarelli, 1998, 109-128, 11-29; Passarelli, 2003, 160-176, 194-207, 249-260.

272 Molti teologi bizantini solitamente evitano di parlare di «peccato originale», ricorrono al termine «caduta», più specificatamente biblico e liturgico (v. Gn 3), cfr. Meyendorff, *La teologia*, 175-181; DEOC, 131-132.

273 Giovanni Damasceno, 61; cfr. Sal 114 (115), 4; 1Cor 10, 18; Dan 2, 34.45; Ef 2, 14-22.

274 Cfr. Passarelli, 1998, 171-188, 189-206, 229-248; Passarelli, 2003, 177-193, 233-248, 261-274.

prima dell'avvento di Cristo, (rispettivamente il Tabor²⁷⁵, il Golgota²⁷⁶ e il Monte degli Ulivi²⁷⁷), ma che da Lui vengono santificate attraverso la manifestazione della sua divinità, il suo sangue, il suo insegnamento.

9.2 La grotta

Un elemento particolarmente significativo legato alla montagna è la grotta. Essa infatti è presente alle pendici di alcune di queste montagne rappresentate nell'iconografia. Si ha un parallelismo tra la grotta del Natale, quella della Crocifissione e della Discesa agli Inferi, perché tutte e tre rappresentano gli inferi, il luogo di attesa, mentre per quelle raffigurate nelle icone della Trasfigurazione (in alcuni casi), della Resurrezione di Lazzaro e dell'Ingresso a Gerusalemme ci si riferisce all'iniziazione dei discepoli.

Nei due riquadri mediani di alcune icone della Trasfigurazione, di fatti, si vedono il Cristo e i tre discepoli salire (a sinistra) e discendere (a destra), in uno spazio ben definito, come una grotta. Una rappresentazione che sta ad indicare l'iniziazione.

La grotta, come si sa, ha molteplici significati, tra loro correlati. Già gli antichi filosofi consideravano il nostro mondo sensibile, una grotta²⁷⁸. Gregorio Niseno ricorre al simbolo della caverna per esprimere il mistero dell'Incarnazione: Cristo, volendo elevare spiritualmente i discepoli e disporli al distacco dal mondo materiale, svela il mistero della sua Incarnazione²⁷⁹. Mentre la discesa, ancora una volta nella grotta, simboleggia il ritorno nel mondo sensibile dopo l'esperienza della visione divina.

La grotta del Monte degli Ulivi, invece, pur esprimendo la stessa simbologia, si riferisce ad una realtà storica, cioè la grotta «in cui insegnava il Signore», che i

275 Cfr. M. T. Petrozzi, *Il Monte Tabor e dintorni*, (Luoghi santi della Palestina), Gerusalemme 1976; C. Tischendorf, *Reise in den Orient*, II, Lipsia 1846, 207.

276 Cfr. Basilio Magno, *Comment. in Isaiam proph.*, V, 141; PG 30, 348CD.

277 Il Monte degli Ulivi o *Eleona* si trovava appena fuori da Gerusalemme. L'*Imbomon* era il punto culminante del Monte degli Ulivi, situato al di sopra dell'*Eleona* (= uliveto), da dove il Signore è asceso al cielo. All'epoca di Egeria (Egeria, nn. 42; 43, 1-2.4-6, pp. 176-179), l'*Imbomon* (= altura) vi era probabilmente una chiesa a forma ottagonale, probabilmente di epoca costantiniana, caratterizzata da tre ordini concentrici di colonne che abbracciavano al centro, a cielo aperto, la roccia sacra da cui Gesù era salito al cielo, la quale aveva conservato l'impronta dei suoi piedi. In fondo alla corte, protetto da un ciborio, vi era l'altare. Sulla facciata brillava al sole una grande croce di bronzo dorato, che di notte era illuminata. Cfr. Righetti, 301-303; Eusebio di Cesarea, *De vita Constantini*, III, 41.

278 Si tratta dei Pitagorici, di Platone e quindi dei neo-platonici. Famosa è l'allegoria platonica della caverna (*Repubblica*, VII, 514a-16c).

279 Per lo sviluppo e la spiegazione dei concetti sulla grotta/caverna si v. Daniélou, 230-241 s. 237.

pellegrini potevano venerare, come si legge nel *Diario* di Egeria e di altri personaggi dei secoli successivi²⁸⁰.

Questo costituisce, dunque, il primo incontro con il concetto di montagna sacra che l'uomo di tradizione bizantina poteva e può fare ogniqualvolta mette piede in una chiesa, dovunque egli si trovi.

9.3 La montagna e l'innografia

Accanto alle immagini, importanti per fissare nella mente una realtà ed i suoi significati, ancora in chiesa, prestando attenzione alle parole degli inni che vengono cantati nelle varie funzioni liturgiche, il fedele poteva e può recepire innumerevoli suggestioni sulle accezioni dell'immagine di montagna santa. Come, ad esempio, figura applicata alla Madre di Dio: «Tu sei divenuta, o Vergine, il grande monte dove Cristo ha preso dimora, come il divino Davide proclama: per te siamo stati innalzati fino al cielo, resi figli mediante lo Spirito»²⁸¹, o all'epiteto ricorrente di «montagna non tagliata»²⁸². «Da lei infatti senza intervento di mano d'uomo, il Cristo ha voluto distaccarsi, lui la pietra angolare»²⁸³.

La Vergine è, quindi, figura della montagna («il monte Sion che egli ama» [Sal 77(78), 68]), che Dio si è degnato di scegliere per soggiorno [Sal 67(68), 17]; se ne ha, ad esempio, un'originale trasposizione visiva nell'antico Salterio Chludov²⁸⁴.

I riferimenti alla Vergine come monte santo sono, perciò, innumerevoli, tuttavia altrettanto numerosi sono le allusioni a santi che per le loro virtù sono divenuti, per i fedeli, vertici eminenti da assumere a modello di vita interiore. Per fare solo un esempio citiamo un verso di una celebre composizione innografica di Teodoro Studita: «Monte di eccelsa vita si è mostrato Aussenzio»²⁸⁵.

280 Egeria, 43, 4-6, p. 179; Daniil Egumeno, 100-101; Ignazio di Loyola, pp. 97-98, § 47, 2-6; P. V. Vannutelli, *La Terra Santa, appunti di un pellegrinaggio*, Roma 1892², 118.

281 Mattutino della Domenica dell'Adorazione della Croce, Canone della croce. Tono 1° di Teodoro Studita. Ode 9. Theotokion. Questa ed altre citazioni dell'innografia corrente nelle Chiese di tradizione bizantina sono tratte da *Anthologhion di tutto l'anno*, trad. di M. B. Artioli, I-IV, Lipa, Roma 2000.

282 Mattutino del Lunedì della Quarta settimana.

283 Giovanni Damasceno, 61; cfr. Sal 114 (115), 4; 1Cor 10, 18; Dan 2, 34.45; Ef 2, 14-22.

284 Scepkina, f. 64, Ps. 67, 16.

285 Mattutino del Sabato dei Latticini. Poema di Teodoro Studita. Ode 1: Cantico di Mosè. Tono pl. 4. Aussenzio di Bitinia è un santo sacerdote e abate del V secolo, da lui il monte Scoppa dove si era

9.4 L'ascesi

Per conseguire le virtù si indica l'ascensione verso l'alto, e in questo caso la metafora più comune insieme con la scala è proprio quella della montagna: «La scala che vide un tempo quel grande tra i patriarchi²⁸⁶, è immagine, o anima mia, della salita con la pratica virtuosa, e dell'ascensione nella conoscenza: se vuoi dunque vivere con pratica, conoscenza e contemplazione, rinnova te stessa»²⁸⁷, insomma si esorta ad ascendere «al monte santo [...] verso l'eccelsa città di Dio»²⁸⁸ anche con incitazioni dirette: «salvati, o anima, sul monte»²⁸⁹, «mettiti in salvo sul monte delle virtù»²⁹⁰. E potremmo continuare ancora, tanto è ricorrente nell'innografia composta in prevalenza da monaci.

Accanto a tali allusioni simboliche alla salita sulla «montagna» per conseguire le virtù, metafore dell'elevazione spirituale, vi sono quelle collegate specificamente ad asceti che si son ritirati sui monti, santificati dalla loro presenza, e divenuti punto di riferimento per gli uomini: «il grande Atanasio, sommo luminare di tutta la terra, ha splendidamente esercitato l'asceti sul monte Athos»²⁹¹.

Emblema della montagna sacra dal medioevo in poi per il mondo bizantino è senza alcun dubbio il Monte Athos, quale centro monastico per eccellenza. È diventato la Santa Montagna per antonomasia (*Aghion Oros*)²⁹², avendo quasi assommato in sé la tradizione monastica «di tutti, uomini e donne, che hanno brillato nell'asceti»²⁹³ dai deserti dell'Egitto, a quelli del monte Aussenio²⁹⁴ e del monte Olimpo in Bitinia²⁹⁵, dei monti calabro-lucani e siciliani²⁹⁶, alle

stabilito fu chiamato monte Aussenio perché i suoi discepoli vi fecero sorgere numerosi monasteri, v. *BS 2* (Roma 1983), 627; *ODB 1*, 236.

286 Allusione alla scala che vide in sogno Giacobbe, Gn 28, 12ss.

287 Mattutino del martedì prima della Domenica delle Palme, Ode 4 di Teodoro.

288 Vespro, Stichirà, Tono IV della Proeortia della Trasfigurazione.

289 Giovedì della Quinta Settimana, Grande canone. Tono pl. 2. Poema di Andrea di Creta, Ode 3.

290 Mattutino del martedì prima della Domenica delle Palme, Ode 9 di Teodoro.

291 Mattutino del Sabato dei Latticini. Poema di Teodoro Studita. Ode 1: Cantico di Mosè. Tono pl. 4. Su Atanasio l'Atonita v. *BS 2* (Roma 1983), 547-549.

292 v. *ODB 1*, 224-227; *Le millénaire du Mont Athos, 963-1963, études et mélanges*, I-II, Chevetogne 1963; M. Capuani – M. Pappozzi, *Athos. Le fondazioni monastiche. Un millénaire di spiritualità e arte ortodossa*, Milano, Jaca Book, 1997.

293 Sinassario del Mattutino del Sabato dei Latticini.

294 L'attuale Kayışadağ a una diecina di km. da Calcedonia, v. *ODB 1*, 236-237.

295 L'attuale Ulu Däg, la «santa montagna», «la montagna dei monaci», a sud-est di Prousa, v. *ODB 3*, 1525.

296 Cfr. B. Cappelli, *Il monachesimo basiliano ai confini calabro-lucani*, Napoli, Fiorentino, 1963;

Meteore nella Tessaglia²⁹⁷, e perciò divenuto faro per tutte le Chiese di tradizione bizantina.

Insieme al Monte Athos, l'innografia è ricca di allusioni ad altre montagne sacre, note ancor prima del Cristianesimo: il Sinai, l'Hermon, il Carmelo, il Tabor, il Garizim²⁹⁸.

Questi luoghi, tuttavia, permangono vivi nella memoria dell'uomo di tradizione bizantina nella misura in cui si richiamano agli insediamenti monastici. Cosicché, alcuni di essi vengono ricordati solo in particolari circostanze, quale teatro di un evento commemorativo o semplicemente per le allusioni nelle letture bibliche dei vesperi (Hermon, Carmelo, Garizim).

Il Sinai ed il Tabor hanno, invece, una sorte diversa e particolare. Mentre il Sinai costituisce un riferimento ricorrente a motivo del monastero di santa Caterina, che ha avuto sempre un legame con l'intera ecumene dell'Impero romano d'Oriente e lo conserva in particolare con la chiesa ortodossa greca²⁹⁹; il Tabor è ricordato continuamente per la stretta connessione che il movimento esicasta e l'iconografia hanno con la Trasfigurazione.

Il motivo di tale «preferenza» è dovuta alla forte incidenza che il monachesimo ha avuto nell'ambito bizantino.

Il ricordo del Tabor è connesso con quanto praticato da alcune scuole di iconografia anche contemporanee. In un antico manuale di arte iconografica si legge: «chi vuole apprendere l'arte pittorica³⁰⁰ dapprima si istruisca in essa e si eserciti per un po' di tempo da solo disegnando anche senza canoni, finché diventi esperto, poi faccia l'invocazione al Signore Gesù Cristo ed una preghiera davanti all'icona della Madre di Dio Odigitria». La preghiera e l'invocazione erano presenziate da un sacerdote, il quale recitava l'inno della Trasfigurazione e quindi benediceva l'apprendista. Questi, dopo aver approfondito le conoscenze dell'arte, iniziava la sua carriera dipingendo come sua prima icona quella della Trasfigurazione³⁰¹. Il

N. Ferrante, *Santi italo-greci in Calabria*, Reggio Calabria, Edizioni Parallelo 38, 1981; P. Alessio jerom., *I Santi italo-greci dell'Italia meridionale. Epopea spirituale dell'Oriente cristiano. Profilo storico del monachesimo italo-greco*, Patti, N. Calabria Ed., 2004; G. Saladino, *Storia della Calabria bizantina. L'Alto Medioevo Imperiale ed Ecclesiastico*, Roma 2010, 167-198.

297 Cfr. *ODB* 2, 1353-1354. Volutamente in questo lavoro abbiamo tralasciato di parlare dei monasteri sorti sulle Meteore, per la stretta dipendenza che hanno sempre avuto con il Monte Athos.

298 Cfr. J. Fernandez Lago, *La montaña en las homilias de Origenes*, Santiago de Compostela 1993, 97-110, con riferimenti biblici e bibliografia sulle varie montagne.

299 Cfr. *ODB* 3, 1902-1903; *DEOC*, 697; K. A. Manafis, *Sinai. Treasures of the monastery of Saint Catherine*, Athens, Ekdotike Athenon, 1990.

300 Qui si intende l'arte di dipingere icone.

301 Dionisio di Furnà, 6-7.

motivo è così spiegato dal teologo Paul Evdokimov: «Questa iniziazione vivente e diretta, insegna innanzitutto che l'icona è dipinta non tanto coi colori quanto con la luce taborica³⁰². Secondo la tradizione, la presenza conduttrice dello Spirito Santo si manifesta precisamente nella luminosità dell'icona stessa; è la presenza dello Spirito che sopprime ogni sorgente definita di luce nella composizione iconografica»³⁰³.

9.5 *La conoscenza di sé e l'esicasmò*

Sempre attraverso il monachesimo si è diffusa l'idea che l'ascensione della montagna fa parte della conoscenza di se stessi, mentre ciò che avviene sulla montagna conduce alla conoscenza di Dio. Andare sulla montagna (luogo del distacco dalla quotidianità), e di conseguenza per estensione concettuale andare in un monastero (luogo distaccato dalla quotidianità), significa volersi interrogare sulle questioni fondamentali della propria esistenza. Nel silenzio, nella frugalità alimentare e nella contemplazione della natura, come si può sperimentare in questi luoghi separati dal mondo, ci si pone nella disposizione migliore per attendere e percepire la parola di Dio. Non per nulla tutti i grandi eventi della rivelazione, le grandi manifestazioni della Bibbia sono avvenute su una montagna, cioè in luoghi lontani dal rumore, dalla confusione, dalla superficialità.

Il Signore ha parlato e continua a parlare dal monte, da intendersi non solo in quanto realtà geografica, bensì come atteggiamento dello spirito, predisposizione alla riflessione. In quest'ottica per il cristiano «ortodosso» e per l'occidentale, la ricerca della propria dimensione spirituale è orientata verso un'«altura», un monastero, dove trovare, insieme con un ambiente favorevole, anche un padre spirituale che possa «iniziare» e guidare.

Il monte Athos, che svetta come se emergesse direttamente dalle acque, dal medioevo in poi ha costituito un forte richiamo per chi (greco, italiano, serbo, russo, romeno, georgiano e di altre nazionalità) voleva dedicarsi alla vita monastica lontano da qualsiasi tipo di consorzio mondano; così sulle sue pendici a varie altezze sono nati monasteri, laure, celle, asceteri, eremitaggi, in cui hanno ricercato la santità, attraverso l'ardua pratica delle virtù, migliaia di persone³⁰⁴.

302 Con quella luce, cioè, che gli apostoli videro irradiarsi dalla persona di Cristo sul monte Tabor.

303 Evdokimov, 341.

304 Nel 2008 l'Editrice Mygdonia ha pubblicato un corposo volume (820 pp.) in cui il monaco Mosè ha raccolto *I Santi della Santa Montagna* (in greco) dal IX-X secolo fino al 1964. La repubblica monastica del Monte Athos è costituita da venti monasteri: Grande Laura, Vatopedi, Iviron, Hilandar, Dionisiou, Koutloumousiou, Pantokrator, Xiropotamou, Zografou, Dochiariou, Karakalou, Filotheou, Simonos Petra, Aghiou Pavlou, Stavronikita, Xenophontos, Grigoriou,

Qui si è perpetuato l'esicismo, un aspetto della spiritualità bizantina che aspira alla *hesychia* (la tranquillità, la pace) come mezzo per raggiungere la contemplazione, l'unione intima con il Signore³⁰⁵. Una delle vie perseguite per raggiungere l'ideale prospettato dall'apostolo Paolo: pregare incessantemente [1Ts 5, 16], in ogni occasione [Ef 6, 18] e in ogni luogo [1Tm 2, 8]³⁰⁶.

Pare che all'origine di questo antico programma di vita vi sia stata l'inquietudine di una persona, Arsenio. Questi non riuscendo a venire a capo dei malesseri che lo affliggevano, aveva chiesto al Cristo: «Cosa debbo fare per essere salvato?»³⁰⁷. Il Signore gli aveva risposto con tre semplici parole: «Fuggi. Taci. Riposa».

Arsenio applicò alla lettera il consiglio: fuggì dal male (dispersione, agitazione) verso l'Uno; tacque non solo per non ferire, ma anche perché il silenzio delle labbra doveva portare al silenzio del cuore, capace di condurlo al silenzio dello Spirito; così entrò nel riposo, perché l'uomo in pace è dimora di Dio³⁰⁸.

Esfigmenou, Aghiou Panteleimonos (Rossikon), Konstamonitou; dagli asceteri (skite) principali: Kafsokalyvia, Lakko, Nea Skiti, Prodromos, Provata, Skiti di Sant'Anna, di San Basilio, di Iviron, di Koutloumousiou, di Pantokratoros, di Vatopedi, di Xenophontos, di Sant'Andrea (Saray); e dai centri abitati: Karyes (238 ab.), capitale, Dafni (38 ab.), porto principale. Difficile conoscere il numero degli eremiti. Cfr. M. Capuani, *Monte Athos. Baluardo monastico del Cristianesimo orientale*, Novara, Europa, 1991²; *DEOC*, 91-93 e *passim*.

305 Qui di seguito riassumiamo le varie fasi del movimento esicastico dalle origini ad oggi. Per maggiori e più esaustive informazioni si v. I. Hausherr, *Hésichasme et prière*, Roma 1966; P. Adnès, *Hésychasme*, *DSp* 7(1971), 381-399; *ODB* 2, 924; Th. Špidlík, *La spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systématique*, (OCA, 206), Roma 1978, *passim*; *DEOC*, 284.

306 Gli antichi non consideravano questi moniti come esortazioni, ma veri e propri comandi. Si legge, infatti, in Evagrio: «Non ci è stato prescritto di lavorare, vegliare, digiunare sempre, mentre ci è stata data la legge di pregare incessantemente» (*Le tracté pratique* 49, [SC 171], Paris 1971, p. 61). Una strada fu seguita dai messaliani che, applicando il consiglio alla lettera, si sentirono liberi da ogni lavoro, seguendo l'esempio di Maria e non di Marta (Lc 10, 38-42), ma furono considerati eretici (J. Gribomont, *Le dossier des origines du Messalianisme*, in «Epektasis, Mélanges J. Daniélou», Paris 1972, 611-625; cfr. *DEOC*, 488). A Costantinopoli, si perseguì un'altra strada con un'ingegnosa soluzione: si ebbe la preghiera continua ed ininterrotta con la turnazione nelle 24 ore da parte dei monaci, che furono perciò chiamati *acemeti* (non dormienti) (V. Grumel, *Acémètes*, *DSp* 1 [1937], 169-179; C. Capizzi, *Acemeti*, *DEOC*, 8). Origene, in ogni caso, aveva già prospettato la soluzione: «Prega sempre colui che unisce la preghiera alle opere che deve fare, e le opere alla preghiera. Soltanto così possiamo considerare realizzabile il precetto di pregare incessantemente» (*De oratione* 12, PG 11, 452). Questo criterio equilibrato fu applicato da S. Benedetto nel cap. 48 della *Regola*, da cui derivò il famoso *ora et labora* (*La regola di San Benedetto*, versione di A. Lentini, Montecassino 1997⁵, 88-89).

307 Secondo la mentalità del tempo, vi era stretta connessione tra quanto riguardava il corpo e l'anima, perciò la salvezza implicava la persona nella sua totalità.

308 *Apofthegmata*, *Arsenio* 1, PG 65, 88bc; cfr. I. Hausherr, *études de spiritualité orientale*, (OCA 176), Roma 1966, 177ss.

Da ciò si può intuire che gli esicasti preferivano la vita eremitica per coltivare il silenzio esteriore ed interiore, controllando i pensieri, e quindi erano i solitari dell'antico Egitto. Sul Sinai, proprio nel monastero di santa Caterina si sviluppò con l'abate Giovanni detto Climaco (579 c.-649)³⁰⁹ la concezione che la vita del monaco fosse come una scala analoga a quella scavata nella roccia della montagna per permettere ai pellegrini di salire verso il luogo della visione di Dio. E scrisse la famosa Scala del paradiso in cui l'ideale assoluto da conseguire è l'*hesychia*: «Esicasta è colui che dice 'saldo è il mio cuore' [Sal 57, 8]; esicasta è colui che dice 'dormo, ma il mio cuore veglia' [Ct 5, 2]. L'esichia è un culto ininterrotto e un servizio continuo a Dio. L'esicasta è colui che aspira a circoscrivere l'Incorporeo in una dimora di carne»³¹⁰. Insomma: «L'esichia consiste nel mantenersi in continua adorazione del Signore, sempre alla sua presenza, con il ricordo di Gesù aderente al tuo respiro, allora potrai toccare con mano i vantaggi dell'esichia»³¹¹.

Dalla montagna del Sinai l'esicasmò volò verso l'Athos attraverso l'esperienza costantinopolitana di Simeone detto il nuovo teologo (949-1022)³¹². Il suo insegnamento esaltava l'esperienza ed i sentimenti spirituali che dovevano condurre il monaco verso l'identificazione della fede cristiana con una «consapevole esperienza» di Dio, la realtà di un incontro cosciente con Cristo: «proviamo in questa vita a vederlo e a contemplarlo – ha scritto – poiché se siamo giudicati degni di vederlo 'sensibilmente', non vedremo la morte; la morte non avrà più potere su di noi»³¹³.

Ciò che Simeone desidera mettere in luce è che il regno di Dio è divenuto veramente una realtà accessibile, appartenente non solo alla vita futura, e in questa vita non limitata alla dimensione spirituale o intellettuale dell'uomo, ma tale da coinvolgere tutta quanta la sua esistenza³¹⁴. In buona sostanza la spiritualità esicasta non era pertinente esclusivamente l'ambito monastico (anche se in esso poteva trovare il suo spazio privilegiato), anzi poteva essere condivisa da qualsiasi cristiano.

Gli esicasti del monte Athos furono fortemente influenzati dalle sue teorie e da quelle di Giovanni Climaco, sviluppando anche un «metodo fisico» della preghiera,

309 Cfr. *ODB* 2, 1060-1061; *DEOC*, 346.

310 Giovanni Climaco, *grad.* 27, p. 324, n° 185; PG 88, 1112C.

311 Giovanni Climaco, *grad.* 27, p. 312, nn° 178-179; PG 88, 1097BC. è uno dei passi che porterà allo sviluppo del metodo di preghiera psicosomatico dell'Athos.

312 Cfr. *ODB* 3, 1987; *DEOC*, 695-696.

313 Syméon le Nouveau Théologien, *Catéchèses*, ed. B. Krivochéine, (SC 96), Paris 1963, *Cat.* 2, 421-424.

314 Meyendorff, *La teologia*, 93.

che avrebbe permesso la visione della luce divina increata, che avvolse Cristo trasfigurato sul monte Tabor (luce taborica). Il metodo consisteva nel conseguire l'«attenzione» (*prosochi*) (prima condizione della preghiera autentica) concentrando la mente «nel cuore», trattenendo ogni respiro e recitando mentalmente la breve preghiera: «Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, abbi pietà di me»³¹⁵. La tecnica del ritmo respiratorio in duplice movimento di slancio verso il Signore e di concentrazione compunta in se stessi, sarà praticata fino ai giorni nostri³¹⁶.

Questo metodo psicosomatico non era fine a se stesso, ma funzionale a mettere l'uomo «in attenzione», pronto a ricevere la grazia di Dio, purché la meriti con l'«osservanza dei comandamenti».

La funzione del corpo in relazione alla preghiera era stata già discussa dai padri e la loro opinione è stata schematicamente espressa in questa affermazione di Basilio di Cesarea: «Guarda come le forze dell'anima influenzano il corpo e come, d'altra parte, i sentimenti dell'anima dipendono dal corpo»³¹⁷.

L'Abate Giovanni il Climaco riteneva che l'*hesychia* dovesse portare «tutto» l'uomo ad una comunione con il Cristo trasfigurato per essere «deificato». «Il 'ricordo di Gesù' – ha scritto il teologo Meyendorff³¹⁸ – significa precisamente questo e non una semplice 'meditazione' sul Gesù storico o su qualche episodio particolare della sua vita»³¹⁹.

Grande esponente del movimento esicasta atonita fu Gregorio Palamas (1296-1359)³²⁰ che sviluppò la dottrina della «divinizzazione» dell'uomo. Nella preghiera, nei sacramenti, nell'intera vita della Chiesa, come comunità, l'uomo è chiamato a «partecipare» alla vita divina: questa partecipazione costituisce la vera conoscenza di Dio. La «deificazione» non sopprime l'umanità, ma rende l'uomo veramente umano: egli può essere pienamente «umano» solo se ristabilisce la comunione perduta con Dio³²¹. E questo indipendentemente dall'essere monaco o laico. Tale criterio portò Nicola Cabasilas (1322-1391)³²², un laico, a scrivere la *La Vita in*

315 Gli slavi aggiungono *di me peccatore*. Sulla cosiddetta Preghiera di Gesù – sarebbe meglio dire *Preghiera a Gesù* –, sulla genesi e storia si v. I. Hausherr, *Noms du Christ et voies d'oraison*, (OCA, 157), Roma 1960; Id., *La prière de Jésus. Sa genèse et son développement dans la tradition religieuse Byzantino-slave*, Chevetogne 1963³.

316 Cfr. I. Hausherr, *La méthode d'oraison hésychaste*, (Orientalia christiana IX, 2), Roma 1926.

317 *Hom. In illud Attende* 7, PG 31, 216B.

318 Cfr. DEOC, 490-491.

319 Meyendorff, *La teologia*, 88.

320 Cfr. ODB 3, 1560; DEOC, 571-572.

321 Meyendorff, *La teologia*, 95-97 *passim*.

322 Cfr. ODB 2, 1088; DEOC, 129-130.

Cristo³²³, una delle più belle e intense meditazioni sull'esistenza cristiana realizzata attraverso i sacramenti, «energie» che comunicano all'uomo (corpo e anima) la grazia increata della vita divina.

A traghettare la spiritualità esicasta nell'epoca moderna dopo un lungo periodo di stasi a causa del dominio ottomano, furono tre monaci del Monte Athos: Paisij Veličkovskij (1722-1794)³²⁴, che fece riscoprire soprattutto nel mondo slavo il carisma della paternità spirituale³²⁵, imprimendo un profondo rilancio della vita spirituale irradiatasi da vari centri monastici³²⁶; Nicodemo l'Aghiorita (1749-1809)³²⁷ e Macario Notaras (1737-1805)³²⁸ che compilarono la *Filocalia* (amore per la bellezza spirituale), una vasta raccolta di testi sulla preghiera e la vita contemplativa redatti dai Padri della Chiesa (IV-XIV), edito a Venezia nel 1782, tradotto in slavo (*Dobrotoljubie*) da Paisij e stampato a Mosca nel 1793³²⁹.

La *Filocalia* diventò la guida per eccellenza della vita spirituale di monaci e laici tanto da poter parlare di una vera e propria spiritualità «filocalica», conosciuta in occidente con numerose traduzioni negli anni Trenta dei racconti di un pellegrino russo³³⁰. Si tenga conto che il pellegrino aveva come meta la santa Montagna.

9.6 La preghiera

Il Monte Athos quindi nelle varie epoche, come ancora oggi per le Chiese di tradizione bizantina e per gli occidentali spinti non solo da curiosità turistica, ma dal desiderio di un'autentica esperienza personale, costituisce un richiamo per scoprire che il Signore ha assunto e divinizzato la natura umana³³¹.

323 N. Cabasilas, *La vita in Cristo*, a c. di U. Neri, Torino, UTET, 1971.

324 Cfr. P. Veličkovskij, *Autobiografia di uno starets*, a c. di E. Bianchi, Abbazia di Praglia 1988; *DEOC*, 806.

325 *Io starčestvo* da *starez*, l'anziano, che traduceva il greco *ghéron*, v. *DEOC*, 730.

326 Se non si ha presente questo fenomeno non si può capire pienamente la vita e le opere di grandi scrittori e pensatori russi quali ad es. A. S. Chomjakov, F. Dostojevskij, V. S. Solov'ëv, P. Florenskij, S. Bulgakov ecc. Cfr. *DEOC*, 124-125; 152-153; 249; 307-308; 718-719.

327 Cfr. *DEOC*, 528.

328 Cfr. *DEOC*, 459.

329 Cfr. *DSp* 12 (1984), 1336-1352; *DEOC*, 305-306; *ODB* 3, 1656-1657. Naturalmente non è da confondere con la raccolta dallo stesso nome dei testi di Origene fatta da Basilio di Cesarea e Gregorio Nazianzeno, v. SC 226 e 302.

330 *Racconti di un pellegrino russo*, a c. di A. Pentkovskij, Roma, Città Nuova, 2000⁺; cfr. A. Solignac, *Pèlerin russe*, *DSp* 12 (1984), 885-887.

331 Basilio di Iviron, *Canto d'ingresso*, a c. di A. Ranzolin, Cernusco-Schio 1992, 132; M. Toti, *The Inner Dimension of Pilgrimage to Mount Athos*, in «Studi sull'Oriente Cristiano» 11, 2 (2007), 131-141.

Jean-Yves Leloup³³² racconta l'esperienza di un giovane filosofo francese che, nel 1969, volendo conoscere meglio il metodo della preghiera degli esicasti, si recò sulla santa Montagna. È una esperienza emblematica di tante altre situazioni che si sono susseguite nel tempo e che ancora oggi accadono nel più stretto riserbo. Quel giovane francese provò a mettersi sotto la direzione di Padre Serafino, che viveva in un eremitaggio vicino a San Panteleimon (Rossikòn), il grande monastero russo. Giunto alla porta dell'eremo, l'anziano lo aveva fatto attendere, poi quando finalmente decise di uscire, lo aveva osservato da capo a piedi senza rivolgergli la parola. Ad un tratto aveva esclamato: «Non è sceso al di sotto del mento!». Naturalmente intendeva lo Spirito Santo, perché il suo uomo perfetto, l'uomo trasfigurato, era quello interamente pervaso dallo Spirito.

Il giovane, impaziente, gli aveva chiesto di parlargli della preghiera del cuore, ma l'eremita aveva cominciato a latrare... Quegli, fortunatamente, non si era scoraggiato e aveva insistito nella richiesta, quindi Padre Serafino gli aveva detto: «Prima di parlare di preghiera del cuore, impara a meditare come una montagna», e gli aveva indicato una grande roccia: «Chiedile come fa a pregare, e poi torna da me».

Era iniziata così la sua iniziazione: sedersi come una montagna voleva dire prendere peso, abbarbicarsi al suolo, avere stabilità. Dopo la fatica dei primi giorni, aveva cominciato a capire che, nel silenzio, sotto il sole, era diventato una cosa sola con la montagna. Aveva cambiato la sua nozione del tempo, stava assumendo un altro ritmo. Poi, un giorno l'anziano lo aveva portato su un prato, e gli aveva ordinato: «Ora impara a meditare come un papavero!... ma non dimenticare mai la montagna...».

La montagna gli aveva dato il senso dell'Eternità, il papavero gli doveva insegnare la fragilità del tempo: doveva conoscere l'Eterno nella fugacità del tempo. In altre parole, fiorire nel tempo che è dato di fiorire, amare nel tempo che è dato di amare, gratuitamente, senza un perché, senza per chi: perché fioriscono i papaveri?

L'esperienza continuò davanti al mare, poi lo condusse in una piccola cella dove c'erano due tortorelle. Il loro tubare, dapprima piacevole, finì per infastidirlo perché tubavano ogniquale volta cadeva dal sonno, e ne chiese spiegazione all'eremita. Gli rispose: «Quando sei felice, canti, quasi senza accorgertene; qualche volta mormori parole senza significato, e quel mormorio fa vibrare il tuo corpo di gioia semplice e serena. Meditare è mormorare come la tortora, lasciar salire in te quel canto che viene dal cuore, così come hai imparato a lasciar salire in te il profumo che viene dal fiore... Meditare è respirare cantando. Senza troppo soffermarti per il momento al suo significato, ti propongo di ripetere, mormorare, canticchiare ciò

332 J.-Y. Leloup, *L'esicasmò. Che cos'è, come lo si vive*, Milano, Gribaudi, 1999, 9-25 e *passim*.

che è nel cuore di tutti i monaci dell' Athos: *Kyrie eleison, Kyrie eleison...* e cerca di armonizzarla quietamente con il ritmo del tuo respiro».

Quando il giovane ebbe superato questo stadio Padre Serafino gli disse: «Adesso non sei lontano dal meditare come un uomo. Debbo insegnarti la meditazione di Abramo».

Fino a quel momento gli aveva fatto cogliere i diversi livelli dell'essere, i diversi regni di cui è composto il macrocosmo, con la meditazione di Abramo l'eremita lo chiamava alla fede, ovvero all'adesione dell'intelligenza e del cuore all'Essere: «meditare come Abramo – gli disse – non soltanto risveglia in te la pace e la luce, ma anche l'amore per tutti gli uomini... quando Abramo salì sulla montagna non pensava che a suo figlio, quando discese non pensava che a Dio».

Così il giovane capì che niente appartiene all'«io», la morte dell'«ego» era la scoperta del «Sé», ma un giorno non seppe trattenersi dal rivolgergli una domanda che lo tormentava da tempo: «Padre, perché non mi parlate mai di Gesù? Perché non me ne dite nulla?».

L'anziano sembrò turbarsi alla richiesta, perché non si riteneva degno di trasmettere la rivelazione che solo Qualcun altro poteva concedergli, e gli rispose: «Figlio mio, questo solo lo Spirito Santo può insegnartelo. Devi diventare figlio per pregare come il Figlio e avere con Colui che Egli chiama suo e nostro Padre le stesse relazioni d'intimità, e questa è opera dello Spirito Santo [...]. Preferirei non dirti nulla e aspettare che lo Spirito infonda in te i sentimenti e la conoscenza che erano in Gesù Cristo [...], quel giorno comincerai a comprendere che cosa è la preghiera e la meditazione degli esicasti». Il giovane pian piano capì quel che gli aveva voluto dire l'anziano, sperimentando così l'*hesychía*.

E venne il giorno in cui Padre Serafino gli disse: «Adesso devi andartene». Tornato in Francia, quando si sentiva troppo agitato per la tirannia del tempo e il movimento vorticoso della città, andava a sedersi «come una montagna» sulla terrazza di un caffè. Esteriormente era un uomo come gli altri, non cercava di avere «l'aria di un santo»... cercava solo di amare Dio.

Abbiamo cercato in queste pagine di delineare in breve, per sollecitare ricerche più approfondite, quelli che sono i concetti, le suggestioni e le esperienze che l'uomo «bizantino» di ieri e di oggi può ricevere dalla montagna, metafora e figura del proprio cammino spirituale.

BIBLIOGRAFIA

(con opere citate in abbreviazione)

AB = *Analecta Bollandiana*.

Adnès, P., *Hésychasme*, *DSp* 7(1971), 381-399.

Ahrweiler, H., *The Geography of the Iconoclast World*, in Bryer – Herrin, 21-27.

Alberigo = *Decisioni dei Concili Ecumenici*, a c. di G. Alberigo, UTET, Torino 1978.

Alessio, jerom., *I Santi italo-greci dell'Italia meridionale. Epopea spirituale dell'Oriente cristiano. Profilo storico del monachesimo italo-greco*, Patti, N. Calabria Ed., 2004.

Alexander, 1953 = Alexander, P. j., *The Iconoclastic Council of St. Sophia (815) and Its Definition (Horos)*, in *DOP* 7 (1953), 35-66.

Alexander, P. j., *An Ascetic Sect of Iconoclasts in Seventh Century Armenia*, in "Late Classical and Mediaeval Studies in Honour of Albert Mathias Friend, Jr.", ed. K. Weitzmann, Princeton, Princeton University Press, 1955, 151-160.

Alexander, 1958 = Alexander, P. j., *The Patriarch Nicephorus of Constantinople. Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire*, Oxford, Clarendon Press, 1958.

Allatio = Allatii, L., *De ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione, libri tres*, Coloniae Agrippinae 1648.

Analecta Hymnica graeca e codicibus eruta Italiae Inferioris, I. Schirò consilio et ductu edita, XIII, *Initia et indices* (A. Armati), Roma 1983.

Anastos, 1954 = Anastos, M. V., *The Ethical Theory of Images Formulated by the Iconoclasts in 754 and 815*, in *DOP* 8, 1954, 153-160.

Anastos, 1955 = Anastos, M. V., *The Argument for Iconoclasm as Presented by the Iconoclastic Council of 754*, in "In Late Classical and Mediaeval Studies in

- Honour of Albert Mathias Friend, Jr.”, ed. K. Weitzmann, Princeton, Princeton University Press, 1955, 177-188.
- Anastos, 1957 = Anastos, M. V., *Church and State during the first Iconoclastic Controversy, 726-787*, in *Rivista di Studi Storico-religiosi* 1, 1957, 279-280.
- Anastos = Anastos, M. V., *The Transfer of Illyricum, Calabria and Sicily to the Jurisdiction of the Patriarchate of Constantinople in 732-33*, in *Studi bizantini e neoellenici* 9, 1957, (Silloge bizantina in onore di S. G. Mercati), 14-31.
- Anastos, M. V., *Iconoclasm and Imperial Rule 717-842*, in “The Cambridge Mediaeval History”, Cambridge, Cambridge University Press, 1966, iv, 61-104.
- Anastos, 1968 = Anastos, M. V., *Leo iii’s Edict against the Images in the Year 726-27 and Italo-Byzantine Relations between 726 and 730*, in *Byzantinische Forschungen*, 3, 1968, 5-41.
- Andrieu, *Le Pontifical* = Andrieu, M., *Le Pontifical romain au Moyen-âge*, tome III. *le pontifical de Guillaume Durand*, (Studi e Testi 88), Città del Vaticano 1940.
- Andrieu, *Ordines* = Andrieu, M., *Les Ordines Romani du haut moyen âge*, I. *Les manuscrits*, (Spicilegium sacrum Lovaniense, 11), Louvain 1931; II. *Les textes (Ordines I-XIII)*, (Spicilegium sacrum Lovaniense, 23), Louvain 1948.
- Andronikoff, C., *Il senso delle Feste*, Roma 1973.
- Anthologhion di tutto l’anno*, trad. di M. B. Artioli, I-IV, Roma, Lipa, 2000.
- Atanasio = Atanasio, *L’Incarnazione del Verbo*, traduzione, intr. e note a cura di E. Bellini, Roma 1976.
- Atti Niceno II* = *Atti del Concilio Niceno Secondo, Ecumenico Settimo*, intr. e trad. di P. G. Di Domenico, Saggio encomiastico di C. Valenziano, I-III, Roma, Libreria Editrice Vaticana, 2004.
- Auzépy = Auzépy, M. F., *La destruction de l’icône du Christ de la Chalkè de Léon III: Propagande ou réalité?*, in *Byzantion* 60, 1990, 445-492.
- Baert, B.; Preedy, L., *A heritage of holy wood: the legend of the true cross in text and images*, (Cultures, beliefs and traditions: medieval and early modern peoples, 22), Leiden, Brill, 2004.
- Balicka-Witakowska = Balicka-Witakowska, E., *La crucifixion sans Crucifié dans l’art éthiopien*, Wisbaden – Warszawa 1997.
- Barnard, L. W., *The Theology of Images*, in Bryer – Herrin, 7-13.
- Barnard, 1973 = Barnard, L. W., *The Emperor Cult and the Origins of the Iconoclastic Controversy*, in *Byzantion* 43, 1973, 13-29.
- Barnard, 1974 = Barnard, L. W., *The Graeco-Roman and Oriental Background of the Iconoclastic Controversy*, Leiden, Brill, 1974.

- Barnard, 1975 = Barnard, L. W., *Byzantium and Islam. The Interaction of Two Worlds in the Iconoclastic Era*, in *Byzantinoslavica* 36, 1975, 25-37.
- Basilio di Ivron, *Canto d'ingresso*, a c. di A. Ranzolin, Cernusco-Schio 1992.
- Baynes = Baynes, N. H., *The Icons before Iconoclasm*, in "Byzantine Studies and other Essays", London, Althon Press, 1955, 226-239.
- Baynes, N. H., *The Supernatural Defenders of Constantinople*, in *AB* 67, 1949, 165-177.
- Beck = Beck, G. B., *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959.
- Belting = Belting, H., *Bild und Kult. Eine geschichte des bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, Leipzig 1990.
- Belting, H., *An Image and Its Function in the Liturgy: The Man of Sorrows in Byzantium*, in *DOP* 34-35, 1980-1981, 1-16.
- Bergamo, N., *Costantino V Imperatore di Bisanzio*, Rimini, Il Cerchio, 2007.
- Bilderlehre und Bilderstreit. Arbeiten zur Auseinandersetzung über die Ikone und ihre Begründung vornehmlich im 8. und 9. Jahrhundert*, (Das östliche Christentum, 40), Würzburg 1991.
- Boespflug F., *La Trinité dans l'art d'Occident (1400-1460)*, Strasbourg, Presses Universitaires, 2006.
- Bogoslovskij = Bogoslovskij, I. N., *Dio Padre, prima persona della Santa Trinità, nei monumenti dell'arte cristiana antica*, (in russo), Mosca 1893.
- Bornert = Bornert, R., *La célébration de la sainte Croix dans le rite byzantin*, in *La sainte Croix. La Maison-Dieu* 75, 3, 1963, 92-108.
- Brason, G. M., *La velació de les mans. Recull d'un tema d'arqueologia cristiana*, (Liturgica I, Card. I. A. Schuster in memoriam), Montserrat 1956.
- Braunfels, W., *Dreifaltigkeit*, in *LCI* I, 525-537.
- Bredenkamp = Bredenkamp, H., *Kunst als Medium sozialer Konflikte. Bilderkämpfe zwischen 300 und 1400*, Marburg-Lahn 1975.
- Brehier, L., *La Querelle des images, VIII^e-IX^e siècles*, Paris 1904.
- Brehier, L., *La Querelle des images jusqu'au Concile iconoclaste de 754*, in "Histoire de l'église depuis les origines, jusqu'à nos jours", ed. Fliche A.; Martin V., (Paris), Bloud & Cay, 1938, v, 431-470.
- Broock, S., *Iconoclasm and Monophysites*, in Bryer – Herrin, 53-57.
- Brown, P., *A Dark Age Crisis: Aspects of the Iconoclastic Controversy*, in *The English Historical Review* 88, 1973, 1-34.

- Brubaker - Haldon = Brubaker, L.; Haldon, J., *Byzantium in the Iconoclast Era (ca. 680-850): The Sources, an Annotated Survey*, Aldershot 2001.
- Bryer - Herrin = Bryer, A.; Herrin, J., *Iconoclasm*, (Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, March 1975), Birmingham, Centre for Byzantine Studies, 1977.
- BS = *Bibliotheca Sanctorum*.
- Bulgakov = Bulgakov, S., *L'icona e la sua venerazione. Saggio teologico*, Paris 1937.
- Burgarella = Burgarella, F., *Bisanzio in Sicilia e nell'Italia meridionale: i riflessi politici*, in "Il Mezzogiorno dai Bizantini a Federico II", Torino, UTET, 1983, 129-248.
- Bussagli, M., *Sul Contagio della Natività di Romano il Melodo. A proposito dell'Angelo-stella*, in *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici* 22-23, 1985-1986, 3-49.
- Cabasilas, N., *La vita in Cristo*, a c. di U. Neri, Torino, UTET, 1971
- Cames = Cames, G., *Recherches sur les origines du Crucifix à trois clous*, in *Cahiers Archéologiques* 16, 1966, 185-202.
- Campehausen, H. von, "Die Bilderfrage als theologisches Problem der alten Kirche", in Schöne, W., *Das Gottesbild im Abendland*, (Glaube und Forschung; 13), Witten - Berlin 1957, 77-108.
- Campehausen, H. von, "The Theological Problem of Images in the Early Church", in *Tradition and Life in the Church*, Philadelphia, Fortress Press, 1968, 171-200.
- Canard = Canard, M., *L'aventure caucasienne du spathaire Léon le futur empereur Léon III*, in *Revue des études arméniennes* n.s. 8, 1971, 353-357.
- Cappelli, B., *Il monachesimo basiliano ai confini calabro-lucani*, Napoli, Fiorentino, 1963.
- Capuani, M., *Monte Athos. Baluardo monastico del Cristianesimo orientale*, Novara, Europia, 1991².
- Capuani, M.; Paparozzi, M., *Athos. Le fondazioni monastiche. Un millennio di spiritualità e arte ortodossa*, Milano, Jaca Book, 1997.
- Champeaux - Sterckx = Champeaux (de), G.; Sterckx, S., *I simboli del medioevo*, Jaca Book, Milano 1992.
- Chatzidakis, M., "Ikonostas", in *Reallexikon der byzantinische Kunst*, Stuttgart 1973, 326-354.
- Chatzidakis, M., *Studies in Byzantine Art and Archaeology*, Variorum Reprints, London 1972.

- Christophilopoulos = Christophilopoulos, E., *Silention*, in *Byzantinische Zeitschrift* 44, 1951, 79-85.
- Congourdeau, M. H., *Théodore Studite (759-826)*, in *Dsp* 15(1991), 402-414.
- Costantino il Grande = *Costantino il Grande nell'età bizantina*, (Atti del Convegno internazionale di studio, Ravenna, 5-8 aprile 2001), a c. di Bonamente G. e Carile A., in *Bizantinistica, Rivista di Studi bizantini e slavi* seconda serie 5, 2003 [Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto].
- Criscuolo, U., "Croce ed eucarestia nella controversia iconoclastica", in Ulianich, B. (a c.), *La Croce. Iconografia e interpretazione, I-III, (sec. I-XVI)*, Napoli, Editore Elio De Rosa, 1999, 89-105.
- Crux (invention et exaltation de la vraie)*, in *DACL* 3/2, 3131-3139.
- DACL = Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, a cura di F. Cabrol, H. Leclercq, H.I. Marrou, Paris 1907-1953.
- Dagron = Dagron, G., "L'église et la chrétienté byzantines entre les invasions et l'iconoclasme (VII^e- début VIII^e siècle)", et "L'iconoclasme et l'établissement de l'orthodoxie (726-847)", in Mayeur, J.-M. et alii, *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, IV. *Évêques, Moines et Empereurs (610-1054)*, Paris 1993, 9-165.
- Dagron, 2003 = Dagron, G., *Emperor and Priest. The Imperial Office in Byzantium*, Cambridge, University Press, 2003.
- Daniélou, J., *Sacramentum futuri*, Paris 1950.
- Daniélou = Daniélou, J., *Le symbolisme cosmique de la Croix*, in *La sainte Croix, La Maison-Dieu* 75, 3, 1963, 23-36.
- Daniélou, J., "Grégoire de Nysse et les origines de la fête de l'Ascension", in *Kyriakon. Festschrift J. Quasten*, Münster 1970, II, 663-666.
- Daniélou, 1991 = Daniélou, J., *L'Essere e il tempo in Gregorio di Nissa*, Roma 1991.
- Daniil Egumeno = Daniil, Egumeno, *Itinerario in Terra santa*, intr., trad. e note a c. di Garzaniti M., Roma, Città Nuova Editrice, 1991.
- Davy M.-M., *Un traité de la vie solitaire: Lettres aux Frères du Mont-Dieu*, Paris 1940.
- De Lotto = De Lotto, C., *Arte, Leggende, Miracoli. Leggere l'icona*, Padova, Bucci, 1992.
- De Maffei = Maffei (de'), F., *Icona, pittore e arte al Concilio Niceno II*, Roma, Bulzoni editore, 1974.
- De Meester, Pl., *Rituale -Benedizionale bizantino*, Roma 1930.

- Della Valle, M., "Croce, area bizantina", in *Enciclopedia dell'Arte Medioevale*, V, Roma 1994, 550-557;
- Denzinger-Schönmetzer = Denzinger, H.; Schönmetzer, A., *Enchiridion Symbolorum*, Barcinone - Friburgi Br. - Romae - Neo Eboraci 1977.
- DEOC = *Dizionario Enciclopedico dell'Oriente Cristiano*, a c. di Farrugia E., Roma 2000.
- Dinkler, E., *Kreuz*, in *LCI* 2, 562-590.
- Dionisio di Furnà = Dionisio di Furnà, *Ermeneutica della pittura*, a c. di Donato Grasso G., Napoli, Fiorentino, 1971.
- Dizionario dei Simboli* = Chevalier, J.; Gheerbrant, A., *Dizionario dei Simboli*, BUR, I-II, Milano 1986.
- Dmitrevskij = Dmitrevskij, A., *Opisanie liturgicekich rukopisei*, vol. II (*Euchologia*), Kiev 1901.
- Dölger = Dölger, F., *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 565-1453, 1. Teil: Regesten von 565-1025*, (Corpus der griechischen Urkunden des Mittelalters und der neueren Zeit, A I), München - Berlin 1924.
- Dölger, 1958 = Dölger, F. J., *Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens I*, in *Jahrbuch für Antike und Christentum* 1, 1958, 5-19.
- Donadeo, M., *L'anno liturgico bizantino*, Brescia 1991.
- DOP = *Dumbarton Oaks Papers*.
- Döpmann, H.-D., *Die Ostkirchen vom Bilderstreit bis zur Kirchenspaltung von 1054*, (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen, I / 8), Leipzig 1990.
- Dositheos, *Historia perì ton en Hierosolimis patriarcheusanton* (in greco), Bucuresti 1715.
- DSp = *Dictionnaire de Spiritualité*.
- Duchesne = Duchesne, L., *Le Stoglav ou les Cent Chapitres. Recueil des décisions de l'assemblée ecclésiastique de Moscou 1551*, trad. introd. et comm. par..., Paris 1920.
- DTC = *Dictionnaire de Théologie Catholique*.
- Dvornik = Dvornik, F., *The Patriarch Photius and the Iconoclasm*, in *DOP* 8, 1953, 67-97.
- Dwirnyk = Dwirnyk, J., *Rôle de l'iconostase dans le culte divin*, (Teologica Montis Regii, 13), Montréal 1960.
- Egeria = Egeria, *Pellegrinaggio in Terra Santa*, trad., intr. e note a c. di Siniscalco P. e Scarampi L., Roma, Città Nuova Editrice, 1985.

- Esbroeck = Esbroeck, M. van, *Un discours inédit de saint Germain de Constantinople sur la Croix et les Icônes*, in *Orientalia Christiana Periodica* 65, 1999, 19-51.
- Esbroeck, 1995 = Esbroeck, M. van, “Le discours du Catholicos Sahak III en 691 et quelques documents annexes au Quinisexte”, in Nedungatt G.; Featherstone M., *The Council in Trullo revisited*, Rome 1995, 324-466.
- Esbroeck, 1998 = Esbroeck, M. van, *La Politique arménienne de Byzance de Justinien II à Léon III*, in *Studi sull’Oriente Cristiano* 2, 2, 1998, 111-120.
- Esbroeck, 1999 = Esbroeck, M. van, *Un discours inédite de saint Germain de Constantinople sur la Croix et les Icônes*, in *Orientalia Christiana Periodica* 65, 1999, 19-51.
- Euchologhion to mega*, a c. Papadopoulos N. P., en Athines 1927.
- Evdokimov = Evdokimov, P., *La Teologia della Bellezza. Il senso della bellezza e l’icone*, Roma 1971.
- Evdokimov, 1965 = Evdokimov, P., *L’ortodossia*, Bologna 1965.
- Fedalto = Fedalto, G., *Hierarchia Ecclesiastica Orientalis, I. Patriarchatus Constantinopolitanus*, Padova 1988.
- Fernandez Lago, J., *La montaña en las homilias de Origenes*, Santiago de Compostela 1993.
- Ferrante, N., *Santi italo-greci in Calabria*, Reggio Calabria, Edizioni Parallelo 38, 1981.
- Finney, P., *Antecedents of Byzantine Iconoclasm: Christian Evidence before Constantine*, in «The image and the World. Confrontations in Judaism, Christianity and Islam», ed. Cutmann, J., Missoula, Mo., Scholars Press, 1977, 27-47.
- Florenskij, P., *Le porte regali: saggio sull’icona*, Milano 1977.
- Fogliadini, E., *Il Volto di Cristo. Gli Acheropiti del Salvatore nella tradizione dell’Oriente Cristiano*, (Di fronte e attraverso, 992), Milano, Jaco Book, 2011.
- Frolow = Frolow, A., *La Relique de la Vraie Croix. Recherches sur le développement d’un culte*, (Archives de l’Orient chrétien, 7), Paris 1961.
- Frolow, A., *La Vraie Croix et les expéditions d’Héraclius en Perse*, in *Revue des Études Byzantines* 11, 1953, 88-105.
- Frolow, A., *Les reliquaires de la vraie Croix*, (Archives de l’Orient chrétien, 8), Paris 1965.
- Gasparri, S., “Roma e i Longobardi”, in *Roma nell’Alto Medioevo*, (Settimane di Studio del CISAM, 46, 2000), Spoleto 2001, 219-247.

- Geischer, H. J., *Der byzantinische Bilderstreit. Texte zur Kirchen und Theologiegeschichte*, vol. IX, Cuterloh 1968.
- Gero, 1973 = Gero, S., *The «Libri Carolini» and the Image Controversy*, in *The Greek Orthodox Theological Review* 18, 1973, 7-34.
- Gero, 1973/1977 = Gero, S., *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leo III, with Particular Attention to the Oriental Sources*, Louvain 1973 e 1977.
- Gero, 1974 = Gero, S., *Notes on byzantine Iconoclasm in the eight century*, in *Byzantion* 44, 1974, 23-42.
- Gero, 1975, = Gero, S., *The Eucharistic Doctrine of the Byzantine Iconoclasts and Its Sources*, in *Byzantinische Zeitschrift* 68, 1975, 4-22.
- Giovanni Climaco = Giovanni Climaco, *La scala del paradiso*, intr., trad. e note a c. di Riggi C., (Collana di Testi Patristici, 80), Roma, Città Nuova Editrice, 1989.
- Giovanni Crisostomo, *Omèlie* = Giovanni Crisostomo, *Omèlie sul Vangelo di Matteo/2 (26-61)*, a c. Zingone S., (Testi patristici, 171), Roma, Città Nuova, 2003.
- Giovanni Damasceno = Giovanni Damasceno, *Difesa delle Immagini sacre. Discorsi apologetici contro coloro che calunniano le sante immagini*, a cura di Fazzo V., (Collana di Testi Patristici, 36), Città Nuova Editrice, Roma 1997².
- Giovanni Damasceno, *La fede ortodossa*, a cura di Fazzo V., (Collana di Testi Patristici, 142), Città Nuova Editrice, Roma 1998.
- Giovanni Mosco = Giovanni Mosco, *Il prato*, pres., trad. e comm. di Maisano R., Napoli 1982.
- Goar, *Euchologion* = Goar, j., *Euchologion sive Rituale graecorum*, ed. I, Parisiis 1647; ed. II, Venetiis 1730.
- Gorce, D., *Vie de Sainte Mélanie*, (SC, 90), Paris 1962.
- Gouillard, 1964 = Gouillard, J., “Le decret du Synode de 843”, in *Atti del XII Congresso Intern. di Studi Bizantini*, II, Belgrado 1964, 439-449.
- Gouillard, 1967 = Gouillard, J., *Le Synodikon de l'Orthodoxie: édition et commentaire*, in *Travaux et Mémoires* 2, 1967, 1-316.
- Gouillard, 1968 = Gouillard, J., *Aux origines de l'Iconoclasm: Le Témoignage de Grégoire II?*, in *Travaux et Mémoires* 3, 1968, 243-307.
- Grabar = Grabar, A., *L'Iconoclasm byzantin. Dossier archéologique*, Paris, Collège de France, 1957.
- Grabar, O., *Islam and Iconoclasm*, in Bryer – Herrin, 45-52.
- Grégoire de Nysse, *La vie de Moïse ou Traité de la perfection en matière de vertu*, intr., texte crit. et trad. de Danielou J., (SC, 1 ter), Paris 1968.

- Gregorio di Nazianzo, *Tutte le Orazioni*, a c. di Moreschini Cl., Milano, Bompiani, 2000.
- Gribomont, J., "Le dossier des origines du Messalianisme", in *Epektasis, Mélanges J. Daniélou*, Paris 1972, 611-625.
- Grisar H., *Roma alla fine del mondo antico secondo le fonti scritte ed i monumenti*, trad. Mercati A., Roma 1908².
- Grumel = Grumel, V., *L'annexion de l'Illyricum oriental, de la Sicile e de la Calabre au patriarcat de Constantinople. Le témoignage de Théophane le Chronographe*, in *Recherches de Science Religieuse* 40, 1952, 191-200.
- Grumel, 1921 = Grumel, V., *L'iconologie de saint Théodore Studite*, in *Échos d'Orient* 20, 1921, 257-268.
- Grumel, 1937 = Grumel, V., *Jean le Grammarien et Théodore Studite*, in *Échos d'Orient* 36, 1937, 181-189.
- Grumel, V., *La reposition de la vraie Croix à Jérusalem par Héraclius, le jour et l'année*, in *Byzantinische Forschungen* 1, 1966, 139-149.
- Guilelmi Duranti, *Rationale divinatorum officiorum*, ed. Davril A.; Thibodeau T. M., (Corpus christianorum, continuatio medievalis 140a), II, Turnhout 1998.
- Gy, P.-M., "Evangelisation et sacrements au Moyen Age", in Annengiesser, Ch.; Marchasson, Y., *Umanisme et foi chrétienne*, Paris 1976.
- Haddad, R. M., *Iconoclasts and Mut^zazila. The Politics of Anthropomorphism*, in *The Greek Orthodox Theological Review* 27, 1982, 287-305.
- Haldon, J. F., *Some Remarks on the Background to the Iconoclastic Controversy*, in *Byzantinoslavica* 37, 2, 1977, 161-184.
- Hausherr, I., *La méthode d'oraison hésychaste*, (Orientalia christiana IX, 2), Roma 1926.
- Hausherr, I., *Noms du Christ et voies d'oraison*, (OCA, 157), Roma 1960.
- Hausherr, I., *La prière de Jésus. Sa genèse et son développement dans la tradition religieuse Byzantino-slave*, Chevetogne 1963³.
- Hausherr, I., *Hésichasme et prière*, Roma 1966.
- Hausherr, I., *études de spiritualité orientale*, (OCA, 176), Roma 1966.
- Head C., *Who was the real Leo the Isaurian?*, in *Byzantion* 41, 1971, 105-108.
- Hebdomadae Sanctae celebratio, Conspectus historicus comparativus*, (BEL, subsidia 93), Roma 1997.
- Hennephof = Hennephof, H., *Textus byzantinos ad iconomachiam pertinentes*, Leiden 1969.

- Henry, P., *What was the Iconoclastic Controversy About?*, in *Church History* 45, 1976, 16-31.
- I grandi mistici russi*, a cura di Spidlik Th., Roma 1977.
- I Padri Apostolici*, trad., intr. e note di Corti G., Roma 1966.
- Iacobone, P., *Mysterium Trinitatis. Dogma e iconografia nell'Italia medievale*, Roma 1997.
- Iacopo da Varazze, *Legenda aurea* = Iacopo da Varazze, *Legenda aurea*, edizione critica a c. di Maggioni G. P., Firenze, Edizioni del Galluzzo, 1998.
- Ignazio di Loyola = Ignazio di Loyola, *Racconto di un pellegrino*, a cura di De Gennaro G., Roma, Città Nuova Editrice, 1998.
- Impellizzeri = Impellizzeri, S., *La Letteratura bizantina. Da Costantino a Fozio*, Milano 1975.
- Ioannis Beleth, *Summa de ecclesiasticis officiis*, ed. ab Douteil H., (Corpus Christianorum, continuatio medievalis 41a), Tournhout 1976
- Irmscher, J., *Der Byzantinische Bilderstreit. Sozialökonomische Voraussetzungen - ideologische Grundlagen - geschichtliche Wirkung*, Leipzig 1980.
- Jacob = Jacob, A., *Les Euchologes du fonds Barberini grec de la Bibliothèque Vaticane*, in *Didaskalia* 4, 1974, 131-222.
- Jacobitz, K., *Ausgewählte Schriften des Lucian*, Leipzig 1862.
- Janeras = Janeras, S., *Le Vendredi-saint dans la Tradition liturgique byzantine. Structure et Histoire de ses Offices*, (Studia Anselmiana, 99; Analecta Liturgica, 13), Roma 1988.
- Janin, R., *Constantinople byzantine. Développement urbain et répertoire topographique*, (Archives de l'Orient Chrétien, 4a), Paris 1964².
- Janin, R., *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin. I. Le siège de Constantinople et le Patriarcat œcuménique*, tome III. *Les églises et les monastères*, Paris 1969².
- Jounel, P., *Le culte de la Croix dans la liturgie romaine*, in *La sainte Croix. La Maison-Dieu* 75, 3, 1963, 75-91.
- Jugie = Jugie, M., *La vie de saint Jean Damascène*, in *Échos d'Orient* 23, 1924, 137-161.
- Kaegi = Kaegi, W. E. jr., *The Byzantine Armies and Iconoclasm*, in *Byzantinoslavica* 27, 1966, 48-70.
- Kalokyris = Kalokyris, K., "Le iconostasi post-bizantine più eccellenti del Monte Athos", (in greco) in Idem, *Studien zur christlichen orthodoxen Archäologie und Kunst*, Thessaloniki 1980.

- Kazanaki = Kazanaki, M., *La scultura ecclesiastica in legno a Candia nel XVII secolo. Atti notarili (1606-1642)*, [in greco] in *Thisavrismata* 11, 1974, 251-283.
- Kazanaki-Lappa = Kazanaki Lappa, M., "La croce in legno intagliato dell'Annunziata di Livorno 1643 e le croci dell'epistilio nelle iconostasi cretesi", (in greco), in *Eufrosynon, Afiéroma stin Manoli Catzidaki*, I, Athina 1991, 219-238.
- Kitzinger = Kitzinger, E., *Il culto delle immagini. L'arte bizantina dal cristianesimo delle origini all'Iconoclastia*, La Nuova Italia, Milano 2000 (ristampa dell'ed. del 1992).
- Kollwitz, J., *Zur Frühgeschichte der Bilderverehrung*, in Schöne, W., *Das Gottesbild im Abendland*, (Glaube und Forschung, 13), Witten - Berlin 1957, 57-76.
- Kotter = Kotter, B., *Die Schriften des Johannes von Damaskos, hrsg. vom Byzantinischen Institut der Abtei Scheyern, Bd. III: Contra imaginum calumniatores tres*, (Patristische Texte und Studien, 17), Berlin - New York 1975.
- Labrecque Pervouchine, N., *L'iconostase: une évolution historique en Russie*, Montréal 1982.
- Ladner, G. B., *Origin and Significance of the Byzantine Iconoclastic Controversy*, in *Medieval Studies* 2, 1940, 127-149.
- Lazarev, V., *Storia della Pittura bizantina*, Torino, Einaudi, 1967.
- LCI = *Lexikon der christlichen Ikonographie*, 1-8, Rom - Freiburg - Basel - Wien 1968-1976.
- Leclercq, H., *Croix*, in *DACL* 6, 2, 2126ss.
- Leclercq, H., *Trinité*, in *DACL* 15/2, 2787-2791.
- Ledit, J., *Russie*, in *DTC* 14, Paris 1939, 207-333.
- Leloup, J.-Y., *L'esicasmò. Che cos'è, come lo si vive*, Milano, Gribaudi, 1999.
- Lemerle, P., *Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au X^e siècle*, Paris 1971.
- Lemerle = Lemerle, P., *Byzantine humanism: the first phase. Notes and remarks on education and culture in Byzantium from its origins to the 10th century*, Canberra 1986.
- Le millénaire du Mont Athos, 963-1963, études et mélanges*, I-II, Chevetogne 1963.
- Libri carolini = Libri carolini*, a c. di Bastgen H., in *MGH Leges 2/III, Concilia*, hannover - Lipsia 1924.
- Lilie = Lilie, R.-J., *Die byzantinische Reaktion auf die Ausbreitung der araber. Studien zur Strukturwandlung des byzantinischen Staates in 7. und 8. Jahrhundert*, (Miscellanea Byzantina Monacensia, 22), München 1976.
- Lingua = Lingua, G., *L'icona, l'idolo e la guerra delle immagini. Questioni di teoria ed etica dell'immagine nel cristianesimo*, Milano, Medusa, 2006.

- Loconsole = Loconsole, M., *Il segno della croce. Storia e liturgia*, Bari, Progedit, 2009.
- Lombard, A., *Constantin V empereur des Romains*, Paris 1902.
- Lossky, V.; Uspensky, L., *The meaning of icons*, Boston 1969.
- Lucas de Tuy, *De altera vita, fideique controversiis adversus Albigenisium errores libri III*, Ingolstadii 1612.
- Lucchesi Palli, E., *Kreuzlegende*, in *LCI* 1, 642-648.
- Manafis, K. A., *Sinai. Treasures of the monastery of Saint Catherine*, Athens, Ekdotike Athenon, 1990.
- Mango, 1977 = Mango, C., "L'origine de la minuscule", in *La Paléographie grecque et byzantine*, (Paris 21-25 oct. 1974), Paris 1977, 175-180.
- Mango = Mango, C., *The Art of the byzantine Empire 312-1453*, (Sources and Documents, 16), Toronto-Buffalo-London 1986.
- Mansi = Mansi, G. D., *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Florentiae, expensis Antonii Zatta, 1859-1898.
- Manuel d'Iconographie = Manuel d'Iconographie chrétienne grecque et latine*, avec introduction et des notes par Didron M., traduit de ms. byzantin le guide de la peinture par Durand P., Paris 1845.
- Manzi, F., *Schiere angeliche: saggio di Bibliografia aggiornata sull'Angelologia*, in *Ephemerides Liturgicae* 110, 1996, 51-84, 141-64.
- Margerie, B. de, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, Paris 1975.
- Mariès, L., "Les psautiers à illustration marginale. Signification théologique des images", in *Actes du VIII Congr. Intern. Byz.*, Paris 1951, II, 261-272.
- Martimort, A. G., *La Chiesa in Preghiera. Introduzione alla Liturgia, IV. La liturgia e il tempo*, Queriniana, Brescia 1984.
- Martyrologium Romanum*, ed. Delehaye, H., in *Propylaeum ad Acta SS. Decembris*, Bruxelles 1940.
- Martyrologium Hieronymianum*, a c. di Rossi (de), G. B.; Duchesne, L., in *Acta SS. LXXXII Novembris II*, Bruxelles 1894.
- Menozzi = Menozzi, D., *La Chiesa e le immagini. I testi fondamentali sulle arti figurative dalle origini ai nostri giorni*, Cinisello Balsamo 1995.
- Mercati = Mercati, G., *Un Euchologio ciprio che si cercava*, in *Traditio* 7, 1949-1951, 223-232.
- Meyendorff, *La teologia* = Meyendorff, J., *La Teologia bizantina. Sviluppi storici e temi dottrinali*, Casale Monferrato 1984.

- Millet = Millet, G., *Recherches sur l'iconographie de l'évangile aux XIV^e, XV^e et XVI^e siècle d'après les monuments de Mistra, de la Macédoine et du Mont-Athos*, Paris 1916.
- Millet, G., *Monuments de l'Athos, I. Les peintures*, Paris 1927.
- Moraldi = Moraldi, L., *Apocrifi del nuovo Testamento*, Torino 1971.
- ODB = *The Oxford Dictionary of Byzantium*, 1-3, New York – Oxford, Oxford Univ. Press, 1991.
- Ostrogorsky = Ostrogorsky, G., *Storia dell'Impero bizantino*, Torino, Einaudi, 1968.
- Ostrogorsky, 1930 = Ostrogorsky, G., “Les débuts de la querelle des images, études sur l'histoire e sur l'art a Byzance”, in *Mélanges Ch. Diehl*, Paris 1930, 235-255.
- Ostrogorsky, 1964 = Ostrogorsky, G., *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites*, (Breslau 1928¹), (Historische Untersuchungen; 5), Amsterdam 1964.
- Pallas, D. I., *Die Passion und Bestattung Christi in Byzanz. Der Ritus – Das Bild*, (Miscellanea Bizantina Monacensia, 2), München 1965.
- Papadopoulos = Papadopoulos, S. A., *Essai d'interprétation du thème iconographique de la Paternité dans l'art byzantin*, in *Cahiers Archéologiques* 18, 1968, 121-136.
- Paparozzi, M., *La spiritualità dell'Oriente Cristiano. L'esicasmò*, Roma 1981.
- Parenti - Velkovska, *La croce* = Parenti, S.; Velkovska, E., *La croce nella Liturgia bizantina*, in Ulianich, B. (a c.), *La Croce. Iconografia e interpretazione, (secoli I-inizio XVI)*, III, Napoli, Editore Elio De Rosa, 1999, 55-74.
- Passarelli, *Sulla preghiera* = Passarelli, G., *Sulla preghiera di benedizione delle iconi*, in *Collectanea Byzantina*, (OCA, 204), Roma 1977, 239-253.
- Passarelli, *Ancora sulla preghiera* = Passarelli, G., *Ancora sulla preghiera di benedizione delle iconi: La preghiera copta e quella Barb. gr. 390*, in *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata* 31, 1977, 81-91.
- Passarelli, *Sulla benedizione* = Passarelli, G., *Sulla benedizione dei vasi sacri*, in *Euntes Docete* 32, 1979, 285-310.
- Passarelli, *Macario* = Passarelli, G., *Macario Crisocefalo (1300-1382), l'omelia sulla festa dell'Ortodossia e la basilica di S. Giovanni di Filadelfia*, (OCA, 210), Roma 1980.
- Passarelli, 1998 = Passarelli, G., *Icone delle dodici grandi feste bizantine*, Milano, Editoriale Jaca Book, 1998; Idem, *Icone delle dodici grandi feste bizantine*, (Già e non ancora, 370), Milano, Editoriale Jaca Book, 2000.
- Passarelli, G., “Iconoclasmo. Storia e teologia”, in *Il viaggio dell'icona dalle origini alla caduta di Bisanzio*, a c. di Velmans, T., Milano, Jaca Book, 2002, pp. 21-

- 40; (in *History, Education, Continuità and Change. Collected Works in Honour of professor Jordan Shopov*, University Press «Neophyt Rilski», Blagoevgrad [Bulgaria] 2003, pp. 147-180).
- Passarelli, 2003 = Passarelli, G., *Iconostasi. La teologia della bellezza e della luce*, Milano, Mondadori, 2003.
- Passarelli, 2010 = Passarelli, G., “La montagna sacra nel mondo bizantino”, in *La Montagna sacra*, a c. di Ries J., Milano, Ed. Jaca Book, 2010, 169-183 (= “Montagnes sacrées dans le monde byzantin”, in *Montagnes sacrées*, sous la direction de Ries J., Paris, CNRS Editions, 2010, 169-183).
- Pennacchietti = Pennacchietti, A., *Il ladrone e il cherubino. Dramma liturgico cristiano orientale in siriano e neoaramaico*, Torino, Silvio Zamorani Editore, 1993.
- Pentcheva, V. B., *Icone e potere. La Madre di Dio a Bisanzio*, Milano, Jaca Book, 2010.
- Petrozzi, M.T., *Il Monte Tabor e dintorni*, (Luoghi santi della Palestina), Gerusalemme 1976.
- PG = Migne, *Patrologia Graeca*.
- Pidalion* = *Pidalion*, Athine 1982.
- Prieur = Prieur, J.-M., *La croix chez les Pères (du II^e au début du IV^e siècle)*, (Cahiers de Biblia Patristica, 8), Strasbourg 2006.
- Pruche = Basile de Césarée, *Sur le Saint-Esprit*, ed. a c. di Pruche B., (SC, 17 bis), Paris 1968.
- Piganiol, A., *L'empire chrétien (325-395)*, Paris 1972.
- PL = Migne, *Patrologia Latina*.
- PO = *Patrologia Orientalis*.
- Prestige, G. L., *Dio nel pensiero dei Padri*, Bologna 1969.
- Quilliet = Quilliet, H., *Croix (Adoration de la)*, in *DTC* 3/2, 2339-2363.
racconti di un pellegrino russo, a c. di Pentkovskij, A., Roma, Città Nuova, 2000⁴.
- Reese, G., *La musica nel medioevo*, Firenze, Sansoni, 1980.
- Réau, L., *Iconographie de l'art chrétien*, I-VI, Paris 1955-1958.
- Righetti = Righetti, M., *L'anno liturgico nella storia, nella messa, nell'ufficio*, II, Milano 1969³.
- Righetti, *Il breviario*, = Righetti, M., *L'anno liturgico. Il breviario*, II, 3^a ed., Milano 1969.
- Rochow, I., *Byzanz im 8. Jahrhundert in der Sicht des Theophanes*, Berlin 1991.
- Saladino, G., *Storia della Calabria bizantina. L'Alto Medioevo Imperiale ed Ecclesiastico*, Roma 2010.

- Sancti Cypriani episcopi Epistularium*, ed. Diercks G. F., (Corpus Christianorum. Series Latina III c), Turnholti, Brepols, 1996.
- Sahas = Sahas, D. J., *Icon and Logos: Sources in Eighth-Century Iconoclasm. An annotated translation of the Sixth Session of the Seventh Ecumenical Council (Nicaea, 787), containing the Definition of the Council of Constantinople (754) and its refutation, and the Denition of the Seventh Ecumenical Council*, Toronto – Buffalo – London, University of Toronto Press, 1986.
- Sathas, C., *Bibliotheca graeca medii aevi*, I-VI, Venezia - Atene - Parigi 1872-1877.
- SC = *Souces Chrétiennes*.
- Scepnika = Scepnika, M. B., *Miniatury Chludovskoj Psaltiri. Grečeskij ilustrirovannyj kodeks IX veka*, Moskva 1977.
- Schneider, C., *Katapetasma*, in *Kyrios* 1, 1936, 57-73.
- Schönborn = Schönborn, Chr., *L'icona di Cristo. Fondamenti teologici*, Cinisello Balsamo, Edizioni Paoline, 1988.
- Schönborn, Chr., *Der byzantinische Bilderstreit – ein testfall für das Verhältnis von Kirche und Kunst?*, in *Communio* 11, 1982, 518-526.
- Schmitt, *Il gesto nel Medioevo* = Schmitt, J.-C., *Il gesto nel Medioevo*, Roma-Bari, Editori Laterza, 1990.
- Schreiner = Schreiner, P., *Der byzantinische Bilderstreit: kritische Analyse der zeitgenössischen Meinungen und das Urteil der Nachwelt bis heute*, in «Bisanzio Roma e l'Italia nell'alto Medioevo» 3-9 aprile 1986, (= Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'alto medioevo 34,1), Spoleto 1988, 319-427.
- Schreiner, 1976 = Schreiner, P., *Legende und Wirklichkeit in der Darstellung des byzantinischen Bilderstreites*, in *Saeculum* 27, 1976, 165-179.
- Serruys, 1903 = Serruys, D., *Les Actes du Concile iconoclaste de l'an 815*, in *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire* 23, 1903, 341-351.
- Simboli* = Chevaler, J.; Gheerbrant, A., *Dizionario dei Simboli*, I-II, Milano 1986.
- Soldat = Soldat, C., *Die Entstehung des Bildestreites. Eine semiotische Annäherung*, in *Studi sull'Oriente Cristiano* 3, 1, 1999, 179-194.
- Solignac, A., *Pèlerin russe*, *DSp* 12 (1984), 885-887.
- Sophia, La Sapienza di Dio*, a c. di Cardillo Azzaro G.; Azzaro P., Milano, Electa, 1999.
- Speck, P., *Ich bin's nicht, Kaiser Konstantin ist es gewesen. Die Legenden vom Einfluß des Teufels, des Juden und des Moslem auf den Ikonoklasmus*, (Freie Universität Berlin. Byzantinisch-Griechisches Seminar, 10), Bonn 1990.

- Špidlík, T., *La Spiritualité de l'Orient Chrétien. Manuel systematique*, (OCA, 206), Roma 1978.
- Ștefănescu, J. D., *L'Illustration des Liturgies dans l'art de Byzance e de l'Orient*, Bruxelles 1936.
- Stein = Stein, D., *Der Beginn des byzantinischen Bilderstreites und seine Entwicklung bis in die 40^{er} Jahre des 8. Jahrhunderts*, (Miscellanea Monacensia; 25), München 1980.
- Stelladoro = Stelladoro, M., "Metodio di Siracusa, Patriarca di Costantinopoli", in *Dizionario Biografico degli Italiani* 74 (Roma 2010), 35-39.
- Strohmaier = Strohmaier, G., *Byzantinischer und jüdisch-islamischer Ikonoklasmus*, in Irmscher, J., *Der byzantinische Bilderstreit. Sozialökonomische Voraussetzungen – ideologische Grundlangen – geschichtliche Wirkungen*, Leipzig 1980, 83-90.
- Studer, B., *Die theologische Arbeitsweise der Johannes von Damascus*, (Studia Patristica et Byzantina), Ettal 1965.
- Syméon le Nouveau Théologien, *Catéchèses*, ed. Krivochéine B., (SC 96), Paris 1963.
- Synaxaristis*, Atene 1868.
- Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, ed. Delehaye, H., in *Propylaeum ad Acta SS. Novembris*, Bruxelles 1900.
- Talley, Th. J., *Les origines de l'année liturgique*, Paris 1990.
- Tarchnischvili, M., *Le grand Lectionnaire de l'église de Jérusalem*, (CSCO, 188; Scriptores Iberici, 9), Louvain 1959.
- Teodoreto di Cirro, *Storia ecclesiastica*, intr., trad. e note a c. di Gallico A., (Collana Testi Patristici, 154), Roma, Città Nuova, 2000.
- Tertulliano = Tertulliano, *Alla consorte. L'unicità delle nozze*, trad., intr. e note a c. di Dattarino L., Roma, Città Nuova editrice, 1996.
- Testa, E., *Usi e riti degli Ebrei ortodossi*, (Pubblicazioni dello Studium Biblicum Franciscanum, collectio minor, 15), Jerusalem 1973.
- Thoby = Thoby, P., *Le Crucifix des origines au Concile de Trent*, Nantes 1959.
- Thümmel, H. G., "Bilder", in *Theologische Realenzyklopädie* IV, 1980, 538-540.
- Thümmel, 1991, = Thümmel, H. G., *Positionen im Bildstreit*, in *Bilderlehre und Bilderstreit. Arbeiten zur Auseinandersetzung über die Ikone und ihre Begründung vornehmlich im 8. und 9. Jahrhundert*, (Das östliche Christentum; 40), Würzburg 1991, 40-54.
- Thümmel, 1992 = Thümmel, H. G., *Die frühgeschichte der ostkirlichen Bilderlehre. Texte und Untersuchungen zur Zeit vor dem Bilderstreit*, Berlin 1992.

- Tischendorf, C., *Reise in den Orient*, I-II, Lipsia 1845-1846.
- Toti, M., *The Inner Dimension of Pilgrimage to Mount Athos*, in *Studi sull'Oriente Cristiano* 11, 2, 2007, 131-141.
- Tougaard = Tougaard, A., *La persécution iconoclaste d'après la correspondance de Théodore Studite*, in *Revue des Questions Historiques* 50, 1991, 80-118.
- Troianos = Troianos, Sp. N., *Der Teufel im orthodoxen Kirchenrecht*, in *Byzantinische Zeitschrift* 90, 1, 1997, 97-111.
- Ulianich = Ulianich, B., *La Croce. Iconografia e interpretazione, (secoli I-inizio XVI)*, I-III, Napoli, Editore Elio De Rosa, 1999.
- Uspenskij = Uspenskij, L., *La teologia dell'icona. Iconografia e storia*, trad. di A. Lanfranchi, Milano 1995.
- Uspenskij, *Il segno della croce* = Uspenskij, B., *Il segno della croce e lo spazio sacro. Perché gli ortodossi si fanno il segno della croce da destra a sinistra, mentre i cattolici da sinistra a destra?*, (traduzione dal russo di Salvatore R.), Napoli, M. D'Auria Editore, 2005.
- Vaccaro, A., *Dizionario dei termini liturgici bizantini e dell'Oriente Cristiano*, Lecce, Argo, 2010.
- Vannutelli, P. V., *La Terra Santa, appunti di un pellegrinaggio*, Roma 1892².
- Vasiliev = Vasiliev, A. A., *Byzance et les Arabes, I. La dynastie d'Amorium (820-867)*, (CBHB, 1), Bruxelles 1959.
- Veličkovskij, P., *Autobiografia di uno starets*, a c. di Bianchi E., Abbazia di Praglia 1988.
- Vogel = Vogel, C., *La signation dans l'Eglise des premières siècles*, in *La Maison-Dieu* 75, 3, 1963, 37-51.
- Yon – Sers = Yon, E.; Sers, Ph., *Le Sante Icone*, Firenze 1994.
- Walter = Walter, Chr., *L'iconographie des Conciles dans la tradition byzantine*, Paris 1970.
- Walter, 1982 = Walter, Chr., *Art and Ritual of the byzantine Church*, London 1982.

trova i libri in bibliografia su
www.libreriauniversitaria.it

INDICE ANALITICO

A

Abramo, 58, 90
- ospitalità di (*filoxenia*), 51, 70
Acemeti, monaci, 38, 85
Achiropite, immagini, 27
- Santo Volto, 49
Adamo, 54
Adorazione (*latría*), 19, 25, 31, 34, 37, 41, 54
- Adorare, 56
Adriano I, papa, 37
Africa, 58
Agapio l'Aghiorita, 75
Aghion Oros v. Monte
Aghiou Pavlou, monastero, 84
Agnello di Dio, 58
Agostino di Ippona, 61
Altare (*aghia trapeza*), 48
Altura, 84
Amalec, 17
Ambrogio di Milano, 61
Anastasio, patriarca, 20-22
Andrea di Creta, 55
Andrej Rublëv, 70
Angeli (Potenze angeliche), 34
Annunciazione, 9, 49, 50
Antichistica, 47
Apostoli (i dodici), 50
- comunione degli, immagine, 33
Aquisgrana, 39
Arabi, 14, 21, 29, 39, 45
Arcangeli (Gabriele, Michele), 9, 49

corsivo?

Archetipo, 33
Ario, 22, 26
Arsenio, monaco, 85
Artavasde, 14, 20
Ascensione, 50, 78, 79
Ascesi, 82
Atanasio di Alessandria, 49, 53
Atanasio di Paro, 75
Atanasio l'Atonita, 82
Atene, 76
Attenzione (*prosochi*), 87

B

Bacio, 69, 70
Bagdad, 45
Basilio di Cesarea, 31, 34, 36, 49, 87, 88
Basilio I il Macedone, 46
Battesimo, 59, 68
Benedizione, 70
- delle icone, 72
- - gesto di, 68
Benevento, 77
Bisanzio v. Costantinopoli
Blachernae, basilica, 21, 27, 32, 34, 41
Bogomili, 12
Bonaventura da Bagnoregio, cardinale, 66
Bulgari, 14, 21, 39
Buon ladrone, 54

C

Calabria, 20

Calcedonia, 82
Carlo Borromeo, arcivescovo di Milano, 77
Carlo Magno, 37, 38, 39
Carlo Martello, 14
Catalano Giuseppe, 77
Caucaso, 12
Caverna (grotta), 80
Chalké, porta, 16, 44
Chiesa
- di Bruges, 77
- di Grecia, 76
- di Milano, 77
Cipriano di Cartagine, 58
Cipro, 48, 73
Circosccrivibilità, 32, 33
Codice di Diritto Canonico, 78
Collegio greco, Roma, 73
Colore, 25, 26, 33, 35
Concili ecumenici, 13, 30
Concilio
- dei Cento Capitoli, 67, 70
- di Calcedonia, 13, 44, 66
- di Costantinopoli III, 13
- di Firenze, 67
- di Francoforte, 37
- di Hieria 18, 21, 28, 29, 34, 36, 40, 41, 44
- di Mosca, 72
- di Nicea II, 9, 28, 36, 37, 40, 44, 46, 55, 72, 75, 76
- di Trento, 65, 76
- quinisesto o in Trullo, 17, 54
Conoscenza
- di Dio, 84
- di sé, 84
Contemplazione, 48
Costantino di Nakoleia, vescovo, 15, 16, 25
Costantino I, papa, 13
Costantino Sileo, vescovo, 27
Costantino V, imperatore, 17, 18, 20, 26, 27, 28, 29, 32, 39
Costantino VI, imperatore, 29, 30, 37, 38
Costantinopoli, 16, 21, 38, 74, 85
Creta, 45, 48
Cristo
- antenati del, 51
- battesimo di, 50, 74
- nome di, 25, 27, 68
- umanità di, 27, 42, 43, 47, 49
- risorto, 33, 53

- datore di luce (*fotodotis*), 79
- datore di vita (*zoodotis*), 79
- giusto giudice, 49
- pantokràtor 84
Croce, 13, 15, 16, 31, 35, 51, 53, 54, 56, 59, 66, 69, 75, 80, 81
- segno della, 56, 61, 65, 67-70
Crocifissione, 50, 78-80
Crocifisso, 51, 53, 55
Cuore, 87

D

Dafni, 85
Daniele, profeta, 71
Deificazione (divinizzazione) dell'uomo, 87
Deisis v. Intercessione
Desacralizzazione dell'immagine, 37, 78
Dionigi l'Areopagita, 34
Dionisio di Fournà, 75
Dionisiou, monastero, 73, 84
Dioscoro, 22, 26
Discesa agli Inferi, 50, 78-80
Divinità, 27, 42
- rivelazione, 49
Dochiariou, monastero, 84
Dositheos, patriarca di Gerusalemme, 74-76

E

Eden, 54
Egeria, 69, 81
Ekloge, 14
Eleona (= degli ulivi) v. Monte
Epifania, 78, 79
Epifanio di Salamina di Cipro, 10, 42
Ermeneutica della pittura, 75
Esaltazione della Croce, 50, 56
Esfigmenou, monastero, 85
Esicasmo, movimento, 83-86, 88
Eucarestia, 27, 32, 43, 46, 49, 59
Euchologhion, 73, 74, 76
Eusebio di Cesarea, 10, 42, 58
Eutiche, 22, 26
Evagrio Pontico, 85
Ezechiele, profeta, 58

F

Filippico Bardane (Vardan), imperatore, 13
Filocalia (Dobrotoljubie), 88

Filologia, 47
 Filotheou, monastero, 84
 Franchi, popolo, 21, 37

G

Galilea, regione, 33
 Germanicea v. Maraš
 Germano Kuskonari, vescovo di Amathunte, 73, 74
 Germano, patriarca, 15-17, 20, 36
 Gerusalemme, 57, 80
 Giacobbe, patriarca biblico, 82
 Giordano, fiume, 71
 Giovanni (prete Janni), 38
 Giovanni Beleth, 61
 Giovanni Climaco, 86, 87
 Giovanni Crisostomo, 35, 49, 54, 59, 66
 Giovanni Damasceno, 19, 20, 32, 34, 35, 37, 55
 Giovanni di Synada, vescovo, 15
 Giovanni Morocharziamos il Grammatico, 39, 44-46
 Giovanni, patriarca di Gerusalemme, 19
 Giuda Iscariota, 50
 Giudizio finale, 33
 Giustiniano II, imperatore, 12
 Goar Jacques, 73, 74
 Gogota, 51, 80
 Grande Laura, monastero, 84
 Grapti (Teodoro e Teofane), 45
 Gregorio di Pessinunte, 30
 Gregorio di Pisidia, 30
 Gregorio II, papa, 20
 Gregorio II, papa, 20
 Gregorio III, papa, 20
 Gregorio Nazianzeno, 49, 88
 Gregorio Nisseno, 80
 Gregorio Palamas, 87
 Grigoriou, monastero, 84
 Guglielmo Durand, vescovo di Mende, 63, 76

H

Hilandar, monastero, 84

I

Iconoclasmo, 11, 14
 Iconoclasta/i, 10, 11, 18, 27, 29, 30, 34, 35, 41-44
 Iconoclastia, 12, 14, 17, 22, 39, 46, 48

Iconoduli, 10
 Iconofilia, 19, 45
 Iconofilo/i, 10, 11, 22, 29, 39, 45
 Iconografi, 71
 Iconolatria, 19
 Iconomachi, 10
 Iconosofia, 19
 Iconostasi, 48, 49, 51
 Idolatria, 13, 14, 19, 40
 Idolo/i, 17, 25, 26, 33, 40, 41
 Illirico orientale, 20
Imbomon (= altura) v. Monte
 Incarnazione, 19, 32, 33, 43, 47, 48, 80
 Incircoscribibilità, 26, 42, 43
 Incorporietà, 34
 Ingresso a Gerusalemme, 50, 78, 79, 80
 Innocenzo III, papa, 62, 64, 66
 Intercessione (*Deisis*), 49, 50
 Ipazio di Efeso, 10
 Ipazio di Nicea, 30
 Ippolito di Roma, 58
 Irene, imperatrice, 29, 30, 38, 44
 Isaia, profeta, 58, 71, 79
 Islam, 11, 67
 Italia meridionale, 20
 Iviron, monastero, 84

K

Kafsokalyvia, monastero, 85
 Karakalou, monastero, 84
 Karyes, 85
 Konstamonitou, monastero, 85
 Koutloumousiou, monastero, 84

L

Latria v. Adorazione
 Lazzaro
 - resurrezione di, 50, 78-80
 Leone Allatio, 65, 72
 Leone dei Carpazi, 30
 Leone di Iconio, 30
 Leone di Rodi, 30
 Leone III, imperatore, 12, 14, 16, 20, 39
 Leone IV, imperatore, 29
 Leone V l'armeno, imperatore, 39, 40, 44
Liber Sacerdotalis, 76
Libri carolini, 37, 78
 Liturgia, 46

Liutprando di Cremona, 21
Logos (Verbo), 18, 19, 23, 27, 30, 32, 33, 40,
42, 43, 47, 53
Longobardi, 21
Lucas, vescovo di Tuy, 60, 64
Luce taborica, 84, 87
Luciano di Samosata, 57

M

Macario Crisocefalo, metropolita di Filadelfia, 47
Macario Notaras, 88
Madre di Dio, 16, 19, 24, 31, 32, 34, 40, 43,
47, 49, 50, 51, 81
- Vergine, 9, 26, 27, 32, 41, 49-51, 55, 71, 74,
81
- Blacherniotissa, 21
- Odigitria, 19, 83
- Tricherusa, 19
- Dormizione della, 50
Magnaura, palazzo imperiale, 30
Makarij, metropolita di Mosca, 72
Manichei, 12
Maraš, 12
Maria di Paflagonia, imperatrice, 37
Martin de Azpilcueta, 65
Meteore nella Tessaglia, monasteri, 83
Metodio, patriarca, 45, 46
Metodo psicosomatico, 87
Michele I Rangabe, imperatore, 39
Michele II di Amorio, imperatore, 44, 45
Michele III, imperatore, 45
Michele Lacanodracone, 37
Mimesi, 34
Mirofore, 33, 50
Missale Romanum, 65, 76
Moghila Pietro, metropolita di Kiev, 74
Monofisismo, 18
Monotelismo, 13
Montagna, 81, 82, 84, 90
- messianica, 79
- nell'iconografia, 78
- nel mondo bizantino, 78
Monte
- Athos (*Aghion Oros*), 76, 82, 84
- Aussenzio, 81, 82
- Carmelo, 83

- Garizim, 83
- Hermon, 83
- Olimpo di Bitinia, 82
- Scopa, 81
- Sinai, 83, 86
- Sion, 81
- Tabor, 15, 33, 80, 83, 87
- degli Ulivi (*Eleona*), 80
Mosè, 17, 42

N

Natale, 50, 78, 80
Natività di Maria, 50
Navata (*naòs*), 48
Nea Skiti, monastero, 85
Nestorio, 23
- eresia nestoriana, 18
Nicea, 29, 36, 40
Niceforo I, imperatore, 38, 39
Niceforo, patriarca, 10, 37, 38, 40-44
Nicodemo l'Aghiorita, 75, 88
Nicola Cabasilas, 87
Nicola di Ierapolis, 30
Nikon, patriarca di Mosca, 67
Nimbo crucifero, 42
- *O on*, 42, 71
Nome
- dell'icona, 75
- del Signore, 32

O

Onore (*timi*), 19
Origene, 57, 85, 88
Ortodossia, 13, 16, 30, 35, 44, 67
- Festa dell', 46
Ousia, 25
- *omousia*, 27

P

Paisij Veličkovskij, monaco, 88
Panteleimonos (Rossikòn), monastero, 85, 89
Paolo, patriarca, 29
Patriarchi dell'Antico Testamento, 51
Patrimonium sancti Petri, 20
Peccato originale, 79
Pellegrino russo (racconti), 88

Pentarchia, 37
 Pentecoste, 50
Pergula, 48
Pidalion (Timone), 75
 Pio V, papa, 65
 Pipino il Breve, re, 21
 Pittore/i, 26, 33-36
 Pittura, 36, 68
 Platone, 80
 Poitiers, 14
 Pontificale Romano, 76, 77
 Porta

- bella (*orea pili*), 48, 49
- imperiale (*vasiliki pili*), 48, 49
- Milion, 13
- nord o della *pròthesis*, 48
- sud o del *diakonikòn*, 48

 Posizione delle dita, 68
 Preghiera di Gesù, 87
 Presbiterio (*vima*), 48
 Presentazione di Gesù al Tempio, 50
 Presentazione di Maria al Tempio, 50
 Profeti, 51
 Progenitori (caduta dei), 79
 Programma/i iconografi co/i, 33, 49
Proskynisis, 19, 20, 26, 55
 Prototipo, 34, 35, 74
 Prousa, 82

R

Ravenna, esarcato di, 21
 Rinascimento, 47
 Ritmo respiratorio, 87
Rituale Sacramentorum romanum, 76
 Roma, 58, 74
 Russia, 49

S

Sacra Congregazione dei Riti, 77
 Sacro Romano Impero, 21, 39
 Sahak III Dzoroporetsi, catholicòs, 12, 13
 Salterio Chludov, 81
 San Benedetto, 85
 San Giovanni Battista, 49, 79, 85
 San Giovanni di Studios, monastero, 38
 San Giovanni Evangelista, 51
 San Pietro, basilica, 13

Santa Caterina del Sinai, monastero, 86
 Santa Maria Maddalena, 33
 Santa Sofia, basilica, 40, 44
 Santi Apostoli, basilica, 29
 Santi Ciro e Giovanni, 50
 Santità, 27, 75
 Santo Stefano del Monte Auxentios, 14, 28
 Sardi, 21
 Scala del paradiso, 82, 86
 Scienze umanistiche, 47
 Scisma moicheano, 38, 39
 Scrittura, 36

- libreria, 46

 Segnare il viso, 59
 Sergio, patriarca, 13
 Severo di Antiochia, 26
 Sicardo, vescovo di Cremona, 62
 Sicilia, 20, 45
Silentium, 20
 Simeone di Tessalonica, 50
 Simeone il nuovo teologo, 86
 Simonos Petra, monastero, 84
 Sinodi locali, 77
 Sinodo di Costantinopoli, 72
 Siria, 58
 Skiti (asceteri)

- di Iviron, 85
- di Koutloumousiou, 85
- di Lakko, 85
- di Pantokratoros, 85
- di San Basilio, 85
- di Sant'Andrea (Saray), 85
- di Sant'Anna, 85
- di Vatopedi, 85
- di Xenophontos, 85

 Smbat Bagratouni, 12
 Sofronio, patriarca di Gerusalemme, 50
 Spagna, 60
 Statuto del pittore, 36
 Stauracio, 39
 Stavronikita, monastero, 84
 Stefano II, papa, 21
 Studiti, monaci, 38, 39
 Suchanov Arsenij, 65

T

Tarasio, patriarca, 29, 30, 38, 41
Tau, 57

Tema/i

- anatolico, 14, 21, 39
- armeno, 14
- di Tracia, 29
- orientali, 37

Templon, 48

Tenda (*katapetasma*), 48

Teodora, imperatrice, 45

Teodoro Melissenos, 40

Teodoro Studita, 37-39, 41, 44, 45, 81

Teodosio di Efeso, 22

Teodosio III, imperatore, 14

Teodota, 37, 38

Teofane, cronografo, 14

Teofilo, imperatore, 39, 44, 45

Tertulliano, 57

Tommaso - incredulità di, 33, 42

Tommaso di Claudiopoli, 15

Trasfigurazione, 33, 50, 74, 78-80, 83

Trebnik, 74

Trinità, 19, 23, 25, 27, 51, 62, 66, 68, 70

U

Udito, 35

Ultima Cena, 49, 50

Umanesimo, 47

V

Vatopedi, monastero, 84

Vecchi credenti, movimento russo, 67

Venerazione (*dulia*), 19, 34, 37, 54, 69, 75

Venezia, 74, 76

Verbo v. *Logos*

Virtù, 82, 84

Viskovatyj (diacono), 72

Vista, 35

X

Xenophontos, monastero, 84

Z

Zante, isola, 75

Zografou, monastero, 84

libreriauniversitaria.it
edizioni

Stampato da
Logo srl
Via Marco Polo, 8 - Borgoricco (PD)
www.logosrl.com