

*SACRE IMPRONTE E OGGETTI*  
*«NON FATTI DA MANO D'UOMO»*  
*NELLE RELIGIONI*

Atti del Convegno Internazionale  
Torino, 18-20 maggio 2010



*A cura di*  
Adele Monaci Castagno

Edizioni dell'Orso

# LE ICONE ACHEROPITE A NICEA II E NEI *LIBRI CAROLINI*

ESTER BRUNET

Studium Generale Marcianum, Venezia

La crisi dell'iconoclasmo a Bisanzio rappresenta, a detta di Marie-Josè Mondzain, il contesto, drammatico e potente, in cui si definisce l'orizzonte di senso religioso e politico dell'immagine artificiale; il frangente culturale in cui si genera il pensiero sull'immagine di cui noi siamo oggi gli eredi<sup>1</sup>. La dottrina delle icone definitasi in quegli anni si avvale, apparentemente senza remore, dei racconti relativi alle immagini acheropite. Per un iconofilo, l'impronta miracolosa del volto di Cristo su panno è il segno di un consenso della divinità all'immagine; prova della reale umanità di Cristo e insieme Rivelazione del divino, essa rappresenta il ritratto prototipico che sigilla la legittimità incarnazionale dell'icona.

Le testimonianze testuali sulle acheropite, in particolare sul *Mandy-lion*, la Camuliana e la Veronica, furono raccolte più di un secolo fa da Ernst von Dobschütz, in un libro che rimane imprescindibile per le ricerche in questo settore<sup>2</sup>. Tuttavia ancora oggi, le attestazioni scritte dell'interesse suscitato dalle acheropite durante la prima stagione dell'iconoclasmo, oggetto del presente saggio, vengono prevalentemente impiegate dagli studiosi per dare ragione della storia e dell'aspetto materiale di queste immagini<sup>3</sup>. Minor attenzione è stata data al ruolo gioca-

<sup>1</sup> M.-J. MONDZAIN, *Immagine Icona Economia. Le origini bizantine dell'immaginario contemporaneo*, trad. it., Milano 2006 (ediz. orig. *Image, icône, économie*, Paris 1996).

<sup>2</sup> Cfr. E. VON DOBSCHÜTZ, *Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende*, Leipzig 1899, di cui è stata recentemente tradotta la seconda edizione del 1909, purtroppo priva del ponderoso apparato documentario (*Immagini di Cristo*, Milano 2006).

<sup>3</sup> Si vedano a questo proposito le giuste considerazioni di A. CAMERON, *The Mandy-lion and Byzantine Iconoclasm*, in H. L. KESSLER - G. WOLF (edd.), *The Holy Face and the Paradox of Representation*, Bologna 1998, 37.

to dallo statuto di ‘acheropitia’ nel pensiero iconodulo, e ancor meno a quelle che potremmo definire le ‘ragioni degli altri’, ossia alla visione che delle immagini acheropite avevano gli iconoclasti e chi non condivideva, con Roma e con l’Oriente fedele al culto delle icone, la linea teologica esplicitata, sul piano magisteriale, dal Concilio Niceno del 787. Mi riferisco, come indicato nel titolo, non tanto alla voce dei vinti orientali (tràdita a noi, per quanto riguarda la prima stagione della crisi iconoclastica, praticamente soltanto nell’*Horos* della Sinodo di Hieria [754], conservato negli *Acta* niceni, e in alcuni stralci delle *Questioni* dell’imperatore Costantino V<sup>4</sup>), ma a quello straordinario trattato occidentale sulle immagini che sono i *Libri Carolini*, prodotti su iniziativa di Carlo Magno nei primissimi anni Novanta del IX secolo in aperta polemica con la teoria iconologica nicena. Un confronto tra quest’opera e gli *Acta* del Settimo Concilio Ecumenico, che si faccia particolarmente attento ai tempi e ai modi della trasmissione dei testi, permette di delineare *per opposita* il ruolo delle acheropite, nell’ottica di una definizione teorica tanto della legittimità quanto della dimensione culturale delle immagini *tout court*.

I padri del Niceno II fanno più di un riferimento alle immagini ‘non fatte da mano d’uomo’. Durante la quinta sessione, tutta dedicata alla lettura dei *testimonia* a favore del culto delle icone, vengono ricordate, in ordine, le immagini camuliana ed edessena. Il diacono e cubiculario Cosma denuncia infatti la manomissione di un libro, forse un sinassario, da cui gli iconoclasti, definiti «falsificatori della verità» e «incendiari dei libri», hanno strappato i fogli dove si parlava dell’acheropita di Camulia<sup>5</sup>. Secondo la leggenda di origine più antica, riportata dallo Pseudo-Zaccaria retore<sup>6</sup>, tale immagine era miracolosamente apparsa

<sup>4</sup> Definizione del Concilio di Hieria (754): J. D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, XIII, Florentiae 1767, 205-328. Alcuni *excerpta* dell’opera dell’imperatore Costantino V si sono conservati negli *Antirretici* di Niceforo (cfr. H. HENNEPHOF [ed.], *Textus Byzantinos ad iconomachiam pertinentes in usum academicum*, Leiden 1969, 52-57).

<sup>5</sup> MANSI, cit., 189: «Abbiamo trovato questo libro nella sagrestia delle pure chiese del patriarcato, contenente le lotte di diversi martiri. Hanno strappato i fogli, dove si parlava dell’immagine acheropita di Camuliana. Ecco, lo faccio vedere a tutti» (trad.: P. G. DI DOMENICO [ed.], *Atti del Concilio Niceno II Ecumenico Settimo*, Città del Vaticano 2004, II, 268).

<sup>6</sup> *Ecclesiastica historia*, a. 569. Il brano è riportato in C. MANGO, *The Art of the Byzantine Empire 312-1453. Sources and Documents*, Toronto 1986, 114-115.

in una fontana nel giardino di una donna pagana; estratta da quest'ultima ancora asciutta, l'icona si autoriproduce sulla veste della donna, rivelando in questo modo la propria provenienza celeste.

L'acheropita di Camulia è completamente assorbita nelle dinamiche della lotta dei testi; vi si allude per dimostrare l'acribia con cui gli iconoclasti, a detta dei padri conciliari, hanno cercato di cancellare i *testimonia* della venerazione delle immagini. Cosma prende il libro e lo mostra all'assemblea: non serve ribadire la storia dell'origine dell'immagine, che evidentemente egli ritiene tutti conoscano, o dare ragione delle sue implicazioni dottrinali: il gesto d'ostensione dello scritto violato accusa più di molte parole. Non credo anzi sia un caso che le due più illustri acheropite d'Oriente siano trattate entrambe e previamente sotto il profilo filologico: infatti, anche del passo tratto dalla *Storia Ecclesiastica* di Evagrio, il quale testimonia il potere miracoloso del *Mandyllion* di Edessa, il concilio specifica che è stato cancellato da un codice, che di nuovo si mostra al consesso; salvo poi questa volta dare lettura del *testimonium* «da un libro di eguale forma» portato da uno dei partecipanti<sup>7</sup>. Non sappiamo molto del modo con cui gli iconoclasti contrastassero il ricorso dottrinale all'acheropitia, ma non si può non concordare, almeno parzialmente, con Robin Cormack, che giudica l'appello al *Mandyllion* da parte del partito iconodulo una strategia non priva di rischi<sup>8</sup>; non solo per i pericoli che comportava il far passare come avita una tradizione relativamente recente, ma anche per una irriducibile tensione dottrinale, che i racconti d'origine delle acheropite non sciogliono ed anzi mantengono intatta nella sua delicatissima complessità, insistendo molto, come è noto, sull'impotenza del pittore a dipingere il volto del Signore. Dal loro punto di vista, gli iconoclasti si saranno ben chiesti se il fallimento di Anania, inviato dal re di Edessa Abgar per ritrarre il taumaturgo ma, come racconta Giovanni Damasceno, impossibilitato a farlo «a causa del lucente splendore»<sup>9</sup> che emanava dal volto del Signore, non sottendesse la radicale impossibilità per l'uomo di creare immagini del Verbo incarnato. Possiamo supporre dal tono di alcune argomentazioni iconodule che per un avversario delle immagini

<sup>7</sup> MANSI, cit., 189.

<sup>8</sup> Cfr. R. CORMACK, *Painting the Soul. Icons, Death Masks, and Shrouds*, London 1997, 114 ss.

<sup>9</sup> V. FAZZO (ed.), *Giovanni Damasceno. La fede ortodossa*, Milano-Roma 1998, 285.

non fosse poi così necessario negare l'esistenza o delegittimare lo *status* del *Mandyliion*: il quale, considerato un *unicum*, impronta diretta e reliquia della divino-umanità dell'«incomprensibile Verbo di Dio»<sup>10</sup>, sarebbe stato concesso da Dio all'uomo per mostrare, appunto, quanto qualsiasi altra rappresentazione artificiale fosse non soltanto indegna e superflua, ma anche impossibile dal punto di vista cristologico<sup>11</sup>. A ragione veduta la Mondzain ha pertanto definito lo statuto che l'immagine acheropita doveva avere agli occhi degli iconoclasti come di «impronta diretta e sacra del corpo, segno e memoriale dell'umanità divina *che vieta ogni altra rappresentazione*»<sup>12</sup>. Il fatto è che le leggende, essendo *historiae* di un processo spirituale di produzione di immagine che ripete o si rifà al processo di Incarnazione stesso, non potevano non trattenerne anche tutta la paradossalità – di Infinito che si fa finito, di Creatore che si fa creatura. Esiste una tensione interna, uno scarto logico incolmabile in questi tentativi leggendari di raccontare la messa in

<sup>10</sup> Definizione del Concilio iconoclastico di Santa Sofia (815): cfr. P. J. ALEXANDER (ed.), *The Iconoclastic Council of St. Sophia and its Definition*, *Dumbarton Oaks Papers* 7 (1953) 58-66; trad. D. MENOZZI, *La Chiesa e le immagini. I testi fondamentali sulle arti figurative dalle origini ai nostri giorni*, trad. it., Milano 1995 (ediz. orig. *Les images. L'Église et les arts visuels*, Paris 1991), 114.

<sup>11</sup> Niceforo ad esempio sembra rispondere a una precisa mozione degli iconoclasti quando dichiara «non vano» il processo di figurazione ritrattistica rispetto all'impronta lasciata da Cristo sul panno. Infatti Niceforo non nega il *proprium* di immagine al tempo stesso naturale e non consustanziale al modello dell'acheropita, che la distingue dalle immagini artificiali. E tuttavia egli sposta l'accento su un'altra natura, quella del modello; perché secondo il teologo la domanda corretta da porsi in questo caso non è tanto se l'icona sia legittima o meno in quanto immagine non naturale, ma se era naturale in Cristo il farsi ritrarre. Infatti, «se Cristo era tale di sua natura, è vano accusare il pittore o lo spettatore: in effetti, non dipende dal disegno o dalla visione, e ancor meno dal pittore o dal riguardante, se così è stato, ma da colui che si è offerto alla visione e all'iscrizione, al quale tali proprietà appartengono naturalmente». La causa dell'icona non è la pittura, ma il fatto che Dio si sia reso visibile incarnandosi. Qui è chiaro che Niceforo si rifà all'acheropita per legittimare la rappresentazione di Cristo, contro l'idea iconoclastica che il *Mandyliion* giustifichi l'esclusione della mano dell'uomo dalla produzione iconica. Cfr. NICEPHORUS PATRIARCHA, *Antirrheticis*, I, 24 (*Patrologia Graeca* 100, 260); trad. francese: M.-J. MONDZAIN-BAUDINET, *Nicephore, Discours contre les iconoclastes*, Paris 1989, 97-98, cfr. specialmente n. 88, 90.

<sup>12</sup> MONDZAIN, cit., 248 (corsivo mio).

immagine di Dio, che li espone perennemente al rischio di una lettura separante di teologia e antropologia<sup>13</sup>.

Va ricordato peraltro che il partito iconoclastico orientale, diversamente da quanto ancora spesso si legge, non si era mai dichiarato contrario di principio al culto dei santi (che difende anzi esplicitamente in un anatematismo di Hieria<sup>14</sup>) e delle reliquie, anche se è plausibile che queste ultime non siano rimaste immuni alla poderosa opera di ridefinizione dei confini del sacro attuata con particolare rigore dal Copronimo<sup>15</sup>. Agli occhi degli iconoclasti meno integralisti, il *Mandylion* poteva subire un confortante 'depotenziamento' se valutato soltanto come reliquia di contatto, al pari di altre legate alla vicenda terrena di Gesù (la lancia di Longino, i frammenti della vera croce...) e non per le sue implicazioni iconologiche di paradigma istitutivo e «mito di fondazione»<sup>16</sup> dell'immagine cristiana. Avremo modo di vedere come anche i *Libri Carolini*, pur non condividendo le istanze della cristologia iconoclastica orientale, distingueranno la potenziale venerabilità delle immagini miracolose dal culto delle icone in quanto tali.

Ecco quindi che presentare i *testimonia* sulle acheropite entro il cono

<sup>13</sup> Va da sé che nelle leggende il fallimento del pittore non significa la negazione dell'arte dell'icona, ma l'estrinsecazione, sul piano narrativo, del primato di Dio, la cui iniziativa non contraddice la libertà dell'uomo, ma ne è il presupposto: soltanto in questo modo l'arte può pretendere di simboleggiare il mistero, di per sé inafferrabile, della divino-umanità di Cristo, che sfuggirebbe ai soli sensi umani senza la previa condiscendenza divina. Cfr. C. SCHÖNBORN, *Les icônes qui ne sont pas faites de main d'homme*, in *Image et Signification. Rencontres de l'École du Louvre*, Paris 1983, 214-215. Ho trattato più approfonditamente questi temi in un saggio recentemente pubblicato: E. BRUNET, *L'immagine dell'Uomo non fatta da mani d'uomo. Statuto dell'immagine e dell'arte nei racconti d'origine delle acheropite*, *Marcianum* 6/2 (2010) 207-237.

<sup>14</sup> MANSI, cit., 348.

<sup>15</sup> Sulla generale tolleranza degli iconoclasti nei confronti delle reliquie, cfr. in special modo E. THUNØ, *Image and relic. Mediating the Sacred in Early Medieval Rome*, Roma 2002, 151, con bibliografia precedente; P. BOULHOL, *Claude de Turin: un évêque iconoclaste dans l'Occident carolingien; étude suivie de l'édition du Commentaire sur Josué*, Paris 2002, 117 e 134-135.

<sup>16</sup> Con questa definizione è efficacemente titolata la sezione dedicata alle immagini acheropite in E. BURGIO (ed.), *Racconti di immagini. Trentotto capitoli sui poteri della rappresentazione nel Medioevo occidentale*, Alessandria 2001. Sulle acheropite come 'mito fondatore' delle icone cristiane, cfr. il saggio di Graziano Lingua contenuto in questo volume.

prospettico della manomissione dei testi significava dimostrare in via preliminare e nel modo più lampante quanto esse fossero un argomento temuto dagli iconoclasti: lo strappo dei fogli, le pagine erase, erano, agli occhi dei padri niceni, la prova che gli stessi iconoclasti considerassero le immagini non fatte da mano d'uomo un'arma particolarmente pericolosa dell'arsenale dei testi iconoduli.

Entro qui solo brevemente nella questione relativa all'autenticità del passo di Evagrio, considerato da alcuni studiosi, come Julian Chrysostomides e Han Drijvers, un'interpolazione successiva rispetto al testo originale della fine del VI secolo; interpolazione che risalirebbe proprio al VII Concilio Ecumenico<sup>17</sup>. Questa tesi è stata fortemente contrastata da Michael Whitby nella sua traduzione commentata dell'opera di Evagrio, con argomentazioni circa la struttura del testo che risultano a mio parere convincenti<sup>18</sup>. Si potrebbe anzi considerare l'analisi di Whitby l'ennesimo monito contro gli eccessi di una certa critica interpolazionistica, che nel caso specifico della crisi iconoclastica tende a sospingere qualsiasi riferimento a immagini miracolose e particolarmente venerate alla tarda fase della controversia. Ad ogni modo, va senz'altro rilevata la curiosa lacunosità di citazioni del passo di Evagrio fino alla lezione nicena che, come ha evidenziato Averil Cameron, è la prima e unica a noi nota che precede quella della *Bibliotheca* foziana<sup>19</sup>. Ma se consideriamo le argomentazioni «filologiche» e «paleografiche» del concilio – per dirla con von Harnack<sup>20</sup> – per ciò che probabilmente esse sono, ossia un'abile strategia retorica pur tuttavia fondata su elementi reali, occorre ammettere la possibilità che l'interesse rivolto da entrambi i partiti alla acheropita edessena abbia portato alla ribalta – forse durante i travagliati mesi tra la convocazione del concilio a Co-

<sup>17</sup> Cfr. J. CHRYSOSTOMIDES, *An Investigation Concerning the Authenticity of the Letter of the Three Patriarchs*, in ID. - J. A. MUNITIZ - E. HARVALIA-CROOK - C. DENDRINOS (edd.), *The Letter of the Three Patriarchs to Emperor Theophilus and Related Texts*, Camberley 1997, xxiv-xxviii; H. J. W. DRIJVERS, *The Image of Edessa in the Syriac Tradition*, in KESSLER - WOLF, cit., 18 ss.

<sup>18</sup> Cfr. M. WHITBY (ed.), *The Ecclesiastical History of Evagrius Scholasticus*, Liverpool 2000, 323-326 (*Appendix II. The Image of Edessa*). Lo *status quaestionis* è ben riassunto in M. GUSCIN, *The Image of Edessa*, Leiden 2009, 170-174.

<sup>19</sup> Cfr. CAMERON, *The Mandylion* cit., 42.

<sup>20</sup> A. VON HARNACK, *History of Dogma*, trad. ingl., IV, New York 1961, 261 (ediz. orig. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Freiburg 1886-1890).

stantinopoli e il suo forzato dirottamento a Nicea – dei testi fino ad allora poco impiegati nel dibattito; tanto più se apportatori di notizie originali come Evagrio, che rispetto alle diverse leggende sull'origine dell'immagine edessena, è quello forse più congeniale ai toni e agli orientamenti della raccolta di *auctoritates* conciliare, particolarmente attenta a mettere in luce l'attività miracolosa delle icone. Evagrio infatti dà per scontate le nozioni relative all'origine e all'arrivo dell'immagine a Edessa<sup>21</sup>, concentrandosi sul racconto di come l'acheropita avesse miracolosamente salvato la città dall'attacco persiano del 544, permettendo agli edesseni assediati l'impresa altrimenti impossibile di accendere un fuoco che bruciasse le travi di un rinterro nemico.

Ora, secondo la teologia neoplatonica di Giovanni Damasceno è proprio di tutte le icone partecipare in un certo qual modo della *dynamis*, dell'energia del prototipo; non perché portatrici in sé della divinità (altrimenti venerarle sarebbe idolatria), ma perché *transitus* a colui che vi è rappresentato. Esiste un legame effettivo ed efficace tra prototipo e immagine, che conferisce a quest'ultima un ruolo mediatore. Gli atti del Concilio Niceno II, pur rimarcando sempre la differenza ontologica tra icona e modello («i cristiani affermano che l'immagine è unita all'archetipo secondo il solo nome e non secondo l'essenza»<sup>22</sup>), riportano diversi racconti agiografici in cui le immagini di Cristo, della Vergine o di un santo sono presentate come il mezzo tramite cui si esercita la loro potenza, quasi ne fungessero da sostituto in terra. I legati dei patriarchi d'Oriente e il concilio riconoscono espressamente alle immagini il potere di compiere miracoli («È stato dimostrato [...] che le immagini dei santi sono miracolose e operano guarigioni»; «Gloria a te, o Dio che operi miracoli per mezzo delle sacre immagini»<sup>23</sup>). L'acheropita, immagine-*transitus* e insieme reliquia di contatto, è oggetto eccezionale di presentificazione del sacro, ma è al tempo stesso esemplare

<sup>21</sup> Evagrio si limita a una breve descrizione dell'icona edessena: «immagine fatta da Dio, che mani umane non avevano dipinto, e che Cristo aveva mandato ad Abgar perché desiderava vederla» (*Historia ecclesiastica*, IV, 27; trad. F. CARCIONE, *Evagrio di Epifania. Storia Ecclesiastica*, Milano-Roma 1998, 233).

<sup>22</sup> MANSI, cit., 252 (trad. DI DOMENICO, cit., II, 304).

<sup>23</sup> MANSI, cit., 24 e 60 (trad.: DI DOMENICO, cit., II, 170 e 191). Cfr. M. F. AUZÉPY, *L'iconodoulie: défense de l'image ou de la dévotion à l'image?*, in F. BOESPFLUG - N. LOSSKY (edd.), *Nicée 2., 787-1987: douze siècles d'images religieuses*, Paris 1987, 157-165 (= *L'histoire des iconoclastes*, Paris 2007, 37-44).

della funzione che ogni icona acheropita assolve in quanto figurazione simbolica.

Da un punto di vista complementare, il miracolo è un dato iconologico, il mezzo tramite cui le immagini spiegano innanzitutto sé stesse, dando prova della loro credibilità di raffigurazione autentica<sup>24</sup>. Essendo il *Mandyliion* l'immagine autentica per eccellenza, la salvaguardia miracolosa della città, che nel racconto di Evagrio avviene soltanto dopo l'atto di venerazione da parte degli abitanti, è la prova della sua credibilità e il segno che Dio gratifica questo tipo di relazione culturale: Evagrio stesso commenta dicendo che «la potenza divina era scesa in soccorso della fede di quanti avevano agito in quel modo»<sup>25</sup>, di quelli cioè che avevano portato l'immagine sul luogo dell'attacco e l'avevano aspersa con acqua benedetta. I padri niceni compiono lo sforzo, che si manifesta a partire dall'oculata scelta dei testi, di individuare nel *Mandyliion* non tanto le caratteristiche che ne determinano l'eccezionalità rispetto ai manufatti, ma quelle che, al contrario, ne definiscono l'esemplarità: ecco quindi che l'origine miracolosa passa in secondo piano rispetto all'attività miracolosa dell'immagine, per quanto i due aspetti siano connessi, ed anzi il primo determini il secondo. Il racconto di Evagrio, inoltre, è congeniale perché, come si è visto, fa emergere con particolare evidenza il contesto culturale del miracolo.

Se per immagini acheropite intendiamo non soltanto quelle generate per contatto diretto con il volto o il corpo del Signore, ma anche le immagini apparse per 'ierofania' (la stessa Camuliana appartiene a questo gruppo), occorre completare la lista nicena con il racconto dell'origine di una croce d'oro e d'argento, che secondo quanto riporta una leggenda martiriale, fu miracolosamente decorata con le immagini del volto di Cristo e di due arcangeli. Si tratta di un brano tratto dalla *Passione di san Procopio*, di cui Stefano, segretario e referendario, dà lettura nel corso della quarta sessione conciliare<sup>26</sup>. La storia è ambientata durante la persecuzione di Diocleziano. Un giovane pagano di Gerusalemme chiamato Neania (sarà in seguito rinominato Procopio) viene inviato dall'imperatore ad Alessandria a capo di una missione militare contro i

<sup>24</sup> Cfr. H. BELTING, *Il culto delle immagini. Storia dell'icona dall'età imperiale al tardo Medioevo*, trad. it., Roma 2001 (ediz. orig. *Bild und Kult*, München 1991), 72.

<sup>25</sup> CARCIONE, cit., 233.

<sup>26</sup> MANSI, cit., 89 (trad. DI DOMENICO, cit., II, 207).

cristiani. Durante il viaggio egli ha una visione della croce che lo converte; giunto a Scitopoli, in Palestina, chiede a un orefice di fabbricarne una che somigli a quella che gli è apparsa. Quando viene terminata e innalzata, appaiono su di essa tre immagini con relative iscrizioni in ebraico: sopra la figura dell'estremità superiore si trova scritto «Emmanuele», ai termini del braccio orizzontale «Michele» e «Gabriele»<sup>27</sup>. L'artigiano non si capacita dell'accaduto, e tenta di cancellare le immagini, ma sarà punito da Dio con la paralisi della mano. Egli agisce non per zelo iconoclastico, ma perché, come lui stesso dirà giustificandosi di fronte a Neania, «non sa chi siano questi, e quale sia l'iscrizione»; infatti, dice, le immagini «sono sorte» dopo che il suo lavoro è terminato, lasciandolo sgomento. Neania, capito che nella croce c'è una potenza, «la venera» (προσκύσας). In seguito, armato della croce miracolosa, metterà in fuga un esercito nemico<sup>28</sup>.

Il racconto legato all'apparizione della croce fa parte di una versione della *Passio* diversa e accresciuta rispetto all'originale racconto riportato da Eusebio. Formatasi in età post-giustiniana<sup>29</sup>, questa versione, che si ispira chiaramente alla visione di Costantino, presenta delle caratteristiche tipiche dei racconti di immagini miracolose, ma anche alcuni interessanti tratti originali, spia delle molte varianti con cui nel corso del VI secolo si va componendo la tematizzazione letteraria dell'immagine non fatta da mani d'uomo. Sottolineo soltanto due aspetti. Innanzitutto, il rapporto tra opera di Dio e opera dell'uomo: anche in questo caso, l'immagine del volto di Cristo – e qui anche delle potenze angeliche – viene dall'iniziativa divina, ma il *manufactum* (la croce) e il '*Deo factum*' (immagini e iscrizioni) coesistono in rapporto non esclusivo. La leggenda sotto questo aspetto sembrerebbe richiamare altre immagini celebri, di cui tuttavia abbiamo testimonianze parecchio più tarde, che si differenziano dal *Mandylion* e dalla Camuliana per un'idea molto più ibrida di acheropitia. È noto ad esempio quanto narra l'anonima *relatio* medievale (XII sec.) dell'origine del Volto Santo di Lucca, secondo cui Nicodemo, dopo aver scolpito da sé il corpo del Crocifisso, si sarebbe trovato impossibilitato a riprodurne il volto, che fu portato a

<sup>27</sup> Cfr. H. DELEHAYE, *Les légendes grecques des saints militaires*, Paris 1909, 82 ss., dove è riportata anche la contestata tesi del de Rossi che, sulla base dell'iconografia, scioglieva la formula epigrafica XMF in X(ριστός) M(ιχαήλ) Γ(αβριήλ).

<sup>28</sup> Cfr. MANGO, cit., 144-145.

<sup>29</sup> Cfr. DELEHAYE, cit.

termine soltanto in seguito per un intervento notturno degli angeli<sup>30</sup>. Similmente, l'antica icona del Salvatore al Laterano, definita acheropita nel *Liber Pontificalis* (metà dell'VIII sec.)<sup>31</sup>, secondo una leggenda più tarda fu disegnata da san Luca e dipinta dagli angeli<sup>32</sup>.

Secondo aspetto: il devoto che di fronte all'icona compie i gesti codificati del culto lo fa, come già ho detto, nella convinzione che essa sia una porta di comunicazione con il mondo celeste; alla base c'è l'idea, desumibile dai molti testimoni letterari presentati al concilio e recepita, sul piano teologico, dalla teoria della partecipazione del Damasceno, di un'ampia identificazione dell'icona con il proprio modello. Qui come in altri racconti, l'immagine mostra di essere 'vicaria' in terra del prototipo nella maniera più evidente, ossia *a contrario*: di fronte a una gestualità empia, il prototipo 'presentificato' dall'icona attacca il sacrilego, pur se, come nel nostro caso, inconsapevole della propria empietà<sup>33</sup>. Agire contro o a favore dell'acheropita, come del resto contro o a favore di tutte le sacre icone, significa agire contro o a favore del prototipo che essa 'significa'; pertanto si può dire che «vedere l'icona miracolosa del Signore è vedere il Signore»<sup>34</sup>. Sotto questa luce si comprende come alcuni teologi iconodoli non esitino a parlare dell'apparizione della Camuliana in termini di vera e propria cristofania, paragonando Camulia a Betlemme, l'acheropita alla nascita del Verbo incarnato<sup>35</sup>. A Camulia come nel caso, ancorché soltanto letterario, della croce di Procopio, siamo di fronte a vere e proprie «immagini viventi»<sup>36</sup>.

<sup>30</sup> Cfr. G. SCHNÜRER, *Über Alter und Herkunft des Volto Santo von Lucca*, *Römische Quartalschrift* 34 (1926) 271-306.

<sup>31</sup> Cfr. L. DUCHESNE (ed.), *Le Liber Pontificalis. Texte, introduction et commentaire*, I, Paris 1886 (rist. 1955), 442.

<sup>32</sup> Cfr. G. WOLF, *Dal volto all'immagine*, in ID. - G. MORELLO (ed.), *Il volto di Cristo*, Milano 2000, 19.

<sup>33</sup> Si confronti sotto questo aspetto il racconto della croce di Procopio con la storia, riferita al concilio di Costantino di Costanza, di un saraceno di Gabala (cfr. MANSI, cit., 80), il cui occhio salta fuori dall'orbita dopo aver colpito l'occhio dipinto di una icona. Cfr. AUZÉPY, *L'iconodoulie, défense de l'image ou de la dévotion à l'image?*, in BOESPFLUG - LOSSKY, cit., 161.

<sup>34</sup> SCHÖNBORN, cit., 210.

<sup>35</sup> Cfr. la versione della leggenda della Camuliana tradizionalmente attribuita a Gregorio di Nissa ma sicuramente più tarda (VII-VIII sec.), contenuta in un sinassario (testo greco in NIKODĒMOS AGIOREITĒS, *Synaxaristes*, II, Athina 1929, 307-308). Cfr. SCHÖNBORN, cit., 211-212; E. KITZINGER, *The Cult of Images in the Age before Iconoclasm*, *Dumbarton Oaks Papers* 8 (1954) 143-144.

<sup>36</sup> Cfr. G. DIDI-HUBERMAN, *Face, proche, lointain: l'empreinte du visage et le*

Questi dunque i riferimenti alle immagini acheropite negli atti di Nicea II. Una copia degli atti, approvati dai legati papali presenti al concilio, giunse quasi immediatamente a Roma e fu recepita da papa Adriano I. Non entro qui nel merito della trasmissione degli atti a Carlo Magno, vicenda ancora in parte misteriosa. L'ipotesi più probabile è che il pontefice avesse voluto inviare a Carlo, tra il 788 e il 790, una traduzione latina, alla quale il sovrano reagì con inaspettata indignazione, criticando apertamente la teologia delle immagini confessata dal concilio<sup>37</sup>. Certamente a Carlo premeva più di ogni altra cosa il riconoscimento della propria autorità. In una fase di forte ascesa politica, non era nei suoi piani l'accettazione passiva di un concilio imperiale dell'Oriente, celebratosi senza previ accordi con il sovrano franco e la partecipazione di vescovi delle sue diocesi. L'opposizione di Carlo portò alla redazione dei cosiddetti *Libri Carolini*<sup>38</sup> e alla convocazione della Sinodo di Francoforte (794)<sup>39</sup>, che nelle intenzioni dei padri partecipanti (tra i quali una legazione papale) doveva essere un concilio 'universale' alternativo a Nicea II<sup>40</sup>. Il movente politico ed ecclesiologico, ovvero la protesta nei confronti di una concezione di Chiesa tutta centrata sull'asse

*lieu pour apparaître*, in KESSLER - WOLF, cit., 95-108; ID., *Devant l'image*, Paris 1990, 237-239.

<sup>37</sup> Questa ipotesi, la più convincente tra quelle sinora prodotte, si scontra tuttavia con la strana assenza di documentazione: non si conserva alcuna lettera accompagnatoria, e nessun accenno all'invio degli *Acta* si rinviene nella corrispondenza franco-papale del *Codex Carolinus*. Per questo punto controverso, si veda da ultimo T. F. X. NOBLE, *Images, Iconoclasm, and the Carolingians*, Philadelphia 2009, 160-161.

<sup>38</sup> Cfr. A. FREEMAN - P. MEYVAERT (edd.), *Libri Carolini (sive Opus Caroli regis contra synodum)*, Monumenta Germaniae Historica, Concilia, 2, suppl. 1, Hannover 1998, 97-558.

<sup>39</sup> Cfr. A. WERMINGHOFF (ed.), *Concilia Aevi Karolini (742-842). Pars 1*, Monumenta Germaniae Historica, Concilia, 2,1, Hannoverae - Lipsiae 1906, 110-171.

<sup>40</sup> Sul significato del termine 'ecumenico' e sulle prerogative ecclesiali del sovrano rinvenibili negli atti, cfr. specialmente V. PERI, *L'ecumenicità di un concilio come processo storico nella vita della Chiesa*, *Annuario Historiae Conciliorum* 20 (1988) 231-232 (= *Da Oriente e da Occidente. Le Chiese cristiane dall'Impero Romano all'Europa moderna. I: Sui Concili Ecumenici*, Roma-Padova 2002, 479-481); R. SAVIGNI, *Giona d'Orléans. Una ecclesiologia carolingia*, Bologna 1989, 118-120.

Roma-Bisanzio, agì di pari passo con quello teologico e pastorale: i vescovi franchi parleranno sempre del culto delle icone come di una pratica orientale loro estranea<sup>41</sup>.

Scritti da Teodulfo d'Orléans, i *Libri Carolini* rappresentano la confutazione argomentata delle decisioni di Nicea; non si può dire che essi rispecchino le posizioni di tutta la Chiesa franca, ma certamente quelle della sua corrente più influente e vicina al re. La documentazione relativa ai colloqui<sup>42</sup> di Parigi dell'825, in cui Ludovico il Pio e una ristretta cerchia di presuli si confrontarono sulla questione delle immagini, riferisce che un incontro simile si era già verificato per volere di Carlo Magno, al cui cospetto si dette lettura del materiale prodotto per sottoporlo alla sua approvazione. È molto probabile che questo consesso ebbe luogo a Regensburg nel 790 e fu l'occasione di un lavoro preliminare di selezione e discussione dei punti più controversi degli atti niceni, in vista di un rigetto formale delle definizioni della sinodo. La più antica attestazione manoscritta dei *Libri Carolini* (*Vaticanus Latinus* 7207) reca una serie di note tironiane (*catholice, sapienter, acute, bene...*) che sembrerebbero registrare questa prima fase, ossia la reazione di Carlo e «dei suoi»<sup>43</sup> al momento della lettura dei capitoli. Secondo la convincente cronologia di Ann Freeman<sup>44</sup>, i *Libri Carolini* furono scritti da Teodulfo nel corso del 792 sulla base del materiale selezionato a Regen-

<sup>41</sup> In più punti i *Libri* accusano le pratiche iconodule di essere una novità, senza vere radici nella Scrittura e nella patristica. Cfr. a questo proposito M.F. AUZÉPY, *Frankfort et Nicée II*, in R. BERNDT (ed.), *Das Frankfurter Konzil von 794. Kristallisationspunkt karolingischer Kultur*, Frankfurt am Main 1997, 279-300 (= *L'histoire*, cit., 285-302).

<sup>42</sup> Uso il termine 'colloqui' e non più 'sinodo' sulla base della convincente analisi di NOBLE, *Images* cit., 263-268. In effetti, la documentazione connessa a vario titolo con questa assemblea di vescovi (lettere, *Libellus*, *Epitome*: cfr. A. WERMINGHOFF [ed.], *Concilia Aevi Karolini (742-842). Pars 2*, Monumenta Germaniae Historica, Concilia, 2,2, Hannoverae - Lipsiae 1908, 473-551) non parla mai di una sinodo o di un concilio, ma di un *conventus*. È probabile che si sia trattato dell'incontro a scopo consultivo di un ristretto gruppo di vescovi selezionati personalmente da Ludovico il Pio.

<sup>43</sup> *Coram se suisque* (WERMINGHOFF, *Concilia*, cit., 2, 481).

<sup>44</sup> Cfr. A. FREEMAN, *Carolingian Orthodoxy and the Fate of the Libri Carolini*, *Viator* 16 (1985) 105 (= *Theodulf of Orléans: Charlemagne's spokesman against the Second Council of Nicaea*, Aldershot 2003, nr. III, 105).

sburg; questo stesso materiale fu utilizzato anche per la composizione del cosiddetto *Capitulare adversus synodum*, un documento che non si conserva, ma che doveva essere una versione preliminare e molto più succinta dei *Libri*, contenente una prefazione e un commento ai capitoli più controversi del Concilio Niceno II. Come testimonia il *Libellus* di Parigi<sup>45</sup>, il *Capitulare* fu inviato a Roma tramite Angilberto di Centula per sottoporlo al giudizio del papa. Nel frattempo continuava la stesura dei *Libri* che, completati e corretti l'anno seguente, furono presentati a Carlo per l'approvazione poco prima che giungesse a corte la risposta di papa Adriano al *Capitulare* (autunno 793).

Il *Vaticanus Latinus* 7207 è prezioso non solo perché conserva le note del re, ma anche perché rivela con eccezionale evidenza la presenza di diverse fasi redazionali. La Freeman ha infatti dimostrato che il codice era il manoscritto di lavoro di Teodulfo, vagliato in seguito da almeno tre mani diverse, che intervennero apponendo numerose correzioni: Walther Schmandt ne ha contate circa 3.400<sup>46</sup>, particolarmente concentrate nel II libro, di cui si decise una drastica riduzione della lunghezza<sup>47</sup>. Le correzioni sono tuttavia diffuse in tutta l'opera, e coinvolgono anche le parti dedicate al *Mandyllion* di Edessa, come tra poco si avrà modo di appurare. Purtroppo il codice vaticano è privo della prefazione, della parte iniziale del III libro e di tutto il IV libro. La ricostruzione dell'opera nel suo complesso è stata fatta ricorrendo ad un altro antico codice (Parigi, Bibl. de l' Arsenal 664), preparato su richiesta di Incmaro di Reims nel corso degli anni Sessanta del IX sec. e conservatosi fortunatamente intatto. È chiaro tuttavia che per le parti mancanti del codice vaticano la ricostruzione del testo originale di Teodulfo si fa difficile se non in molti punti impossibile.

<sup>45</sup> Cfr. WERMINGHOFF, *Concilia*, cit., 2, 481.

<sup>46</sup> Cfr. W. SCHMANDT, *Studien zu den Libri Carolini*, Mainz 1966, 6.

<sup>47</sup> Il motivi per cui si procedette a una tale riduzione, che, secondo i calcoli di Freeman, portò all'eliminazione di una trentina di *folia* (cfr. A. FREEMAN - P. MEYVAERT, *Opus Caroli regis contra synodum: An Introduction*, in FREEMAN, *Theodulf* cit., 56), non sono stati chiariti. È possibile che la responsabilità di questa decisione sia da attribuire a un teologo di corte particolarmente influente, che ritenne poco efficace l'ampiezza delle argomentazioni di Teodulfo. Si procedette pertanto all'eliminazione delle parti ritenute ripetitive, e alla sintesi di quelle che indugiavano in dissertazioni retoriche (*ivi*, 59). Per una ricostruzione ipotetica dello schema originario del trattato, si veda K. MITALAITÉ, *Philosophie et Théologie de l'image dans les Libri Carolini*, Paris 2007, 455-468.

Studiosi come Jean Wirth, Kristina Mitalaitė e, più recentemente, Thomas Noble<sup>48</sup>, hanno dimostrato, contro un'avversa tradizione storiografica<sup>49</sup>, la complessità e l'originalità della teoria dell'immagine espressa in questo scritto. Non dovendo contrapporsi, a differenza degli iconoclasti orientali, a pratiche iconodole diffuse, i *Libri Carolini* non condannano le immagini perché dannose o devianti, ma le ritengono essenzialmente inutili alla fede. Essi riprendono, ma con molte cautele, il *leitmotiv* gregoriano dell'efficacia pedagogica delle immagini, soprattutto delle *historiae* di impianto narrativo, ma dubitano che l'arte sia realmente in grado di veicolare il *kerigma*, l'essenza del messaggio cristiano. Secondo i *Libri Carolini*, l'immagine, non avendo alcuna funzione liturgica o devozionale, ha soltanto un uso estetico, di *ornamentum* dei luoghi di culto; al massimo, può sollecitare nel fedele la memoria delle opere di Cristo e dei santi, ma rimane pur sempre il simulacro dell'aspetto esteriore di un oggetto, dei lineamenti fisici di un uomo, a cui l'agostinismo di Teodolfo non riconosceva alcun significato sul piano della fede e del culto 'in spirito e verità'. In tale contesto teologico di netta contrapposizione tra spirito e materia, il disagio, direi quasi l'irritazione, che prova Teodolfo di fronte all'*argumentum* delle immagini miracolose, in senso sia attivo – immagini che fanno miracoli – sia passivo – immagini che appaiono in circostanze miracolose – è palpabile. In risposta a Nicea II, i *Libri Carolini* dedicano un capitolo intero (IV, 10) alla contestazione dell'autorità dell'immagine di Edessa.

Prima di affrontare l'analisi del testo, occorre però fare un passo indietro, e chiedersi se i teologi di Carlo fossero già a conoscenza dei racconti d'origine del *Mandylion* edesseno, o se li classificassero tra le «pe-

<sup>48</sup> Cfr. J. WIRTH, *L'image médiévale: naissance et développements (VIe - XVe siècles)*, Paris 1989, 129-166; MITALAITÉ, cit.; NOBLE, *Image* cit., 158-243; ID., *Kings, Clergy and Dogma: the Settlement of Doctrinal Disputes in the Carolingian World*, in S. BAXTER - C. KARKOV - J. NELSON - D. PELTERET (edd.), *Early Medieval Studies in Memory of Patrick Wormald*, Farnham 2009, 237-252.

<sup>49</sup> Cfr. specialmente S. GERO, *The Libri Carolini and the Image Controversy*, *Greek Orthodox Theological Review* 18 (1973) 11; G. DUMEIGE, *Nicée II (Histoire des Conciles Oecuméniques 4)*, Paris 1978, 155; con alcuni recentissimi epigoni: cfr. C. RUDOLPH, *La resistenza all'arte nell'Occidente*, in E. CASTELNUOVO - G. SERGI (ed.), *Arti e storia nel Medioevo. III: Del vedere. Pubblici, forme, funzioni*, Torino 2004, 70, che definisce i *Libri* «un testo tanto mal indirizzato nella sua foga quanto non autorevole».

ricolose novità»<sup>50</sup> di cui tacciavano il Concilio Niceno di essere apportatore. Senz'altro Teodulfo è a conoscenza dell'esistenza di immagini pretese acheropite, 'semiacheropite' o degne di particolare onore per le circostanze straordinarie in cui furono create. Si pensi ad esempio alla fama che a quel tempo godevano i racconti dei miracoli legati alla statua di Paneade; o al resoconto del viaggio in Palestina e a Costantinopoli di Arculfo, vescovo della Gallia, raccolto intorno al 680 dall'abate irlandese Adamnato di Iona nel suo *De locis sanctis*, ove si narra, oltre che di alcuni miracoli operati da immagini, anche di una veste tessuta da Maria recante i ritratti di Gesù e degli apostoli<sup>51</sup>. Senz'altro i teologi di Carlo non erano all'oscuro del particolare *status* che col tempo avevano assunto alcune antiche icone di Roma, prima fra tutte l'acheropita del Salvatore custodita nel *sancta sanctorum* del Laterano.

Ma quali sono le fonti dei *Libri Carolini* sulla leggenda d'origine dell'acheropita di Edessa? *Communis opinio* tra gli storici è che i *Libri* tradiscano l'assenza di rapporti con il *dossier* patristico greco relativo alla controversia iconoclastica, ad eccezione di ciò che era stato reso loro accessibile tramite la versione latina degli *Acta* del VII Concilio Ecumenico<sup>52</sup>. Tuttavia una lettura attenta dei testi fa trapelare l'esistenza di almeno due fonti alternative, che nel caso dell'acheropita di Edessa si rivelano un nodo fondamentale per comprenderne la ricezione letteraria in ambito franco. La ricostruzione non è semplice, per via dei molti documenti andati perduti, e tuttavia non è impossibile.

Sappiamo che nel 769 papa Stefano III convoca un concilio, nel tentativo di riallacciare l'alleanza franco-papale all'alba della deposizione dell'antipapa Costantino. Il consesso è certamente una delle più rilevanti assemblee conciliari italiane dell'VIII secolo, per l'alto numero di presuli partecipanti, tra cui, a detta del *Liber Pontificalis*, una nutrita e

<sup>50</sup> Cfr. *Libri Carolini: praefatio libri quarti* (p. 485).

<sup>51</sup> L'opera è molto discussa, tanto che oggi si dubita persino dell'esistenza di Arculfo. Forse Adamnato venne a conoscenza dei racconti che riporta tramite i suoi contatti con la Northumbria, e quindi con Roma, o con la sede vescovile di Canterbury, retta in quegli anni dal greco Teodoro di Tarso. Cfr. a questo proposito N. DELIERNEUX, *Arculfe «sanctus episcopus gente Gallus»: une existence historique discutable*, *Révue Belge de Philologie et d'Histoire* 75 (1997) 911-941.

<sup>52</sup> Cfr. GERO, *The Libri cit.*; ID., *Byzantine Iconoclasm During the Reign of Constantine V with Particular Attention to the Oriental Sources*, Louvain 1977, 81.

teologicamente attrezzata rappresentanza franca<sup>53</sup>. Gli atti<sup>54</sup> ci sono giunti in stato gravemente lacunoso, ma sufficiente per rivelarci che i vescovi riuniti si pronunciarono a favore del culto delle icone. A questo proposito, vennero letti vari *testimonia* favorevoli alle immagini, tra cui anche il testo, tradotto in latino, di una *synodica fidei*, che non si conserva, indirizzata al predecessore di Stefano papa Paolo I e giunta a Roma il 12 agosto del 767 per il tramite di un presbitero inviato dal patriarca di Gerusalemme Teodoro. Nel documento, che era una risposta a precedenti epistole di quel pontefice, i patriarchi di Gerusalemme, di Antiochia e di Alessandria, nonché numerosi altri vescovi di Chiese orientali, facevano solenne professione di fede ortodossa, e confermarono la loro piena adesione al culto delle immagini sacre. La sinodica fu un documento chiave dell'argomentazione iconofila della Sinodo Lateranense del 769. La si lesse con molta solennità, e fu presentata come una sorta di 'preambolo' dottrinale alla definizione dogmatica di quel concilio, che stabiliva un nesso necessario tra l'icona e l'economia incarnazionale.

Ciò è testimoniato dalla lunga epistola che nel 793 papa Adriano I indirizzava a Carlo Magno<sup>55</sup>, dopo che il sovrano, nell'attesa della stesura definitiva dei *Libri Carolini*, aveva fatto pervenire a Roma il *Capi-*

<sup>53</sup> I partecipanti franchi erano dodici: cinque dai territori di Carlo e sette da quelli di Carlomanno; trentanove invece il numero dei vescovi italiani. Sul concilio, cfr. J. HERRIN, *The Formation of Christendom*, London 1989, 393-396; M. MCCORMICK, *Textes, images et iconoclasme dans le cadre des relations entre Byzance et l'Occident carolingien*, in *Testo e immagine nell'Alto Medioevo*, Spoleto 1994, 131-133.

<sup>54</sup> Cfr. WERMINGHOFF, *Concilia*, cit., 1, 74-92.

<sup>55</sup> «Iste Theodorus patriarcha Ierosolimorum, cum ceteris praecipuis patriarchis, videlicet Cosmas Alexandriae Theodorus alius Anthiochie, dudum predecessori nostro sanctae recordationis quondam Paulo pape, emiserunt propriam eorum recte fidei synodicam, in qua et de sacratissimis imaginibus subtili narratione, qualiter una cum nostra sancta catholica et apostolica universale Romana ecclesia ipsi vel ceteri orientales orthodoxi episcopi et christianus populus sentiunt, et in earundem sanctorum imaginum veneratione sincero mentis effectum ferventes in fide existunt, studuerunt intimandum. Quam synodicam in Latino interpretatam eloquio predecessor noster quondam sanctissimus dominus Stephanus papa in suo concilio, quod et ipse pro sacris imaginibus una cum diversis episcopis partibus Francie seu Italie fecit, suscipientes ac relegentes, placuerunt tam de diversis sanctorum patrum testimoniis, quam de symbolo fidei, ubi facti sunt» (K. HAMPE [ed.], *Epistolae selectae pontificum Romanorum Carolo Magno*

*tulare de imaginibus*. Va innanzitutto sottolineato il fatto, di per sé interessante, che il *Capitulare* conteneva un riferimento polemico al *Mandylion* di Edessa, verso cui il papa istruisce una replica; ciò dimostra che l'acheropita era stata selezionata e inserita tra gli *argumenta* più controversi, che si volevano sottoporre all'attenzione del vescovo di Roma. È proprio il *locus* della lettera adrianea che risponde alle critiche mosse dai Franchi nei confronti dell'immagine edessena, a conservare una preziosa citazione degli atti del Concilio Lateranense del 769, che sarebbe andata altrimenti perduta. Come in un gioco di scatole cinesi, il passo del Concilio Lateranense citato da Adriano cita a sua volta un breve stralcio della sinodica orientale (*de synodica trium patriarcharum, videlicet Cosme Alexandriae, Theodori Antiochie et Theodori Hierosolime, quam in praedicto concilio relecta*)<sup>56</sup>. Il passo che Adriano riproduce rappresenta chiaramente la chiusa della lettera, dove soltanto si nomina l'acheropita di Edessa assieme agli *alia aut similia sanctorum patrum*, quelle autorità di chiara fama *que et vos melius cognoscitis*<sup>57</sup>. Tuttavia, le parole usate dal redattore (*Restat mihi tempus enarrandi de Abgaro Edeseno*) potrebbero alludere alla presenza, per nulla inconsueta negli scambi epistolari del tempo<sup>58</sup>, di un allegato di fonti patristiche e agiografiche, cui l'epistola rinvierebbe per una narrazione più puntuale delle origini dell'acheropita edessena.

*et Ludowico Pio regnantibus scriptae, in Epistolae karolini aevi. Tomus III, Monumenta Gernaniae Historica, Epistolae, 5, Berolini 1899, 11).*

<sup>56</sup> *Ivi*, 23.

<sup>57</sup> Di seguito il testo completo della citazione: «Restat mihi tempus enarrandi de Abgaro Edeseno, et alia aut similia sanctorum patrum, que et vos melius cognoscitis. Persevera, sanctissime pater, persevera in eadem bona fide, corroboratus super petram fidei, sicut deiloqua vox affata est apostolo Petro: “Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam; et porte inferi non praevalerunt adversus eam”. Vere non praevalerunt ei in saeculum saeculi. Cognitum facimus te sanctissimum dominum ego humilis Theodorus patriarcha Ierosolimorum, et hii, qui nobiscum sunt, Cosmas patriarcha Alexandriae et Theodorus patriarcha Antiochie ipsum intellegimus et credimus, sicut et vestra sanctitas patet» (*ibid.*).

<sup>58</sup> Si veda a questo proposito P. CONTE, *Regesto delle lettere dei papi del secolo VIII. Saggi*, Milano 1984, 75-76, che sottolinea l'importanza dei florilegi e dei documenti allegati alle epistole per la formazione, tra VII e VIII sec., di un *dossier* teologico comune a Roma e a Costantinopoli. Lo studioso cita opportunamente il caso del patriarca costantinopolitano Sergio, che nel 633-634 aggiorna papa Onorio sulla questione monoenergita inviandogli tutte le sue lettere in materia.

Il testo della sinodica non era nuovo al clero vicino a Pipino. Sappiamo infatti da una lettera conservata nel *Codex Carolinus* che nell'agosto del 767, quindi due anni prima la convocazione del Concilio Romano, l'antipapa Costantino non soltanto l'aveva fatto leggere pubblicamente, ma l'aveva pure inviato, all'inizio di settembre, al re dei Franchi, in versione greca e latina, come allegato a un'epistola che aveva lo scopo di giustificare la propria assunzione al soglio di Pietro<sup>59</sup>. Costantino dice di accludere copia della sinodica di Teodoro affinché il sovrano conosca lo zelo per le sacre immagini che anima tutto l'Oriente. Come ha dimostrato Michael McCormick in un brillante e documentato intervento spoletino<sup>60</sup>, soltanto qualche mese prima si era avuto a Gentilly un incontro tra Pipino, rappresentanti del clero e della nobiltà franca e ambasciatori venuti da Roma e Costantinopoli, in cui si era discusso tra l'altro della questione delle immagini. È possibile che con l'invio della sinodica il papa avesse voluto ribadire a Pipino come le chiese d'Oriente, con la sola eccezione di Costantinopoli, fossero in linea con Roma nella comune difesa dell'ortodossia. Molto probabilmente la prima conoscenza dell'esistenza del *Mandylion* in Occidente, a Roma come in Gallia, avvenne tra l'agosto e il settembre del 767 grazie a questa epistola.

Durante il consesso del 769, papa Stefano avrà modo di sviluppare il discorso intorno al *Mandylion* attingendo anche a un'altra fonte, come lui stesso specifica, ossia le relazioni, scritte o orali (*relatione fidelium de partibus orientis advenientibus*) in cui i pellegrini riportavano il racconto della straordinaria reliquia del volto del Signore, avendola potuta vedere con i propri occhi o avendone sentito parlare a Costantinopo-

<sup>59</sup> «Itaque innotescimus excellentiae vestrae, quod duodecimo die preteriti Augusti mensis nunc transactae quintae indictionis coniunxit ad nos a sancta civitate quidam religiosus presbiter Constantinus nomine, deferens synodicam fidei missam a Theodoro Hierusolimitano patriarcha ad nomen predecessoris nostri, domni Pauli papae; in quo et reliqui patriarchae, id est Alexandrinus et Antiochenus, et plurimi metropolitani episcopi orientalium partium visi sunt concordasse. Eamque cum magna laetitia suscipientes atque amplectentes, in populo in ambone relegi fecimus. Cuius exemplar in Latino et Greco eloquio vestrae excellentiae direximus, ut agnoscatis, qualis fervor sanctarum imaginum orientalibus partibus cunctis christianis inminet» (W. GUNDLACH [ed.], *Codex Carolinus*, in *Epistolae merovingici et karolini aevi. Tomus 1*, Monumenta Germaniae Historica, Epistolae, 3, Berolini 1892, 652-653).

<sup>60</sup> Cfr. MCCORMICK, cit., 113-131.

li, dove già l'icona era famosa<sup>61</sup>. Edessa era diventata importante meta di pellegrinaggi, sia da Oriente che da Occidente, sin dalla fine del IV sec.<sup>62</sup>; la sua forza attrattiva andava in parallelo con la crescente diffusione della leggenda di uno scambio epistolare tra Cristo e Abgar, tramandata per primo da Eusebio di Cesarea<sup>63</sup> e conosciuta in Occidente nella versione di Rufino. La risposta scritta di Cristo al toparca di Edessa, un documento considerato autografo e preziosamente conservato, si radica in una tradizione testuale ben più antica di quella del *Mandyllion*, ma non se ne distacca, perché il racconto d'origine dell'immagine acheropita s'innesta nel medesimo complesso di leggende incentrate intorno alla figura di Abgar: sia la lettera che l'immagine risultano infine inviate da Gesù al re per rispondere alle sue richieste ed esaudire il suo desiderio di vedere il Signore<sup>64</sup>. Oltre alla lettera scritta da Gesù e all'acheropita, entrambe oggetti concreti e venerati – la seconda a partire almeno dalla fine del VI sec.<sup>65</sup> – la città conservava il prezioso corpo di Tommaso, apostolo dell'Asia. Non stupisce quindi che più di un pellegrino di ritorno a Roma raccontasse di aver visitato Edessa, come aveva fatto a suo tempo Egeria, e che queste relazioni di viaggio circolassero e fossero particolarmente apprezzate, se lo stesso papa Stefano ci tiene a specificare: *sepe cognovimus*.

Il pontefice introduce il racconto dell'origine del *Mandyllion* con una puntualizzazione sul rapporto tra Sacra Scrittura e Tradizione della Chiesa: la Tradizione non si accosta semplicemente alle Scritture, come fosse un canale alternativo della Rivelazione, ma le contiene. Infatti, di-

<sup>61</sup> Cfr. DOBSCHÜTZ, *Immagini cit.*, 137-138.

<sup>62</sup> Cfr. J.B. SEGAL, *Edessa: the Blessed City*, Oxford 1970, 172-175.

<sup>63</sup> Cfr. EUSEBIUS CAESARIENSIS, *Historia ecclesiastica*, I, 13.

<sup>64</sup> Per un'analisi comparata di lettera e immagine, cfr. A. LIDOV, *Holy Place, Holy Script, Holy Gate. Revealing the Edessa Paradigm in Christian Imagery*, in A. R. CALDERONI MASETTI - C. DOFOUR BOZZO - G. WOLF (edd.), *Intorno al Sacro Volto. Genova, Bisanzio e il Mediterraneo (secoli XI-XIV)*, Venezia 2007, 145-162.

<sup>65</sup> Averil Cameron ha dimostrato che vi è coincidenza cronologica tra le prime attestazioni scritte dell'esistenza di immagini non fatte da mano d'uomo, ascrivibili tutte alla fine del VI secolo, e il venire alla luce dell'icona edessena. Cfr. A. CAMERON, *The History of the Image of Edessa: the Telling of a Story*, Harvard Ukrainian Studies 7 (1983) 80-94 (= C. MANGO - O. PRITSAK [edd.], *Okeanos. Essays Presented to Ihor Ševčenko on his Sixtieth Birthday by his Colleagues and Students*).

ce il papa citando Giovanni, *in quibus* [scil. *relationibus*] *licet evangelium sileat, tamen nequaquam in omnibus incredibile fidei meritum, ex hoc affirmantem de ipso evangelista: «Multa quidem et alia signa fecit Iesus, que non sunt scripta in libro hoc»*. Il racconto dell'immagine edessena è considerato quindi parte della Tradizione non scritta, e nondimeno altrettanto autorevole, ancor di più per il fatto che risale al Gesù storico. Tale inquadramento del *Mandyllion* è molto significativo. Alludendo al fatto che i Vangeli non esauriscono tutta la vicenda storica di Cristo, ma che sono una componente (certo la più importante, ma non l'unica) del *depositum fidei*, papa Stefano schiude per la prima volta ai vescovi franchi presenti al consesso del 769 un argomento che non era affatto nuovo ai difensori delle immagini sacre. Nella messa a punto della dimensione culturale dell'immagine, che gli autori iconofili fino a Nicea II erano in gran parte orientati a fondare sui temi portanti della Tradizione (*Paradosis*) e dell'autorità<sup>66</sup>, stupirebbe in effetti non trovare una seria istruzione del rapporto Scrittura/Tradizione. Prima di papa Stefano, già Giovanni Damasceno aveva fatto un affondo in tal senso, proprio in difesa della credibilità del racconto del *Mandyllion*. Nel *De fide orthodoxa* il monaco teologo organizza con perizia il discorso; il racconto dell'origine dell'acheropita di Edessa conclude una più articolata riflessione teorica sulle icone, e viene fatto seguire da una considerazione, scritturalmente fondata, sull'autorità della Tradizione:

È tramandata anche una narrazione su come Abgar, re di Edessa, inviò un pittore che raffigurasse l'immagine del Signore ma il pittore non poté a causa del lucente splendore del volto: <e perciò> il Signore stesso, avendo posto un mantello sul suo volto divino e vivificante, vi impresse la sua immagine, e così <la> inviò ad Abgar che <la> desiderava. Che gli apostoli hanno tramandato moltissime cose anche senza scriverle, lo dice Paolo, l'Apostolo delle genti: «Perciò, fratelli, state saldi e mantenete le tradizioni che avete appreso così dalla nostra parola come dalla nostra lettera»; e ai Corinti: «Vi lodo, o fratelli, perché in ogni cosa vi ricordate di me, e conservate le tradizioni così come ve le ho tramandate»<sup>67</sup>.

<sup>66</sup> Sul *topos* dell'antichità del culto delle icone e sulla teologia nicena come ritorno alla Tradizione, cfr. in special modo AUZÉPY, *Francfort* cit., 291-293; EAD., *La Tradition comme arme du pouvoir: l'exemple de la querelle iconoclaste*, in J.-M. SANSTERRE (ed.), *L'autorité du passé dans les sociétés médiévales*, Roma 2004, 79-92 (= *L'histoire*, cit., 105-115).

<sup>67</sup> IOHANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa*, IV, 16 (trad. FAZZO, cit., 285).

In questo modo il ricorso alla Tradizione – ovvero a tutto ciò che è stato trasmesso dagli Apostoli oltre le Scritture, ma che con queste è congruente e da queste riceve il suo senso più autentico – vale per dare concretezza veritativa sia alla trasmissione del racconto d'origine dell'immagine edessena sia, più in generale, al culto delle icone, cioè al contenuto di tutto il capitolo. Non è certamente il Damasceno – che peraltro si appella a Paolo e non a Giovanni – la fonte diretta di papa Stefano, ma il confronto risulta senz'altro utile per mettere a fuoco le strategie e i *topoi* argomentativi degli iconoduli circa le immagini acheropite.

Ritorniamo agli atti della Sinodo Lateranense. Secondo quanto dice papa Stefano – sulla base, come egli stesso specifica, di ciò che ha appreso dai pellegrini – la vicenda si svolse nei giorni precedenti la Passione, presumibilmente a Gerusalemme. Qui Gesù fu contattato dal re di Edessa Abgar, che desiderava convincerlo a venire da lui per vederlo di persona e godere dei suoi poteri taumaturgici, sottraendolo al contempo alle persecuzioni dei giudei. Gesù non accondiscese alla richiesta, ma inviò un panno con impresso il proprio volto; promise inoltre l'invio a Edessa di un apostolo, di cui non specifica l'identità, allo scopo di guarire la malattia di Abgar e convertire la città, ma soltanto dopo aver portato a termine la sua missione nel mondo<sup>68</sup>. Vanno senz'altro notate alcune specificità del racconto; in particolare il fatto che l'icona, contro la testimonianza di Eusebio, è menzionata nella lettera di Cristo<sup>69</sup>. Infatti così Stefano cita (o parafrasa) l'epistola di Cristo ad Abgar: «Se desideri conoscere il mio aspetto fisico, ecco che ti invio il mio volto impresso su un panno di lino (*transformatam in linteo*), così che si plachi il tuo fervido desiderio e tu capisca che ciò che hai udito di me è vero». Per la verità, il papa non specifica se la risposta di Gesù fosse scritta o orale<sup>70</sup>;

<sup>68</sup> «Redemptor humani generis, adpropinquante die passionis, cuidam regi Etessene civitatis, desideranti corporaliter illum cernere et ut persecutiones Iudaeorum aufugians, ad illum convolaret et auditas miraculorum oppiniones et sanitatum curationes illi et populo suo impertiret, respondisset: “Quod si faciem meam corporaliter cernere cupis, en tibi vultus mei speciem transformatam in linteo dirigo, per quam et desiderii tui fervorem refrigeres, et quod de me audisti impossibile nequaquam fieri existimes. Postquam tamen complevero ea, que de me scripta sunt, dirigam tibi unum de discipulis meis, qui tibi et populo tuo sanitates impertiat et ad sublimitatem fidei vos perducatur”» (ed. HAMPE, *Epistolae*, cit., 23).

<sup>69</sup> Lo notava già DOBSCHÜTZ, *Immagini*, cit., 105.

<sup>70</sup> Una risposta orale da parte di Gesù è testimoniata nella versione degli *Atti*

avendo compendiato il racconto, con la conseguenza di aver lasciato impliciti alcuni passaggi, dice solo che Gesù «rispose» (*respondisset*) a una richiesta di Abgar: che lo abbia fatto per iscritto o al cospetto di inviati – peraltro sempre presenti in tutte le varianti della leggenda anche se qui non esplicitamente citati – non è dato sapere con certezza. Mancando il riferimento agli ambasciatori del re, non si trovano poi altri due elementi presenti in entrambe le versioni della leggenda tramandate da Giovanni Damasceno<sup>71</sup> e in altri scritti anti-iconoclastici: la previa volontà del sovrano di ‘sostituire’ Gesù con la sua immagine qualora egli si fosse rifiutato di andare a Edessa; e il tentativo (fallito) del messaggero/pittore di dipingere il volto di Cristo.

Una versione dell’origine dell’immagine di Edessa, più succinta ma non troppo dissimile da quelle circolanti in Oriente, era dunque presentata dal pontefice ai vescovi partecipanti alla Sinodo Lateranense del 769. Il discorso del papa non faceva che confermare quanto il clero franco aveva già potuto apprendere due anni prima dalla lettera sinodica dei patriarchi orientali che, nominando la leggenda nel testo e forse riportandola a parte, avevano reso edotti i fratelli d’Occidente sull’esistenza dell’immagine ‘non fatta da mano d’uomo’ di Edessa.

Combattendo l’opinione contraria, l’autore dei *Libri Carolini* procura su di essa un’incontestabile testimonianza. Il capitolo dedicato alla trattazione del *Mandylion* appartiene al IV Libro, ed è pertanto impossibile capire se il testo sia quello originale di Teodulfo o se abbia subito correzioni significative. Fluido e ben argomentato, sembrerebbe non essere stato oggetto di particolari decurtazioni, ma si rimane nel campo delle pure ipotesi. La maniera con cui i *Libri Carolini* trattano il racconto giustificativo dell’autenticità del *Mandylion* rivela che la contestazione è diretta non tanto agli argomenti del Niceno II, e quindi al *testimonium* tratto da Evagrio, quanto a quelli del Concilio Lateranense.

*di Addai* (di incertissima datazione: VI-VIII sec.; cfr. C. TISCHENDORF [ed.], *Acta Apostolorum Apocrypha*, Lipsiae 1851, specialmente 262) e dell’*Ammonizione di un vecchio* (Νουθεσία γέροντος περὶ τῶν ἁγίων εἰκόνων; cfr. B. M. MELIORANSKIJ (ed.), *Georgij Kiprjanin i Ioann Ierusalimljanin*, Sankt-Peterburg 1901, v-XXXIX), un’opera anch’essa di difficile ascrizione cronologica ma presumibilmente compilata tra il 754 e il 787. Per un’analisi dei testi, cfr. GUSCIN, cit., 145-146, 153-154.

<sup>71</sup> Cfr. IOHANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa* IV, 16; ID., *De sacris imaginibus orationes*, I, 33.

Lo dimostra chiaramente la bordata di Teodulfo contro le ragioni della Tradizione. Cito testualmente:

Chi [...] afferma l'autenticità di queste due epistole, una ricevuta dal Signore, l'altra dal lui inviata, dicendo che non tutto ciò che Gesù ha detto e fatto è stato riportato nei Vangeli, e per questo si rifà al passo giovanneo: "Molti altri segni ha fatto Gesù di fronte ai suoi discepoli, che non sono stati scritti in questo libro", sappia che qui si intende dire miracoli, e non epistole, segni, e non costituzioni<sup>72</sup>.

Il destinatario della critica di Teodulfo è senza alcun dubbio papa Stefano; gli atti del concilio romano sono, per quanto attiene la leggenda dell'acheropita edessena, fonte e interlocutori principali.

Le «due epistole» cui si riferisce Teodulfo sono ovviamente quelle che, secondo la più antica testimonianza di Eusebio, in seguito ripresa da altri autori come Egeria<sup>73</sup>, Procopio<sup>74</sup> ed Evagrio, s'inviarono Cristo e Abgar, e che papa Gelasio verso la fine del v sec., come puntualmente ricorda il Nostro, aveva dichiarato apocrife, minandone l'*auctoritas*<sup>75</sup>. La critica all'immagine edessena da parte di Teodulfo rispecchia in ciò una tendenza generale dei *Libri Carolini*, che è quella di un'attenzione puntigliosa ai testi e alla loro autorevolezza. L'acredine polemica dei *Libri* è tutta rivolta al discredito delle lettere, e la strategia argomentativa non è insensata, visto che era stato proprio papa Stefano ad inserire direttamente nella risposta di Gesù i dati di creazione e invio dell'ache-

<sup>72</sup> «Si vero hi, qui [...] easdem epistolas, unam a Domino susceptam, alteram missam, adfirmare velint dicentes non omnia scripta in evangelio, quae a Domino dicta vel facta sunt, et utantur testimonio Iohannis dicentis: "Multa quidem et alia signa fecit Iesus in conspectu discipulorum suorum, quae non sunt scripta in libro hoc", advertant hoc de miraculis, non de epistolis, de signis, non de constitutionibus intellegi posse» (ed. FREEMAN, *Libri Carolini*, cit., 511).

<sup>73</sup> Cfr. *Itinerarium Egeriae*, XIX (trad. P. SINISCALCO - L. SCARAMPI (edd.), *Egeria. Pellegrinaggio in Terra Santa*, Milano-Roma 2008<sup>2</sup>, 108-112).

<sup>74</sup> Cfr. J. HAURY - G. WIRTH (edd.), *Procopius. Bellum Persicum*, II, 26-27, 268 ss.

<sup>75</sup> «Quae duae epistolae cum a sancti evangelii lectione sint penitus extraneae et a beato Gelasio, Romanae urbis antistite, vel a ceteris aequae catholicis et orthodoxis viris inter apochrifas scripturas prorsus deputatae, non sunt in testimonium quodammodo producendae, quia ad ea, quae in quaestionem veniunt adprobanda vel improbanda, sicut et ceterae apochrifae scripturae minus sunt idoneae» (ed. FREEMAN, *Libri Carolini*, cit., 511).

ropita, implicando l'immagine nello scritto. Per i *Libri Carolini* le lettere sono predominanti al punto tale che l'argomentazione ha del paradossale; non soltanto perché le due epistole, il cui reale contenuto Teodulfo probabilmente conosceva tramite la *Storia ecclesiastica* di Eusebio/Rufino o la *Peregrinatio* di Egeria, non accennano minimamente all'icona acheropita, ma anche perché la contro-argomentazione scritturale ispirata al passo giovanneo, se applicata agli scritti invece che all'immagine, perde tutto il suo senso: se infatti i *Libri Carolini* obiettano che Giovanni «intende dire miracoli, e non epistole, segni, e non costituzioni», si potrebbe replicare che è appunto a un miracolo che gli iconodoli si riferiscono, ossia a quello dell'impressione del volto di Cristo sul panno.

Pur presentando qualche aporia, la logica dei *Libri Carolini* è pervicace, ed è quella della demolizione del *documentum*, ergo del *monumentum*. Non a caso i *Libri* insistono ancora sull'apocrifia dello scambio epistolare tra Cristo e Abgar in un altro punto del testo (III, 30), tutto dedicato all'uso improprio di *testimonia* apocriefi negli *Acta* niceni. Sul capitolo tuttavia ci si deve purtroppo limitare a considerazioni molto generali, per via della grave decurtazione apportatavi dai correttori<sup>76</sup>.

Teodulfo si spinge poi oltre l'orizzonte filologico, e chiama in causa un altro argomento cui sovente si appella, la non pertinenza dei *testimonia* alla questione della sacralità delle immagini. In un saggio molto penetrante, Jean-Marie Sansterre<sup>77</sup> ha messo bene in luce la logica esercitata da Teodulfo nei confronti delle immagini miracolose, che si gioca sempre sul piano previo della critica delle fonti, cui segue l'analisi teologica. Contro l'acheropita edessena Teodulfo procede con la stessa metodologia con cui esamina il racconto, che i padri niceni traggono dal *Prato spirituale* di Giovanni Mosco, dei miracoli attribuiti a un'ico-

<sup>76</sup> Dai *fol.* 189v.-190v., che contengono il capitolo in questione, sono state cancellate ben 10 righe (cfr. FREEMAN - MEYVAERT, *Opus* cit., n. 280). Il testo, parzialmente recuperato in una nota dell'*editio critica*, accenna alle epistole di Cristo e Abgar definendole documenti non autentici. È possibile che il capitolo sia stato decurtato in questo punto perché lo si riteneva un'inutile ripetizione di IV, 10, dove l'argomento è trattato diffusamente.

<sup>77</sup> Cfr. J.-M. SANSTERRE, *Attitudes occidentales à l'égard des miracles d'images dans le haut Moyen Âge*, *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 53/6 (1998) 1225-1228.

na appartenente a un abate, anacoreta nei pressi di Gerusalemme, e riferiti all'autore da un presbitero della chiesa di Ascalona<sup>78</sup>.

Per prima cosa i *Libri* mettono in dubbio il valore del *testimonium* in quanto tale: la tradizione dell'acheropita è apocrifia, perché apocrifo è lo scambio epistolare tra Cristo e Abgar; ciò sarebbe di per sé sufficiente, secondo Teodulfo, a squalificare qualsiasi pretesa del partito iconodulo. Relativamente all'icona dell'anacoreta, l'autore sospetta la buona fede del testimone e lamenta alcune lacune narrative presenti nel testo. Come ha notato correttamente Sansterre, l'analisi critica delle fonti «non è una questione di pura forma. Essa esprime quella “paura carolingia per il nuovo, il falso e il dubbioso” che Marc van Uytfanghe ha recentemente messo in evidenza per spiegare la rarità di santi contemporanei»<sup>79</sup>.

Teodulfo poi si pone di fronte alla possibilità che i racconti siano veri. Come inquadrarli? Nel caso della testimonianza di Giovanni Mosco, egli collega in prima battuta il miracolo al luogo sacro in cui l'icona era conservata, «perché è più credibile che questo miracolo [...] sia accaduto per rispetto allo spazio sacro piuttosto che per la presenza di una qualche immagine»; c'è quindi il tentativo di leggere l'evento miracoloso come indipendente dall'immagine. Il passo successivo consiste nel valutare l'ipotesi che l'immagine sia realmente implicata nel miracolo, ossia, per usare la terminologia dei *Libri*, che Dio abbia realizzato cose straordinarie per mezzo di immagini o nelle immagini<sup>80</sup>. Ciò significa forse che alle immagini sia dovuto il culto? Teodulfo specifica che la 'veicolazione' del miracolo da parte di una determinata immagine non implica la venerazione di *tutte* le immagini. Ciò risulta chiaro nel commento al passo di Giovanni Mosco:

Se si stabilisce che il miracolo che secondo il prete di Ascalona si è verificato di fronte a un'immagine, avvenne a causa di *quell'immagine*, ciò non significa che si debbano adorare per questo motivo *le immagini*, ché non si creda di dover adorare tutto ciò per cui o in cui un miracolo è apparso. Se

<sup>78</sup> Cfr. *Libri Carolini*, IV, 12 ed. FREEMAN, cit., 514-515; *Acta di Nicea II*: MANSI, cit., 193-196.

<sup>79</sup> SANSTERRE, *Attitudes* cit., 1225, che cita M. VAN UYTFANGHE, *Le culte des saints et la prétendue “Aufklärung” carolingienne*, in R. FAVREAU (ed.), *Le culte des saints aux IXe - XIIIe siècles*, Poitiers 1995, 157.

<sup>80</sup> Cfr. *Libri Carolini*, III, 25, ed. FREEMAN, cit., 452.

adoriamo tutto ciò in cui o per cui certi miracoli sono apparsi, non resterà pressoché nulla che non sia adorabile<sup>81</sup>.

Sembra che qui Teodulfo ponga una netta distinzione tra le cose tramite le quali Dio ha operato – singole e determinate; per fare un esempio concreto cui altrove si appellano i *Libri*<sup>82</sup>, il rovetto ardente, *quel* rovetto attraverso cui Dio parlò a Mosè – e la categoria di enti /rovetto/ – «esistiti, o esistenti o che esisteranno al mondo»<sup>83</sup>; se del primo (‘quel’ rovetto) Teodulfo non contesta l’adorazione (ancorché mai la affermi esplicitamente<sup>84</sup>), dei secondi (tutti i rovetti) la nega recisamente<sup>85</sup>.

Ed in effetti non potrebbe essere altrimenti, pena l’incoerenza con l’esaltazione della sacralità delle reliquie, che l’autore propugna con fervore in molti altri punti del testo. Secondo i *Libri*, le reliquie sono degne di particolare venerazione perché sono le vestigia mortali dei santi, il cui corpo è ‘tempio’ di Dio, od oggetti posseduti, usati o toccati da Cristo, e dai santi che ora si trovano presso Dio<sup>86</sup>. Le reliquie, memorie di vita mirabile e pegni di vita celeste, sono parte di quelle realtà venerabili, come le specie eucaristiche e i vasi sacri che le contengono, i

<sup>81</sup> «Si ergo id miraculum, quod Ascalonitanae ecclesiae praesbiter erga imaginem apparuisse retulit, ob eandem imaginem apparuisse constaret, non ideo imagines adorandæ forent, quoniam non omnia, per quae vel in quibus miracula apparere, adoranda creduntur. Si ergo omnia, in quibus vel per quae miracula quaedam apparere, adoranda sunt, pene nihil remanebit, quod non adoretur» (*ivi*, 515). I corsivi del testo sono miei.

<sup>82</sup> Cfr. *Libri Carolini*, III, 25, ed. FREEMAN, cit., 454-455.

<sup>83</sup> U. ECO, *Il segno*, Milano 1980, 25.

<sup>84</sup> Cfr. SANSTERRE, *Attitudes* cit., 1228; MITALAITÉ, cit., 352.

<sup>85</sup> Scorgo un parallelo interessante tra i capitoli III, 25 e IV, 12 dei *Libri Carolini* e la polemica che il vescovo iconoclasta Claudio di Torino nel suo *Apologeticum adversus Theutmîrum abbatem* (825) dirige contro il culto, a suo dire insensato, della croce. Claudio replica ai suoi accusatori che «se vogliono adorare ogni legno a forma di croce, per il fatto che Cristo è rimasto appeso a una croce, converrà loro adorare molte altre cose da lui compiute durante la sua esistenza terrena». Ed infatti consiglia loro di adorare *le vergini*, «perché una vergine partorì Cristo»; *gli asini*, «perché andò a Gerusalemme sul dorso di un asinello»; *le lance*, «perché con delle lance i soldati lo ferirono sul capo»; e così via (P. ZANNA (ed.), *Dungal, Responsa contra Claudium. A Controversy on Holy Images*, Firenze 2002, 278-283; corsivo mio). La logica è la stessa dei *Libri Carolini*, pur se declinata nella forma della *reductio ad absurdum*.

<sup>86</sup> Cfr. *Libri Carolini*, III, 24.

codici delle Scritture, la croce, l'Arca dell'Alleanza e anche le chiese<sup>87</sup>, verso cui si rende lecito culto nonostante la loro materialità. È evidente che Teodulfo, confutando la testimonianza di Mosco, valuta le immagini come oggetti tra tanti, privi di un loro statuto specifico, e che ciò faccia emergere un interessante parallelo con le reliquie. Riprendendo l'esempio del rovetto, cosa distingue infatti il rovetto-reliquia da tutti gli altri roveti esistenti, rendendolo degno di culto, se non il fatto di aver ospitato l'angelo del Signore in forma di fiamma – una speciale *virtus*, dunque, che non gli è propria in quanto essere, ma che gli è stata *conferita*? Così anche per le icone, il ragionamento di Teodulfo individua in una causa esterna al loro essere immagini il motivo della loro eventuale venerazione. Non si tratta dell'ammissione, da parte di Teodulfo, della teoria della 'partecipazione' dell'icona al modello, sulla falsariga dell'iconologia del Damasceno, riconosciuta per quella particolare categoria di immagini miracolose. Semmai il contrario: considerando l'immagine alla stregua di un oggetto qualsiasi, che può, come altri, farsi in taluni casi tramite e strumento di grazia miracolosa, Teodulfo mostra di respingere in modo radicale la concezione di immagine sacra propugnata dagli iconoduli, che la considerano *in sé stessa* un dispositivo di comunicazione col divino, un *transitus* al modello venerato, in poche parole un simbolo. Rispetto all'approccio iconodulo, i termini vengono totalmente ribaltati: se Teodulfo non nega che l'immagine possa essere strumento di teofania, ma in maniera indistinguibile rispetto a un rovetto, per gli iconoduli tutte le immagini sono in sé teofaniche e quindi potenzialmente miracolose, per la loro qualità iconologica intrinseca di 'presentificazione' del modello; già si è visto come sotto questo aspetto le acheropite non siano immagini-eccezioni, ma 'archetipi' di tutte le icone.

Altrove Teodulfo sembra quasi voler assestare il tiro, affermando che il miracolo, considerato come «realtà effimera e transitoria»<sup>88</sup>, non implica la sacralizzazione del luogo in cui si realizza<sup>89</sup>. Ma anche sugli oggetti miracolosi il suo giudizio non è in realtà così netto, e lo si coglie – non a caso – proprio in relazione al *Mandyllion*. Il passo è estremamente interessante. Teodulfo contesta ai padri del Niceno II che il racconto dell'acheropita possa essere considerato una prova a sostegno del

<sup>87</sup> Cfr. *Libri Carolini*, II, 26-30.

<sup>88</sup> MITALAITÉ, cit., 351.

<sup>89</sup> Cfr. *Libri Carolini*, IV, 13.

culto delle immagini; ma non perché, come ci si aspetterebbe seguendo la logica della critica al passo di Giovanni Mosco, la sacralità dell'acheropita non sia estensibile alle immagini in quanto oggetti della stessa specie, ma perché da nessuna parte è specificato che «Abgar richiese al Signore un'immagine per adorarla, o che il Signore abbia destinato ad Abgar un'immagine per l'adorazione»<sup>90</sup>. La preoccupazione di Teodulfo è qui primariamente di contestare una lettura 'tipologica' dell'episodio come giustificativa del culto delle icone. La tesi di fondo è quella che contraddistingue i *Libri Carolini* nel loro complesso; *nec adorare nec frangi*: il volto del Signore può essere riprodotto in figura, ma ciò non implica che l'immagine vada adorata.

Estesa al *Mandylyon*, tuttavia, questa tesi adombra la presenza di una contraddizione interna: mettendo in discussione l'intrinseca venerabilità di quella particolare immagine, che pure è morfologicamente riconducibile a una reliquia di contatto, Teodulfo sembrerebbe contraddire quanto sostiene a proposito delle icone operanti miracoli, che ha precedentemente distinto, almeno sul piano logico, da tutte le altre immagini. Il problema è che il racconto dell'origine dell'acheropita edesena mette Teodulfo di fronte a una questione difficilmente dirimibile, ossia la perfetta e indistricabile sovrapposizione, nell'immagine-traccia, degli aspetti reliquiale e immaginale. L'icona di Edessa rappresenta uno scoglio per la logica dei *Libri*, ed è forse questo il motivo sottaciuto per cui Teodulfo insiste molto sull'inautenticità dello scambio epistolare tra Cristo e Abgar, lasciando del tutto scoperto il versante di una riflessione *ad hoc* sulle implicazioni iconologiche dell'acheropita.

Nella relazione tra le reliquie e le diverse forme artistiche scorgiamo la via attraverso cui l'immagine di culto si farà strada a Nord delle Alpi. Secondo J.-C. Schmitt<sup>91</sup>, le somiglianze tra immagini e reliquie, la loro equanime partecipazione alla più ampia storia degli oggetti sacri,

<sup>90</sup> «Textus [...] ab istis ob adorandarum imaginum errorem adstruendum in synodo adlatus, nec suis quidem vel tenuiter favet sequacibus, praesertim cum ibidem nequaquam Abgarus Domino imaginem quandam adoraturus postulasse legatur aut idem omnium Dominus eidem Abgaro quandam imaginem adorandam destinasse perhibeatur» (ed. FREEMAN, *Libri Carolini*, cit., 511).

<sup>91</sup> J.-C. SCHMITT, *Les reliques et les images*, in E. BOZÓKY - A.-M. HELVÉTIUS (edd.), *Les reliques: objets, cultes, symboles*, Turnhout 1999, 145-167 (= *Le corps des images. Essais sur la culture visuelle du Moyen Âge*, Paris 2002, 273-294, specialmente 289-290).

emergono per contrasto proprio in ambito carolingio, nel pieno della lotta ingaggiata da Claudio di Torino (780 ca. - 828) contro ogni mediazione materiale della trascendenza. Negando, secondo la lettura che ne danno i suoi oppositori Giona d'Orléans e l'irlandese Dungal<sup>92</sup>, assieme alla venerazione delle immagini anche quella dovuta alla croce e alle reliquie, Claudio di fatto costringe come mai prima d'allora a una considerazione unitaria di questi oggetti, come modelli diversi di un'unica istanza di «presentificazione e visualizzazione del sacro»<sup>93</sup>. Ma già i *Libri Carolini* si erano posti il problema, sotto il profilo gerarchico e comparativo, individuando i motivi per cui il culto delle immagini rispetto alle *res sacrae* potesse dirsi indebitamente preteso.

È però nei casi in cui immagini e reliquie *si implicano reciprocamente*, più che in una serie di caratteristiche comuni, che si individua la corrente carsica da cui affiora l'immagine di culto. Il reliquiario decorato rappresenta a questo proposito il *lien* più immediato e palese tra arte e reliquia. Come ha acutamente rilevato Jean Wirth, i Carolingi dovevano fare i conti, nella pratica, con una sovrapposizione, sovente irrisolvibile, di oggetti venerabili e decorazione artistica: «poiché l'immagine di Cristo poteva figurare su una croce [...] e quella di un santo su un reliquiario, la distinzione tra culto, lecito, della croce o delle reliquie, e culto, illecito, delle immagini, non era invero semplice»<sup>94</sup>. Credo che le acheropite rappresentino in certo senso l'altra faccia della medaglia del problema sollevato dai reliquiari, o meglio, uno dei due termini di quel perfetto chiasmo concettuale, che si instaura se consideriamo le sacre impronte delle *imagines-reliquiae*, e i reliquiari, in senso metonimico, delle *reliquiae imaginatae*. Ritengo che ci sia ancora modo di lavorare

<sup>92</sup> Cfr. DUNGAL, *Responsa contra Claudium*, ed. ZANNA, cit., 2-251; IONAS AURELIANENSIS, *De cultu imaginum* (*Patrologia Latina* 106, 305-388).

<sup>93</sup> SCHMITT, cit., 275. Su come immagini e reliquie, pur se con i dovuti distinguo, fossero oggetto del medesimo riconoscimento sacrale, esemplificato a Roma nel cerimoniale dell'unzione, cfr. da ultimo L. CANETTI, «*Suxerunt oleum de firma petra*». *Unzione dei simulacri e immagini miracolose tra Antichità e Medioevo*, in ID. - M. CAROLI - E. MORINI - R. SAVIGNI (edd.) *Studi di storia del cristianesimo per Alba Maria Orselli*, Ravenna 2008, 61-87.

<sup>94</sup> J. WIRTH, *Il culto delle immagini*, in CASTELNUOVO - SERGI, cit., 12. Sul tema si veda anche il recente studio di L. CANETTI, *Rappresentare e vedere l'invisibile. Una semantica storica degli «ornamenta ecclesiae»*, in G. ANDENNA (ed.), *Religiosità e civiltà. Le comunicazioni simboliche (secoli IX-XIII)*, Milano 2009, 345-405.

proficuamente su crinale di questi due versanti, poiché è senza dubbio nell'ambito delle frizioni iconoclastiche, così come furono recepite e maturate in Occidente, che si gettarono le basi per la concezione dell'immagine di culto nell'Europa medievale.