

## Una reliquia costantinopolitana dei panni sepolcrali di Gesù secondo la *Cronaca* del crociato Robert de Clari

Sino alla seconda metà del VI secolo non sembrava sussistere alcun interesse per la ricerca o la venerazione dei tessuti funerari di Gesù. L'attenzione popolare per questo genere di reliquie fa la sua prima apparizione in Palestina, regione che col passar del tempo diverrà teatro di frequenti "scoperte" di cimeli cristiani.<sup>1</sup> La più antica notizia sulla localizzazione delle reliquie di stoffa che avrebbero fatto parte del corredo funerario di Cristo è dovuta a uno dei compagni di viaggio del pellegrino Antonino da Piacenza, che visitò la Terra Santa intorno al 570. Sulle rive del Giordano, il fiume in cui Gesù venne battezzato da Giovanni, c'era una grotta con alcune celle abitate da sette vergini: il pellegrino riferisce che «in quel luogo si dice che vi sia il sudario che stette sul capo di Gesù», anche se egli non può dire di averlo visto di persona.<sup>2</sup> Nel secolo successivo è la volta di Adamnano, abate dell'isola di Iona, ad ovest della Scozia: venuto a contatto con il vescovo francese Arculfo, che verso il 680 aveva dimorato per quasi un anno a Gerusalemme, volle metterne per iscritto le memorie. Secondo Arculfo, nella Città Santa era conservato e venerato il sudario che era stato posto sul capo di Gesù;<sup>3</sup> le indicazioni dell'abate ci permettono persino di conoscere la lunghezza di quel panno: circa otto piedi, cioè una misura quantificabile in meno di due metri e mezzo. All'inizio del secolo VIII anche Beda il Venerabile, pur non avendo mai messo piede in Terra Santa, narra una storia chiaramente dipendente da quella di Arculfo e dà le misure del *sudarium*: otto cubiti, questa

<sup>1</sup> Su questo processo di crescente proliferazione di reliquie in Terra Santa vedi P. A. Gramaglia, *Le reliquie palestinesi e i panni funerari di Gesù*, «Approfondimento Sindone» 4/1, 2000, pp. 13-50, e *Reliquie cristiane a Gerusalemme sotto il dominio arabo*, *ibid.* 5/1, 2001, pp. 3-39.

<sup>2</sup> Antoninus Placentinus, *De locis sanctis*, 12: «In ipso loco dicitur esse sudarium, quod fuit super caput Iesu» (ed. P. Geyer, *Itinera Hierosolymitana saeculi III-VIII*, Vindobonae 1898, p. 201, 14-15).

<sup>3</sup> Adamnanus, *De locis sanctis*, 9: «De illo quoque sacrosanto Domini sudario, quod in sepulchro super caput ipsius fuerat positum [...] sacrosanctum linteolum»; [...] sudarium [...] in scrinio ecclesiae in alio involutum linteamine recondunt. Quod noster frater Arculfus alia die de scrinio elevatum vidit et inter populi multitudinem illud osculantis et ipse osculatus est in ecclesiae conventu, mensuram longitudinis quasi octenos habens pedes» (ed. Geyer, *ibid.*, pp. 235, 19-20; 236, 3; 238, 18-22).

volta, cioè quasi il doppio.<sup>4</sup> A questa testimonianza Pietro Diacono nel 1140 aggiungerà la precisazione che il sudario, da lui identificato con la Veronica, è stato traslato a Roma.<sup>5</sup> Nell'anno 808 è la volta del *Commemoratorium de casis Dei vel monasteriis*, una relazione sugli edifici ecclesiastici di Gerusalemme: il sudario è detto essere conservato nella chiesa del Santo Sepolcro assieme alla reliquia della croce, vegliato da due custodi.<sup>6</sup> Sempre a Gerusalemme, probabilmente alla fine dell'VIII o durante il IX secolo, Epifanio Monaco Agiopolita, autore della prima descrizione bizantina della Terra Santa, può vedere «la sindone pura» di Gesù nella basilica costantiniana sul Golgota.<sup>7</sup>

Le chiese occidentali non tardano a dichiarare il possesso delle medesime reliquie. Nel 1063 il vescovo Benzone d'Alba riferisce che Costantino aveva mandato un frammento del sudario di Cristo ad Enrico IV.<sup>8</sup> Negli anni seguenti l'attenzione passa su Carlo Magno: l'*Iter Hierosolymitanum* attribuisce a Carlo un viaggio in Terra Santa, dalla quale sarebbe tornato con l'intero sudario per l'abbazia di Aquisgrana, che successivamente Carlo il Calvo avrebbe donato alla chiesa di Saint-Corneille de Compiègne.<sup>9</sup> Questo mede-

<sup>4</sup> Baeda, *Liber de locis sanctis*, 4: «Sudarium capitis Domini [...] Quod mane mox totus populus summa veneratione salutabat et osculabatur; habebat autem longitudinis octo pedes» (ed. Geyer, *ibid.*, pp. 307, 23; 308, 15-17). Anche in uno dei manoscritti di Arculfo compare *cubitos* al posto di *pedes*.

<sup>5</sup> Petrus Diaconus, *Liber de locis sanctis*, 4: «Sudarium vero, cum quo Christus faciem suam extersit, quae ab aliis Veronyca dicitur, tempore Tiberii Caesaris Romae delatum est» (ed. Geyer, *ibid.*, p. 109, 3-5).

<sup>6</sup> Anonymus, *Commemoratorium de casis Dei vel monasteriis*: «Ad sanctam crucem et sudarium II» (edd. T. Tobler, A. Molinier, *Itinera Hierosolymitana et descriptiones Terrae Sanctae*, I, Genevae 1879, p. 301).

<sup>7</sup> Epiphanius Hagiopolita, *Enarratio Syriae, Urbis sanctae et sacrorum ibi locorum*: [...] καὶ ἡ σινδὼν ἡ καθάρᾳ (PG CXX, col. 261A).

<sup>8</sup> Benzo Albensis, *Ad Henricum IV imperatorem*: «Basileus autem Constantinus misit tibi signa similia, videlicet de sudario Domini, de cruce, simulque de corona spineae» (ed. H. Seyffert, *Sieben Bücher an Kaiser Heinrich 4*, Hannover 1996, p. 152).

<sup>9</sup> *Iter Hierosolymitanum Caroli Magni*: «Sancta que de Hierusalem et de Constantinopoli secum detulerat, partem scilicet spinee corone Domini et octo spinas cum robore ubi infixae fuerunt et unum de clavis ac frustrum de cruce ipsius et sudarium [...] Nam sudarium Domini Cumpennii dimisit» (ed. F. Castets, *Iter Hierosolymitanum ou Voyage de Charlemagne a Jérusalem et a Constantinople*, «Revue des Langues Romanes» 36, 1892, pp. 455 e 461); *Inventarium ecclesiae Aquisgranensis*: «De reliquiis quae Aquisgrani asservabantur temporibus Caroli Magni imperatoris, sc. 804: [...] sudarium Domini» (ed. F. De Mély, *Les reliques de la Sainte-Couronne d'épines*, «Revue Archéologique» s. 3, 35, 1899, p. 394); *Chronicum Fratris Richardi Cluniacensis*: «Karolus Calvus [...] nobilem Ecclesiam apud Compendium Castrum de novo construxit, multisque redditibus et praedis illam ditavit; insuper Reliquiis, quas de Hierosolymis et Constantinopoli advexerat, eamdem insignivit. Inter quae pretiosissimum Sudarium Christi Domini, quod in

simo *sudarium*, affermano Filippo I nel 1092 e i monaci di Saint-Corneille nel 1359, era la sindone in cui Gesù fu avvolto.<sup>10</sup> L'abbazia di Figeac pretendeva di avere, tra le sue reliquie, parte della sindone, portata da Pipino.<sup>11</sup> Lo stesso sudario di cui parlava Adamnano era stato portato al monastero cistercense di Cadouin, si legge nella *Pancharta Caduniensis*, che data la traslazione al 1117;<sup>12</sup> oggi sappiamo essere stato un tessuto di provenienza islamica.<sup>13</sup> Un altro documento dell'inizio del XII secolo, la *Descriptio Lateranensis ecclesiae*, colloca invece a Roma il «sudario che fu sul capo del Signore».<sup>14</sup> In Germania, il 2 agosto 1359, l'abate del monastero di San Cornelio nella diocesi di Colonia scrive a Innocenzo VI; dopo che un incendio aveva devastato l'abbazia, egli domandava di poter ricollocare in chiesa «la sindone monda, nella quale fu avvolto il suo (di Cristo) corpo mentre veniva deposto dalla croce».<sup>15</sup>

In Oriente la capitale dell'impero romano non poteva certamente mancare di preziose reliquie che facessero concorrenza a quelle gerosolimitane e occidentali. Nel 958 Costantino VII Porfirogenito scrive un'epistola ai suoi ufficiali nella quale promette di inviare alle truppe dell'acqua benedetta dal contatto con le reliquie della passione già conservate nella capitale: il legno e il *titulus* della croce, la lancia che trafisse il fianco di Gesù, il sangue che ne fuoriuscì, la tunica, «le sacre fasce e la sindone teofora».<sup>16</sup> Giovanni Cinna-

sepulcro habuit, in praefata Ecclesia reposuit, quod usque hodie ibidem conservatur» (ed. E. Martène, *Veterum scriptorum [...] amplissima collectio*, V, Parisiis 1729, col. 1166).

<sup>10</sup> *Chartularium Compendiense*: «Exposita sunt illa sacrorum sacra, linteamen videlicet in quo Dominicum corpus in sepulchro iacuisse perhibetur, quod sindonem secundum evangelistam appellamus» (ed. E. Morel, *Cartulaire de l'Abbaye de saint-Corneille de Compiègne*, I, Montdidier 1904, nr. XXII).

<sup>11</sup> *Elenchus rithmicus reliquiarum*: «Haec habet ecclesia de syndone munda / qua fuerat sanctum Christi corpus coopertum» (ed. P. Savio, *Ricerche storiche sulla Santa Sindone*, Torino 1957, p. 85).

<sup>12</sup> *Pancharta Caduniensis*, 2: «Aliqui de fratribus [...] accepto barleto, ubi erat dominicum sudarium, secum citius asportaverunt, et in monasterio suo reposuerunt» (*Recueil des historiens des croisades. Historiens occidentaux*, V, Paris 1895, p. 300).

<sup>13</sup> Nel 1935, infatti, furono scoperte delle scritte islamiche in cufico, con il nome di un califfo egiziano dell'XI secolo; cfr. G. Ciccone, C. Sturmman Ciccone, *La sindone svelata e i quaranta sudari*, Livorno 2006, pp. 82-89, con bibliografia.

<sup>14</sup> *Descriptio Lateranensis ecclesiae*, p. 547: «In ecclesia Lateranensi [...] sudarium quod fuit super caput eius» (ed. D. Giorgi, *De liturgia Romani pontificis in solemnibus celebrationibus missarum*, III, Romae 1744). È la prima recensione del testo (datata 1073-1118), modificata poi da Paolo Diacono sotto il pontificato di Alessandro III (1159-1181).

<sup>15</sup> *Epistula ad Innocentium III*: «[...] in quo sunt reliquie sanctorum infrascripte, videlicet [...] sindo munda, qua corpus eiusdem cum deponeretur de cruce fuit involutum» (ed. Savio, *Ricerche*, cit., p. 89).

<sup>16</sup> Constantinus VII Porphyrogenitus, *De contionibus militaribus*, 8: ἰδοὺ ἐκ τῶν ἀχράν-

mo lo conferma: quando nel 1147 Lodovico VII visita Manuele Comneno, Costantinopoli può vantare il possesso di molte reliquie della passione conservate nel palazzo del Bucoleone.<sup>17</sup> Anche le altre fonti su Costantinopoli sono concordi: i presunti panni funerari di Gesù fanno parte del tesoro della cappella del grande edificio imperiale.

### Una sindone alle Blacherne

Da tutte queste fonti, però, se ne distanzia una: la *Cronaca* di Robert de Clari, un cavaliere piccardo al servizio di Pierre d'Amiens.<sup>18</sup> Egli, dopo aver partecipato alla quarta crociata ed alla conquista di Bisanzio, una volta ritornato in patria scrisse un resoconto noto con il titolo di *La conquista di Costantinopoli*. Ad un certo punto della sua cronaca, quasi spezzandone il corso, compare questo passaggio:

E tra queste altre chiese ce n'era una chiamata Nostra Signora Santa Maria delle Blacherne, dove si trovava la sindone in cui nostro Signore fu avvolto, che ciascun venerdì si drizzava tutta dritta di modo che si poteva vedere bene la figura di nostro Signore; non ci fu nessuno, né Greco né Franco, che abbia saputo ciò che avvenne di questa sindone quando la città fu presa.<sup>19</sup>

των καὶ πανσέπτων συμβόλων τοῦ πάθους Χριστοῦ τοῦ ἀληθινοῦ θεοῦ ἡμῶν, τῶν τε τιμίων ξύλων καὶ τῆς ἀχράντου λόγχης, καὶ τοῦ τιμίου τίτλου, καὶ τοῦ θαυματουργοῦ καλάμου, καὶ τοῦ ἐκ τῆς τιμίας αὐτοῦ πλευράς ἀπορρεῦσαντος ζωοποιοῦ αἵματος, τοῦ τε πανσέπτου χιτῶνος, καὶ τῶν ἱερῶν σπαργάνων, καὶ τῆς θεοφόρου σινδόνης καὶ τῶν λοιπῶν τοῦ ἀχράντου πάθους αὐτοῦ συμβόλων ἀπομυρίσαντες ἐξάπεστείλαμεν ὑμῖν ἀγίασμα τοῦ ραντισθῆναι ἐφ' ὑμῖν καὶ δι' αὐτοῦ περιχρισθῆναι καὶ θεῖαν ἐξ ὕψους ἐπενδύσασθαι δύναμιν (ed. R. Vári, *Zum historischen Exzerptenwerke des Konstantinos Porphyrogenetos*, «Byzantinische Zeitschrift» 17, 1908, p. 83). Che il termine θεοφόρος non presuma una sindone portatrice di un'immagine come quella conservata a Torino, essendo solamente un epiteto tradizionale del corredo funebre di Gesù, è chiarito da C. M. Mazzucchi, *La testimonianza più antica dell'esistenza di una sindone a Costantinopoli*, «Aevum» 57/2, 1983, p. 228.

<sup>17</sup> Ioannes Cinnamus, *Epitome rerum ab Ioanne et Manuele Comnenis gestarum*, 17, p. 83 Meineke: [...] ἱστορήσων ὅσα τε ἐνταῦθα θαύματος ἄξια καὶ τοῖς ἐπὶ τὸν τῆδε νεὼν ἐντευξόμενος ἱεροῖς: φημι δὴ ὅσα τῷ σωτηρίῳ Χριστοῦ πελάσαντα σώματι Χριστιανοῖς ἐστι φυλακτῆρια.

<sup>18</sup> Su questo autore e la sua cronaca vd. la lunga introduzione di A. M. Nada Patrone, *Roberto di Clari. La conquista di Costantinopoli*, Genova 1972.

<sup>19</sup> R. de Clari, *La conquête de Constantinople*, 92: «Et entre ches autres en eut un autre des moustiers que on apeloit medame Sainte Marie de Blakerne, ou li sydoines, la ou Nostres Sires fu envolépés, i estoit, qui cascuns des venres se drechoit tous drois, si que on i pooit bien veir le figure Nostre Seigneur, ne ne seut on onques, ne Griu, ne Francois, que chis sydoines devint quant le vile fu prise (ed. P. Lauer, *La conquête de Constantinople*, Paris 1924, p. 90; cfr. J. Dufournet, *Robert de Clari. La conquête de Constantinople*, Paris 2004, pp. 182-184). Il testo è noto da un unico manoscritto del XIV

L'autore sta dunque descrivendo una *sydoines* che egli stesso vide, o di cui qualcun altro gli aveva parlato, nel santuario costantinopolitano di Santa Maria delle Blacherne (Βλαχέρναι).<sup>20</sup> Questo santuario, il luogo di culto mariano più famoso della città, era composto da una grande basilica (μέγας νεώς) dall'interno della quale, tramite un passaggio, si poteva accedere ad un più piccolo edificio, una specie di *martyrium* circolare o ottagonale tappezzato d'argento, chiamato ἡ ἁγία σόρος («la santa urna»). Questa cappella delle reliquie fu infatti edificata dall'imperatore Leone I (457-474) per custodire l'urna contenente una reliquia della Madonna.<sup>21</sup> Nessun'altra fonte, però, ci dice che nella cappella fosse custodita una sindone funeraria di Gesù, tanto meno una sindone con un'immagine.<sup>22</sup>

Occorre innanzitutto sgombrare il campo da un'obiezione che è stata proposta da qualche commentatore dell'opera di Clari, secondo cui il cronachista avrebbe confuso quella che per noi è la *sindon*, cioè un lungo lenzuolo, con il *sudarium*, piccolo panno che si solleva poggiare sul capo dei defunti.

secolo (København, Det Kongelige Bibliotek, Gl. Kgl. S., 487); per la fotografia della pagina che contiene questo passaggio, A. M. Dubarle, *Histoire ancienne du linceul de Turin jusqu'au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1985, in copertina. La trascrizione del testo operata dal Lauer rispetta esattamente la grafia del manoscritto, a parte la correzione di *fugure* in *figure*.

<sup>20</sup> Per un'analisi del passaggio, P. F. Dembowski, *Sindon in the Old French Chronicle of Robert de Clari*, «Shroud Spectrum International» 1/2, 1982, pp. 12-18; *Robert de Clari and the Shroud Revisited*, in J. Härmä, E. Suomela-Härmä, O. Välikangas (edd.), *L'art de la philologie. Mélanges en l'honneur de Leena Löfstedt*, Helsinki 2007, pp. 57-68. Ringrazio l'autore per avermi inviato questi suoi articoli.

<sup>21</sup> Su questo santuario, R. Janin, *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin*, I 3, *Les églises et les monastères*, Paris 1969, pp. 161-171; A. M. Schneider, *Die Blachernen*, «Oriens» 4/1, 1951, pp. 82-120; G. P. Majeska, *Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, Washington D.C. 1984, pp. 333-337; C. Mango, *The Origins of the Blachernae Shrine at Constantinople*, in N. Cambi, E. Marin (edd.), *Radovi XIII Međunarodnog Kongresa za starokršćansku arheologiju*, II, Split-Vatican City 1998, pp. 61-75; E. Moutafou, Παναγία Βλαχερνών, in *Η εγκυκλοπαίδεια του Μείζονος Ελληνισμού*, alla pagina [www.ehw.gr/l.aspx?id=10911](http://www.ehw.gr/l.aspx?id=10911). Tutto l'edificio fu definitivamente distrutto da un incendio nel 1434. Una probabile ricostruzione tridimensionale degli edifici in <http://www.arkeo3d.com/byzantium1200/blachernae.html>.

<sup>22</sup> Alcune pubblicazioni (come Savio, *Ricerche*, cit., p. 92, e P. A. Gramaglia, *L'uomo della Sindone non è Gesù Cristo*, Torino 1978, p. 71) si soffermano su una testimonianza di Giovanni Cinnamo, secondo cui l'imperatore Manuele Comneno avrebbe condotto Lodovico VII di Francia a visitare le reliquie conservate nel palazzo delle Blacherne, tra le quali si annoveravano «tutte quelle che vennero a contatto col salvifico corpo di Cristo» (ὅσα τῷ σωτηρίῳ Χριστοῦ πελάσαντα σώματα). Si tratta di un errore di identificazione dovuto a Charles Du Cange (1680), riproposto nell'edizione del Migne (PG CXXXIII, col. 408 n. 7): il testo parla infatti del palazzo a sud della città (il Bucoleone) e non delle Blacherne, che sono a nord.

Come ha fatto notare un noto studioso della cronaca piccarda, Peter F. Dembowski, in Robert de Clari ben difficilmente il termine *sydoines* può essere riferito ad un *suaire*.<sup>23</sup> Il fatto che in epoca medievale i due termini fossero talvolta adoperati in modo intercambiabile<sup>24</sup> e che nel francese moderno si usi la parola *suaire* per indicare quella che in italiano viene chiamata *sindone*, non è sufficiente per pensare che Robert abbia fatto questa confusione: egli infatti descrive perfettamente la reliquia come un lenzuolo «in cui nostro Signore fu avvolto». C'è poi un secondo elemento ancor più significativo: Robert è pienamente consapevole della differenza tra *sydoines* e *suaire*, in quanto egli stesso ebbe a che fare in prima persona con il preteso sudario di Gesù. Il cavaliere, infatti, fu l'esecutore materiale della traslazione in Francia di due frammenti del *suaire* di Cristo: una scritta incisa sulla *crux cristallina* da lui donata all'abbazia di Corbie contiene un elenco di reliquie depositate non più tardi del 1206, e tra di esse figura proprio un frammento del *suaire nostre Seigneur*.<sup>25</sup> La scritta, inoltre, attesta chiaramente che questo sudario proveniva da una cappella all'interno del palazzo imperiale costantinopolitano del Bucoleone, non esclusa la cappella della Vergine del Faro; e quest'indicazione corrisponde a quella delle altre fonti.<sup>26</sup> Un altro elenco di cinquantaquattro reliquie donate da Robert all'abbazia ne segnala molte altre; esse probabilmente furono depositate in seguito, perché solo dal 17 giugno 1213 si cominciò a festeggiare a Corbie la *Exceptio reliquiarum LIV Roberti de*

<sup>23</sup> Su questo termine e sulla sua corretta traduzione, P. F. Dembowski, *En marge du vocabulaire de Robert de Clari: "bubotiaus, conterres, sydoine"*, «Romance Philology» 15/1, 1961, pp. 16-18.

<sup>24</sup> Ad esempio, la medesima reliquia proveniente dal palazzo imperiale di Costantinopoli è chiamata dal suo possessore Luigi IX di Francia «de sindone qua corpus ipsius sepultum iacuit in sepulcro» ma altrove «de ipsius sudario»: P. Riant, *Exuviae sacrae constantinopolitanae*, II, *Fasciculus documentorum ecclesiasticorum*, Genevae 1878, pp. 138 e 155.

<sup>25</sup> Riant, *ibid.*, II, pp. 175-176: «Ces saintes reliques qui ci sont en cest caissel enselies, furent apportées de Constantinople, et qu'ils furent prises en la Sainte Chapelle a Bouche de Lyon el palais l'empereur, et que Robillard de Clari les apporta en cel tems que li quens Baudevins de Flandre en fust empereur: des caveaux Jesus-Christ, de sa couronne, et del Fust de la sainte Croix, et del Suaire nostre Seigneur, et del Porçaint qu'il eust entor ses rains en la Croix, et de sa Cote, et de l'Esponge dont il fust abbeverez, et del Sepulchre, et des Caveaus Nostre Dame, et de sa Chemise, et de sa Cainture, et del Voile dont elle couvrit son chef, et de s. Andrieu l'apostre, et de s. Barthelemy apostre, et des caveaux s. Jean Baptiste, et de son chef, de s. Felipe l'apostre, et des vestemens s. Jean l'evangeliste, de s. Marc, et de s. George et s. Grisogone, des Innocens et de leurs vestemens».

<sup>26</sup> Un elenco di fonti in M. Bacci, *Relics of the Pharos Chapel: A View from the Latin West*, in A. Lidov (ed.), *Восточнохристианские реликвии - Eastern Christian Relics*, Moskva 2003, pp. 234-248.

*Clariaco*.<sup>27</sup> Secondo Anna Nada Patrone «il ritardo può essere unicamente giustificato tenendo conto del tempo che può essere occorso al cavaliere piccardo per ideare e far stendere la sua cronaca [...] come documento di autenticazione delle reliquie donate dal suo autore all'abbazia».<sup>28</sup> Ebbene, anche questo secondo elenco parla di reliquie *de sudario Domini in duobus locis*, assieme alle altre reliquie della passione conservate alla cappella del Faro (parti del legno della croce, della corona di spine, della spugna, dei sandali, del bastone, degli abiti e del sepolcro di Cristo, dei vestiti della Madonna, etc.) e con l'aggiunta di numerosi altri frammenti dei corpi di santi e sante.<sup>29</sup> Ma della *sydoines*, oggetto distinto dal *suaire*, non c'è traccia: d'altra parte quando Robert fece mettere per iscritto la sua *Cronaca* specificò che quella sindone non si trovava alla cappella del Faro come le altre, e ci tenne a sottolineare che della sua sorte, dopo il sacco della città, non si era saputo più nulla.

Il racconto di Robert de Clari di per sé non contiene nulla di speciale: le descrizioni, gli elenchi e i documenti di traslazione di reliquie sono numero-

<sup>27</sup> Riant, *Exuviae sacrae*, cit., II, p. 291.

<sup>28</sup> Nada Patrone, *Roberto di Clari*, cit., p. 17.

<sup>29</sup> Riant, *Exuviae sacrae*, cit., II, pp. 197-199: «1 In maiori testo, crux integra de Ligno Domini. 2 In testo cristallino, crux magna de Ligno Domini. 3 In cruce magna, de Ligno Domini. 4 Aurea crux per se duplex, plena de Ligno Domini. 5 Imago beate Mariae Virginis, facta de Ligno Domini, in capsula per se. 6 In vase cristallino Pannus lineus, unctus Sanguine Domini. 7 De Panno quem Dominus habuit circa renes. 8 Vas cristalli per se, habens de spinis Corone Domini. 9 De Corona Domini in duobus locis. 10 De Spongia Domini in tribus locis. 11 De Pallio et de Vestimentis Domini. 12 De Soleis calciamentorum Domini. 13 De Calamo Domini. 14 De Sudario Domini in duobus locis. 15 De Sepulchro Domini. 16 Dimidium zonae beate Marie, matris Domini. 17 De Panno quo beata Virgo habuit caput involutum. 18 In ampulla magna cristalli, de camisia beate Marie Virginis. 19 Item, in alio loco, de camisia beate Marie. 20 De sudario beate Marie. 21 De guimpla capitis beate Marie. 22 Brachium sancti Marci evangeliste. 23 De capite sancti Iohannis Baptiste, et de digito eius. 24 De veste sancti Iohannis evangeliste. 25 De sancto Andrea apostolo. 26 De sancto Thoma apostolo. 27 De sancto Iacobo apostolo. 28 De sancto Barnaba apostolo. 29 De sancto Bartholomeo apostolo. 30 De Innocentibus. 31 De sancto Stephano martyre. 32 De sancto Georgio martyre. 33 Dens sancti Xristofori martiris. 34 De sancto Blasio martyre. 35 De sancto Marcello martyre. 36 De sancto Grisogono martyre. 37 De sancto Legerio martyre. 38 De sancto Silvestro. 39 De sancto Vigilio martyre. 40 In vase cristalli, dens sancti Nicholai et de capillis eius. 41 Item, de sancto Nicholao. 42 De sancto Honesto. 43 De veste sancte Marie Magdalene. 44 De cilicio beate Marthe. 45 Digitus sancte Helene. 46 De sancta Katerina. 47 De sancta Anastasia. 48 In texto quodam, lapis iaspis celatus et litteris grecis notatus. 49 Item de ossibus sancti Philippi apostoli. 50 De sancto Lito martyre. 51 De ossibus sancti Mauricii, sociorumque eius martyrum. 52 De ossibus sancti Iuliani martyris. 53 De columpna ubi Dominus ligatus fuit. 54 De petra super quem (sic) fuit corpus Domini depositum de cruce».

sissimi, prima e dopo la quarta crociata, e comprendono un ingente numero di oggetti più o meno stravaganti. Ai nostri occhi non è importante accertare quali e quante fossero le vere o false reliquie che circolavano nel mondo medievale, ma quale funzione religiosa e politica esse rivestissero all'interno della società cristiana. Tra le centinaia di reliquie costantinopolitane, però, questa sindone non ha cessato di attirare l'interesse di molti; non solo è l'unico telo sepolcrale di Gesù attestato al palazzo delle Blacherne, ma è anche particolare in quanto si dice portasse su di sé «la figura di nostro Signore». Parrebbe dunque un'antica testimonianza di un oggetto che può ricordare le caratteristiche di un'altra famosa reliquia giunta fino ai nostri giorni: la sindone conservata all'interno della cattedrale di Torino.

I più antichi documenti che menzionano la cosiddetta sindone di Torino risalgono alla seconda metà del XIV secolo e rimandano alla collegiata del villaggio di Lirey, presso Troyes, fondata da Geoffroy de Charny; giunta a Torino nel 1578, dopo varie peripezie, la reliquia vi permane tuttora.<sup>30</sup> Poiché essa contiene l'immagine anteriore e posteriore del cadavere di un uomo crocifisso, qualcuno ha pensato di poter senz'altro identificare le due reliquie.<sup>31</sup> Ciò non è di per sé impossibile, ma non è per nulla automatico: in mancanza di documenti certi che testimonino un legame tra questa sindone costantinopolitana e quella comparsa in Francia solo a metà del secolo XIV, e di fronte ad una descrizione tutto sommato così generica, sarebbe estremamente imprudente affermarlo.<sup>32</sup> Come si è già visto dagli esempi sopra riportati (solo alcuni!), le reliquie della passione presenti non solo a Costantinopoli, ma in tutto il mondo cristiano, erano numerose, e tutte spacciate per autentiche; dalla stessa capitale dell'impero durante la quarta crociata, ma anche prima e dopo, numerosi sono stati i lini sepolcrali sottratti, talora anche smembrati, per essere trasportati in luoghi diversi. Ciò che si può fare, limitatamente a certi casi, è ricostruire frammenti più o meno ampi della storia di alcuni oggetti, quando le traslazioni sono avvenute nella più vigilata e

<sup>30</sup> Basterà citare una buona storia delle vicende della sindone torinese: G. M. Zaccone, *La Sindone. Storia di una immagine*, Milano 2010.

<sup>31</sup> Alcuni esempi, tra moltissimi: P. Vignon, *Le Saint Suaire de Turin*, Paris 1938, p. 104; Savio, *Ricerche*, cit., p. 192; J. L. Carreño Etxeandía, *La Sabana Santa*, Ciudad de Mexico 1981, p. 153; D. C. Scavone, *The Shroud in Constantinople. The Documentary Evidence*, «Sindon» n.s. 1, 1989, pp. 118-119; P. Baima Bollone, *Sindone. La prova*, Milano 1998, p. 210; O. Petrosillo, E. Marinelli, *La Sindone. Storia di un enigma*, Milano 1998, p. 52.

<sup>32</sup> Come già faceva notare, nel 1938, Guillaume de Jerphanion: «La testimonianza [di Robert] è avvolta nell'oscurità. Si tratta infatti della medesima reliquia? E questa immagine è un'impronta? È quella che si conserva a Torino? [...] Prima della metà del XIV secolo, nella storia della Santa Sindone tutto è un mistero» (*Bulletin d'archéologie chrétienne et byzantine VII*, «Orientalia Christiana Periodica» 4, 1938, pp. 568-569).



documentata regolarità: ad esempio, è ragionevole pensare che le reliquie che l'imperatore latino di Costantinopoli Baldovino fece traslare a Parigi, affinché fossero depositate nella Sainte-Chapelle, provenissero davvero dal palazzo imperiale bizantino.<sup>33</sup> Ovviamente questo non permette di sapere né quale fosse l'originaria provenienza delle reliquie, né quali di esse fossero autentiche – se mai ve ne furono – e neppure, qualche volta, che fine abbiano fatto. La situazione si complica nel caso in cui le traslazioni siano avvenute in modo incontrollato, e ancor di più se un oggetto fa la sua apparizione in un certo luogo senza che si sappia nulla al suo riguardo, come nel caso della sindone torinese.<sup>34</sup> Quanto al lenzuolo delle Blacherne, poi, non vi è alcuna altra fonte che ne parla e Robert stesso dichiara di non sapere quale sia stata la sua sorte.

### Sindone e *mandylion* di Edessa

Nel 1978 fu pubblicato quasi contemporaneamente in lingua inglese e francese quello che sarebbe divenuto in breve tempo uno dei saggi più noti tra quelli dedicati alla storia della sindone di Torino;<sup>35</sup> l'autore era Ian Wilson, prolifico scrittore con uno spiccato interesse per i temi del "mistero".<sup>36</sup> Due erano le tesi fondamentali del libro: la famosa reliquia conosciuta come *mandylion* di Edessa, poi traslata a Costantinopoli, è in realtà quella che oggi è nota come sindone di Torino; sottratta dai crociati, essa sarebbe finita nelle mani dei Templari per poi giungere, dopo la soppressione dell'Ordine, alla famiglia degli Charny. Dopo un iniziale periodo di scetticismo la teoria, che sembrava risolvere il problema del silenzio delle fonti sulla sindone, venne lentamente accolta in ambiente sindonologico e, con il passare degli anni, da molti trasformata in certezza, nonostante qualche pungente stroncatura in sede scientifica.<sup>37</sup> Nel 2009 le tesi di Wilson sono state sostanzialmente riprese in due ancor più infelici pubblicazioni di una storica dell'Ordine del Tem-

<sup>33</sup> Sulle reliquie traslate a Parigi, J. Durand, M. P. Laffitte (edd.), *Le trésor de la Sainte-Chapelle*, Paris 2001.

<sup>34</sup> Lascio intenzionalmente da parte ogni questione legata all'età del lenzuolo di Torino. Nel 1988 il manufatto è stato datato con il metodo del <sup>14</sup>C, con il risultato che il suo tessuto andrebbe fatto risalire agli anni 1260-1390. Non è mia intenzione entrare nell'intricato dibattito sull'affidabilità di tale risultato, che comunque non apporterebbe significative modifiche dell'argomento che sto trattando: anche se la sindone di Torino fosse databile a un periodo anteriore alla testimonianza di Robert de Clari, ciò non permetterebbe comunque di concludere che Robert abbia inteso parlare proprio di *quella* sindone in particolare.

<sup>35</sup> I. Wilson, *The Shroud of Turin*, New York 1978; *Le Suaire de Turin*, Paris 1978.

<sup>36</sup> Wilson ha scritto libri sulla vita dopo la morte, i fantasmi, le stigmati, la reincarnazione, il diluvio universale, Nostradamus, Atlantide, Shakespeare, Colombo, Caboto, etc.

<sup>37</sup> Basterà ricordare la recensione di un noto studioso dei Templari: M. Barber, *The*

pio, Barbara Frale, con pochi ritocchi generalmente peggiorativi ed argomentazioni basate su fraintendimenti, errate letture delle fonti, forzature, congetture ardite ed imprecisioni di vario genere.<sup>38</sup> Entrambi gli autori si sono sforzati di rendere accettabile l'idea che l'identità del lungo lenzuolo funerario recante l'impronta dell'intero corpo morto di Gesù sia stata confusa (per svariati secoli!) con quella di un piccolo panno nel quale, secondo la leggenda, egli asciugandosi il viso avrebbe impresso l'immagine del proprio volto. Ciò perché la sindone sarebbe stata conservata non distesa, bensì ripiegata più volte su sé stessa, di modo che per chi la guardava riposta nel suo reliquiario apparisse solamente la parte raffigurante il viso del crocifisso. Che il *mandylion* di Edessa (uno dei tanti attestati) fosse finito a Costantinopoli, è cosa risaputa: nell'anno 944 l'imperatore Romano I ne aveva acquisito il possesso e in seguito era stato collocato nella cappella del Faro all'interno del palazzo imperiale.<sup>39</sup>

Va subito detto che lo stesso racconto di Robert de Clari è un ostacolo all'identificazione tra la sindone delle Blacherne e il *mandylion* di Edessa conservato alla cappella del Faro. Robert, infatti, concorda con le altre fonti nel descrivere il tesoro di quest'ultima chiesa palatina imperiale:

Dentro quella cappella si trovarono molte ricche reliquie: due pezzi della vera croce, grossi come la gamba di un uomo e lunghi una mezza tesa; il ferro della lancia che trafisse il costato del nostro Signore e i due chiodi che gli furono piantati nelle mani e nei piedi; gran parte del suo sangue in una fiala; la tunica che lo rivestiva e della quale fu spogliato quando lo condussero al monte del Calvario; la corona benedetta di cui fu coronato, fatta di giunchi marini pungenti come aghi

*Templars and the Turin Shroud*, «The Catholic Historical Review» 68/2, 1982, pp. 206-225. Vd. ora anche A. Nicolotti, *Dal Mandylion di Edessa alla Sindone di Torino. Metamorfosi di una leggenda*, Alessandria 2011.

<sup>38</sup> B. Frale, *I Templari e la sindone di Cristo*, Bologna 2009; *La sindone di Gesù Nazareno*, Bologna 2009. La pubblicazione dei due volumi a distanza di pochi mesi l'uno dall'altro, qualche mese prima della prossima ostensione della sindone, è stata preceduta e seguita da un potente *battage* pubblicitario. Una presentazione del tutto negativa del lavoro della Frale è fornita da M. Vallerani, *I templari e la Sindone: l'«ipotetica della falsità» e l'invenzione della storia*, «Historia Magistra» 2, 2009, pp. 10-17 (riprodotto nella sezione «recensioni» del sito [www.christianismus.it](http://www.christianismus.it)), e da A. Nicolotti, *I cavalieri templari, la sindone di Torino e le sue presunte iscrizioni*, «Humanitas» 65, 2010, pp. 328-339; *La leggenda delle scritte sulla sindone*, «MicroMega» 4, 2010, pp. 67-79. Ho dedicato una monografia alla storia medievale della Sindone: *I Templari e la Sindone. Storia di un falso*, Roma 2011.

<sup>39</sup> Secondo Sysse Gudrun Engberg il *mandylion* rimase per qualche tempo nella chiesa del Salvatore alla Chalke, alla porta del palazzo imperiale, e successivamente fu spostato nella chiesa del Faro, all'interno del palazzo stesso (*Romanos Lekapenos and the Mandilion of Edessa*, in J. Durand, B. Flusin, edd., *Byzance et les reliques du Christ*, Paris 2004, pp. 123-142).

da calzolaio. Si trovò un pezzo della veste della Madonna e la testa di nostro signore San Giovanni Battista, e tante altre ricche reliquie che non potrei né enumerare né descrivere.<sup>40</sup>

Segue la più prolissa descrizione del *mandylion*:

C'erano ancora altre reliquie in quella cappella, che noi abbiamo dimenticato di menzionare. C'erano infatti due ricchi recipienti d'oro che pendevano nel mezzo della cappella da due grosse catene d'argento. In uno di questi recipienti c'era una tegola, nell'altro una tela. Vi racconteremo da dove erano venute quelle reliquie. C'era una volta un sant'uomo a Costantinopoli; avvenne che questo sant'uomo ricoprì il tetto della casa per una vedova a motivo dell'amore di nostro Signore. Mentre la ricopriva, gli apparve nostro Signore e gli parlò. Il buon uomo aveva indosso una tela; nostro Signore gli disse: «Dammi quella tela». Il buon uomo gliela diede e nostro Signore se ne avvolse il viso di modo che vi restasse impressa la sua fisionomia, poi gliela riconsegnò; e gli disse che la prendesse e con essa toccasse i malati, e che chiunque avesse avuto fede sarebbe stato guarito dalla sua malattia. E il buon [uomo] la prese e la portò via; ma prima di portarsela via, quando Dio gli aveva restituito la tela, il buon uomo la prese e la nascose sotto una tegola fino a sera. A sera, quando stava per andarsene, prese la tela, ma non appena sollevò la tegola vide che la fisionomia si era impressa sulla tegola come sulla tela. Si portò via la tegola e la tela, e di lì in avanti molti malati guarirono. E queste reliquie pendevano nel mezzo della cappella, come vi ho detto.<sup>41</sup>

<sup>40</sup> R. de Clari, *La conquête de Constantinople*, 82: «Dedens chele capele, si trova on de molt rikes saintuaires, que on i trova deus pieches de la Vraie Crois aussi grosses comme le gambe a un homme et aussi longues comme demie toise, et si i trova on le fer de la lanche dont Nostre Sires eut le costé perchié, et les deux cleus qu'il eut fichiés par mi les mains et par mi les pies; et si trova on en une fiole de cristal grant partie de sen sanc; et si i trova on le tunike qu'il avoit vestue, que on li despoulla quant on l'eut mené au mont de Cauvaire; et si i trova on le beneoite corone dont il fu coronés, qui estoit de joins marins aussi pougnans comme fers d'alesnes. Et si i trova on de la vesteure Nostre Dame, et le kief monseigneur saint Jehan Baptistre, et tant d'autres rikes saintuaires illuec, ne le vous porroie mie aconter ne dire la verité» (ed. Dufournet, *Robert de Clari*, cit.).

<sup>41</sup> R. de Clari, *La conquête de Constantinople*, 83: «Or avoit encore autres saintuaires en chele capele que nous vous aviemes evliés a dire, car il i avoit deus riches vaissiaus d'or qui pendoient en mi le capele a deus grosses caaines d'argent. En l'un de ches vaissiaus, si i avoit une tuile, et en l'autre une touaile; si vous dirons dont chil saintuaire estoient venu. Il eut jadis un saint homme en Coustantinoble; si avint que chus sains hons recouroit de tiule le maison a une veve femme pour l'amour de Damedieu. Si comme il le recouvroit, si s'aparut Nostre Sires a lui, si parla a lui; or avoit li boins hons une toaile entour lui: "Cha donne" fist Nostre Sires, "chele toaile", et li boins hons li bailla, et Nostre Sires en envolepa sen visage, si que se forme i fu emprentee, puis se li rebailla; se li dist qu'il l'emportast et qu'il la toucast as malades, et qui creanche i aroit si seroit netiés de se maladie. Et li boins [hons] le prist, si l'enporta; mais devant chou qu'il l'emportast, quant Dieus li eut rendue se toaile, si le prist le boins hons, si le mucha sous une tiule dusques au vespre. Au vespre, quant il s'en ala, si prist se touaile; si comme il leva

Si tratta chiaramente di una descrizione del *mandylion* e dell'altra reliquia che sempre gli è associata, il *keramion* (la santa tegola). Le precedenti leggende intorno all'immagine edessena erano varie, ma sostanzialmente concordi nel narrare che il *mandylion* era stato creato da Gesù (o da un pittore) su richiesta del re di Osroene Abgar V Ukamas, il quale desiderava avere il suo ritratto;<sup>42</sup> Robert testimonia un'ulteriore evoluzione della medesima leggenda, ambientata a Costantinopoli e adattata al nuovo contesto in cui l'oggetto ormai si trovava. È evidente che anche per lui il *mandylion* è un'immagine taumaturgica del solo viso di Cristo, impressa su un telo da un Gesù vivente; non ha nulla a che fare con il lungo telo di una sindone funeraria, ed è un oggetto mal conciliabile con la *sydoines* della chiesa delle Blacherne. Se anche la sindone delle Blacherne e quella di Torino fossero il medesimo oggetto, ciò escluderebbe *ipso facto* qualunque altra ricostruzione storica che avesse la pretesa di confondere questa sindone con il piccolo *mandylion* della chiesa del Faro, e renderebbe vano il tentativo di costruire una "preistoria" della sindone torinese basata su questa stravagante identificazione.

Nonostante questa difficoltà, che mi sembra insormontabile, i partigiani della confusione sindone/*mandylion* non hanno esitato a torcere i racconti di Robert de Clari nel tentativo di accomodarli alla propria teoria. Il *mandylion*, come è noto e come Robert stesso ha confermato, era conservato nella cappella imperiale del Faro. È la zona dell'ampio complesso palaziale, situato nei pressi dell'Ippodromo, di Santa Sofia e di Santa Irene: siamo al limite sud-orientale della penisola su cui sorge Costantinopoli, verso il mare aperto. La chiesa di Santa Maria delle Blacherne, invece, sorge accanto ad un altro palazzo imperiale che si trova al lato opposto della città, nella parte nord-occidentale, affacciato sull'estuario conosciuto col nome di Corno d'oro. La distanza tra le due chiese è di circa cinque chilometri in linea d'aria, sei o sette di strada:<sup>43</sup> impossibile pensare che la medesima reliquia si trovasse contemporaneamente in due edifici così distanti. Se «ciascun venerdì» un

le tiule, si vit le forme emprintee en le tiule aussì comme en le toaile; si enporta le tiule et le toaile, puis en warirent maint malade; et chil saintuaire pendoient en mi le capele, si comme je vous ai dit» (ed. Dufournet, *Robert de Clari*, cit.).

<sup>42</sup> Ecco una delle versioni della famosa leggenda: «Si tramanda anche un aneddoto, che per Abgar, re della città di Edessa, il quale aveva mandato un pittore per eseguire un ritratto del Signore – ma questi non riusciva a motivo della splendente lucentezza del volto –, il Signore stesso fece aderire un manto al proprio volto vivificante, perché restasse impressa al manto la propria immagine, per mandarla così ad Abgar che la desiderava» (Ioannes Damascenus, *Expositio fidei*, 89 Kotter). Sulla storia di questa reliquia è ancora fondamentale E. von Dobschütz, *Immagini di Cristo*, tr. it. Milano 2006, pp. 91-148 (conserva utilità l'edizione originale *Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende*, Leipzig 1899, con testi allegati).

<sup>43</sup> Ho calcolato l'esatta distanza servendomi delle immagini satellitari; la strada più lunga, ma anche quella più percorsa, costeggiava il mare. Il tragitto poteva anche richie-

telo funerario era esposto alle Blacherne, questo è un altro elemento – se ve ne fosse mai bisogno – che impedisce di identificarlo col *mandylion* della chiesa del Faro.

Ian Wilson, però, ideatore della teoria della sindone come *mandylion*, ha cercato un *escamotage*. Per lui il *mandylion* del Faro di cui parla Robert de Clari, sospeso nel mezzo della cappella, non era il vero *mandylion*, ma «una semplice copia». <sup>44</sup> Dov'era dunque il vero *mandylion*? Alle Blacherne, luogo in cui era anche conservata un'altra reliquia, il manto della Madonna: l'imperatore l'avrebbe spostato in quel luogo allo scopo di rinfrancare i suoi sudditi, i quali avrebbero tratto beneficio dal veder esposta una reliquia che poteva proteggere la città dall'imminente assalto dei crociati:

Dal punto di vista psicologico, non era forse un'abile mossa quella di esporre per la prima volta ai superstiziosi Bizantini la Sindone, unitamente al manto della Vergine? [...] La chiesa delle Blacherne, ove essi abitualmente si assembavano, era il luogo più adatto per questa duplice esposizione. <sup>45</sup>

Non si comprende perché l'imperatore avrebbe deciso di spostare una reliquia alle Blacherne davanti agli occhi di tutti, per poi collocare al Faro una copia di ciò che tutti sapevano trovarsi altrove. Anche Carlo Maria Mazzucchi, che accetta la teoria di Wilson, introduce l'argomento della copia:

Se – come appare ragionevole credere – il Mandilion era la Sindone di Torino in incognito perché ripiegata, la scoperta della sua vera natura deve aver avuto luogo fra la menzione del Mesarita <sup>46</sup> e quella del De Clari, cioè fra il 1201 e il 1203; in uno di questi due anni – fra i più convulsi della storia di Bisanzio – essa fu anche trasferita dalla sua vecchia sede, la cappella del Faro, nel palazzo imperiale, al monastero della chiesa delle Blacherne [...] Quindi, dopo la traslazione del Mandilion-Sindone alle Blacherne, nel vaso d'oro appeso con catene d'argento in mezzo alla cappella del Faro avrebbe potuto trovar posto una copia. <sup>47</sup>

dere qualche ora di viaggio a cavallo per essere percorso, secondo A. Carile, *Per una storia dell'impero latino di Costantinopoli*, Bologna 1978<sup>2</sup>, pp. 333-334.

<sup>44</sup> Wilson, *Le Suaire*, cit., p. 211.

<sup>45</sup> Wilson, *ibid.*, p. 213.

<sup>46</sup> Nicolaus Mesarites, *Seditio Ioanni Comneni*, 13 Heisenberg: «[Nella cappella del Faro vi sono le] sindoni funerarie di Cristo: sono di lino, una materia di poco prezzo, facilmente reperibile, le quali ancora emanano profumo, esenti dalla corruzione poiché avvolsero l'indescrivibile cadavere [τὸν ἀπερίληπτον νεκρόν] nudo, cosparso di mirra dopo la passione». Barbara Frale falsifica completamente la traduzione del testo greco per poter affermare che in questo passaggio «Nicola descrive la sindone in maniera inequivocabile come un lenzuolo funebre dove l'immagine di Gesù si stagliava come una sagoma senza contorni» (*I Templari*, cit., p. 202).

<sup>47</sup> Mazzucchi, *La testimonianza*, cit., pp. 230-231. L'articolo di Mazzucchi si apre con una significativa dichiarazione: «Gli impressionanti risultati delle più recenti indagini

Poiché è attestato che ad Edessa esistevano almeno tre *mandylia*, Mazzucchi può ricorrere all'ipotesi che si trattasse di una copia non autentica. Il fatto che ciascuno dei tre gruppi cristiani della città (Nestoriani, Giacobiti e Melchiti) avesse la propria reliquia, in realtà, non fa che complicare le cose; d'altra parte, è noto che a Costantinopoli venne portato un solo *mandylion*, perché le altre due copie, dichiarate fasulle, furono rimandate indietro.<sup>48</sup> Sulla base della medesima assenza di prove due sindonologi, Werner Bulst e Heinrich Pfeiffer, hanno postulato l'esatto contrario: l'originale sarebbe il *mandylion* del Faro, mentre la sindone delle Blacherne ne sarebbe stata la copia:

Oggi sappiamo che la Sindone è materialmente identica al *mandylion*. Quest'ultimo, però, i crociati non l'hanno trovato nella chiesa delle Blacherne, ma nella cappella del Faro del palazzo del Bucoleone. Pertanto non resta che assumere che la presunta autentica sindone del Signore, che è stata mostrata nella chiesa delle Blacherne, fosse in realtà una copia del *mandylion*. Probabilmente questa copia sarebbe dovuta servire anche allo scopo di occultare la realtà delle cose, cioè che il *mandylion* era la sindone di Cristo. Forse la sindone conservata fino alla rivoluzione francese a Besançon<sup>49</sup> era identica a quella mostrata nella chiesa delle Blacherne a Costantinopoli. Purtroppo la cieca collera dei rivoluzionari ha distrutto questa reliquia, di modo che al riguardo non possiamo fare alcuna affermazione più sicura.<sup>50</sup>

scientifiche hanno mostrato come la reliquia di Torino sia testimone autentico del più grande evento della storia umana» (p. 227).

<sup>48</sup> Secondo il racconto attribuito a Costantino Porfirogenito, Abramo, vescovo di Samosata, è colui che nel 944 ricevette il *mandylion* dalle mani degli Edesseni; per evitare di essere frodato, egli richiese che gli venissero consegnate anche le due copie della reliquia di cui conosceva l'esistenza. Ma il racconto dice esplicitamente che, una volta individuata la reliquia autentica, le altre vennero restituite e quindi non consegnate all'imperatore di Costantinopoli. Constantinus VII Porphyrogenitus, *Narratio de imagine Edessena*, 20 e 23 (ed. M. Guscini, *The Image of Edessa*, Leiden 2009, pp. 42-44 e 46).

<sup>49</sup> Si tratta dell'unico altro lenzuolo che recava impressa l'immagine di Gesù. Sulla sua provenienza esistono diverse leggende, alcune delle quali sono state anche riutilizzate per spiegare l'origine costantinopolitana del telo di Torino. La sindone di Besançon fu distrutta nel 1794, in seguito alla rivoluzione francese. Cfr. Ciccone, Sturmman Ciccone, *La sindone*, cit., pp. 77-81; G. M. Zaccone, *Sindone di Torino e Sindone di Besançon. Appunti per una ricerca parallela*, «Sindon» n.s. 9-10, 1996, pp. 107-116; *Le manuscrit 826 de la Bibliothèque municipale de Besançon*, in *Acheiropoietos: «Non fait de main d'homme»*. Actes du III<sup>ème</sup> symposium scientifique international du CIELT, Paris 1998, pp. 211-217. A partire dagli studi di Paul Vignon (1902), si ritiene che la sindone di Besançon fosse una copia di quella di Torino. L'idea che la sindone costantinopolitana descritta da Robert de Clari sia quella finita a Besançon è esposta, senza approfondita discussione, anche da Carlo Papini; conseguentemente egli rifiuta l'idea che fosse una copia di quella torinese (*Sindone: una sfida alla scienza e alla fede*, Torino 1988, pp. 32-34).

<sup>50</sup> W. Bulst, H. Pfeiffer, *Das Turiner Grabtuch und das Christusbild. Das echte Christusbild*, Frankfurt am Main 1991, p. 45.

Anche Bulst e Pfeiffer danno dunque per certo che sindone e *mandylion* siano la stessa cosa, e non possono far altro che delegittimare l'autenticità di una delle due reliquie descritte da Robert de Clari; si immaginano poi una reticenza da parte dell'imperatore nel far conoscere questa identità stranamente ignorata per secoli, che non si sa per quale motivo dovesse rimanere nascosta.

Daniel Scavone all'argomento delle copie preferisce l'idea che, dopo il trasferimento alle Blacherne, al Faro non sia rimasta una copia, ma solo il contenitore vuoto.<sup>51</sup> Ilaria Ramelli, senza dichiarare su quali elementi basi la propria affermazione, asserisce che dopo il 1204 la sindone delle Blacherne fu asportata dai crociati e che «al suo posto si collocheranno delle copie».<sup>52</sup>

Ma tutte queste congetture contraddittorie tra loro, in mancanza di documentazione, come possono essere condivise? C'era un contenitore vuoto? C'era una copia? Perché? E quale è la copia? Quale l'originale? Un altro storico della sindone di Torino, André-Marie Dubarle, riprende da Wilson l'ipotesi delle ostensioni compiute «per ottenere la protezione della capitale contro il possibile pericolo causato dalla presenza dell'esercito dei crociati latini»; ma non parla di copie o contenitori e non si sforza di risolvere il problema della presenza di due reliquie potenzialmente concorrenziali in due diversi punti della stessa città. Per Dubarle la sindone delle Blacherne è semplicemente l'originale, trasportata in un santuario «dove in precedenza non era stata conservata».<sup>53</sup> Ma allora, una volta accantonata l'idea della copia, ci si ritrova al punto di partenza: se Robert de Clari dice che il *mandylion* sta al Faro, come può parlare del medesimo oggetto alle Blacherne? Immaginare che una reliquia conservata all'interno della cappella del palazzo imperiale centrale di Costantinopoli venisse fatta uscire tutti i venerdì della settimana per essere trasportata in un altro palazzo a diversi chilometri di distanza sarebbe davvero assurdo.

Per Barbara Frale, Robert de Clari sarebbe stato senz'altro «l'ultimo a vedere la sindone prima del grande sacco» della città, in una vera e propria «cerimonia di ostensione».<sup>54</sup> L'unica questione da spiegare è come e quando

<sup>51</sup> D. Scavone, *Besançon and Other Hypotheses for the Missing Years: the Shroud from 1200 to 1400*, alla pagina [www.ohioshroudconference.com/papers.htm](http://www.ohioshroudconference.com/papers.htm); tr. it. in M. Tosatti, *Inchiesta sulla Sindone*, Casale Monferrato 2009, p. 69.

<sup>52</sup> I. Ramelli, *Dal Mandilion di Edessa alla Sindone: alcune note sulle testimonianze antiche*, «Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones» 4, 1999, p. 182.

<sup>53</sup> Dubarle, *Histoire ancienne*, cit., p. 34. Secondo H. J. W. Drijvers «il carattere dogmatico e apologetico di questo libro rende assolutamente priva di senso una vera discussione storica con il suo autore» (*The Image of Edessa in the Syriac Tradition*, in H. L. Kessler, G. Wolf, edd., *The Holy Face and the Paradox of Representation*, Bologna 1998, p. 14). Mi sembra assai carente di spirito critico anche l'intervento di Ramelli, *Dal Mandilion*, cit.

<sup>54</sup> Frale, *I Templari*, cit., pp. 110-111.

il *mandylion* di Edessa, prima conservato al Faro, sia potuto finire alle Blacherne; ella introduce allo scopo un'arbitraria modificazione del racconto del crociato:

Secondo Robert de Clari la cerimonia delle Blacherne avveniva tutti i venerdì, ma è molto probabile che egli volesse riferirsi solo ai Venerdì Santi piuttosto che ai venerdì di ciascuna settimana; la sua descrizione unita alle altre fonti suggerisce l'idea che in speciali occasioni la sindone-*mandylion* venisse tolta dalla sua teca nella cappella di Pharos, e condotta alle Blacherne perché i fedeli potessero contemplarla anche aperta.<sup>55</sup>

È un'evidente forzatura del testo, basata su «altre fonti» non dichiarate perché inesistenti, che serve solamente a rendere accettabile l'ipotesi della strana traslazione: non ogni venerdì, il che sarebbe incredibile, ma un solo venerdì all'anno. Ma già quasi trent'anni or sono Peter F. Dembowski aveva attirato l'attenzione sull'illegittimità di questa traduzione del piccardo *cascuns des venres*.<sup>56</sup> Rimarrebbe poi da spiegare perché l'imperatore, in un giorno così importante della Settimana Santa, avrebbe dovuto far spostare la sua preziosa reliquia in un palazzo lontano: la cappella del Faro non era molto ampia, inadatta per accogliere un grande pubblico di fedeli, ma nei pressi del palazzo del Bucoleone c'erano chiese e basiliche a sufficienza per poter realizzare quest'ipotetica ostensione, senza bisogno di recarsi all'estremo opposto della città. Se fosse stato necessario, gli abitanti di Costantinopoli avrebbero potuto visitare la reliquia ben più comodamente nel "centro storico" di Costantinopoli (a Santa Sofia, ad esempio, a pochi passi dal Palazzo) piuttosto che dovendosi recare in una chiesa che confinava con la campagna. Quando venivano compiuti spostamenti di questo tipo, i cronisti non mancavano di darne notizia, proprio per la straordinarietà dell'evento. Così infatti avvenne due secoli prima, nel 1034, quando l'eunuco Costantino Fagitze si recò dal patrizio Costantino Dalasseno per convincerlo con solenni giuramenti a recarsi con lui al palazzo imperiale al cospetto di Michele Paflagone, portando con sé le reliquie del *mandylion*, della croce e della lettera di Cristo ad Abgar;<sup>57</sup> e un'altra volta nel periodo di una grande siccità, durata sei mesi tra il 1036 e il 1037, quando venne organizzata una grande

<sup>55</sup> Frale, *ibid.*, p. 111. Passo ricopiato esattamente in Frale, *La sindone*, cit., p. 54.

<sup>56</sup> P. F. Dembowski, *À Propos of «cascuns des venres» in Robert de Clari*, «Shroud Spectrum International» 1/4, 1982, pp. 37-38.

<sup>57</sup> Ioannes Scylitzes, *Synopsis historiarum*, *Michael IV*, 3, pp. 393-394 Thurn: «Viene dunque inviato l'eunuco Costantino Fagitze, uomo paflagone e familiare del sovrano, portando i preziosi legni [della croce], la santa impronta [*oppure* il santo panno], la lettera autografa del nostro Signore e salvatore Gesù Cristo ad Abgar e un'icona della santa Madre di Dio. Questi parte, presta e riceve giuramenti assieme a Costantino e se ne viene con lui a Bisanzio».



processione tra il palazzo imperiale centrale e quello delle Blacherne con il *mandylion*, le fasce di Gesù e la lettera ad Abgar.<sup>58</sup> La miniatura di un manoscritto bizantino ricorda quest'ultimo evento, raffigurando la processione con tre chierici ciascuno dei quali porta una piccola cassetta dorata.<sup>59</sup> Se qualcosa del genere fosse avvenuta ogni anno, le fonti lo avrebbero certamente segnalato.

C'è poi una motivazione suggerita dal contesto: diversamente da quanto avveniva in altre chiese, che contenevano reliquie dalla provenienza più disparata, il patrimonio di quella del Faro non era il risultato di un'accumulazione casuale di oggetti, ma il frutto di un consapevole progetto di raccolta di reliquie del Cristo, particolarmente della sua passione. Paul Magdalino, in proposito, ha parlato di un «monopolio della chiesa del Faro» nella conservazione delle reliquie della passione, un tentativo di «evocare per i Bizantini del XII secolo uno slancio imperiale che apparteneva al passato, la nostalgia di una Gerusalemme che era in possesso dei cristiani occidentali».<sup>60</sup> Il trattato *De cerimoniis*, che aveva lo scopo di descrivere il regolamento delle sacre funzioni per com'erano svolte (o dovevano svolgersi) nel X secolo, ci ha lasciato importanti informazioni sull'utilizzo della chiesa del Faro. La sua funzione era proprio quella di legare l'imperatore alla commemorazione della passione di Cristo, e già da tempo, ancor prima dell'arrivo del *mandylion*, era associata all'esposizione solenne delle reliquie della croce e della santa lancia. In questa chiesa, servita da un clero alle dipendenze dell'imperatore, il sovrano assisteva a numerosi uffici connessi con la Settimana Santa: i vesperi e la liturgia della Domenica delle Palme, le liturgie del Giovedì e Sabato Santo e del giovedì successivo, la venerazione della santa lancia il Venerdì Santo.

<sup>58</sup> Ioannes Scylitzes, *ibid.*, 10, p. 400 Thurn: «Venuta una siccità, dal momento che per sei mesi interi non era caduta pioggia, i fratelli del sovrano fecero una processione. Giovanni portava il santo *mandylion*, il gran domestico la lettera di Cristo ad Abgar e il protovestiario Giorgio le sante fasce. Procedendo a piedi a partire dal grande palazzo, giunsero fino alla chiesa di Santa Maria delle Blacherne. Il patriarca fece un'altra processione con il clero. Non solo non piovve, ma si abbatté un'enorme grandinata che sfracellò gli alberi e i tetti della città».

<sup>59</sup> Madrid, Biblioteca Nacional, Vitr/26/2 (gr. 347, olim N-2), f. 210<sup>v</sup>. Immagini riprodotte in V. Tsamakda, *The Illustrated Chronicle of Ioannes Skylitzes in Madrid*, Leiden 2002.

<sup>60</sup> P. Magdalino, *L'église du Phare et les reliques de la Passion à Constantinople (VII<sup>e</sup>/VIII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*, in Durand, Flusin (edd.), *Byzance*, cit., p. 25. Vd. anche B. Flusin, *Construire une nouvelle Jérusalem: Constantinople et les reliques*, in A. Amir Moezzi, J. Scheid (edd.), *L'Orient dans l'histoire religieuse de l'Europe. L'invention des origines*, Turnhout 2000, pp. 51-70; H. A. Klein, *Sacred Relics and Imperial Ceremonies at the Great Palace of Constantinople*, in F. A. Bauer (ed.), *Visualisierungen von Herrschaft. Frühmittelalterliche Residenzen – Gestalt und Zeremoniell*, Istanbul 2006, pp. 79-99.

Proprio all'interno dei libri liturgici e dei cerimoniali dovremmo trovare menzione di una traslazione annuale della reliquia, se essa fosse davvero esistita. Eppure non se ne parla. C'è invece, nel *Typikon* costantinopolitano del X secolo, una notizia simile riguardo alla santa lancia, che il Giovedì Santo dalla chiesa del Faro veniva traslata a Santa Sofia per essere venerata dal popolo «dall'aurora fino all'ora sesta» anche del successivo venerdì, «per poi essere riportata nel palazzo per mano del Referendario». <sup>61</sup> Con maggior dovizia di particolari si esprime un manoscritto del *Typikon* del secolo XII, che descrive approfonditamente il passaggio della reliquia dalla cappella del Faro alla sacrestia di Santa Sofia, la processione con le torce, la collocazione dietro all'ambone (ὄπισθεν τοῦ ἄμβωνος) e l'adorazione del popolo. Chiari-scono le fonti che il Venerdì Santo, quando Santa Sofia rimane chiusa per essere pulita, la lancia viene esposta nella chiesa di Santa Irene, a pochi metri di distanza: il pellegrino russo Antonio di Novgorod conferma l'usanza di chiudere tutte le chiese in quel giorno, per lavarle e cospargerle di petali di violetta, senza celebrarvi uffici. <sup>62</sup> Anche se si tratta di una devozione originariamente popolare, per la cerimonia di adorazione della lancia esiste un rituale codificato, alla presenza del clero più insigne della città, e persino un tropario che incomincia con le parole «Adoriamo la lancia» (Προσκυνοῦμεν τὴν λόγχην), il quale viene cantato prima che il patriarca incensi la reliquia, la ponga sull'altare, la baci e infine la faccia riportare al Faro. <sup>63</sup> Se un'altra importante reliquia come il *mandylion* fosse stata traslata, ostensa e venerata, certamente le fonti ne avrebbero parlato.

Per nostra fortuna, sappiamo anche che cosa sarebbe dovuto avvenire il Venerdì Santo alle Blacherne – perlomeno fino alla metà del X secolo – grazie al racconto del *De cerimoniis*, in una sezione la cui ultima revisione risale agli anni 957-959, dopo che il *mandylion* era già entrato in possesso dell'imperatore:

Verso l'ora seconda l'imperatore, recatosi all'Ippodromo, monta a cavallo in quel luogo e si reca alle Blacherne. Giunto al santuario, va fino alle sacre porte e, dopo aver acceso dei ceri ed aver pregato, sale all'altare; preso il turibolo, incensa tutt'intorno e, rivestita la santa mensa con una nuova tovaglia, depone su di essa un'offerta. Uscito poi di fianco, si reca al santuario della «santa urna» e accende

<sup>61</sup> J. Mateos, *Le Typicon de la Grande Église. Ms. Sainte-Croix no. 40, X<sup>e</sup> siècle*, II, Roma 1963, p. 72: [...] ἀπὸ ἑωθεν ἕως ὥρας ε' [...] μετὰ τοῦτο ἀποδίδοται ἐν τῷ Παλατίῳ διὰ τοῦ ῥεφερενδαρίου.

<sup>62</sup> D. Jadrejkovich, *Книга Паломник: А по иным церквам не служат в великий пяток, ни у святых Софии, но мыют церкви в тьи дни и бѣбиовом листвием настилают во церкви* (ed. P. Savvaitov, *Путешествие новгородского архиепископа Антония в Царьград в конце XII столетия*, Sankt-Peterburg 1872, p. 142).

<sup>63</sup> Testi e commentario in S. Janeras, *Le Vendredi Saint dans la tradition liturgique byzantine*, Roma 1988, pp. 301-303.

dei ceri nel detto santuario, in preghiera, come è d'uso fare, di fronte alle sante porte; salito all'altare e preso il turibolo, incensa tutt'intorno la mensa. Presa l'offerta, la depone sulla santa mensa e poi, al ritorno, entra nel palazzo, a cavallo o con il battello [...] Occorre sapere che se l'imperatore ritorna dalle Blacherne prima dell'ufficio di τριτοέκτη,<sup>64</sup> prima si reca al vestiario e fa portar via la mensa d'oro assieme agli altri vasi d'oro che dovranno servire durante la settimana di Pasqua nel Crisotriclinio; quindi si dice la τριτοέκτη ed egli adora la preziosa lancia [...] Se invece ritorna dalle Blacherne dopo la τριτοέκτη, dopo aver assistito in quel luogo alla τριτοέκτη, venera al Faro la preziosa lancia assieme ai sudditi.<sup>65</sup>

Il Venerdì Santo è un giorno in cui non si celebra l'eucaristia; quindi l'imperatore può spostarsi altrove e fare la sua offerta alle Blacherne, spingendosi fino all'interno della cappella delle reliquie attigua al grande santuario mariano, per poi ritornare in tempo per l'ufficio cattedrale pomeridiano e per l'adorazione della santa lancia. Il Giovedì e il Sabato Santo, invece, egli assiste alla celebrazione eucaristica nella chiesa del Faro, come aveva già fatto alla Domenica delle Palme.<sup>66</sup> Se il Venerdì Santo fosse stata prevista un'esposizione del *mandylion* alle Blacherne, non solo i libri cerimoniali liturgici lo avrebbero segnalato, ma anche il *De cerimoniis*, che descrive con tanta precisione la visita dell'imperatore alle Blacherne in quel giorno, lo avrebbe registrato. Nessuna fonte omette di descrivere l'adorazione della lancia; perché tralasciare quella del *mandylion*/sindone? Il racconto del *De cerimoniis*, invece, fa pensare a una visita imperiale in un santuario nel quale non è esposto nulla e non succede nulla; l'imperatore si limita ad entrare in presbiterio, pregare, incensare l'altare e lasciare la propria offerta.

<sup>64</sup> La τριτοέκτη è un ufficio liturgico quaresimale costantinopolitano che si tiene al mattino, al posto dell'ufficio delle ore monastiche di Terza e Sesta.

<sup>65</sup> Constantinus Porphyrogenitus, *De cerimoniis aulae Byzantinae*, I 43, pp. 167-168 Vogt: Περὶ ὥραν δευτέραν ἐξελθὼν ὁ βασιλεὺς ἐν τῷ Ἰπποδρομίῳ, ἵππεύει ἐκεῖσε καὶ ἀπέρχεται ἐν Βλαχέρναις, καὶ εἰσελθὼν ἐν τῷ ναῶ, ἀπέρχεται μέχρι τῶν ἁγίων θυρῶν, καὶ ἄψας κηρὸς καὶ εὐξάμενος, εἰσέρχεται εἰς τὸ θυσιαστήριον, καὶ λαβὼν θυμιατόν, θυμιᾷ κυκλόθεν, καὶ ὑπαλλάξας τὴν ἁγίαν τράπεζαν, τίθησιν ἐν αὐτῇ ἀποκόμβιον, καὶ ἐξελθὼν διὰ τῆς πλαγίας, εἰσέρχεται εἰς τὸν ναὸν τῆς ἁγίας σοροῦ, καὶ ἄψας κηρὸς εἰς τὸν αὐτὸν ναὸν ἐν τῇ προσευχῇ αὐτοῦ, ὡς εἴθισται αὐτῷ, ἔμπροσθεν τῶν ἁγίων θυρῶν, καὶ εἰσελθὼν εἰς τὸ θυσιαστήριον, λαβὼν θυμιατόν, θυμιᾷ τὴν ἁγίαν τράπεζαν κυκλόθεν, καὶ λαβὼν ἀποκόμβιον, τίθησιν αὐτὸ ἐν τῇ ἁγίᾳ τραπέζῃ, καὶ εἴθ' οὕτως ὑποστρέψας εἰσέρχεται ἐν τῷ παλατίῳ, εἴτε ἔφιππος, εἴτε «διὰ» τοῦ πλοός [...] Ἰστέον δὲ ὅτι, εἰ μὲν πρὸ τῆς τριτοέκτης ὑποστρέφει ὁ βασιλεὺς ἀπὸ Βλαχέρνας, εἰσέρχεται πρῶτον ἐν τῷ βεστιαρίῳ, καὶ ἐκβάλλει τὴν τε χρυσοῦν τράπεζαν μετὰ τῶν λοιπῶν χρυσῶν σκευῶν τῶν μελλόντων καθυπουργῆσαι τῇ διακαινησίμῳ ἐν τῷ Χρυσοτρικλίῳ, καὶ εἴθ' οὕτως τελοῦσι τὴν τριτοέκτην, «καὶ» προσκυνεῖ τὴν τιμίαν λόγχην [...] Εἰ δὲ μετὰ τῆς τριτοέκτης ὑποστρέφει ἀπὸ Βλαχέρνας, ὡς τελέσας ἐκεῖσε πρῶτον τὴν τριτοέκτην, προσκυνεῖ τὴν τιμίαν λόγχην μετὰ τῶν ἀνωτέρω εἰρημένων ἐν τῷ Φάρῳ.

<sup>66</sup> Cfr. Constantinus Porphyrogenitus, *ibid.*, I 41, 42 e 44 Vogt.

Infine: se Leone Tusco tra il 1177 e il 1181, mentre viveva alla corte imperiale di Costantinopoli, nel descrivere la chiesa del palazzo imperiale racconta che i Greci «in tempo di quaresima custodiscono coperti con veli i luoghi del santo *mandylion* e del santo *keramion*, fino a quel sabato», come pensare che essi potessero velare una reliquia che in quel momento non c'era?<sup>67</sup>

### Ostensione di una sindone a Costantinopoli?

Riguardo all'ostensione della *sydoines* delle Blacherne, Robert de Clari afferma che essa «si drizzava tutta dritta di modo che si poteva vedere bene la figura di nostro Signore». Barbara Frale si spinge persino a descrivere come quest'ostensione avveniva materialmente:

Nella chiesa delle Blacherne la sindone veniva progressivamente aperta grazie a un cavalletto dotato di meccanismo che la sollevava lentamente, così i fedeli potevano vedere via via il corpo di Gesù come se emergesse dal sepolcro. Il telo dunque era prima custodito ripiegato, poi piano piano veniva disteso.<sup>68</sup>

Una così precisa descrizione di un tale cavalletto meccanico mobile, di cui il racconto di Robert de Clari non fa parola, avrebbe dovuto essere supportata da qualche fonte antica che integrasse la relazione del crociato; ma Frale, in una nota al termine di questi paragrafi, fornisce solamente il richiamo a tre autori moderni: un'indicazione di Marco Palmerini e due articoli di Alexei Lidov e Irina Shalina.<sup>69</sup> Non posso giudicare l'indicazione di Palmerini, che è il marito dell'autrice<sup>70</sup> e non pare aver scritto nulla sull'argomento; ho però rintracciato le altre due pubblicazioni di cui viene data notizia. Sono due articoli in lingua russa, con un riassunto finale in inglese, pubblicati in una raccolta di saggi dedicati alle reliquie dell'Oriente cristiano.<sup>71</sup> Del primo,

<sup>67</sup> Leo Tuscus, *De haeresibus et praevaricationibus Graecorum*, in Pseudo Pantaleo diaconus, *Tractatus contra errores graecorum*: «[...] sancti mantellis, sanctique koramidii locos, quadregesimae tempore, usque ad illud Sabbatum velaminibus tectos custodiunt» (PG CXL, col. 549A). Su questo trattato di Tusco, A. Dondaine, *Hughes Étherien et Léon Toscan*, «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen-âge» 19, 1952, pp. 67-134: 116-119.

<sup>68</sup> Frale, *I Templari*, cit., p. 111. Stesse parole in Frale, *La sindone*, cit., p. 54.

<sup>69</sup> Frale, *I Templari*, cit., p. 138 n. 58: «Ringrazio Marco Palmerini per avermi indicato questa ricostruzione; in merito cfr. Lidov, *The Mandylion*, p. 268, e Shalina, *The Icon of Christ*, pp. 333-334, con lo schema di come veniva eseguita l'elevazione». Identiche parole in Frale, *La sindone*, cit., p. 310 n. 64.

<sup>70</sup> Frale, *I Templari*, cit., p. 13.

<sup>71</sup> A. M. Lidov, *Мандилион и Керамион как образ-архетип сакрального пространства - The Mandylion and Keramion as an Image-archetype of Sacred Space*, e I. Shalina, *Икона «Христос во гробе» и Нерукотворный образ на Константинопольской плащанице - The Icon of Christ the Man of Sorrows and the Image-relic of the Constan-*

quello di Lidov, Frale cita una pagina del riassunto inglese, che però né in quel luogo né nel resto del testo fa il minimo accenno alla sindone delle Blacherne: Lidov in quella pagina parla del *mandylion* e del *keramion* visti da Robert de Clari nella cappella del Faro, che secondo lui erano sospesi all'interno di due archi di cupola, l'uno di fronte all'altro. Sul valore simbolico di questa collocazione come mistico spazio di miracolosa duplicazione dell'immagine, Lidov si è soffermato anche altrove in un articolo in lingua inglese.<sup>72</sup> Si può certo perdonare a Frale l'ignoranza del russo, ma sicuramente non si può accettare la falsificazione dei riferimenti bibliografici citati nei suoi libri, di cui questo non è l'unico caso.<sup>73</sup>

Il riferimento all'articolo della Shalina rimanda alle pagine 333 e 334, che però sono occupate solo da immagini: la prima (p. 333) è la riproduzione di un epitafio della fine del XIII secolo conservato al museo della chiesa serbo-ortodossa di Belgrado; la seconda (p. 334) è la fotografia di una pittura del Cristo deposto dalla croce eseguita nell'anno 1376 sul nartece di un monastero. Sono quindi due immagini che non hanno nulla a che fare con la sindone di Robert de Clari. La terza, finalmente, è uno schizzo con la seguente didascalia: «Dimostrazione della sindone nella chiesa delle Blacherne nel 1204, sulla base della descrizione di Robert de Clari», eseguito secondo la «ricostruzione dell'autrice [реконструкции автора]». Lo schizzo rappresenta l'abside di una chiesa con al centro, dietro l'altare, un cavalletto in forma di croce; la sbarra orizzontale sorregge una sindone pendente, di modo che dalla navata se ne possa vedere solo la parte superiore, dove è raffigurata l'immagine del busto di un uomo. Per l'autrice la sindone costantinopolitana delle Blacherne e quella di Torino sono certamente la stessa cosa. È opportuno allora citare la parte dello studio della Shalina che giustifica la sua ricostruzione grafica:

Secondo le fonti, la sindone in cui fu avvolto il corpo del Cristo morto fu trasportata a Costantinopoli dagli imperatori bizantini e fu conservata, assieme ad altre reliquie della passione, nella chiesa palatina della Madre di Dio del Faro. Ma poco prima della caduta di Costantinopoli fu trasferita (o temporaneamente tralata) nella Chiesa delle Blacherne, dove nel 1204 la vide Robert de Clari, storico

*tinopolitan Shroud*, in *Восточнохристианские реликвии - Eastern Christian Relics*, Moskva 2003, pp. 249-280 e 305-336.

<sup>72</sup> A. Lidov, *The Miracle of Reproduction. The Mandylion and Keramion as a Paradigm of the Sacred Space*, in C. L. Frommel, G. Wolf (edd.), *L'immagine di Cristo dall'acheropita alla mano d'artista dal tardo medioevo all'età barocca*, Città del Vaticano 2006, pp. 17-41. Il pensiero di questo autore è compiutamente esposto nella sua recente monografia *Иеротопия. Пространственные иконы и образы-парадигмы в византийской культуре*, Moskva 2009.

<sup>73</sup> Per numerosi altri casi simili, mi permetto di rimandare a Nicolotti, *I Templari e la Sindone*, cit.

della quarta crociata. Secondo la sua descrizione, la sacra sindone «in cui nostro Signore fu avvolto», «veniva aperta ogni venerdì di modo che si potesse vedere bene il volto di nostro Signore». È naturale presupporre che essa venisse fissata in posizione verticale. L'indicazione riguardo alla possibilità di vedere non l'intero corpo, ma solo il volto del Signore, permette di concludere che veniva sollevata la parte superiore del lato frontale della sindone, probabilmente fino al livello delle mani incrociate del Salvatore, su cui si sono conservate le tracce di sangue dei chiodi della crocifissione. Va notato che la ricerca tecnica e tecnologica che J. Jackson ha operato sulla sindone di Torino ha confermato la presenza di specifiche pieghe trasversali a metà del fronte e del retro della sindone, confermate proprio da una tale plicatura del tessuto. A giudicare dalle tracce delle piegature, esso è rimasto in una tale posizione per un tempo molto lungo. Egli ha anche stabilito il fatto che il telo, piegato in due parti uguali, veniva fissato a una sbarra che lo sollevava in quel punto; era fissato su di essa con dei chiodi, le cui tracce sono state rinvenute in quest'analisi [...] Non è da escludersi che il congegno sul quale la sindone con l'immagine del Salvatore morto non fatta da mano d'uomo si sollevava dall'arca-reliquiario, dove sarebbe dovuta rimanere tutto il tempo restante, sia stato costruito in forma di una croce, foggiate «a immagine e somiglianza» del Golgota.<sup>74</sup>

Purtroppo Shalina si basa non sul testo francese originale dell'opera di Robert de Clari, bensì su una moderna traduzione russa<sup>75</sup> che contiene due termini potenzialmente fuorvianti. Il francese «se drechoit», infatti, può avere due sfumature diverse: la sindone «veniva drizzata» da qualcuno, oppure «si drizzava» da sola, come per miracolo.<sup>76</sup> Se la mia traduzione italiana «si drizzava» riesce a mantenere l'ambiguità dell'originale, l'espressione russa *приоткрывали* permette solo di pensare che il movimento del telo, peraltro mal espresso nella versione russa, avvenisse grazie all'intervento di qualcuno. Non è una questione di poco conto, se si pensa che la chiesa delle Blacherne era famosa per un miracolo che avveniva proprio ogni venerdì della settimana, il quale consisteva nel mirabolante sollevarsi di un velo senza intervento umano; ma di questo vedremo più avanti. In secondo luogo, la scelta di rendere l'espressione «le figure Nostre Seigneur» con *лик Нашего Господа* è ancor più infelice: *лик* significa «volto», mentre il termine piccardo «figure» «va interpretato come *forma del corpo*, in quanto il significato (*forma del volto*) risale soltanto al 1650 circa».<sup>77</sup> Questo significa che l'interpretazione della Shalina sopra riportata è viziata da due errori pregiudiziali: l'idea che la

<sup>74</sup> Shalina, *Икона*, cit., p. 317. Traduzione di A. Chocholáčková.

<sup>75</sup> M. A. Zaborova, *Робер де Клари. Завоевание Константинополя*, Moskva 1986.

<sup>76</sup> Esattamente come in italiano, in francese questo genere di *verbes pronominaux* possono avere senso attivo, passivo o reciproco (entrambe le possibilità).

<sup>77</sup> P. F. Dembowski, *En marge du vocabulaire*, cit., p. 16. Cfr. A. Tobler, E. Lommatzsch, *Altfranzösisches Wörterbuch*, III, Wiesbaden 1954, coll. 1837-1839; W. Wartburg, *Französisches etymologisches Wörterbuch*, III, Tübingen 1949, p. 512.

sindone delle Blacherne fosse sollevata da qualcuno, il che è tutto da dimostrare, e l'idea che tale sollevamento servisse a mostrare «non l'intero corpo, ma solo il volto del Signore», il che è semplicemente errato. Si noti come l'autrice si contraddica: dopo aver affermato che l'ostensione si limitava a rendere visibile «solo il volto del Signore» subito dopo conclude che «veniva sollevata la parte superiore del lato frontale della sindone, probabilmente fino al livello delle mani incrociate del Salvatore, su cui si sono conservate le tracce di sangue dei chiodi della crocifissione». Solo il volto o metà del corpo? E poi, di quali tracce di sangue si sta parlando, visto che Robert de Clari non ne fa menzione?

È evidente a questo punto che Irina Shalina non sta più parlando della *sydoines* del crociato, ma della sindone di Torino, con le sue macchie di sangue in corrispondenza dei chiodi della crocifissione. Di lì in avanti, postulata un'identità che nessun elemento probante permette di postulare, il racconto di Robert viene incredibilmente commentato alla luce di alcune teorie sindonologiche. La Shalina infatti immagina una cerimonia di sollevamento della sindone (quella di Torino) operata grazie ad un congegno elevatore in forma di croce; ella ritiene anche che l'iconografia del cosiddetto “uomo dei dolori” – il Cristo trafitto che si solleva vivo dal sepolcro aparendo fino all'inguine, con le mani incrociate sull'addome – sia sostanzialmente la rappresentazione artistica di questa reale ostensione cerimoniale.<sup>78</sup> Shalina dipende dichiaratamente dagli studi sulle pieghe della sindone di Torino effettuati da John Jackson, figura di primo piano della sindonologia internazionale. Dall'8 al 13 ottobre del 1978 il giovane John, ufficiale dell'aeronautica militare statunitense, aveva partecipato alle ricerche effettuate sulla sindone torinese come membro dello STURP (*Shroud of Turin Research Project*). Oggi, assieme alla moglie Rebecca, dirige il *Turin Shroud Center of Colorado*. Entrambi sono famosi per aver elaborato la fantasiosa teoria secondo la quale la sindone di Torino è al contempo il tessuto funerario di Gesù e anche la tovaglia sulla quale egli consumò l'ultima cena con gli apostoli. Alcune chiazze del telo, infatti, sarebbero spiegabili come macchie di *charo-set*, la pastella di frutta, spezie e vino che si consuma durante la cena pasquale ebraica.<sup>79</sup> John

<sup>78</sup> L'iconografia dell'uomo dei dolori è stata studiata da H. Belting, *An Image and Its Function in the Liturgy: The Man of Sorrows in Byzantium*, «Dumbarton Oaks Papers» 34, 1980-1981, pp. 1-16. Belting avanza l'ipotesi che l'affermarsi di questo genere di ritratto funerario sia collegato alle mutazioni del rituale liturgico della settimana santa. La presenza della sindone di Torino a Costantinopoli avrebbe poi fornito un ulteriore modello iconografico (pp. 6 e 14). In questo l'autore accetta, senza esaminarle, le argomentazioni dei sindonologi Paul Vignon e Ian Wilson.

<sup>79</sup> Cfr. J. e R. Jackson, *La Sindone di Torino fu anche la tovaglia dell'Ultima Cena?*, in Istituto internazionale di ricerca sul Volto di Cristo (ed.), *Il volto dei volti di Cristo*, IV, Gorle 2000 (riprodotto alla pagina [http://www.nostreradici.it/Sindone\\_liturgia.htm](http://www.nostreradici.it/Sindone_liturgia.htm)). La

Jackson tempo fa si è occupato delle pieghe del tessuto torinese,<sup>80</sup> e presso il suo *Turin Shroud Center* ha costruito un congegno di sollevamento allo scopo di ricreare materialmente, usando una copia del telo della sindone, la presunta cerimonia di elevazione della chiesa delle Blacherne: le pieghe della sindone di Torino identificherebbero dunque sia il tipo di plicatura adottato per conservare il telo nello scrigno in cui era contenuto, sia il punto in cui esso veniva accavallato alla barra orizzontale di sollevamento.<sup>81</sup>

L'argomento delle pieghe della sindone di Torino è quanto mai fragile. L'ultimo studio effettuato sul lenzuolo invita a «non dare un peso inadeguato alla presenza di queste pieghe», la maggior parte delle quali si è formata negli ultimi secoli quando la sindone è stata conservata arrotolata su un cilindro all'interno del reliquario del Duomo di Torino (dal 1694 al 1998). Un'antica piegatura centrale nel senso della lunghezza, che lasciava l'immagine all'interno, è stata alla base di altri sistemi di piegatura di cui sono conservate tracce: essi sono però tutti incompatibili con la teoria di Jackson, la quale è basata su un sistema di pieghe nel senso della larghezza. L'ipotetico utilizzo di una barra per un temporaneo sollevamento del lenzuolo, poi, non pare possa lasciare tracce rinvenibili a distanza di ottocento anni. Le teorie sulla piegatura della sindone sono talmente tante e diverse, da prestarsi a qualunque tipo di supposizione.<sup>82</sup> Mi pare anche condivisibile l'osservazione

teoria è stata mal accolta anche dai sindonologi più ottimisti: cfr. M. Loconsole, *La Sindone di Torino non è stata utilizzata come tovaglia per l'Ultima Cena*, in E. Marinelli, A. Russi (edd.), *Sindone 2000. Congresso mondiale*, II, San Severo 2002, pp. 531-536. Uno storico del cristianesimo antico che volesse assecondare la fantasia dei coniugi Jackson osserverebbe che nemmeno i Vangeli sono concordi riguardo al carattere dell'ultima cena: secondo Matteo, Marco e Luca sarebbe stata una cena pasquale, ma secondo Giovanni no. Molti esegeti seguono Giovanni: cfr. W. Bösen, *L'ultimo giorno di Gesù di Nazaret*, Leumann 2007, pp. 76-89. Sarebbe meglio risolvere questo problema esegetico, prima di ricercare sulla sindone i resti degli intingoli pasquali.

<sup>80</sup> Cfr. J. P. Jackson, *Foldmarks as a Historical Record of the Turin Shroud*, «Shroud Spectrum International» 11, 1984, pp. 6-29.

<sup>81</sup> Il documentario sulla sindone girato nel 2008 per la BBC dal regista David Rolfe contiene un'intervista a John Jackson che mostra il cavalletto da lui costruito. Su [www.youtube.com](http://www.youtube.com) è visibile sia l'originale inglese del documentario (*Shroud of Turin*) sia la versione italiana (*Il mistero della Sindone*) presentata da Bruno Vespa alla trasmissione *Porta a porta* del 24 marzo 2008. Ricostruzione dell'ostensione alla pagina <http://it.gloria.tv/?media=103167&connection=corporate>, minuto 9.55. Ringrazio Gian Marco Rinaldi per questa ed altre segnalazioni.

<sup>82</sup> M. Flury-Lemberg, *Sindone 2002. L'intervento conservativo*, Torino 2003, p. 39: «Osservando la Sindone appaiono immediatamente in gran quantità pieghe e grinze dalla cui presenza si possono intuire i modi con i quali il tessuto è stato piegato. La maggior parte di queste grinze e pieghe è stata causata dalla compressione esercitata sul tessuto nell'inopportuno procedimento di arrotolamento, con il lato dell'immagine rivolto all'interno. È stato questo il modo di procedere usuale, almeno da quando la Sindone è



di Karlheinz Dietz, secondo il quale «è inimmaginabile un trattamento così noncurante per un lenzuolo di tale valore, nonostante l'amore dei Bizantini per congegni di quel tipo».<sup>83</sup>

La fallacia dell'intero ragionamento di Barbara Frale, Irina Shalina e John Jackson sta alla radice: si parte sempre dal presupposto che la sindone di cui parla Robert de Clari sia la stessa che oggi si trova a Torino. Ma questo dovrebbe essere il punto d'arrivo, non certo quello di partenza. Usare argomenti – ipotetici e discussi – tratti dagli studi sindonologici “torinesi” per spiegare un racconto medievale è metodologicamente inaccettabile. Chi ha stabilito che Robert de Clari abbia davvero parlato di quella reliquia? Chi ha stabilito che veniva sollevata con un cavalletto? Chi ha stabilito che questa sindone è oggi conservata a Torino e mantiene traccia di quella ostensione? In questo Barbara Frale ha fatto propria un'ipotesi dichiaratamente personale di Irina Shalina, presentandola come se fosse una certezza e senza dar conto dell'argomentazione della stessa Shalina e degli studi sindonici dai quali essa dipende totalmente.

### Valore del racconto del crociato

Una volta abbandonata questa pista, si può ritornare al racconto di Robert de Clari. Secondo Ernst von Dobschütz esso non è chiaro, e dimostra che il cronista non avrebbe visto l'ostensione di cui parla.<sup>84</sup> Quando avrebbe potuto assistervi? Fin dal marzo 1204, prima dell'attacco della città, era stato stabilito da parte dei crociati che il palazzo delle Blacherne, come anche il Bucoleone, sarebbe divenuto proprietà del futuro imperatore latino di Costantinopoli; lunedì 12 aprile, festa di S. Basilio di Parion, i Latini riuscirono ad entrare nella città, l'imperatore greco fuggì, alcuni nobili greci si rifugiarono alle Blacherne ed Enrico di Hainaut, fratello di Baldovino delle Fiandre, si accampò di fronte al palazzo. Il giorno successivo Enrico prese pos-

stata conservata a Torino in uno scrigno relativamente piccolo [...] Lungo tutta la linea centrale della Sindone appare la traccia chiaramente visibile di una piega come un solco a forma di “V”. Questa piega ha un carattere diverso dalle pieghe appena descritte. La sua presenza sta a dimostrare che, allo scopo di proteggere il suo prezioso contenuto, il telo è stato piegato per lungo con l'immagine all'interno e ciò è avvenuto, a quanto sembra, fin da un tempo assai lontano [...] La piegatura del telo nel senso della lunghezza dimostra anche che questa è stata la base di altri sistemi di piegatura che si possono ricostruire con l'aiuto della simmetria delle varie macchie. Fra questi, la quadruplica piegatura all'epoca in cui sono comparsi i cosiddetti “poker holes” e le macchie d'acqua circolari ad essi vicine, la piegatura all'epoca dell'incendio di Chambéry e la piegatura al momento in cui si sono formate le grandi macchie d'acqua. Un altro tipo di piegatura, a modo di fisarmonica (detto Leporello), è riscontrabile già in epoca pre-cristiana.

<sup>83</sup> K. Dietz, *Some Hypotheses Concerning the Early History of the Turin Shroud*, «Sindon» n.s. 16, 2001, p. 34.

<sup>84</sup> von Dobschütz, *Immagini di Cristo*, cit., p. 74 (ed. orig. *Christusbilder*, cit., p. 77).

sesso del palazzo, mentre Bonifacio di Monferrato si impadroniva del Bucoleone.<sup>85</sup> Il saccheggio del resto della città avvenne tra martedì 13 e giovedì 15; successivamente, poco prima dell'elezione dell'imperatore latino, i due palazzi imperiali vennero abbandonati da chi li aveva già occupati e rimessi nelle mani di un corpo di guardia comune, di modo che il neo-eletto vi potesse accedere subito dopo senza difficoltà di sorta.<sup>86</sup> Dobbiamo pensare che Robert abbia assistito alla cerimonia delle Blacherne nei giorni successivi alla presa di Costantinopoli? Davvero il clero bizantino dopo il sanguinoso sacco della città avrebbe continuato imperterrito a mettere in mostra le proprie reliquie? E dal momento che il palazzo delle Blacherne fu immediatamente requisito e posto sotto la custodia dei Latini, non sarebbe un po' azzardato pensare che la presunta ostensione del venerdì sia continuata secondo le vecchie consuetudini? In realtà la chiesa delle Blacherne finì presto nelle mani del clero latino che accompagnava la spedizione crociata, passando alle dirette dipendenze della Santa Sede.<sup>87</sup> Robert stesso, peraltro, ha dichiarato che «non ci fu nessuno, né Greco né Franco, che abbia saputo ciò che avvenne di questa sindone quando la città fu presa», e questa per Dobschütz è una prova del fatto che il crociato non sapeva nulla di preciso su quest'oggetto. Dello stesso parere è anche Jean-Pierre Martin: «Nulla prova che questa *sydoines* perduta, e che dunque Robert de Clari non ha mai potuto vedere, sia effettivamente la stessa reliquia della Sindone».<sup>88</sup>

Di diverso parere è André-Marie Dubarle: egli accusa lo studioso tedesco di aver dimenticato «che vi furono due prese della città a nove mesi di distanza. Nell'intervallo tra la prima e la seconda i crociati latini ebbero il tempo di visitare i monumenti».<sup>89</sup> Dunque Robert avrebbe visto la reliquia nel 1203, non nel 1204, prima che essa sparisse. Ciò non è impossibile, e sappia-

<sup>85</sup> Cfr. Carile, *Per una storia*, cit., pp. 154 e 159-161. Così racconta gli eventi un testimone oculare, Geoffroy de Villehardouin: «Come quel palazzo [del Bucoleone] si arrese al marchese Bonifacio di Monferrato, così quello delle Blacherne si arrese a Enrico, fratello del conte Baldovino di Fiandra, salva la vita di quelli che erano dentro: anche là fu trovato un tesoro tanto grande che non era minore di quello del Bucoleone. Ognuno mise una guarnigione dei suoi soldati nel castello che gli si era arreso e fece custodire il tesoro. E gli altri soldati che erano sparsi per la città fecero ricco bottino» (*La conquête de Constantinople*, cap. 250; trad. di F. Garavini). Per una godibile narrazione complessiva degli eventi, M. Meschini, 1204. *L'incompiuta. La quarta crociata e le conquiste di Costantinopoli*, Milano 2004.

<sup>86</sup> Cfr. R. de Clari, *La conquête de Constantinople*, 93-94.

<sup>87</sup> Sulla sorte delle chiese costantinopolitane requisite dal clero latino dopo la presa della città, R. Janin, *Les sanctuaires de Byzance sous la domination latine (1204-1261)*, «Revue des Études Byzantines» 2, 1944, pp. 134-184.

<sup>88</sup> J. P. Martin, *Notes sur le manuscrit de Bruxelles de Garin le Lorrain*, in N. Henrard, P. Moreno, M. Thiry-Stassin (edd.), *Convergences médiévales*, Bruxelles 2001, pp. 325-326.

<sup>89</sup> Dubarle, *Histoire ancienne*, cit., p. 35 n. 8.

mo che per un periodo i crociati ebbero libertà di circolazione per Costantinopoli;<sup>90</sup> è anche vero che nella sua cronaca Robert colloca il racconto della visita della città solo in seguito alla narrazione degli eventi del sacco (capp. 82-92), non prima. Anche se così fosse, la teoria di Barbara Frale, secondo la quale la sindone veniva esposta solo di Venerdì Santo, si presterebbe a una nuova critica: nel 1203 il Venerdì Santo cadeva il 4 aprile, quando i crociati erano ancora a Zara e non avevano messo piede a Costantinopoli, dove entrarono solo il 17 luglio 1203. Nell'anno successivo il Venerdì Santo cadde il 23 aprile, cioè otto giorni dopo il saccheggio della città (13-15 aprile); ma abbiamo già detto che a questo punto la chiesa delle Blacherne era ormai in mano ai Latini, e quella sindone era già sparita, o se ne sarebbe avuta notizia da parte di Robert stesso o di altri.

La difficoltà del racconto rimane, e molti commentatori si sono posti un interrogativo più radicale: Robert de Clari ha davvero visto qualcosa alle Blacherne? Se sì, che cosa ha visto? È una fonte credibile? Egli era un uomo di scarsa cultura, incapace di esprimersi secondo i canoni letterari della cronachistica coeva; non poté far altro che dettare la sua cronaca adoperando il francese dialettale piccardo che usava nel parlare. Tantomeno era uno storico di professione; durante la sua permanenza nell'esercito crociato non si preoccupò affatto di raccogliere precise notizie, in quanto una narrazione scritta non era inizialmente nei suoi propositi. Probabilmente coloro che ascoltavano i suoi racconti dopo il ritorno in patria furono quelli che gli proposero di mettere per iscritto le vicende che ricordava, e non è escluso che un forte impulso allo scrivere gli derivasse dalla necessità di giustificare l'autenticità delle reliquie che aveva portato con sé e donato al monastero di Corbie. L'intervallo di tempo che passò tra l'accadere degli eventi e la scrittura della cronaca fu certamente alla base di molti errori che gli storici moderni si sono avvicendati ad elencare; ma bisogna anche ammettere che in altri casi Robert dimostra di aver avuto una memoria prodigiosa e una grande capacità di ricordare anche con precisione quegli eventi che lo avevano più toccato da vicino. Forse poté servirsi, per colmare le sue lacune, del ricordo di altri commilitoni, come Guillaume d'Embrville o Baudouin de Beauvoir, tornati con lui in Piccardia da Costantinopoli nel 1205. Egli non ha occhi che per ciò che luccica, che è prezioso o che attiene alla sfera del miracolistico; ma il suo potersi prendere la libertà di descrivere come voleva ciò che voleva lo rende comunque una fonte di primissimo interesse:

<sup>90</sup> Cfr. Geoffroy de Villehardouin, *La conquête de Constantinople*, 192: «Molti di quelli dell'esercito andarono a vedere Costantinopoli, e i ricchi palazzi e le altre chiese, delle quali ce n'erano tante, e le grandi ricchezze, tali che non ve ne furono mai altrettante in alcuna città» (trad. di F. Garavini).

Le sue descrizioni sono senza dubbio migliori di quelle del Villehardouin, perché il Clari è più sensibile, o forse soltanto più espansivo, e non riesce a tacere le proprie emozioni; sicché la sua narrazione, storicamente deformata, è umanamente più vera [...] Il sapore più genuino della sua opera sta proprio nella versione fantastica e novellistica degli avvenimenti, nella ricostruzione disordinata, confusoria, incompleta delle bellezze artistiche di Costantinopoli, nell'ingenua, rozza credulità di fronte alle superstizioni, alle credenze, alle leggende religiose, esposte con la vivacità di un fanciullo che crede nell'eterna favola dell'uomo e dei suoi rapporti diretti con il mondo magico dell'impossibile.<sup>91</sup>

Un testimone importante, dunque, ma talora credulone ed inaffidabile.<sup>92</sup> Ci si può dunque legittimamente domandare se l'oggetto delle Blacherne di cui Robert parla fosse davvero una reliquia funeraria di Gesù. Più in generale: egli ha descritto le reliquie (anche il *mandylion*, dunque) perché si era personalmente accertato della loro esistenza, o per sentito dire? Come si può sapere se e quando la sua memoria o le sue fonti sono attendibili? La stessa descrizione del miracolo che ha portato alla creazione del *mandyion* e del *keramion*, va detto, si distanzia non di poco dalla tradizione e non depona a favore di una buona conoscenza dei fatti da parte di Robert.

### Gli epitafi liturgici

Qualcuno, come Gaetano Ciccone, ha proposto che la sindone delle Blacherne fosse in realtà un ἐπιτάφιος, un grosso drappo liturgico di stoffa ricamata che riporta la scena del seppellimento del corpo del Cristo morto e disteso con le braccia abbandonate lungo il corpo o incrociate sull'addome.<sup>93</sup> È un oggetto liturgico oggi assai noto alla devozione di tutta la cristianità di rito bizantino, che ne prevede l'utilizzo il Venerdì Santo durante la liturgia del seppellimento di Cristo.

Le rubriche dell'attuale cerimoniale della Settimana Santa prescrivono quanto segue: per prima cosa l'epitafio va deposto sull'altare assieme all'evangelario; poi durante il vespro viene sollevato sulla testa del celebrante a mo' di baldacchino; si forma una processione che fa il giro dell'altare, esce dal presbiterio, sosta davanti all'iconostasi ed infine si reca al centro della navata, ove è stata predisposta un'edicola detta «sepolcro», in rappresentazione della tomba di Cristo; qui l'epitafio viene disteso per la venerazione dei

<sup>91</sup> Nada Patrone, *Roberto di Clari*, cit., pp. 38 e 67.

<sup>92</sup> Cfr. anche D. E. Queller, T. F. Madden, *The Fourth Crusade. The Conquest of Constantinople*, Philadelphia 1997<sup>2</sup>, p. 302: «Egli è scandalosamente inaffidabile riguardo alle date e ai dati quantificabili».

<sup>93</sup> Ciccone, Sturmman Ciccone, *La sindone*, cit., p. 180: «Il nostro crociato, Robert de Clari, ha assistito all'ostensione di uno di questi teli, forse particolarmente suggestivo e venerato dal popolo». Ringrazio l'autore per avermi fatto dono del suo libro.

fedeli, asperso con acqua di rose e ricoperto di fiori. Al mattutino del sabato (che oggi nell'uso è stato anticipato al venerdì sera) il sacerdote si reca solennemente al «sepolcro»; si forma una nuova e più popolare processione, accompagnata da un lungo e bellissimo canto di lamentazione (Ἡ ζῶη ἐν τάφῳ); il corteo, che simboleggia l'accompagnamento funebre di Gesù, si snoda fin fuori dalla chiesa, per poi terminare al sepolcro (uso slavo) o all'altare (uso greco), dove l'epitafio viene ricollocato.<sup>94</sup> Ecco dunque un contesto liturgico che giustificerebbe qualche sorta di ostensione di un drappo ricamato con l'immagine del Cristo morto. Ma l'indagine storico-liturgica dimostra che questa pittoresca liturgia del seppellimento, con la sua duplice processione, è un'aggiunta relativamente recente.<sup>95</sup>

L'antico rituale della Settimana Santa nella grande Chiesa di Costantinopoli aveva infatti mantenuto a lungo un carattere alquanto sobrio ed essenziale; solo a partire dal IX secolo, nel periodo di predominanza della liturgia di tipo monastico ed in seguito alla crisi iconoclasta, esso aveva preso ad arricchirsi gradualmente di elementi tratti dalla tradizione gerosolimitana. Ma a dispetto della grandiosità dei suoi monumenti, la capitale dell'impero mantenne a lungo un rituale improntato ad una misurata semplicità. La liturgia del Venerdì Santo, in particolare, non si differenziava da quella degli altri venerdì di quaresima se non per la venerazione para-liturgica della lancia, di cui si è già parlato, la quale comunque non si inseriva all'interno del normale *cursus* degli uffici. Al di là di questo, come afferma Robert Taft, «nell'antica Costantinopoli originariamente non vi era nulla, assolutamente nulla, di ciò che oggi è considerato "tipicamente bizantino" all'interno del Triduo».<sup>96</sup> Gli antichi libri liturgici non menzionano alcuna cerimonia di seppellimento, i cui primi indizi (dubbi, peraltro, e senza l'uso di epitafi) si trovano in due epistole del patriarca Atanasio I scritte probabilmente tra il 1305 e il 1308<sup>97</sup>

<sup>94</sup> Testi e rubriche dell'uso greco attuale in *Ἡ ἁγία καὶ μεγάλη ἑβδομάς*, Athine 1990, pp. 280-319; tr. it. dei testi in M. Gallo, *Liturgia orientale della Settimana Santa*, II, Roma 1974, pp. 106-172.

<sup>95</sup> Descrizione del rito e ricostruzione della sua storia in D. I. Pallas, *Die Passion und Bestattung Christi in Byzanz*, München 1965; S. Janeras, *Le Vendredi Saint dans la tradition liturgique byzantine*, Roma 1988, pp. 393-402; R. Taft, *In the Bridegroom's Absence. The Paschal Triduum in the Byzantine Church*, in I. Scicolone (ed.), *La celebrazione del Triduo pasquale: anamnesis e mimesis*, Roma 1990, pp. 71-97; *Holy Week in the Byzantine Tradition*, in A. G. Kollamparampil (ed.), *Hebdomadae sanctae celebratio. Conspectus historicus comparativus*, Roma 1997, pp. 67-91. Utile anche G. Millet, *L'epitaphios: l'image*, «Comptes-rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres» 86, 1942, pp. 408-419 (con numerosi riferimenti ai testi liturgici del Sabato Santo).

<sup>96</sup> Taft, *Holy Week*, cit., p. 75.

<sup>97</sup> Così Pallas, *Die Passion*, cit., pp. 299-307. Secondo Janeras, però, le lettere non parlano dell'ufficio di sepoltura, ma solo del canto degli ἐγκόμια accompagnato dalla venerazione delle icone (*Le Vendredi Saint*, cit., p. 397). Anche Robert Taft è scettico verso chi

e, a Cipro, in una composizione teatrale databile tra il 1260 e il 1270.<sup>98</sup>

È solo in un libro cerimoniale risalente alla metà del XIV secolo che compare la prima inequivocabile testimonianza di un cambiamento in corso: si prevede infatti una processione del celebrante con l'evangelario sulla spalla destra avvolto in un velo che non contiene alcuna raffigurazione (ὄηρ, κάλυμμα), ad imitazione del gesto di Giuseppe di Arimatea che porta il corpo di Gesù al sepolcro avvolto nel telo funebre.<sup>99</sup> Quest'ingresso dell'evangelario in precedenza non aveva alcun legame con il tema della sepoltura, ed avveniva con il libro portato senza veli, non sulla spalla, bensì davanti al petto. Occorre aspettare i libri rituali del XVI secolo perché tale tessuto, ormai chiamato ἐπιτάφιος, ampio e ricamato con l'immagine del Cristo morto, venga sostenuto sulla testa del sacerdote come un baldacchino come avviene oggi.<sup>100</sup> Ma non è ancora un uso diffuso ovunque, e tantomeno obbligatorio: nei libri a stampa la prescrizione di questo rito comparirà solo nella prima metà del XIX secolo. Lo sviluppo di questa processione con il velo va messo in relazione con l'uso di un altro velo liturgico chiamato ὄηρ, il quale veniva adoperato per la copertura delle oblate sull'altare e durante il cosiddetto "Grande ingresso", il corteo di trasferimento dei doni durante la liturgia eucaristica. Originariamente l'ὄηρ era un semplice velo bianco (anche chiamato ἄγια νεφέλη o ἀναφορά oppure ἱερὸν ἔπιπλον) che poteva arrivare a misurare anche due metri e mezzo e serviva a coprire sia il calice con il disco (la patena), sia la testa reclinata del sacerdote celebrante durante la consacrazione delle sacre specie; oggi è ormai di dimensioni ridotte. A partire dal tardo XII secolo l'ὄηρ incomincia ad essere decorato inizialmente con la sola figura del Cristo morto, denudato e giacente su un lenzuolo o sulla pietra d'unzione come agnello immolato (iconografia dell'ἀμνός), talvolta in posizione frontale, talvolta inclinato per tre quarti; in seguito fanno la loro comparsa altri personaggi raffigurati nell'atto di compiangere e seppellire Gesù: sua madre, Giuseppe d'Arimatea, le donne mirrofore, Maria Maddalena, Nicodemo. Il Grande ingresso fin dai tempi delle *Omèlie* liturgiche di Teodoro di Mopsuestia (388-392 circa) era simbolicamente inteso come immagine del corteo funebre del Cristo;<sup>101</sup> ecco che anche il velo divie-

ritiene di poter parlare di una processione liturgica con le icone della sepoltura. I testi (epp. 52, 53, 54 e 71) sono editi da Pallas e ripubblicati, con traduzione e commento, da A.-M. M. Talbot, *The Correspondence of Athanasius I Patriarch of Constantinople*, Washington D.C. 1975; passi significativi in Taft, *In the Bridegroom's Absence*, cit., pp. 84-85.

<sup>98</sup> A. Vogt, *Études sur le théâtre byzantin. Un mystère de la Passion*, «Byzantion» 6, 1931, p. 61.

<sup>99</sup> *Typikon* del codice Athos Vatopedi gr. 954 (1199) dell'anno 1346, il cosiddetto *Typikon* di Trebisonda.

<sup>100</sup> Pallas, *Die Passion*, cit., p. 42.

<sup>101</sup> R. F. Taft, *The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and other Preana-*

ne parte di questa sacra rappresentazione. Simeone di Tessalonica nel XV secolo paragonerà esplicitamente questo velo al cielo stellato che ricopre le oblate e alla sindone che avvolge il corpo del Signore, usando indifferentemente le denominazioni di ἄηρ e di ἐπιτάφιος per lo stesso oggetto:<sup>102</sup> il passaggio è ormai avvenuto. L'ἄηρ di grandi dimensioni con la raffigurazione del Cristo viene sempre meno adoperato come velo per le oblate: esso è ormai trasformato in un pregiato ma ingombrante oggetto figurato che ha assunto un precipuo significato a motivo dell'immagine che reca, e può essere collocato in un luogo più visibile o in edicole che ricordano il sepolcro di Gesù. L'ἄηρ si ridurrà ad essere un piccolo velo più maneggevole, ma solamente dopo aver lasciato in eredità il suo ruolo simbolico al prezioso ἐπιτάφιος, enfaticizzazione più realistica del simbolo del velo funerario di Gesù.<sup>103</sup> Naturalmente non c'è nessun cogente motivo, nemmeno iconografico, per pensare che la sindone di Torino sia il fondamento dell'uso e dell'iconografia dell'epitafio o abbia influenzato le raffigurazioni dell'ἄηρ.<sup>104</sup> In generale, l'iconografia del Cristo morto accompagna la contemporanea evoluzione del rituale del Venerdì e del Sabato Santo che, sotto l'influsso agiopolita, abbandona il suo sobrio carattere primitivo e si orienta lentamente sulla strada

*phoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom*, Roma 1978<sup>2</sup>, pp. 216-219; Janeras, *Le Vendredi Saint*, cit., pp. 417-425.

<sup>102</sup> Symeon Thessalonicensis, *De sacra liturgia*, 96 (PG CLV, col. 288A).

<sup>103</sup> Sulla storia di questi veli, soprattutto E. Morini, *Le «sindoni» ricamate. Simbologia e iconologia dei veli liturgici nel rito bizantino*, in G. M. Zaccone, G. Ghiberti (edd.), *Guardare la Sindone. Cinquecento anni di liturgia sindonica*, Cantalupa 2007, pp. 229-257, con bibliografia e immagini (ringrazio Gian Maria Zaccone per il dono del volume). Si vedano anche: V. Troickij, *История плащаницы*, «Богословский вестник» 2-3, 1912, pp. 362-393 e 505-530; V. Cottas, *Contribution à l'étude de quelques tissus liturgiques*, «Studi Bizantini e Neoellenici» 6, 1940, pp. 87-102; G. Millet, *Broderies religieuses de style byzantin*, Paris 1947, pp. 86-109; G. A. Sotiriou, *Τὰ λειτουργικά ἄμφυα τῆς Ὀρθοδόξου Ἑλληνικῆς Ἐκκλησίας*, «Θεολογία» 20, 1949, pp. 603-614.

<sup>104</sup> Come si ripete spesso in pubblicazioni sindonologiche: ad esempio, M. Theocharis, *Epitafi della liturgia bizantina e la Sindone*, in L. Coppini, F. Cavazzuti (edd.), *Le icone di Cristo e la Sindone*, Cinisello Balsamo 2000, pp. 105-121, e D. C. Scavone, *Greek Epitaphioi and Other Evidence for the Shroud in Constantinople up to 1204*, in *The 1999 Richmond Conference. Shroud of Turin International Research Conference*, in linea alla pagina <http://www.shroud.com/pdfs/scavone.pdf>. Secondo il liturgista Nicola Bux l'epitafio «potrebbe essere un impressionante indizio della presenza della Sindone a Costantinopoli e delle cerimonie solenni di ostensione», nonostante l'intero suo articolo non possa portare nemmeno una prova a favore (*Ipotesi di riferimenti alla sindone nella liturgia bizantina*, in linea alla pagina <http://www.enec.it/ps/fondo%20sindone/Bux-Sindone.pdf>). Il sindonologo Kim Dreisbach è arrivato a sostenere che l'immagine del Cristo del cosiddetto "epitafio del re Stefano Uroš II Milutin" (1300 ca.), al Museo della Chiesa ortodossa serba, Belgrado, abbia i capelli rossicci per imitazione del colore dell'immagine sindonica di Torino!

della mimesi del seppellimento di Gesù. Le nuove cerimonie bizantine prediligono una *anamnesis* della passione più storicizzata, più poetica ed imitativa, che caratterizza in generale la tradizione liturgica neo-sabaita, così cara alla sensibilità dell'uomo medievale.

È possibile dunque che nel 1203-1204 Robert de Clari abbia visto o sentito parlare dell'esposizione di un epitafio raffigurante il corpo di Gesù defunto? Il rito del seppellimento e dell'epitafio, come si è visto, era ancora sconosciuto a Costantinopoli; ma se non proprio un epitafio perlomeno un grande ἄψυ decorato con l'immagine del Cristo morto, in rappresentanza del lenzuolo funebre di Gesù, poteva essere presente nella chiesa delle Blacherne. Anche se i più antichi tessuti con questo genere di raffigurazione che siano giunti sino a noi non sono così antichi come il racconto del crociato, occorre ricordare che l'alta deperibilità del materiale rendeva necessaria una periodica sostituzione dei manufatti. L'uso codificato di queste stoffe all'interno di un contesto liturgico sembra essersi affermato, perlomeno a Costantinopoli, nel secolo successivo; ma ciò non può escludere che al tempo di Robert esistessero oggetti recanti quel tipo di raffigurazione iconografica che muoveva allora i suoi primi passi. Tessuti di tal fatta avrebbero potuto essere visibili all'interno della chiesa, magari appesi sui muri dell'edificio<sup>105</sup> o deposti su tombe o edicole che ricordavano il sepolcro di Gesù: Slobodan Ćurčić ritiene che esistessero epitafi che servivano proprio per essere distesi sulle tombe di chi ne aveva commissionato la fattura.<sup>106</sup> Nonostante il parere contrario di Carlo Maria Mazzucchi, secondo il quale «sarebbe del tutto ingiustificato supporre che l'autore alluda a una sindone liturgica»,<sup>107</sup> questa mi sembra una strada percorribile.

### Reliquie mariane e “miracolo abituale” delle Blacherne

La chiesa delle Blacherne, però, era più che altro rinomata perché conservava qualche reliquia del vestiario della Madonna. La tradizione antica a riguardo è un po' confusa: qualcuno parlava di un abito funerario di Maria (ἐντάφιον), qualcuno del suo manto (ἱμάτιον) e della sua cintura (ζώνη), ma la tradizione più solida riguarda un velo (μαφόριον) conservato in una preziosa urna (σορός) la quale aveva dato il nome all'intera cappella delle reliquie.<sup>108</sup> Ogni venerdì dalla chiesa delle Blacherne si snodava per le vie della

<sup>105</sup> È l'ipotesi di P. Johnstone, *Byzantine Tradition in Church Embroidery*, London 1967, p. 26.

<sup>106</sup> S. Ćurčić, *Late Byzantine Loca Sancta? Questions Regarding the Form and Function of Epitaphioi*, in S. Ćurčić (ed.), *The Twilight of Byzantium*, Princeton 1991, pp. 251-272.

<sup>107</sup> Mazzucchi, *La testimonianza*, cit., p. 227.

<sup>108</sup> Diverse tradizioni sulle reliquie mariane sono descritte da J. Wortley, *The Marian Relics at Constantinople*, «Greek, Roman, and Byzantine Studies» 45, 2005, pp. 171-187.



città una processione diretta ad un altro importante monastero mariano, quello della Calcoprateia; anche qui è attestata la presenza di reliquie del vestiario di Maria, il che induce a pensare che le medesime reliquie siano state smembrate per arricchire la collezione di entrambi i santuari. La commemorazione della deposizione dell'abito alle Blacherne veniva celebrata ogni anno il 2 luglio. Rileggendo il racconto di Robert de Clari alla luce della tradizione sul *μαφόριον*, Jean Ebersolt pensa che il crociato «potrebbe aver confuso il lenzuolo della Vergine con quello di Cristo», fermo restando che anche per Ebersolt, come già per Dobschütz, «la sua testimonianza non è chiara, ed egli non sembra aver visto la reliquia con i propri occhi».<sup>109</sup>

Ma c'è ancora un altro oggetto che, a mio parere, va tenuto in conto: alle Blacherne si trovava una veneratissima icona di Maria in posizione orante, chiamata la Blachernitissa (*Βλαχερνίτισσα*).<sup>110</sup> A partire dal secolo XI si ha notizia di quello che Anna Comnena chiama «il miracolo abituale» (*τὸ σύννηθες θαῦμα*):<sup>111</sup> il velo di seta che ricopriva quest'icona della Vergine ogni venerdì a vespro si alzava da solo e restava miracolosamente sospeso in alto, svelando agli occhi di tutti l'immagine della Madonna, per poi riscendere a coprirla all'ora nona del sabato seguente. Venance Grumel nel 1931 ha raccolto le testimonianze antiche su questo prodigio; mi sembra utile riproporle, aggiungendo quelle che ottant'anni fa erano ancora sconosciute.<sup>112</sup>

Il primo racconto è dovuto a Michele Psello; su incarico dell'imperatore

Vd. anche C. Mango, *The Origins of the Blachernae Shrine at Constantinople*, in Cambi, Marin (edd.), *Radovi XIII Međunarodnog Kongresa*, cit., II, pp. 66-75; H. Du Manoir, *Maria. Études sur la Sainte Vierge*, V, Paris 1958, pp. 963-967; Janin, *La géographie ecclésiastique*, cit., I 3, p. 169.

<sup>109</sup> J. Ebersolt, *Sanctuaires de Byzance*, Paris 1921, p. 45.

<sup>110</sup> Non c'è consenso tra gli studiosi sull'iconografia originaria della Blachernitissa. Cfr. D. Lathoud, *La Vierge orante «Episkepsis» des Blachernes*, «Union des Églises» 6, 1923, pp. 166-168; V. Grumel, *Sur l'Episkepsis des Blachernes*, «Échos d'Orient» 29, 1930, pp. 334-336; P. Grierson, *Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection and in the Whittemore Collection*, III/1, Washington D.C. 1993<sup>2</sup>, pp. 173-174; I. Zervou Tognazzi, *L'iconografia e la «Vita» delle miracolose icone della Theotokos Brefokratoussa: Blachernitissa e Odighitria*, «Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata» 40, 1986, pp. 215-287; E. Sandler, *Les icônes byzantines de la Mère de Dieu*, Paris 1992, pp. 108-111; R. Ousterhout, L. Brubaker, *The Sacred Image East and West*, Chicago 1995, pp. 94-96; B. V. Pentcheva, *Icons and Power. The Mother of God in Byzantium*, University Park 2006, pp. 145-164.

<sup>111</sup> Anna Comnena, *Alexias* XIII 1, 2, p. 384 Reinsch-Kambylis: τὸ σύννηθες θαῦμα ἡ Θεομήτωρ ἐν Βλαχερναις. Nel 1148 Anna parla del miracolo che era avvenuto nell'anno 1107 di fronte al padre Alessio I Comneno.

<sup>112</sup> V. Grumel, *Le «miracle habituel» de Notre Dame des Blachernes à Constantinople*, in «Échos d'Orient» 30, 1931, pp. 129-146; vd. anche J. B. Papadopoulos, *Les palais et les églises des Blachernes*, Thessalonique 1928, pp. 25-37; in breve, H. Du Manoir, *Maria. Études sur la Sainte Vierge*, V, Paris 1958, pp. 968-972. Secondo Grumel è probabile che

Michele VII Ducas Parapinace, egli dedica un'intera orazione al miracolo delle Blacherne, riferendosi ad un'occasione in cui, nel luglio 1075, il miracolo aveva risolto una disputa tra lo spatario Leone Mandalo e gli abitanti di un monastero. Eccone alcuni stralci:

A destra del santuario, per chi si dirige verso oriente, c'è un'icona che sta attaccata e al contempo è inserita alla perfezione (nella parete), di stile inimitabile, di grazia incomparabile, di potenza insuperabile. Pende da essa un velo, opera di tessitura; una sfilza di immagini la circonda, di natura pregiata [...] È straordinario ciò che accade con essa il sesto giorno della settimana, dopo il tramonto del sole. In quel momento escono tutti dal santuario [...] Che dunque? Si chiudono tutte le porte del tempio, la folla si sofferma negli atrii del santuario, presso i portali. Quando i sacerdoti hanno terminato gli usuali riti, è tradizione che subito si apra la chiesa. Allora si apre, e si concede l'ingresso a coloro che stanno davanti al santuario. Essi entrano, frammisti di timore e gioia; e la tenda sull'icona d'un tratto si solleva, come mossa da un soffio. Il fatto è incredibile per coloro che non lo vedono; ma per coloro che lo vedono è un prodigio, senz'altro una discesa dello Spirito divino.<sup>113</sup>

C'è poi un altro racconto greco della seconda metà dell'XI secolo; di esso è sopravvissuta solamente una versione latina, tradotta da un pellegrino forse inglese. Pur rovinato da una piccola lacuna, il testo è conciso ma chiaro:

A Santa Maria delle Blacherne, nella seconda chiesa [...] dove si solleva il manto davanti all'immagine di santa Maria non per mano degli uomini, ma per divina grazia. Nell'altare della medesima chiesa è deposta un'arca di argento, in cui giace la cintura della santa Madre di Dio. Nella medesima chiesa si trova il suo bastone.<sup>114</sup>

l'immagine mariana in questione sia la stessa che era stata ritrovata nel 1031 durante i restauri della chiesa promossi dall'imperatore Romano III Argiro.

<sup>113</sup> Michael Psellus, *De miraculo in Blachernais patrato*, 112-136, pp. 204-205 Fisher: Εικών τις αὐτῆ ἐν δεξιᾷ τοῦ νεῶ τοῖς πρὸς ἀνατολὰς εἰσιούσιν ἐκκρέματαί τε ἅμα καὶ ἐνήρμοσται ἀκριβῶς, τὴν ἰδέαν ἀμίμητος, τὴν χάριν ἀσύγκριτος, τὴν δύναμιν ἀπαράμιλλος· καταπέτασμα δὲ αὐτῆς ἐξ ὑφαντικῆς τέχνης ἠώρηται, ὃ δὴ ὀρθαθὸς εἰκόνων περιλαμβάνει τὴν ὕλην πολυτελῶν [...]. Ἐξαιρετόν δὲ ταύτῃ τῆς ἐβδομάδος τῶν ἡμερῶν τὸ κατὰ τὴν ἕκτην ἡμέραν τελούμενον μετὰ τὴν τοῦ ἡλίου κατάδυσιν. Ἐξίσσι δὲ τηνικαῦτα τοῦ νεῶ ζύμπαντες [...]. Εἶτα τί; Ξυναρμόζεται τοῦ τεμένου ζύμπαντα τὰ προπύλαια, τὸ δὲ πλῆθος ἐστήκασιν ἐν τοῖς προτεμενίσμασι τοῦ νεῶ τῶν προθύρων ἐγγύς· τελεσθέντων δὲ ὅποσα τοῖς ἱεροτελεσταῖς νομίζεται, νόμος εὐθύς ἀνεφῆνυσθαι τὰ ἀνάκτορα. Καὶ τὰ μὲν ἀνέφκται, καὶ εἴσοδος τοῖς ἐφεστηκόσι πρὸ τοῦ ναοῦ δέδοται, καὶ οἱ μὲν εἰσίασι φόβῳ καὶ χαρᾷ συμμιγείς, ὃ δὲ περὶ τὴν εἰκόνα πέπλος ἀθρόον μετεωρίζεται ὥσπερ τινὸς αὐτὸν ὑποκινήσαντος πνεύματος, καὶ ἔστι τὸ πρᾶγμα τοῖς μὲν μὴ ἰδοῦσιν ἄπιστον, τοῖς δὲ ἰδοῦσι παράδοξον καὶ τοῦ θεοῦ πνεύματος ἄντικρυς κάθοδος.

<sup>114</sup> Anonymus (Mercati), *Descriptio Constantinopoleos*, 49: «Ad sanctam Mariam Blachernes in secunda ecclesia [...] ubi levatur pallium ante imaginem sanctae Marie non

Pressoché contemporanea a quella di Psello è la testimonianza di un anonimo viaggiatore occidentale il quale, probabilmente tra gli anni 1075 e 1099, ebbe occasione di soggiornare abbastanza a lungo a Costantinopoli, frequentando una scuola di lingua greca a Santa Sofia:

Presso questa basilica c'è un'altra piccola chiesa rotonda, anch'essa di marmo, entrambe collegate tra loro di modo che da una si può passare subito nell'altra. In questa chiesa piccola c'è una santa e venerabile icona dorata della madre di Dio che porta il Figlio che ella, la benedetta, ha generato. Intorno a questa santa icona ogni settimana avviene un glorioso miracolo. E poiché esso viene raccontato da molti in modo diverso, dal momento che io l'ho visto con i miei occhi non una volta sola, ma molte, avrò cura di rievocarlo per amore di verità, non aggiungendovi alcunché di falso. Questa santa immagine della Madre di Dio è ricoperta dalla cintola in giù da un manto, fissato con due chiodi su ciascun lato dell'immagine. Si vede dunque la metà della santa immagine, dalla cintola in su, cioè il petto e il capo. Invece l'altra metà è nascosta dalla cintola in giù, come abbiamo detto, ricoperta da un manto di seta. Ma di venerdì, sul calar del sole, quanta più gente possibile, uomini, donne, chierici e sacerdoti, accorrono a questa chiesa. E come nel Sabato Santo di Pasqua nella santa città di Gerusalemme gli astanti aspettano e desiderano scorgere il fuoco che viene giù dai cieli, così la folla di Costantinopoli nel giorno suddetto si presenta davanti alla santa immagine, aspettando e desiderando che il manto, per opera di Dio, si sollevi nel modo abituale. Quando poi si avvicina l'ora nella quale devono avvenire i divini miracoli, viene percossa una tavola di legno per chiamare il popolo in chiesa [...] Radunatisi dunque tutti in chiesa davanti alla santa immagine della madre di Dio, i chierici cantando e i laici pregando, invocano devotamente le grandi opere del Dio onnipotente, affinché si degni di operare i miracoli abituali. Potresti vedere in quel luogo un così grande numero di persone di entrambi i sessi, potresti sentire in quel luogo una tale calca di popolo al punto che, se ti ci recassi nudo in pieno inverno, a fatica potresti riuscire a sopportare il calore. Udresti anche le dolci melodie delle voci che lodano la gloria della madre di Dio. In alto il sacerdote, vestito come per la messa, gira continuamente intorno all'altare e alla santa immagine con un turibolo d'oro pieno d'incenso. Perché dilungarmi? Mentre il clero canta e il popolo prega, il manto grazie al quale metà dell'immagine santa è coperta si solleva in alto, per opera di Dio, mostrando quella metà dell'immagine che fino a prima aveva nascosto.<sup>115</sup>

manu hominum, sed divina gracia. In altari ipsius aeccliesiae est posita argentea archa, et iacet intus cinctura sancte Dei genitricis. In ipsa ecclesia est baculum eius» (ed. K. N. Ciggaar, *Une description de Constantinople traduite par un pèlerin anglais*, «Revue des Études Byzantines» 34, 1976, pp. 211-267: 253).

<sup>115</sup> Anonymus Tarragonensis, *De Constantinopoli civitate*, 103-134: «Iuxta hanc basilicam est alia parva ecclesia rotunda et ipsa marmorea ita utreque ad invicem sic coniuncte ut de una mox transeas in aliam. In hac parva est Dei genitricis sancta et venerabilis ycona aurea, gestantis Filium quem benedicta genuit. De hac sancta ycona omni septimana gloriosum fit miraculum. Et quum varie a multis narratur, ego sicut oculis illud vidi non semel sed vicibus multis, per veritatem referre curabo nichil apponens falsitatis

C'è anche un'altra anonima testimonianza latina che risale almeno all'XI secolo:

In quel luogo, com'è costume per i Greci, c'è un'icona di Maria regina che porta in grembo Gesù, il suo nobile infante primogenito. Quest'immagine della venerabilissima Vergine è nascosta, per riverenza, da una sindone tutta di seta, e nessuno dei cittadini osa guardare il volto della Vergine prima che arrivi il venerdì, giorno imporporato dal mistero della croce. Allora, mentre già il sole volge al tramonto, quando comincia il vespertino ufficio solenne di Maria, allora, dico, il velo disteso, spiegato grazie ad un invisibile congegno divino, mostra ai cittadini il celeste tesoro. Questo velo, sospeso in alto per artificio divino, rimane così immobile per tutte le viglie di quella notte e per ogni ora del sabato, che risuonano delle lodi di Maria nell'ufficio solenne, fino al termine dell'ora nona. Ma al vespro del sabato, quando inizia la solennità della domenica, il velo di Maria di nuovo si posa, senza intervento di qualche addetto, e ricopre l'immagine con grande venerazione.<sup>116</sup>

in aliquo. Hec sancta ymago Dei genitricis a cingulo deorsum est cooperta pallio ex utraque parte ymaginis affixo duobus clavis. Videtur itaque medietas sancte ymaginis a cingulo sursum, videlicet pectus et capud. Porro alia medietas occultatur a cingulo deorsum ut diximus pallio cooperta serico. Feria vero vi circa solis occubitum fit ad supradictam ecclesiam populi concursus quam plurimus virorum ac mulierum, clericorum quoque et sacerdotum. Et sicut sabbato sancto Pasche in sanctam civitatem Iherusalem expectant et desiderant qui ibi adsunt ignem de supernis advenientem cernere, sic plebs Constantinopolitana die predicto astat ante sanctam ymaginem expectans et desiderans more solito pallium elevare virtute Dei. Appropinquante denique hora qua divina debent fieri miracula, percutitur tabula lignea ad vocandum in ecclesiam populum [...] Convenientes ergo omnes in ecclesiam ante sanctam Dei genitricis ymaginem clerici cantando laici orando, Dei omnipotentis invocant devote magnalia ut consueta dignetur operari miracula. Cerneret ibi sexus utriusque tantam numerositatem, sentires ibi populi tantam compressionem ut, si media hyeme ibi nudus adesses, vix calorem ferre prevales. Audires quoque dulcisonas vocum modulationes Dei genitricis gloriam concrepantes. Sacerdos insuper, indutus ut ad missam, sepiissime circuit altare et sanctam ymaginem cum turribulo aureo thimiamate pleno. Quid multa. Dum cantat clerus et orat populus, pallium quo medietas ymaginis sancte est cooperta Dei virtute sursum elevatur, demonstrans quam prius celaverat ymaginis medietatem» (ed. K. N. Ciggaar, *Une description de Constantinople dans le Tarragonensis 55*, «Revue des Études Byzantines» 53, 1995, pp. 117-140). Il codice (Tarragonensis 55) è della fine del XII o dell'inizio del XIII secolo, copia di un originale più antico.

<sup>116</sup> *Narratio de miraculo ymaginis sanctae Mariae, quod fit Constantinopoli Sabbati die* (cod. Par. lat. 2628): «Ibi ut mos est in Grecis habetur ipsius Reginae ycona, gestans in gremio illum suum nobilem Iesum primogenitum infantem. Haec imago praeverecundae Virginis reverentia velatur sindone oloserica, nec audet quisquam civium divae Virginis respicere vultum, donec veniatur ad sextam feriam, crucis mysterio purpuratam. Tunc sole iam ad occasum vergente, quando vespertina sinaxis Mariae sollennia incipit, tunc inquam expansum velum invisibili machina divina repansum, ostendit civibus caelestem thesaurum. Quod velum sursum arte divina libratum, sic immobile perse-

Di questo racconto esiste anche una riduzione in versi.<sup>117</sup> Al 1135 circa risale la testimonianza di William of Malmesbury, monaco e storico inglese dell'abbazia di Malmesbury nel Wiltshire:

Uomini affidabili asseriscono che quella medesima immagine, adombrata da un velo di seta, è adornata di virtù divine. Infatti ogni venerdì, quando il sole è ormai declinante sull'oceano, quello stesso velo si solleva spontaneamente e fino all'ora nona del sabato, quasi sollevato nell'aria, rende visibile l'immagine per tutti coloro che lo desiderano.<sup>118</sup>

Jean Beleth, liturgista dell'Università di Parigi, scrive intorno all'anno 1164:

Un tempo a Costantinopoli in una chiesa c'era un'immagine della beata Vergine, davanti alla quale pendeva un velo che copriva l'intera immagine. Questo velo al venerdì dopo i vesperi cadeva dall'immagine senza che nessuno lo muovesse, ma per miracolo di Dio, come se fosse portato in cielo, affinché l'immagine potesse essere completamente guardata dal popolo. Di sabato, celebrati i vesperi, esso discendeva davanti alla medesima icona, cioè immagine, e vi rimaneva sino al venerdì.<sup>119</sup>

verat per omnes illius noctis vigiliis et singulas sabbati horas, quae Mariae laudes resonant cum sollenni officio, usque ad terminum horae nonae. At vero vespere sabbati quod inciat sollennia dominicae dici, velum Mariae rursus deponitur sine edituum [sic] labore, et obnubat imaginem cum magna veneratione» (ed. Grumel, *Le «miracle habituel»*, cit., pp. 134-135).

<sup>117</sup> *Liber virginalis* (cod. Par. lat. 2445A, XIII secolo): «Greco more hic decore virginis ychonis / natum gestat, sindone stat et velata serica / nec videtur donec detur sabbato vigilia / At cum hora vespertina matris festa incipit / se expansum et repansum velum sursum recipit / atque vultum venerandum virginis deoperit / Tunc thesaurus diva clarus revelatur virgine / Sic ad nonam usque horam stat diei crastine / Sursum velum, quasi celum spectans miro ordine / Non libratum arte vatium nec arte mechanica [...] Perstat sursum dum sol cursum sabbati prosequitur [...] Velum sursum mittens, rursus celitus deponitur» (ed. Grumel, *ibid.*, pp. 130-131).

<sup>118</sup> William of Malmesbury, *De laudibus et miraculis sanctae Mariae*, p. 264: «Hanc eandem ymaginem, velo umbratam oloserico, asserunt probabiles viri divinis virtutibus honorari. Omni enim feria sexta, prono iam in oceanum sole, velum ipsum sponte levare et usque ad sabbati nonam, quasi, libratum in aere, cunctis volentibus conspicuam ymaginem facere» (ed. P. N. Carter, *An Edition of William of Malmesbury's Treatise on the Miracles of the Virgin Mary*, diss., University of Oxford, 1960).

<sup>119</sup> Iohannes Beleth, *Summa de ecclesiasticis officiis*, 51: «Olim Constantinopoli in quadam ecclesia erat ymago beate Virginis, ante quam dependebat velum, quod totam cooperiebat ymaginem. Hoc velum sexta feria post vespere cadebat de ymagine nullo movente, sed Dei miraculo, quasi deferretur in celum, ut ad plenum posset imago a populo prospici. Celebratis vesperis in sabbato descendebat ante eandem yconiam, id est ymaginem, et ibi manebat usque ad sextam feriam» (ed. H. Douteil, *Iohannis Beleth Summa de ecclesiasticis officiis*, II, Turnholti 1976, p. 90).

Alla tradizione orientale appartiene la famosa *Prima Cronaca di Novgorod*, basata sulle memorie di qualche testimone oculare del sacco di Costantinopoli del 1204; in essa c'è un breve accenno ad un miracolo che avveniva di venerdì:

E la [chiesa della] santa Madre di Dio che sta alle Blacherne, là dove lo Spirito Santo era solito discendere ogni venerdì, anch'essa [i crociati] l'hanno spogliata.<sup>120</sup>

Le parole del pellegrino russo ricordano quelle di Psello, secondo cui il miracolo abituale era proprio «una discesa dello Spirito divino».

È molto significativo che circolassero anche dei testi in lingua francese con la menzione di questo miracolo. È il caso di Gautier de Coinci, contemporaneo di Robert de Clari, che tra il 1214 e il 1236 mise in versi una raccolta di *Miracles de Nostre Dame*, tra i quali c'è quello delle Blacherne:

Mi sembra di ritrovare la pagina del miracolo che desidero raccontare. C'è a Costantinopoli una cappella ricca e nobile della mia signora Santa Maria, assai onorata ed assai frequentata da tutti quelli della regione. Essa è soprannominata Lucerna. Secondo il costume greco, che è molto bello e cortese, c'è un'immagine nella cappella di nostra Signora, bella assai. Quell'immagine, quell'icona, è nascosta e ricoperta da un ricco manto, da una sindone, di modo che nessuno può vedere direttamente il suo viso né alcuno oserebbe guardarla o scoprirla in alcun modo prima che Dio, per opera divina, l'abbia mostrata e l'abbia scoperta per il popolo. Ogni volta che giunge il venerdì e occorre cantare e celebrare i vesperi della Madre di Dio, senza che alcuna persona la tocchi la sindone da sopra l'immagine se ne va subito in alto, si dispiega e si stende nell'aria. Allora appare il viso bello e grazioso dell'immagine della Madre di Dio. Giungono dunque i Greci da ogni parte per adorare la santa immagine, servirla ed onorarla. Dai vesperi fino alla messa dell'indomani c'è una gran folla. Tutti i chierici cantano assieme i vesperi ad alta voce, e l'indomani la messa solenne. Così il dolce Dio di sua propria mano, cioè per la sua potenza, per far vedere l'immagine solleva in alto il manto ogni settimana, di venerdì. Dai vesperi del venerdì sino all'ora nona del sabato egli mantiene la sindone in alto, per aria. Per ricoprire la santa icona, l'immagine della sua dolce Madre, il dolce Padre la fa scendere sempre a nona, di sabato.<sup>121</sup>

<sup>120</sup> *Новгородская первая летопись*, anno 6712 (1204), 13: а святую Богородицю, иже въ ВлахѢрнѢ, идеже святѣи духъ съхожаше на вся пятницѢ, и ту одраша; инѢхъ же церквии не можеть человѣкъ сказати, яко бещисла (ed. A. Nasonov, *Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов*, Moskva 1950, p. 49); la numerazione dei capitoli segue l'edizione commentata di S. Patri, *La relation russe de la quatrième Croisade*, «Byzantion» 58/8, 1988, pp. 461-501.

<sup>121</sup> Gautier de Coinci, *Miracles de Nostre Dame*, IV, II Mir. 32, vv. 67-118: «Il m'est avis que truis el fuel / dou myracle que conter veil / qu'il a dedenz Constantinoble / une chappele riche et noble / de ma dame sainte Marie / mout honnouree et mout servie / de trestouz ciaux de la contree. / Luiserne en sournon est nommee. / Selonc la coustume

Credo che vi sia una stretta relazione tra il velo del “miracolo abituale” e la “sindone” di Robert de Clari. Entrambi i racconti sono ambientati nella chiesa delle Blacherne; entrambi avvengono tutti i venerdì; entrambi riguardano un tessuto; entrambi descrivono il sollevamento di questo tessuto, allo scopo di rendere visibile un’immagine (quella dell’icona o quella del Cristo). Se l’espressione piccarda «se drechoit» viene intesa nel senso di «si drizzava» (da sola), ecco che entrambe le narrazioni coincidono anche nella descrizione miracolistica dell’evento: già nel 1899 Ernst von Dobschütz aveva tentato di spiegare il sollevamento della *sydoines* descritto dal crociato come un miracolo fraudolento, che avveniva grazie a qualche congegno nascosto messo in movimento dai monaci del santuario.<sup>122</sup> L’idea del miracolo provocato è anche condivisa da André-Marie Dubarle, il quale però la applica al velo dell’icona mariana e si sforza di immaginare che il miracolo abituale sia stato sostituito dall’ostensione della sindone, senza imbrogli:

Dall’interruzione inspiegabile del miracolo o anche dopo la scoperta di un inganno fino ad allora nascosto, il clero ha forse voluto rimediare alla delusione dei fedeli con l’esposizione di una reliquia ritenuta taumaturgica, nello stesso giorno e alle stesse ore? È difficile dare una risposta.<sup>123</sup>

Mi sembra molto più sensato pensare che Robert abbia confuso racconti diversi tra loro. Si è già detto che nessun altro dei cronachisti della quarta crociata parla della *sydoines* funeraria delle Blacherne, e nemmeno nessuna delle numerose fonti anteriori o posteriori a quell’epoca, bizantine o straniere

grijoise / qui assez est bele et courtoyse / une ymage a en la chapele / de Nostre Dame mout tres bele. / D’un riche paille, d’un sydoine / est cele ymage, cele ycoinne / si ombree et si couverte, / que nus ne voit sa face aperte / ne nus ne l’oseroit veoir / ne descouvrir pour nul pooir / devant que Diex par devine wevre / au pueple la moustre et descuevre. / Adez quant vient la sexte fere / et les vespres de la Dieu mere / chanter et celebrer doit on, / sanz ce que n’i touche nus hom, / en haut s’en va, plus n’i atent, / en l’air se desploie et estent / de seur l’ymage li sydoines. / Lors pert li vis biaux et ydoines / de l’ymage la mere Dieu. / De toutes pars lors viennent Grieu / pour la sainte ymage aourer, / pour le servir, por l’onouer. / Des les vespres dusqu’a la messe / en l’endemain i a grant presse. / Toz li clergiez communement / la chantent vespres hautement / et haute messe l’endemain. / Ainsi li douz Diex de sa main, / c’est a dire, par son pooir, / por l’ymage faire veoir, / le paille chascune semaine / au vendredi en haut en mainne. / Des les vespres le venredi / desqu’a nonne le samedi / en haut en l’air tient le sydoine. / Pour recouvrir la sainte ycoinne, / l’ymage de sa douce mere, / adez a nonne li doz pere / jus le ravale au samedi» (ed. V. F. Koenig, *Les miracles de Nostre Dame*, IV, Genève 1970, pp. 421-422). Ringrazio Jean-Louis Benoit per avermi fornito una sua parafrasi del testo antico francese, che ho potuto confrontare con la mia traduzione.

<sup>122</sup> von Dobschütz, *Immagini di Cristo*, cit., p. 74 (ed. orig. *Christusbilder*, cit., p. 77).

<sup>123</sup> A. M. Dubarle, *Storia antica del lenzuolo fino a Costantinopoli*, in B. Barberis, G. M. Zaccone (edd.), *Sindone. Cento anni di ricerca*, Roma 1998, p. 82.

che fossero, conosce questo lenzuolo. Va poi tenuto presente che il crociato non dice di «aver visto» la sindone alle Blacherne, ma semplicemente che essa «si trovava» in quel luogo, e che alla conquista della città se ne persero le tracce. Il racconto può essergli stato riferito da altri. Egli poteva aver sentito parlare di un miracolo che avveniva ogni venerdì alla chiesa delle Blacherne, famosa sia per la “sindone” di Maria sia per la “sindone” che pendeva davanti alla sua icona: i testi che ho tradotto dimostrano che la leggenda del miracolo era nota anche in Occidente. Robert non sapeva leggere e certamente non può aver approfondito l’argomento, ma poteva averne qualche vaga informazione. Il miracolo abituale prevedeva il sollevamento prodigioso di un velo affinché risultasse visibile l’immagine sottostante di Maria. Robert parla di un velo e di un’immagine ma – cosa che spesso non viene sottolineata – non dice da nessuna parte che l’immagine di Gesù stava *sul velo*: la *sydoines* infatti «si drizzava tutta dritta di modo che si poteva vedere bene la figura di nostro Signore», senza chiarire dove tale figura stesse. Poteva anche stare dietro. Il racconto così com’è induce certamente a pensare ad una sindone figurata; ma occorre non sottovalutare il fatto che noi moderni siamo pesantemente influenzati dall’idea che possa esistere un lenzuolo sepolcrale di Gesù con l’immagine del suo cadavere, perché la nostra mente lo associa immediatamente alla sindone di Torino. Se non conoscessimo questa reliquia, la cosa sarebbe davvero così automatica? Quando invece tentiamo di leggere il racconto del crociato alla luce della tradizione sul miracolo abituale, dobbiamo convenire che i punti di contatto non sono pochi. Robert sapeva che alle Blacherne c’era un tessuto miracoloso: ha sentito parlare del velo che scopriva l’icona mariana o del velo che faceva parte degli abiti della Madonna? Pensava ad un velo figurato? Anche Michele Psello, quando parla del miracolo abituale, ci informa che il velo era decorato di immagini. Oppure il crociato ha udito qualcosa riguardo ad un prezioso epitafio o velo liturgico che rappresentava, anche figurativamente, la sindone del Cristo morto? Lo ha visto in qualche chiesa? Il fatto che egli parli della «figura di nostro Signore» può essere messo in relazione con il fatto che l’icona della Blachernitissa, secondo alcune fonti, conteneva anche l’immagine del Cristo in grembo a sua madre? Mi sembra che la fusione di questi elementi di diversa provenienza possa aver provocato in Clari la creazione di un racconto miracolistico deformato.<sup>124</sup> D’altra parte, mi sembra difficile pensare che nella medesima chiesa delle Blacherne ogni venerdì fosse prevista, in aggiunta alle funzioni e processioni legate al culto mariano, anche l’ostensione di una reliquia della passione: la giornata era già altrimenti occupata, e non avrebbe senso pensare a cerimonie concorrenziali tra loro.

<sup>124</sup> John Wortley è ancor più convinto: «[Robert] certamente sembra averlo confuso con il “miracolo abituale”» (*The Marian Relics*, cit., p. 187 n. 41).



### Il termine *sydoines*

Rimane ancora un elemento da valutare: il valore dell'uso del termine *sydoines* da parte di Robert de Clari. In effetti *sydoines* con le sue varianti grafiche (*sydoine*, *sidone*, *sindoine*, *sidonne*, etc.)<sup>125</sup> nel francese dei secoli XII e XIII non significa solamente «sudario» o «sindone funeraria», specie di Gesù,<sup>126</sup> ma anche «panno», «tessuto» o «abito di stoffa».<sup>127</sup> Sarà interessante notare che proprio tre fonti occidentali tra quelle sopra citate, quelle che descrivevano il velo pendente davanti all'icona della Blachernitissa, usano la parola latina *sindon* o quella francese *sydoyne* per identificarlo:<sup>128</sup> se anche non

<sup>125</sup> Cfr. Tobler, Lommatzsch, *Altfranzösisches Wörterbuch*, cit., IX, col. 627; Wartburg, *Französisches etymologisches Wörterbuch*, cit., XI, p. 641; F. Godefroy, *Dictionnaire de l'ancienne langue française*, VII, Paris 1892, p. 417.

<sup>126</sup> *Richars li biaux*, vv. 303-305: «Mais tant ot elle viaux d'avis / c'un sidone mist sour son vis; / ensi se dort bielle Clarisse» (ed. W. Foerster, *Richars li biaux*, Wien 1874, p. 9); Robert de Boron, *Romanz de l'estoire dou Graal*, vv. 575-576: «Joseph le cors envolepa / en un sydoine qu'acheta» (ed. F. Michel, *Le Roman du Saint-Graal*, Bordeaux 1841, p. 25); *Le mystère de la Passion Nostre Seigneur* (ms. 1131 Bibliothèque Sainte-Geneviève), vv. 3468-3470: «Sire, or prenez de mon avoir / car le sydoine vueil avoir / pour le prophette ensevelir» (ed. G. A. Runnalls, *Le mystère de la Passion Nostre Seigneur*, Genève 1974, p. 228); *Évangile de Nicodème*, 242: «Je l'ai mis en un monument tout neuf, et si l'enseveli en un sydoine» (ed. A. E. Ford, *L'Évangile de Nicodème. Les versions courtes en ancien français et en prose*, Genève 1973, p. 88); Guillaume de Normandie, *Les Joies Nostre Dame*, vv. 557-560: «Cil le fist en son monument / qu'il aveit fait novelement / ou nul cors n'aveit ainz este / en un sindoine envolupe» (ed. R. Reinsch, *Les Joies Nostre Dame des Guillaume le Clerc de Normandie*, «Zeitschrift für Romanische Philologie» 3, 1879, p. 218).

<sup>127</sup> Cfr. *Le roman de Thèbes*, vv. 109-110: «Discoveront ont le fil le rei / d'un sidone [mss. sidonie, sydoine] qu'il ot sor sei» (ed. L. Constans, *Le roman de Thèbes*, I, Paris 1890, p. 7); *La chanson d'Antioche*, 8, vv. 1093-1094: «En une haute biere le fisent puis couchier / couverte d'un sidoine qui moult fist à prisier» (ed. P. Paris, *Chanson d'Antioche*, II, Paris 1848, p. 252); *Blancandin ou l'Orgueilleuse d'amour*, vv. 177-178: «Si estoit vestus, ce m'est vis / d'un sydoine fourré de gris» (ed. H. Michelant, *Blancandin ou l'Orgueilleuse d'amour*, Paris 1867, p. 7); *Roman du comte de Poitiers*, vv. 947-948: «Mantel ot de sidoine ouvré / par dedens de sable fourré» (ed. V. F. Koenig, *Le Conte de Poitiers, roman du treizième siècle*, Paris 1937, p. 26); *La conquête de Jérusalem*, 6, vv. 5665-5666: «Li amiraus avoit une jupe vestie / de sadoine ert li dras plus vermax d'une alie»; 8, vv. 8895-8896: «Le teste Mahomet ont bien envelopée / dedens i blanc sidoine, puis l'ont estroit bendée» (ed. C. Hippeau, *La conquête de Jérusalem, faisant suite à la chanson d'Antioche*, Paris 1868, pp. 226 e 349).

<sup>128</sup> *Narratio de miraculo imaginis sanctae Mariae, quod fit Constantinopoli Sabbati die* (cod. Par. lat. 2628): «Haec imago praeverecundae Virginis reverentia velatur sindone oloserica»; *Liber virginalis* (cod. Par. lat. 2445A): «Greco more hic decore virginis ychonis / natum gestat, sindone stat et velata serica»; Gautier de Coinci, *Miracles de Nostre Dame*, IV, II Mir. 32: «D'un riche paille, d'un sydoyne / est cele ymage, cele ycoinne / si aombree et si couvertes». Vd. *supra*.

fosse un ulteriore elemento a favore della mia interpretazione, sarebbe perlomeno la dimostrazione che al tempo di Robert *sin don* e *sydoines* non indicavano solamente ciò che per noi oggi è una *sin done*. Karlheinz Dietz, da parte sua, ha proposto un'altra spiegazione basata sulla terminologia. Tutto si fonda sul fatto che dal latino *sin don* è derivato anche il francese *signe* (con le varianti *sinne*, *sinne*, *sinne*, *sinne*, etc.)<sup>129</sup> con il medesimo significato di *sydoines*.<sup>130</sup> Sulla base di un'assonanza con il greco σύνθηες θαῦμα («miracolo abituale», dove nella pronuncia storica σύνθηες suona *sinithes*) Dietz ipotizza una confusione tra i due termini da parte di qualcuno che conoscesse male il greco e, conseguentemente, potesse mal combinare il nome della reliquia e quello del miracolo.<sup>131</sup>

### Reliquie concorrenziali

Mi sembrerebbe molto azzardato voler ignorare i numerosi punti di contatto tra l'isolato racconto di Robert de Clari e concordi tradizioni sul velo della Madonna e sul miracolo abituale allo scopo di escludere che il crociato si sia confuso o abbia potuto riportare la confusa testimonianza di qualcun altro. Ma se anche così fosse, l'identificazione della sindone di Robert de Clari con quella di Torino rimarrebbe un'ipotesi remota. Di sindoni e sudari, come già visto, ce n'erano a bizzeffe. Robert stesso non sa che fine abbia fatto l'oggetto di cui parla: dopo la conquista dei crociati non se ne seppe più nulla, afferma, e lo stesso si potrebbe dire riguardo all'icona e al velo del miracolo abituale.<sup>132</sup> C'è da dire che nonostante l'ingente espropriazione di reliquie da parte dei crociati, dopo la restaurazione del potere bizantino a Costantinopoli (1261) alcune reliquie della passione, che non sarebbero state traslate in Occidente,<sup>133</sup> ricominciarono ad essere oggetto di venerazione e sono ricor-

<sup>129</sup> Cfr. Tobler, Lommatzsch, *Altfranzösisches Wörterbuch*, cit., IX, coll. 652-653; Wartburg, *Französisches etymologisches Wörterbuch*, cit., XI, p. 641; Godefroy, *Dictionnaire de l'ancienne langue française*, cit., VII, p. 430.

<sup>130</sup> Cfr. *Fierabras*, v. 61: «Et le signe et les claus dont on fist Diu clauer»; v. 6201: «A Compiègne est li signes à l'eglise honnerée» (ed. A. Kroeber, G. Servois, *Fierabras*, Paris 1860, pp. 3 e 187). In traduzione provenzale del secolo XIII, v. 623: «E' l' signe e ls clavel don si fetz clavelar»; v. 5071: «A Compienha lo signe a la glieyza onrada» (ed. I. Bekker, *Der Roman von Fierabras*, Berlin 1829, pp. 22 e 150); Guillaume de Tyr, *Histoire des croisades*, 20, 23 (traduzione francese del secolo XIII): «[...] la coronne d'espines qui furent au crucefiement Nostre Seigneur, le drap que l'en apele sinne où il fu enveloppez» (ed. *Recueil des historiens des croisades. Historiens occidentaux*, cit., I 1, p. 985).

<sup>131</sup> K. Dietz, *Some Hypotheses Concerning the Early History of the Turin Shroud*, in «*Sindon*» n.s. 16, 2001, p. 43.

<sup>132</sup> I pellegrini russi del XIV e XV secolo, invece, ricordano ancora la presenza degli abiti di Maria alle Blacherne: cfr. Majeska, *Russian Travelers*, cit., p. 333.

<sup>133</sup> Sul passaggio di molte reliquie da Costantinopoli all'Occidente, e il loro smembra-

date da coloro che si recarono in visita alla città. Generalmente le narrazioni sopravvissute descrivono reliquie che sembrano diverse da quelle che erano state elencate prima del sacco del 1204, a testimonianza del fatto che i cittadini di Costantinopoli non cercarono di supplire con dei falsi alle reliquie sottratte dai Latini; ma c'è anche qualche eccezione. La santa lancia, ad esempio, la quale sarebbe stata inviata a Parigi dall'imperatore Baldovino e venne a far parte del tesoro della Sainte-Chapelle, sessant'anni dopo è menzionata da almeno otto viaggiatori come ancora presente a Costantinopoli. La lancia di Baldovino era ancora custodita a Parigi nel secolo XVIII, mentre quella costantinopolitana fu donata a Papa Innocenzo VIII nel 1492, e dovrebbe trovarsi ancora oggi in Vaticano.<sup>134</sup> Simile discorso vale per una «sindone con la quale fu avvolto il corpo di Cristo», che intorno al 1290 Durando di Mende afferma di aver visto a Parigi assieme alla lancia;<sup>135</sup> una «parte del sudario col quale fu avvolto il suo corpo nel sepolcro» era stata infatti ceduta da Baldovino II al re di Francia Luigi IX.<sup>136</sup> Ma si trattava di una reliquia già precedentemente smembrata: i vescovi Nevelone di Soissons e Corrado di Halberstadt ne avevano ottenuto un pezzo ciascuno e l'avevano portato in Occidente,<sup>137</sup> e probabilmente avevano fatto così anche altri. Evidentemente la sindone della cappella del Faro spezzettata e finita in gran parte alla Sainte-Chapelle è in concorrenza con quella di Torino. Ciò dimostra quanto sia difficile seguire senza incertezze la storia di ciascuno di questi preziosi oggetti, anche ammettendo che da parte di molti siano stati fatti i migliori sforzi per evitare la loro incontrollata moltiplicazione. Il rischio di imbattersi in un falso non va mai sottovalutato (ammesso e per nulla concesso, naturalmente, che le reliquie presenti a Costantinopoli prima della crociata fossero autentiche!).

mento, è efficace la sintesi di K. Krause, *Immagine-reliquia: da Bisanzio all'Occidente*, in G. Wolf, C. Dufour Bozzo, A. Calderoni Masetti (edd.), *Mandylion. Intorno al Sacro Volto da Bisanzio a Genova*, Milano 2004, pp. 209-235.

<sup>134</sup> Una buona sintesi sulle reliquie presenti a Costantinopoli dopo il 1261 è fornita da G. P. Majeska, *The Relics of Constantinople after 1204*, in Durand, Flusin (edd.), *Byzance*, cit., pp. 183-190.

<sup>135</sup> Guillelmus Durantus, *Rationale divinatorum officiorum*, VI 80, 10: «[...] tabulam illam in qua Pylatus scripsit: *Iesus Nazareus, rex Iudeorum*; quam vidimus Parisius in capella illustris regis Francorum, una cum spinea corona et ferro et hasta lancee, et cum purpura qua Christum induerunt, et cum syndone qua corpus fuit involutum, et spongia et ligno crucis, et uno ex clavis, et aliis reliquis multis» (ed. A. Davril, T. M. Thibodeau, *Rationale divinatorum officiorum*, II, Turnhout 1998, p. 397).

<sup>136</sup> Riant, *Exuviae sacrae*, cit., II, p. 135: «[...] partem sudarii quo involutum fuit corpus eius in sepulchro».

<sup>137</sup> Riant, *Exuviae sacrae*, cit., II, p. 190: «[...] de sindone munda»; I, *Fasciculus documentorum minorum*, Genevae 1877, p. 20: «[...] de sindone eiusdem et de sudario».

## Sindoni figurate

Ciò che differenzia tante altre sindoni – costantinopolitane e non – da quella descritta da Robert de Clari, è che quest'ultima riportava su di sé l'immagine di Cristo (sempre escludendo che si trattasse, come io ritengo più probabile, di un epitafio, di un velo liturgico o del frutto di una leggenda confusa). Ma la possibilità che un crociato del XIII secolo creda nell'esistenza di una sindone figurata spunta davvero fuori dal nulla, o ha dei precedenti? Ci sono almeno due testimonianze in tal proposito, anche se entrambe incompatibili con la sindone delle Blacherne e con quella di Torino.

Un'appendice all'opera *Gesta de vultu Lucano*, a cavallo tra XII e XIII secolo, narra di un ampio tessuto con cui sarebbe stato coperto il Cristo mentre pendeva dalla croce, per nascondere la nudità; al momento della deposizione, il telo rivelò «l'effigie dell'intero corpo raffigurata sul lino» formatasi prodigiosamente.<sup>138</sup> Ispirandosi a quest'immagine Nicodemo avrebbe scolpito il cosiddetto Volto Santo, un crocifisso ligneo conservato tuttora nella cattedrale di San Martino a Lucca.<sup>139</sup> Il contenuto di queste *Gesta* non ebbe solo una circolazione limitata all'ambito lucchese, ma servì come fonte del più noto *Otia imperialia* di Gervasio di Tilbury, scritto intorno al 1215, che ripropose e diede maggior lustro al racconto.<sup>140</sup>

C'è poi un sermone latino anonimo – tradotto dal greco o dal siriano – il cui più antico manoscritto sopravvissuto risale al X-XI secolo,<sup>141</sup> unico ed

<sup>138</sup> Appendice a Leobinus, *Relatio de revelatione sive inventione ac translatione sacratissimi vultus*: «Tempore quo Salvator mundi, pro salute nostra mortuus in cruce penderet, Maria mater domini, Maria Magdalene, Iacopi et Salome flentes stabant ante crucem; ad quas, quasi improperando, Ioseph ab Arimathia, decurio ille nobilis, inquit: "Dominum vestrum vivum secute estis, et modo mortuum lamentantes plangitis, sed cuius amoris iudicium in eum reservatis, cum ipsum mortuum sic nudo corpore pendere sustinetis?" Ad cuius vocem, una illarum, veloci gradu in Syon revertens, velamen attulit, quod diligentia cura adaptantes, a capite Salvatoris usque ad pedes, in longum protenderunt. Ioseph vero, postea a Pilato licentia impetrata, cum de cruce Salvatorem deponeret, velamen mulieribus reddit; quod ille intuentes, expressam Salvatoris ymaginem et per omnia liniamenta, verissimam eius similitudinem et formam in eo scultam invenerunt» (ed. Savio, *Ricerche*, cit., pp. 356-357).

<sup>139</sup> Sul quale M. C. Ferrari, *Il Volto Santo di Lucca*, in G. Morello, G. Wolf (edd.), *Il volto di Cristo*, Milano 2000, pp. 253-262; M. Zingoni (ed.), *La Santa Croce di Lucca. Il Volto Santo. Storia, tradizioni, immagini*, Empoli 2003.

<sup>140</sup> Gervasius Tilleberiensis, *Otia imperialia*, III 24: «Cum Dominus ac Redemptor noster exutus vestimentis suis in cruce penderet, accedens Ioseph ab Arimachia ad Mariam matrem Domini et ad alias mulieres que secute sunt Dominum ad passionem suam, ait: "O – inquit – quanto amore huic iusto tenebamini ex ipso rerum effectum perpendi potest! Quem enim nudum in cruce pendere vidistis, non operuistis". Quo castigationis alloquio mota, mater eius et alie que cum ea erant, cito euntes, emerunt lintheum mundissimum, tam amplum et extensum quod totum crucifixi corpus operiebat; cumque deponeretur, pendens de cruce apparuit tocius corporis effigies in linteis expressa» (ed. S. E. Banks, J. W. Binns, *Recreation for an Emperor*, Oxford 2002, p. 598).

isolato caso in cui la leggenda del *mandylion* di Edessa risulta modificata in questo modo: Gesù avrebbe impresso l'immagine dell'intero suo corpo sdraiandosi su un lenzuolo bianco come la neve.<sup>142</sup> Anche in questo caso, come in quello precedente, Gervasio riprende questa leggenda e la fa propria.<sup>143</sup> È molto probabile che il sermone latino pervenuto sia stato interpolato, giacché una recensione antecedente di questo sermone era stata citata da papa Stefano III al Concilio Lateranense del 769, ma senza alcuna menzione dell'impressione dell'intero corpo e soffermandosi unicamente sulla sola immagine del viso<sup>144</sup> (erroneamente dunque Ilaria Ramelli cita per due volte il

<sup>141</sup> La datazione è congetturale; cfr. E. Poulle, *Les sources de l'histoire du linceul de Turin*, «Revue d'Histoire Ecclésiastique» 104/3-4, 2009, pp. 766-767 e n. 37.

<sup>142</sup> Codex Vossianus latinus Q69, f. 6 v., ll. 14-30: «Si vero corporaliter faciem meam cernere desideras, hunc tibi dirigo lintheum, in quo non solum faciei mee figuram, sed totius corporis mei cernere poteris statum divinitus transformatum [...] Nam isdem mediator Dei et hominum, ut ipsi regi in omnibus et per omnia satisfaceret, supra quodam lintheum ad instar nivis candidatum toto se corpore stravit, in quo, quod est dictu vel auditu mirabile, ita divinitus transformata repente est illius dominice faciei figura gloriosa, et totius corporis nobilissimus status, ut qui corporaliter in carne Dominum venientem minime viderunt, satis eis ad videndum sufficiat transfiguratio facta in lintheo. Qui lintheus adhuc vetustate temporis permanens incorruptus in Mesopotamia Syrie apud Aedissam civitatem in domo maioris ecclesie habetur repositus» (ho collazionato le edizioni di A. Lombatti, *Impossibile identificare la Sindone con il mandylion: ulteriori conferme da tre codici latini. Con un'edizione integrale del Codex Vossianus latinus Q69, ff. 6r-6v*, «Approfondimento Sindone» 2/2, 1998, pp. 12-13; G. Zaninotto, *L'immagine Edessena: impronta dell'intera persona di Cristo. Nuove conferme dal codex Vossianus Latinus Q 69 del sec. X*, in A. A. Upinsky, ed., *L'identification scientifique de l'homme du Linceul*, Paris 1995, pp. 57-61; von Dobschütz, *Christusbilder*, cit. pp. 131\*\*.-135\*\*). A torto Barbara Frale (*I Templari*, cit., p. 113) attribuisce la segnalazione di questo testo a Pietro Savio. In realtà esso era già stato segnalato ed edito più di cinquant'anni prima dal Dobschütz.

<sup>143</sup> Gervasius Tilleberiensis, *Otia imperialia*, III 24: «Sed quia me corporaliter videre desideras, en tibi dirigo lintheum in quo faciei mee figura et tocius mei corporis status continetur [...] Traditur autem ex archivis auctoritatis antique quod Dominus super lintheum candidissimum toto corpore se prostraverit, et ita virtute divina non tantum faciei sed etiam tocius corporis dominici speciosissima effigies lintheo impressa sit» (ed. Banks, Binns, *Recreation*, cit., p. 596).

<sup>144</sup> Lo ricorda il successore Adrianus I Papa, *Epistola ad beatum Carolum regem de imaginibus*, 18: «Predecessor noster sanctae recordationis dominus Stephanus quondam sanctissimus papa in supradicto concilio praesidente inter plurima veridica testimonia per semetipsum asserens docuit ita: “[...] Fertur ab asserentibus, quod redemptor humani generis, adpropinquante die passionis, cuidam regi Etessene civitatis, desideranti corporaliter illum cernere et ut persecutiones Iudaeorum aufugiens ad illum convolaret et auditas miraculorum oppiniones et sanitatum curationes illi et populo suo impertiret, respondisset: ‘Quod si faciem meam corporaliter cernere cupis, in tibi vultus mei speciem transformatam in lintheo dirigo, per quam et desiderii tui fervorem refrigeres, et quod de me audisti impossibile nequaquam fieri existimes’”» (*Epistolae Karolini aevi*, III, Berolini 1899, p. 23).

testo di Stefano per corroborare la teoria sindonologica).<sup>145</sup> Si può allora dedurre che l'interpolazione e l'inserimento del nuovo particolare avvennero nell'intervallo tra il 769 e il secolo X-XI. Ma «sia che questa particolare leggenda risalga alle leggende dell'impronta del corpo sul sudario, sia a influenze esterne, è chiaro che, nonostante il richiamo diretto a cronache di pellegrini, non può avere origine da Edessa», osserva giustamente Dobschütz.<sup>146</sup>

Questi due racconti di due oggetti diversi non sono comunque compatibili con l'immagine di Cristo impressa sulla sindone torinese: nel primo caso si parla della figura di un uomo con le braccia allargate sulla croce, che è diversa da quella di un uomo deposto nel sepolcro a braccia incrociate; nel secondo, si tratta dell'impressione della «figura gloriosa» di un vivente, non nudo, che addirittura nella festa di Pasqua con il trascorrere delle ore del giorno cambia miracolosamente forma e mostra le fattezze di Gesù nei vari momenti della sua esistenza terrena, dall'infanzia alla maturità.<sup>147</sup> È comunque interessante rilevare l'esistenza di fonti contemporanee a quella di Robert de Clari che parlano di lunghi lini con l'immagine miracolosamente impressa del corpo di Gesù (senza che chi ne parli le abbia viste, in entrambi i casi). Evidentemente l'uomo del secolo XIII poteva conoscere o essere propenso ad immaginare l'esistenza di reliquie di tal genere; qualunque sia il valore che si voglia dare alla testimonianza del crociato, ciò dimostra che il suo racconto non era un fiore sbocciato in un deserto.

Andrea Nicolotti

<sup>145</sup> Ramelli, *Dal Mandilion*, cit., pp. 179, 181. Ugualmente fa S. Gaeta, *L'altra Sindone. La vera storia del volto di Gesù*, Milano, Mondadori, 2005, pp. 26-27, citando un testo che di Stefano non è.

<sup>146</sup> von Dobschütz, *Immagini di Cristo*, cit., p. 139 (ed. orig. *Christusbilder*, cit., p. 182). Osservazioni storico-filologiche sullo stile e il contenuto del sermone ivi, pp. 130\*\* - 140\*\*, e in Lombatti, *Impossibile identificare la Sindone*, cit., pp. 9-17.

<sup>147</sup> Il codice Vossianus si interrompe bruscamente, ma si può restituire il testo mancante basandosi su manoscritti più tardivi (XII-XIV secolo): «Asserunt autem religiosi plerique viri, qui eum cernere meruerunt, quod in sancto die Pasce per diversas se mutare consueverat etatum species, id est ut prima hora diei infantiam, tertia vero puericiam, sexta quoque adolescenciam, nona autem etatis se premonstrat habere plenitudinem, in qua ad passionem Dei Filius veniens pro nostrorum pondere criminum dirum crucis pertulit supplicium» (ed. von Dobschütz, *Christusbilder*, cit., p. 134\*\*). Stesso racconto anche in Gervasio di Tilbury, secondo cui l'immagine cambia ogni due ore, a partire dalla prima e fino alla nona. Gino Zaninotto falsifica il racconto, parlando di un'immagine che «si andava precisando nel corso delle ore»; ciò gli permette di farla combaciare con la sindone, della quale condividerebbe la «difficoltà di mettere a fuoco l'immagine sia per la distanza che per il tipo di luce» (*L'immagine Edessena*, cit., p. 59). Ma la fonte non parla di un'immagine *stabile* che si precisa e si mette a fuoco col passar del tempo, bensì della figura di un Cristo che *cambia progressivamente fisionomia*, da bambino ad adulto.