LELLIA CRACCO RUGGINI

SCRITTURA E RAFFIGURAZIONE. DUE STRANI CASI DI FRUIZIONE ALTERNATIVA

La città, nell'universo mentale dell'uomo antico, fu simbolo di *ciuilitas*, cioè di vivere propriamente „umano" [1]. E una specificità di questo „viver civile" fu anche una generalizzata alfabetizzazione: basta evocare, per rendersene conto, quello che dovette essere l'aspetto di una qualsivoglia città antica, nei cui spazi aperti — a vario titolo frequentati — si affollavano scritte assai diverse negli scopi, ma tutte accomunate dalla destinazione a un pubblico di fruitori alfabetizzati che, in pratica, coincideva con la stessa popolazione urbana [2].

Il cristianesimo, inserendosi nella *koiné* mediterranea, non soltanto entrò a far parte di questo mondo cittadino che si nutriva di cultura e di messaggi scritti, ma imparò assai per tempo a misurarsi con la speculazione profana, finì per assimilarne in larga misura dottrine, linguaggio, movenze, predilezione per l'esegesi allegorica dei testi „classici" (Scritture) e così via, travasando tali elementi nelle opere scritte non meno che nella predicazione: pensiamo a un Origene, frutto maturo di questo cristianesimo intellettuale, di *élite* che distanze stellari separavano ormai dal mondo dei *simplices*, degli *idiotae*, degli ὀλιγομαθεῖς, dei *rustici* (*rustici* in senso culturale assai prima che topografico-sociologico).

Fu soltanto a partire dal IV secolo, con la pace religiosa inaugurata da Costantino, che la preoccupazione „pedagogica" di farsi capire da un pubblico sempre più largo parve acquistare un peso preminente nell'attività pastorale della Chiesa. Essa è da porre in rapporto, a mio modo di vedere, sia con le nuove esigenze di apostolato missionario — dapprima all'interno di un impero ormai aperto all'unificazione anche nella fede, e in seguito volgendosi alla evangelizzazione „ecumenica" dei popoli esterni —, sia col bisogno di ricucire le difformità e le spaccature dottrinarie in seno alla stessa comunità cristiana. Proprio attraverso al trionfo politico e alla dimensione „mondiale" acquisita, la Chiesa avvertiva infatti più acutamente la necessità di riconnotare le proprie certezze di sopravvivenza e di unità, rimaste sinallora sommerse nella frammentazione di Chiese proliferanti più o meno alla macchia nelle varie aree dell'impero. Di fatto, fu questo il propellente anche della storiografia ecclesiastica, un genere nuovo che nacque con Eusebio di Cesarea appunto in età costan-

[1] Cfr. Lellia Cracco Ruggini, *La città nel mondo antico: realtà e idea* in AA. VV., *Romanitas—Christianitas, Untersuchungen zur Geschichte und Literatur der römischen Kaiserzeit Johannes Straub zum 70. Geburtstag ... gewidmet*, hrg. von G. Wirth, K.-H. Schwarte, J. Heinrich, Berlin — New York, 1982, pp. 61 — 81, con ulteriore bibliogr. ivi; vd. pure R. Mac Mullen, *Roman Social Relations 50 B.C. to A.D. 284*, New Haven — London, 1974, spec. pp. 57 — 87 (*III: Urban*); da ultimo F. Kolb, *Die Stadt im Altertum*, München, 1984.

[2] Cfr. A. Petrucci, *La scrittura fra ideologia e rappresentazione*, in AA.VV., *Storia dell'arte italiana, Parte III*, a c. di F. Zeri, vol. III, 1, Torino, 1980, pp. 3 — 123 e spec. 5 sgg.

StCl XXIV, 1986, Bucureşti, p. 165—173

www.cimec.ro

tiniana e che avrebbe poi rigogliosamente fruttificato per circa trecento anni [3].

E' certo, in ogni caso, che nella temperie culturale del IV secolo avanzante i problemi dottrinari non rimasero circoscritti al dibattito esoterico di pochi „chierici'' : nelle città essi suscitavano interesse e davano luogo a dibattiti anche a livello „popolare'', quasi alla medesima stregua delle corse nell'ippodromo e del gioco dei dadi, a detta dei contemporanei [4]. E anche pastori di raffinata cultura quali Basilio di Cesarea o, pochi anni più tardi, il suo amico Gregorio di Nazianzo (detto il Teologo) avvertirono la necessità di staccarsi dall'allegorismo origeniano nella loro predicazione, optando per discorsi più accessibili — da taluni criticati addirittura come „terra-terra'' — esprimendosi ove necessario con stile semplice e disadorno, proclamando (con un'ombra di civetteria intellettuale) la irrilevanza della filosofia e della scienza ai fini dell'edificazione. Inoltre, essi accondiscesero al culto popolare dei martiri dichiarando di volersi adeguare alla psicologia „infantile'' di un gregge in parte ancora legato a tradizioni idolatriche difficili da estirpare, o irretito dalla teologia eretica che gli ariani sbriciolavano allora abilmente — alla ricerca di consensi e appoggi fra i ceti marginali — in formulette ritmate di gran successo [5] (ancora alle soglie del V secolo Giovanni Crisostomo, vescovo di Costantinopoli, avrebbe deciso di contrapporre canti ortodossi alternati di clero e fedeli, in suggestive processioni, alle provocatorie dossologie antifonate degli ariani locali, che accendevano gli spiriti nei giorni di festa) [6].

Più o meno nella medesima epoca il vescovo Fortunaziano di Aquileia (342 — 370) — passato all'arianesimo sotto il regno di Costanzo II — si preoccupò di riscrivere i Vangeli in forma e linguaggio semplificati (*breui sermone et rustico*, afferma Girolamo), in funzioni di fedeli che — specie in una città come Aquileia, all'incrocio d'itinerari marittimi e terrestri e quindi affollata da *peregrini* d'ogni provenienza, negozianti, soldati barbari e loro familiari, ecc. — erano in cospicua misura „indotti'', se non propriamente analfabeti [7]. Nella prima metà del V secolo Patrizio, l'apostolo degli Irlandesi, a sua volta seppe fare della propria *rusticitas* di *peccator indoctus* (contrapposta alla cultura superciliosa dei chierici pelagiani) uno strumento provvidenziale di conversione per le genti barbare

[3] Per un'informazione d'insieme cfr. G. F. Chesnut, *The First Christian Histories. Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret, and Evagrius*, Théologie historique 46, Paris, 1977 ; AA.VV., *La storiografia ecclesiastica nella tarda antichità. Atti del Conv. di Erice, 3 — 8 dic. 1978*, Messina, 1980 ; più in particolare Lellia Cracco Ruggini, *The Ecclesiastical Histories and the Pagan Historiography : Providence and Miracles*, Athenaeum n.s. 55, 1977, pp. 107 — 126 ; ead., *Universalità e campanilismo, centro e periferia, città e deserto nelle 'Storie Ecclesiastiche'*, in AA. VV., *La storiografia ecclesiastica* cit., pp. 159 — 194.

[4] In particolare nelle città dell'Oriente greco ; cfr. Lellia Cracco Ruggini, *I vescovi e il dinamismo sociale nel mondo cittadino di Basilio di Cesarea*, in AA.VV., *Basilio di Cesarea : la sua età e il Basilianesimo in Sicilia. Atti del Congr. Int. Messina 3 — 6 dic. 1979*, Messina, 1983, pp. 97 — 124, con fonti e bibliogr. ivi citt.

[5] Documentazione in Cracco Ruggini, *I vescovi* cit.

[6] Cfr. Socr., *H. E.* VI, 8, PG 67, coll. 688 — 692 ; Sozom, *H.E.*, VIII, 8, GCS pp. 360 — 361.

[7] Cfr. Hieron., *De uir. ill.* 97, PL 93, coll. 697 — 698 (393 d.C.) ; ulteriori fonti e bibliogr. in Lellia Cracco Ruggini, *Aquileia e 'Concordia' : il duplice volto di una società urbana nel IV secolo d.C.*, in AA. VV., *Vita sociale, artistica e commerciale di Aquileia romana. XV Settimana di Studi Aquileiesi, 20 — 26 apr. 1985*, in stampa.

www.cimec.ro

ancora pagane [8]. E Agostino stesso — che nei primi anni del suo episcopato s'era mostrato quanto mai riduttivo nei confronti delle manifestazioni miracolose — dall'esigenza di mantenere sotto controllo il contagioso entusiasmo donatista per le taumaturgie delle reliquie fu in seguito indotto a interessarsi dei miracoli del protomartire Stefano (le cui reliquie erano da poco giunte in Africa), scrupolosamente registrandoli in appositi *libelli* [9]. Più tardi ancora Gregorio Magno — non dissimilmente da Teodoreto di Ciro a metà V secolo, la cui *Historia Philothea* fu modello profondo al suo *De miraculis Patrum Italicorum* — nei santi taumaturghi del tempo addirittura riconobbe altrettanti coadiutori all'opera di apostolato della Chiesa, „predicanti" non già con la parola forbita, ma attraverso i loro miracoli; e vide in essi i nuovi Apostoli imitatori di Cristo in tempi di lacerazione politica e religiosa, anche quando si trattò di *indocti*, di *rustici* semiferini nell'aspetto e nel comportamento, ma segnati dalla *charitas* e quindi *exempla* mirabili proposti a tutti dall'occulto disegno della provvidenza divina [10].

Breuitas e *rusticitas* di linguaggio deliberatamente semplificante, tanto nella predicazione quanto nell'esegesi; pedagogia del ritmo, della formula, del canto; esaltazione della *docta ignorantia*; tolleranza o addirittura compiacenza verso forme di culto (talvolta persino accompagnate da manifestazioni „ludiche") gradite agli *idiotae* e profondamente radicate in tradizioni locali e indigene; taumaturgie di uomini santi viventi o defunti (apparizioni, reliquie, *brandea*) [11]: furono questi i canali di cui la Chiesa, a partire dal IV secolo, si servì principalmente per conquistare nuove aree sociali sinallora trascurate. A ciò si aggiunga la sapiente regia di cerimo-

[8] Cfr. ampia raccolta di passi in Elena Malaspina, *Patrizio e i 'dominicati rhetorici'*, Romanobarbarica 4, 1979, pp. 131 — 161.

[9] Cfr. i passi analizzati da Lellia Cracco Ruggini, *Il miracolo nella cultura del tardo impero: concetto e funzione*, in AA. VV., *Hagiographie, cultures et sociétés, IVe — XIIe siècles. Actes du Coll. organisé à Nanterre et à Paris (2 — 5 Mai 1979)*, Paris, 1981, pp. 161 — 204 e partic. 174 e 193 con n. 80; 172 e 191 con. n. 68. Su Agostino e i miracoli, cfr. H. Delehaye, *Les premiers 'libelli miraculorum'*, An. Boll. 29, 1910, pp. 427 — 434; D. P. De Vooght, *La notion philosophique du miracle chez Saint Augustin, dans le 'De Genesi ad litteram'* Rech. de théol. anc. et méd. 10, 1938, pp. 317 — 343; Id., *Les miracles dans la vie de Saint Augustin*, Ibid., 11, 1939, pp. 5 — 16; Id., *La théologie du miracle selon Saint Augustin*, Ibid., pp. 197 — 222. Sui martiri dai nomi punici venerati dal popolo (con simpatie donatiste) nell'Africa di S. Agostino, cfr. spec. Augustin, *Epp.* 16, 2 (lettera ad Agostino del grammatico pagano Massimo di Madauros) e 17,5 (replica del vescovo di Ippona), con commento di P. Mastandrea, *Massimo di Madauros (Agostino, Epistulae 16 et 17)*, Padova, 1985.

[10] Cfr. Greg., *Hom. in Eu.* I, 2, 1, PL 76, col. 1982, e II 29, 4, col. 1215 (590/591 d.C.); id, *Dial.* I, *Prol.* 9, SC 260, pp. 16 — 17 (593/594 d.C.): id, *Reg. Ep.* XI, 36 (601 d.C.): sulla funzione del miracoloso in Gregorio (e in particolare nei *Dialogi* o *De miraculis Patrum Italicorum*) cfr. C. Dagens, *Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétienne*, Paris, 1977, pp. 225 sgg. e 228 sgg. Sulla *Historia Philothea* di Teodoreto come modello ispiratore dei *Dialogi* gregoriani cfr. G. Cracco, *Uomini di Dio e uomini di Chiesa nell'Alto Medio Evo*, Ric. di St. Soc. e Rel. 12, 1977, pp. 183 — 202. Sulla *Historia Philothea* (composta nel 444), cfr. P. Canivet, *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr*, Paris, 1977, pp. 255 — 256; P. Canivet, Alice Leroy-Molingen, *Théodoret de Cyr, Histoire des moines de Syrie. 'Histoire Philothée' I — XIII*, I. SC 234, Paris 1977, *Introd.*; W.H.C. Frend, *Religion Popular and Unpopular in the Early Christian Centuries*, London, 1976, VIII (*The Mission of the Early Church, 180 — 700 A.D* [1970]).

[11] Cfr. spec. Lellia Cracco Ruggini, *Imperatori romani e uomini divini (I — VI secolo d.C.)*, in P. Brown, Lellia Cracco Ruggini, M. Mazza, *Governanti e intellettuali, popolo di Roma e popolo di Dio (I — VI secolo)*, 1982, pp. 9 — 91; ead., *Il miracolo* cit.

www.cimec.ro

niali che, per solennità e splendore, tendevano a gareggiare e a sostituirsi a quelli sinallora orchestrati in occasione degli *aduentus* imperiali e delle *pompae* lustrali, trionfali o ludiche degli alti magistrati [12]. Ma furono soprattutto la magnificenza decorativa degli edifici sacri, il linguaggio figurale delle pitture e dei mosaici a filtrare assai per tempo una parte importante del messaggio dottrinario e pastorale cristiano attraverso una traduzione visualizzata che lo rendeva godibile anche a un pubblico via via meno alfabetizzato; didattica della narrazione e dell'espressione figurata che trionferà poi nel Medioevo, finendo con l'accantonare il messaggio scritto nella fruizione della *plebs Dei* e affiancandosi al solo magistero della parola.

Assistiamo quindi, sul percorso di qualche secolo, al convergere graduale della religiosità verso „l'icona", palpabile, corporea, sentita da molti come vero e proprio ricettacolo del divino piuttosto che quale rappresentazione e simbolo di esso, come nel passato. Si trattava in verità di uno slittamento acquisito alla speculazione filosofica pagana sin dal II secolo d.C. (da Dione di Prusa a Proclo) [13]. Ma fu il misticismo neoplatonico cristiano a immetterlo per la prima volta nel grande flusso della pietà popolare, con l'idea che l'immagine potesse servire al credente quale canale di communicazione con Dio, come „veicolo verso la bellezza intelleggibile" (pensiamo al *De ecclesiastica hierarchia* dello Pseudo-Dionigi Areopagita, scritto apocrifo del V secolo exeunte) [14]. Siamo agli incunaboli della controversia iconodula/iconoclasta, che esploderà poi nell'VIII secolo in Oriente e in Occidente, al tempo di Leone III Isaurico (726 e anni seguenti). Lo stesso uomo santo, già nel V secolo, veniva di fatto riguardato come „oggetto" per se stesso miracoloso, reliquia vivente da custodire, toccare e trafugare con venerazione (fu il caso dell'impassibile θεῖος ἀνήρ Salamanes di Capersana, conteso e „rubato" a due

[12] Per un'articolata analisi dei rituali pagani e cristiani di *aduentus*, nei loro risvolti sociologici di coinvolgimento dell'intera comunità, cfr. spec. Sabine G. Mac Cormack, *Change and Continuity in Late Antiquity: The Ceremony od Adventus*, Historia 21, 1972, pp. 721 — 742; ead., *Art and Ceremony in Late Antiquity*, The Transformations of the Classical Heritage ed. by P. Brown, 1, Berkeley—Los Angeles, 1981; N. Gussone, *Adventus Zeremoniell und Translationen von Reliquien. Victricius von Rouen 'De laude Sanctorum'*, Frühmittelalterliche Studien 10, 1976, pp. 125 — 133; P. Brown, *Il culto dei Santi, L'origine de la diffusione di una nuova religiosità*, tr. it. dall'ed. ing. 1981, Torino, 1983, pp. 122—148 con alcune garbate precisazioni di Ch. Piétri, *Les origines du culte des martyrs (d'après un ouvrage récent)*, RAC. 60, 1984, pp. 293 — 319; vd. pure K. G. Holum, G. Vikan, *The Trier Ivory. Adventus Ceremonial and the Relics of St. Stephen*, Dumbarton Oaks Papers 33, 1979, pp. 113 — 133.

[13] Sulle fonti filosofiche pagane sulle immagini sacre come veicolo del divino, cfr. partic. V. Fazzo, *La giustificazione delle immagini religiose dalla tarda antichità al cristianesimo*, I (*La tarda antichità, con un'Appendice sull'iconoclasmo bizantino*), Napoli, 1977.

[14] Cfr. Ps.-Dion., *De coel. hier.*, PG 3, col. 373. Sul sempre più esteso uso delle immagini sia da parte del clero sia da parte dei privati nel mondo bizantino fra il regno di Giustiniano e quello di Leone III (717 — 741) e sugli incunaboli della lotta fra iconoclasti e iconoduli nell' VIII secolo, cfr. spec. E. Kitzinger, *The Cult of Images in the Age Before Iconoclasm*, Dumbarton Oaks Papers 8, 1954, pp. 83 — 150 e spec. 120 e 137 — 138 (sullo Pseudo-Dionigi); P. Brown, *A Dark Age Crisis: Aspects of the Iconoclastic Controversy*, The English Hist. Rev. 88, 1973, pp. 1 — 34 = id., *Society and the Holy in Late Antiquity*, Berkeley—Los Angeles 1982, pp. 251 — 301; sulla sacralizzazione dell'immagine dal III al VII secolo (Massimo il Confessore e la sua teorizzazione della simbolicità del reale) cfr. anche A. Guillou, *Interpretazione dell'icona nel pensiero bizantino*, in AA. VV., *La cultura bizantina: oggetti e messaggio (Centro di St. per la St. della civiltà bizantina nell'Italia meridionale, Bari 19 — 30 sett. 1984)*, in stampa.

www.cimec.ro

riprese dagli abitanti di villaggi contermini presso l'Eufrate quasi fosse una statua benedetta, secondo il racconto di Teodoreto di Ciro)[15]. E anche il libro arrivò a essere concepito come οἶκος o φυλακή o μάνδρα, custodia duratura dei valori ad esso affidati [16]. Il testo — scritturale e comunque santo — si fece quindi significativamente anche mediazione materiale di miracoli: come nell'episodio narrato da Gregorio Magno nei *Dialogi*, a proposito del santo vescovo di Piacenza Sabino, che gettando nel Po in piena l'ordine scritto di ritirarsi ne ottenne immediata obbedienza; o come nella guarigione di un diacono cieco di Autun dopo che il *uolumen carteum* della *Vita Nicetii* era stato posato sui suoi occhi spenti, secondo il racconto di Gregorio di Tours; o come nella vicenda dell'esposto dottrinale contro Eutiche e Nestorio, collocato da papa Leone I sulla tomba di Pietro prima d'inviarlo al patriarca di Costantinopoli (alla vigilia del „brigantaggio di Efeso" nel 449) e trovato emendato *apostolica manu* dopo quaranta giorni di preghiere e di digiuni, secondo una testimonianza risalente a Gregorio Magno [17].

Non è in effetti un caso che molte fra queste testimonianze su scritti e codici sacri riguardati come „oggetti" inalterabili e taumaturgici, come referenti fondamentali di comportamento, coinvolgano in un modo o nell'altro proprio la figura di Gregorio Magno: cioè colui che, per primo, aveva teorizzato con incisività l'importanza acquisita dal culto delle *imagines*

[15] Cfr. Theod., *Hist. Phil.* XIX, 1 e 3, SC 257, pp. 58 — 62; Cracco Ruggini, *Imperatori romani e uomini divini* cit., pp. 25 e 70 — 71 con n. 118.

[16] Cfr. ad esempio Eustath., *Opuscula* III, 19, ed. Th. L. Fr. Tafel, Frankfurt a. Main, 1832 = rist. an. Amsterdam, 1964, p. 17; e spec. *Anth. Pal.* IV. 5 (3c), ed. P. Waltz, I, Paris, 1928, p. 118, ove si afferma che quanto è custodito ἐνὶ τεύχεσι βιβλίων è più resistente delle στῆλαι καὶ γραφίδες καὶ κύρβεις. Sulla concezione del libro — secondo i parametri d'una mentalità libresca soprattutto bizantina — come oggetto duraturo e referente di comportamento, cfr. spec. G. Cavallo, *Il libro come oggetto d'uso nel mondo bizantino*, Jahrb. der öst. Byzantinistik 31, 1981, pp. 395 — 423. Sul mutare del modulo iconografico del libro sacro fra VI e VII secolo, non più — o sempre meno — raffigurato aperto (come ancora nell'affresco lateranense di S. Agostino, nel V secolo), bensì chiuso in ricche rilegature gemmate come reliquiari, e dunque esposto alla venerazione dei fedeli piuttosto che offerto alla loro comprensione, cfr. A. Petrucci, *La concezione cristiana del libro fra VI e VII secolo*, in AA.VV., *Libri e lettori nel Medioevo. Guida storica e critica*, a c. di G.Cavallo, U.L. 419, Bari 1983², pp. 3 — 13 e 233 — 238. Sul persistente alfabetismo, a vario livello, nel mondo bizantino, cfr. R. Browning, *L'alfabetizzazione nel mondo bizantino* (1978), in AA.VV., *Libri e lettori nel mondo bizantino, Guida storica e critica*, a c. di G. Cavallo, U.L. 612, Bari 1982, pp. 3 — 20 e 181 — 184; O. Kresten, *Scrittura e libro nei testi agiografici dei secoli VI e VII* (1977), *Ibid.*, pp. 21 — 35 e 184 — 197.

[17] Cfr. Greg., *Dial.* III, 10, SC 260, pp. 288 — 290 (Sabino); Greg, Turon., *Vitae Patrum* VIII, 12, MGH, SS. RR. Mer. II, 1, pp. 701 — 702 (guarigione del cieco); Ioh. Moschus, *Pratum Sp.* 147, PG, 87, 3, col. 3012, tr. e comm. a c. di R. Maisano, Napoli 1982, pp. 165— — 166 Leone I; Mosco riferisce quanto gli aveva narrato l'abate Menas, *frater* nel cenobio di Salama presso Alessandria, il quale ripeteva a sua volta la testimonianza del patriarca di Alessandria Eulogio (580 — 607), amico di papa Gregorio, che affermava di avere appreso da costui il miracolo); per altri eventi prodigiosi incentrati su messaggi scritti dall'aldilà o per l'aldilà, cfr. ad esempio id., ibid., 195, pp. 209 — 210 e 277 Maisano (in riferimento a Sinesio di Cirene, vescovo di Tolemaide); id., ibid., 192, p. 204, ripreso poi da Ioh. Diac., *Vita Greg.* II 45, PL 75, col. 106 (in riferimento a Gregorio Magno): vd. pure Greg., *Dial.* I, 4, 10 — 11, SC 260, pp. 46 — 48, a proposito del *famulus Dei* Equizio, *rusticus et indoctus*, itinerante *per ecclesias, per castra, per uicos, uilis in uestibus* come un mendicante, ma capace di *rigare prata mentium* attingendo al *fons* dei *sacri codices* che si portava dietro dappertutto, nelle due bisacce del suo cavallo. Si veda anche O. Giordano, *Religiosità popolare nell'Alto Medioevo*, Bari, 1979, p. 98.

www.cimec.ro

sacre e dalla *picturae historia* in quanto „scrittura per gli indotti", strumento per evangelizzare genti incolte e ancora barbare, in due lettere indirizzate nel 599 — 600 al vescovo di Marsiglia Sereno, iconoclasta *ante litteram* (le parole del pontefice sarebbero poi state letteralmente citate da papa Adriano I nel 787, in piena controversia iconoclasta): *...ut hi qui litteras nesciunt saltem in parietibus uidendo legant, quae legere in codicibus non uolent*[18]. Neppure è un caso che lo stesso Gregorio — sulla scia della *Historia Philothea* teodoretiana — nei suoi *Dialogi* proponesse anche i *miracula* dei *uiri Dei* italici quali *exempla* da venerare come immagini sacre (Teodoreto, addirittura, aveva paragonato i propri libri alle pitture „narrative" con cui si solevano decorare le pareti tuttavia riaffermando la più sicura durevolezza dello scritto rispetto all'immagine —, e aveva definito i suoi „amici di Dio" εἰκόναι e στήλαι riproducenti il modello cristico, apostolico e martiriale). La traduzione in greco dei *Dialogi* gregoriani — voluta da papa Zaccaria nel 748 circa, a crisi iconoclasta già incancrenita — avrebbe poi vieppiù esplicitato in senso iconodulo il particolare significato dell'opera come strumento missionario, in quanto „divina scrittura" (θεῖα γραφή) e „immagine animata", „documento vivente" delle imprese dei *famuli Dei* (... καθάπερ ἔμπνουν εἰκόνα καὶ στήλην ἔμψυχον)[19].

In verità, sia Teodoreto nella Siria bizantina del V secolo sia Gregorio nell'Occidente italico centocinquant'anni più tardi (con deliberata „reinvenzione" del proposito teodoretiano) avevano saputo intuire oscuramente l'importanza di una scelta che privilegiava — per la prima volta con tanta autorevolezza e convinzione — culture alternative a quella sinallora egemone, legata alla lingua dotta trasposta in scrittura. Ma al tempo stesso, da raffinati *litterati* quali di fatto furono, ne escogitarono il recupero nell'ámbito della tradizione scritta, seguendo il filo d'un discorso tutt'altro che sprovvisto di radici culturali, per quanto lontano dalla tradizione classica. Si direbbe che il pontefice, in particolare, sulla misura di una precisa realtà pastorale che gli stava attorno tentasse per questa via di recuperare al controllo e all'interpretazione della Chiesa anche la santità venerata come „icona". „Il miracolo — aveva scritto

[18] Cfr. Greg., *Reg. Ep.*, IX, 208 (599 d.C.) e XI, 10 (600 d.C.: ... *aliud est enim picturam adorare, aliud picturae historia, quid sit adorandum, addiscere. nam quod legentibus scriptura, hoc idiotis praestat pictura cernentibus, quia in ipsa ignorantes uident, quod sequi debeant, in ipsa legunt qui litteras nesciunt; unde praecipue gentibus pro lectione pictura est*); R. A. Markus, *The Cult of Icons in Sixth-Century Gaul*, J. Th. St. n.s. 29, 1978, pp. 151 — 157 = id., *From Augustine to Gregory the Great. History and Christianity in Late Antiquity*, London, 1983, XII. Per la citazione di Gregorio in Adriano I, cfr. J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum noua et amplissima collectio* ..., XII, Firenze, 1776, col. 1060. Sul linguaggio figurale come sostitutivo del testo scritto per comunicare determinati contenuti ideologici e dottrinali agli indotti — sempre al tempo della lotta iconoclasta —, cfr. l'incisiva formulazione di Iohann. Dam., *De imaginibus Or.* II, 10 — 11, PG, 94, col. 1293 — 1296.

[19] Per l'accostamento dei propri libri storici alle παλαιαὶ ἱστορίαι in σανίδες καὶ τοίχοι, cfr. Theod., *H.E.*, I, *Prol.*, GCS p. 4; per gli ἅγιοι di Siria come „immagini viventi e statue", cfr. id., *Hist. Phil.*, *Prol.* 2, SC 234, pp. 126 — 128. Per la traduzione greca, da parte di papa Zaccaria, dei *Dialogi* gregoriani (per cui vd. anche Phot., *Bibl. Cod.* 252, ed. R. Henry VII, Paris, 1974, pp. 207 — 209: *Lib. Pont.* 93, ed. L.M.O. Duchesne I, Paris, 1886, p. 435; G. Mercati, *Sull'epigramma acrostico premesso alla versione greca di S. Zaccaria papa del 'Liber Dialogorum' di S. Gregorio Magno*, Bessarione 23, 1919, pp. 67 — 75), cfr. PG 77, coll. 147 — — 150.

www.cimec.ro

Agostino un tempo, con la sua ben nota diffidenza nei confronti del taumaturgico — non è come una pittura, che ha valore in sé, bensì come i caratteri di una scrittura, che vanno letti e compresi e che rimandano al loro autore" [20]. E da queste parole manifestamente emergeva la contrapposizione fra il prodigioso venerato dall'illetterato per se stesso — come icona, per l'appunto — e il miracoloso filtrato invece dalla Chiesa, „scrittura" della cui lettura la gerarchia *litterata* si proponeva come l'interprete per eccellenza. In un quadro storico e culturale ormai radicalmente mutato, papa Gregorio preferì invece farsi „pittore" — ma, con ciò stesso, anche interprete — di personaggi e di *mirabilia* esemplari, dalla Chiesa medesima proposti ai fedeli come in una *pictura* : *quia* — al dire di Gregorio in una delle sue due lettere e Sereno — *in ipsa ignorantes uident quod sequi debeant* [21].

Dal III al VI secolo linguaggio pittorico-monumentale, in ámbito cristiano, era dunque andato mutando funzione in maniera cospicua, sostituendosi alla *lectio* nella misura in cui si destinava alla fruizione degli *ignorantes*. Si era andato smarrendo, per conseguenza, anche ciò che ne aveva fatto un idioma dotto a livello figurativo, accanto alla lingua culta della letteratura scritta, quel gusto per l'allusività criptica, la metafora e la „citazione" sofisticata — decifrabili appieno solo da chi avesse conoscenze sufficienti per cogliere tutti i riferimenti ideologici e dottrinari impliciti — , di cui tanta committenza pagana s'era compiaciuta in pitture e mosaici d'uso sia pubblico sia privato, e che non erano state estranee neppure ai programmi figurativi delle prime basiliche cristiane, coordinati da vescovi aristocratici e letterati.

Nel contesto della vicenda che son venuta delineando, vorrei soffermarmi ora su due casi curiosi, che esemplarmente ne illustrano la fase iniziale e il momento di arrivo, per quanto sprovvisti di nessi reciproci. La loro peculiarità e, se vogliamo, bizzarria sta nel fatto che entrambi testimoniano — all'interno di un unico referente oggettuale — la compresenza di due categorie diverse di fruitori per il testo scritto e per la rappresentazione figurata, in modo tale da escludersi reciprocamente.

Il primo caso è costituito da un mosaico pavimentale nell'aula teodoriana nord di Aquileia, vale a dire nel centro episcopale messo in opera dal presule Teodoro proprio alle soglie della „pace" costantiniana (308 — 319). Nel vano d'accesso dal supposto catacumeneo allo spazio riservato al clero e alla celebrazione liturgica, la disposizione delle figure nel tappeto musivo — un rutilare policromo di fiori, fronde, frutti e animali svariatissimi (soltanto in parte oggi decifrabili nelle loro valenze mistiche e simboliche, la cui chiave interpretativa sfugge soprattutto là ove mancano alti riscontri nell'iconografia antica) — appare inversa rispetto all'orientamento delle figure nella campata del catecumeneo : il „giardino

[20] Cfr. Augustin, *In Ioh. Eu. Tr. CXXIV*, *Tr.* XXIV, 2, CC, Ser. Lat. 36, pp. 244 — 245.
[21] Cfr. Greg., *Reg. Ep.* XI, 10, cit. a n. 18.

www.cimec.ro

felice" — forse proiezione trasfigurata e gioiosa della stessa variegata comunità ecclesiale di Aquileia, florida e protetta in senso alla Chiesa come pernici, aragoste e capri fra i tralci e le fronde, e al tempo stesso prefigurazione della cita celeste — era dunque affrontato all'altare e perciò „godibile" esclusivamente dal clero officiante, non già dai fedeli presenti al di là della transenna lignea. Tuttavia, l'iscrizione musiva inserita nella medesima campata — commemorante l'offerta votiva da parte del pio Ianuarius di ben 880 piedi quadrati di pavimento decorato a proprie spese (*de Dei dono*, cioè con le proprie ricchezze terrene) — risulta orientata in senso capovolto rispetto al corredo illustrativo, affinché proprio i fedeli fossero in condizione di leggerla. Evidentemente, questo generoso e ricco donatore cristiano, che si era sobbarcato l'onere di pagare alle maestranze oltre un terzo del mosaico pavimentale di tutta l'aula (261 metri quadrati su 645), era stato ritenuto meritevole di venire ricordato e additato a essempio attraverso un'inscrizione destinata a tutti i fedeli che frequentassero i locali di culto al presente e in futuro. Nei confronti di questo pubblico, il messaggio scritto ancora faceva premio su quello figurato [22].

Il secondo caso è costituito invece dal rotolo liturgico che troviamo in uso nell' Italia meridionale fra X e XII secolo, detto *praeconium Paschale* o *Exultet* (dalla prima parola del canto pasquale ivi trascritto). In esso (l'esemplare più bello è di Velletri) la scrittura appare capovolta rispetto al corredo figurativo, destinandosi la prima — con ogni evidenza — al celebrante, e il secondo, con intento didascalico, al pubblico antistante al leggìo [23]. Benché l'origine di siffatti rotoli fosse bizantina — passando per Ravenna, Roma e l'Italia meridionale — la particolare tecnica libraria di disporre testo e illustrazione in senso inverso, per evidente destinazione a fruitori differenti, è peraltro un fenomeno testimoniato esclusivamente negli *Exultet* dell'Italia meridionale, allo stato dalla documentazione attuale [24]. E soltanto il mosaico di Aquileia, a mia conoscenza, ne costituisce un precedente in senso più generale.

Vediamo dunque confluire qui — in unità tecnico-formale come nel mosaico aquileiese, ma partendo da esigenze affatto opposte — quell'idea del linguaggio figurale come scrittura per gli indotti, che era andata maturando presso i Padri della Chiesa sia in Oriente sia in Occidente fra V e VI secolo, come s'è veduto. Per lo più, com'è ovvio, la doppia fruizione doveva avere referenti oggettuali distinti (il libro sacro da una parte, il monumento figurato dall'altra), consentendo quindi un'almeno teorica

[22] Cfr. S. Tavano, *Aquileia. Guida dei monumenti cristiani*, Udine, 1984, pp. 55 — 69; id., *Dall'epoca romana al Duecento*, in G. Bergamini, S. Tavano, *Storia dell'arte nel Friuli Venezia Giulia*, Udine, 1984, pp. 105 — 109.

[23] Cfr. H. Leclercq, v. „Pâques", DACL XIII, 2 (1938), coll. 1521 — 1574 e partic. 1559 — 1571, con figg. 9696 e 9698.

[24] Devo queste informazioni alla gentilezza del collega e amico G. Cavallo, che vivamente ringrazio.

www.cimec.ro

possibilità d'integrazione reciproca tra sfera testuale e sfera iconografica, nel solco di una tradizione assai antica e già pagana (pensiamo al ciclo illustrato annesso al *Romanzo di Alessandro* dello Pseudo-Callistene, nel III secolo d.C.) [25]. Il confluire di testo e illustrazione in un unico oggetto secondo una disposizione tecnico-libraria alternativa escludeva invece totalmente ciascuno dei due fruitori dal referente dell'altro. O meglio — come già era stato negli auspici di Gregorio Magno — faceva della Chiesa e dei suoi sacerdoti a un tempo gli esegeti della parola scritta e gli elargitori sapienti del *quid sit adorandum* attraverso la *picturae historia*.

Novembre 1985

Corso Vittorio Emanuelle II, 12
I—10123 Torino

[25] Cfr. D.J.A. Ross, *Olympias and the Serpent. The Interpretation of a Baalbek Mosaic and the Date of the Illustrated Pseudo-Callisthenes*, J. of the Warburg and Courtauld Inst. 26, 1963, pp. 1 — 21; Lellia Cracco Ruggini, *Sulla cristianizzazione della cultura pagana: il mito greco e latino di Alessandro dall'età antonina al Medioevo*, Athenaeum n.s. 43, 1965, pp. 3 — 80 + 2 tavv., e partic. pp. 8 — 10 con n. 13.

www.cimec.ro