

V I N C E N Z O R U G G I E R I

EMMANOYHA: VARIAZIONI SEMANTICHE

Con due disegni e quattro foto

Il nome Ἐμμανουήλ (in seguito come *EM*) non ha bisogno di molto inchiostro per esser introdotto: invocato in Isaia profeta, ripreso, ma incarnato nell'evangelista Matteo. Questo il testo di Is VII, 14 e rielaborato da Matteo: τέξεται [Mt I, 23a add.: δὲ] καὶ καλέσουσιν [Mt: καλέσεις] τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ [Mt: Ἰησοῦν]¹. V'è, in questa quasi totale ripresa del testo profetico da parte di Matteo, una semplice e lineare novità, ontologica. Matteo, infatti, afferma solo che il germogliato, il nato, nel corpo femminile di Maria ἐκ πνεύματός ἐστιν ἁγίου (I, 20b). Se *EM* resta una salvifica, epica figura nel testo profetico, accade l'*esistente*, Gesù (nota: non Χριστός) nel testo evangelico². Quanto detto è sufficiente sul nome; ben altro corso trovano le variazioni.

¹ Isaia, in verità riprende nel „Libro dell'Emmanuele“ (VIII, 8 e 10) μεθ' ἡμῶν [κύριος add. in VIII, 10] ὁ Θεός, che Mt I, 23 fa seguire come spiegazione del nome *Emm*. Innumerevoli i commentari sulle implicanze politiche e militari del testo di Isaia; di altra natura, ovviamente, l'uso di σόζειν in Mt I, 23b: cfr. R. LACK S.M.M., La symbolique du Livre d'Isaïe. Essai sur l'image littéraire comme élément de structuration (*Analecta Biblica* 59). Rome 1973, 47–50; D. D. KUPP, Matthew's Emmanuel. Divine Presence and God's People in the First Gospel (*Society for New Testament Studies*, Mon. Ser. 9). Cambridge 1996, non attinenti al nostro proposito. Singolare, per il nostro scopo, le letture primitive di Is. VII, 14. Il solo Eusebio di Cesarea (*Der Jesajakommentar*, hrsg. von J. ZIEGLER [*GCS IX*], Berlin 1975, 49, 5–14) sottolinea il testo di Matteo col nome di Gesù; Basilio di Cesarea è vago nella sostituzione del nome (Comm. In Isaiam prophetam [*PG 30*], 464 B–D), come Giovanni Crisostomo che, comunque, sembra tendere verso ὁ Χριστός (*Commentaire sur Isaïe*, éd. par J. DUMORTIER–A. LIEFOOGHE [*SC 304*], Paris 1983, 314–316). Di altra natura i commentari di V secolo. Non interferisce, inoltre, il probabile frammento di targum cristianizzante conosciuto da Giovanni di Gerusalemme („*EM*, qui se traduit Fils de Dieu“): M. VAN ESBROECK, Jean II de Jérusalem et les cultes de S. Etienne, de la Sainte-Sion et de la Croix. *AnBoll* 102 (1984), 102 e nota 20.

² Questa chiara distinzione s'è tenuta viva nella chiesa copta, stando al testo d'una lettera del patriarca copto Giovanni XIV a Gregorio XIII: G. LEVI DELLA VITA,

Imbevuto d'una conoscenza mirabile del mondo tardoantico, Festugière – postumo è il suo testo – prima della sua morte, distillando semplicità, scriveva:

.... il s'est produit au premier siècle de notre ère ce phénomène extraordinaire: l'homme a cru que Dieu l'aimait D'où vient donc qu'on y a cru? Ne parlons pas du christianisme constantinien. Il n'est que la continuation du paganisme. Ce qui est en cause ici, c'est le christianisme de trois premiers siècles, qui a produit les martyrs, qui a produit *des gens qui y croyaient*, qui a inséré dans le cœur humain des germes de foi si profonde qu'à travers les âges, malgré le christianisme constantinien, malgré ce paganisme larvé que continue d'être, à travers tous les siècles, le christianisme, il a existé *des gens qui y ont cru* ...³.

L'originaria sorgente ha prodotto strati calcarei in un letto assestatosi per secoli. Non credo si esageri nel ritenere che il sorriso dei martiri – inutile dirlo ch'esso era frutto della fede – diventa inusitato; quale atteggiamento spirituale si tenne ascoso alla maggioranza degli scrittori che seguirono nel cristianesimo costantiniano. Ben remoti erano costoro dai loro predecessori che ritenevano l'ironia, stile spirituale, quale sorridente risposta al potere della spada e del denaro. La disputa cristologica – è errato ritenere questa una tensione essenziale del nuovo assetto ideologico dell'impero durante il IV e V secolo? – diventa lo scenario entro il quale si profonde l'intelligenza nell'affannoso tentativo di formulare il fatto, l'evento inaspettato nella storia, il divenire uomo di Dio. Il reiterato tentativo della formula razionale – si diceva in precedenza „variazione“ – comporta sfaccettature, pieghe di luce e tenebra che hanno schizzato, e quanto profondamente!, la *theo-logia*. In un lasso di tempo relativamente breve, infatti, si fanno i necessari passi per l'assestamento terminologico (vale anche per filosofico) ed ideologico della nascente teologia post-costantiniana – già al lavoro e con buon profitto nella foggia del simbolo di fede niceno-costantinopolitano. La profusione di letteratura teologica ed agiografica si espande ed interferisce con l'andamento politico e sociale delle varie province, civili e religiose. Accadde, come era da aspettarsi, una graduale differenziazione fra la teologia dotta e la cultura materiale o vita quotidiana riflessa, quest'ultima, in modo abbastanza veritiero nell'inarrestabile produzione agiografica. Si intravede,

Documenti intorno alle relazioni delle chiese orientali con la S. Sede durante il pontificato di Gregorio XIII (*STT* 143). Città del Vaticano 1948, 157; cfr. anche PH. LUISIER in *OCP* 60 (1994), 93.

³ A. J. FESTUGIÈRE, Du christianisme, in: *Mémorial André-Jean FESTUGIÈRE. Antiquité païenne et chrétienne*, éd. par E. LUCCHESI-H. D. SAFFREY (*Cahiers d'Orientalisme* X). Genève 1984, 275–281: 275s.

già nel corso del tardo IV secolo, un processo di „appropriazione segnica“ relativa a contenuti concernenti la fede cristiana e la sua razionalizzazione, la teologia, da parte del bizantino medio che s'avanza verso la cultura dell'immagine⁴. Di un esempio semantico, di un *hapax* solamente si vuole qui citarne le implicanze: Ἐμμανουήλ.

Il primo a parlarne, a profusione ma sempre a proposito, è Cirillo di Alessandria, „saggio artigiano di ammirabili enunciati“⁵; ma tocca a Severo di Antiochia portare il nome alla sua più piena e complessa accezione⁶. Due mondi storici, e culturali, che s'affannano a parlare dello Stesso, della a-logica semplicità della „persona“ Gesù: verso due rotte, comunque, diverse pur se indirizzate sullo Stesso. Fra le innumerevoli esplicazioni dogmatiche che Cirillo offre di *EM*, una, mi sembra, tocchi la visione: Daniele VII, 9–13 e ss. (il Figlio dell'Uomo e l'Antico di giorni)⁷. Severo, da parte sua, pur riprendendo figure maneggiate da Ci-

⁴ Questo processo è stato schizzato da M. AMERISE, La scrittura e l'immagine nella cultura tardoantica: il caso di Abgar di Edessa. *OCP* 67 (2001), 437–445.

⁵ Sévère d'Antioche, Le Philalèthe, éd. par R. HESPEL (*CSCO* 133–134, *Scriptores Syri* 68–69). Louvain 1952, 302 [247]. A Cirillo, Severo applica anche l'immagine della „trombetta d'argento“ (La polémique antijulianiste, II/A, Contra Additiones Juliani, éd. par R. HESPEL [*CSCO* 295–296, *Scriptores Syri* 124–125]. Louvain 1968, 147 [124]), originariamente l'immagine si addiceva ad Isaia („trombetta dei profeti, dalla potente voce“): Homélie VII. *PO* 38 (1976), 315, e ripetuta nella lettera „to the patricians“ (anno 508–511), in E. W. BROOKS, The Sixth Book of the Selected Letters of Severus Patriarch of Antioch in the Syriac Version of Anastasius of Nisibis I. Oxford 1903, 202. Per inciso, benché in un testo tardivo, anche Severo è chiamato „amico della verità“ (Notices relatives à Sévère, éd par M.-A. KUGENER. *PO* 2 [1907], 319), egli, il patriarca, che salutava Cirillo o il Philalèthe, amante della verità (Le Philalèthe, 130 [105]). Si ritorna sempre con profitto al ponderoso lavoro di J. LEBON, La christologie du monophysisme syrien, in: Das Konzil von Khalkedon, hrsg. von A. GRILLMEIER S.J.–H. BACHT S.J., vol. I. Würzburg 1951, 425–580, per valutare gli apporti di Cirillo e Severo.

⁶ Dopo Cirillo, *EM* resta una parola chiave nelle lunghe dispute cristologiche, ancor prima di Severo. Cfr. i testi di Erethio, di Antiochia di Pisidia e di Timoteo d'Alessandria riportati da F. NAU, Textes monophysites. *PO* 13 (1919), 170 (anche in *PG* 86/2, 3321 B) e 172, e, per Timoteo, 206. Non tutte edite sono le *mêmêrê* di Giacomo di Serug, ove la tematica di *EM* è sviluppata: A. VÖÖBUS, Handschriftliche Überlieferungen der *Mêmêrê*-Dichtung des Ja'kob von Serug II (*CSCO* 345, *Subs* 40). Louvain 1973, s.v. Emmanuel.

⁷ Nella lettura del simbolo niceno: A Collection of Unpublished Syriac Letters of Cyril of Alexandria, ed. by R. Y. EBIED–L. R. WICKHAM (*CSCO* 359–360, *Scriptores Syri* 157–158). Louvain 1975, 15s. [12s.]; cfr. anche Cyril of Alexandria, Selected Letters, ed. by L. R. WICKHAM, Oxford 1983, 118–120. Inutile dire che l'elaboratore elettronico sfodera asetticamente centinaia di referenze: utili, ma insipide. Le Philalèthe di Severo e Les Lettres Festales (*SC* 292 e 434) di Cirillo,

rillo, trova completezza in Isaia VI, 1 e ss., capitolo che inizia il blocco letterario dell'*EM*. Isaia, tiene Severo, „il cui linguaggio è, fra i profeti, il più elegante e il più sublime“, e colui che ha preannunziato il mistero evangelico in modo evangelico⁸. A scrutinare le opere di Severo si resta sorpresi dalla molteplicità di forme che la sua operatività intenzionale assume⁹. Vorrei sostare su una voluta ambivalenza che fuoriesce dall'e-

sono, invece, ricche di sale. Non in questa sede, ma altrove, si farà notare come il medio e tardo affresco bizantino o miniatura dell'*EM* si rifà alla visione di Daniele, nel cui passaggio (VII, 13) non c'è traccia del nome.

⁸ Hom. Cath. XLVIII, éd. par M. BRIÈRE-F. GRAFFIN. *PO* 35 (1969), 316s. Ne è testimone Sergio *Grammaticus* di questa predilezione: *Pater* (i.e. Severus) *autem cum Cyrillo Emmanuelem, – imo cum Isaia Emmanuelem – natum ex muliebri Verbum clamat, atque cum Iohanne Verbum visum et conrectatum esse magna voce clamat ...*: nella *Apologia Sergii Grammatici ad Severum*, in: Severi Antiocheni *Orationes ad Nephaliium. Eiusdem ac Sergii Grammatici Epistulae mutuae*, ed. I. LEBON (*CSCO* 119–120, *Scriptores Syri* 64–65). Louvain 1949, 181 [139]; I. R. TORRANCE, *Christology after Chalcedon. Severus of Antioch and Sergius the Monophysite*. Norwich 1988, 231. D'altra natura, intrisa della polemica efesina, è l'esegesi „ideologica“ fornita da Teodoreto di Ciro su Is. VII, 14: *Commentaire sur Isaïe*, éd. par J.-N. GUINOT (*SC* 276). Paris 1980, 290, 388–392. La tematica cristologica di Isaia era capitale per gli „Orientali“ (antiocheni), e lo stesso Teodoreto la riprende, e con ponderazione, nella sua lettera ai monaci (anno 431–432): *Correspondance*, vol. IV (*Collections conciliaires*), éd. par Y. AZÉMA (*SC* 429). Paris 1998, 120, 317 e ss. Di conio „ideologico“, ancora, è l'esegesi cirilliana sullo stesso passaggio profetico: *Comm. in Isaiam prophetam* (*PG* 70), 204 B–205 C. Sereno, filologico, e di diverso tono esegetico rispetto a Severo è l'inciso a proposito di Isaia offerto da Filosseno di Mabbog (*Commentaire du prologue johannique* [Ms. Br. Mus. Add. 14,534], éd. par A. DE HALLEUX [*CSCO* 380–381, *Scriptores Syri* 165–166]. Louvain 1977, 54 [54]); similmente, dello stesso Filosseno, nel *Tractatus de Trinitate et Incarnatione*, ed. A. VASCHALDE (*CSCO* 9, *Scriptores Syri* 9). Roma–Paris–Leipzig 1907, 169 [127]. La tensione teologica di Filosseno, pur in contesti esegetici cari a Severo, prende tutt'altra via: cfr. A. DE HALLEUX, *La deuxième lettre de Philoxène aux monastères du Beit Gangel. Le Muséeon* 96 (1983), 47, 64, 75; ed anche nella *Lettre aux moines de Senoun*, éd. par A. DE HALLEUX (*CSCO* 231–232, *Scriptores Syri* 98–99). Louvain 1963, 4s. [4].

⁹ Si veda inizialmente, per la sfaccettatura giuridica di Severo, V. POGGI, Severo di Antiochia alla Scuola di Beirut, in: *L'eredità classica nelle lingue Orientali*, a cura di M. PAVAN–U. COZZOLI (*Acta Encyclopaedica* 5). Roma 1986, 57–71; R. ROUX, *The Concept of Orthodoxy in the Cathedral Homilies of Severus of Antioch*, in: *Ascetica, gnostica, liturgica, orientalia. Papers Presented to the 29th International Conference on Patristic Studies*, Oxford 1999, ed. by M. F. WILES–E. J. YARNOLD (*Studia Patristica* XXXV). Leuven 2001, 496–501; per la tensione filosofica e per la cura pastorale, V. POGGI, Ammonio di Ermia. Maestro di Severo di Antiochia, in: *La diffusione dell'eredità classica nell'età tardoantica e medie-*

norme accumulò polemico-dottrinale prodotto dal patriarca: ambivalenza che egli consegue nel rispettare i diversi campi dottrinali nei quali la sua poliedrica attività mentale lo spingeva ad immergersi. L'opera, se tale è possibile chiamarla, più ponderosa anche nella sua trasmissione, è la collezione delle *Homiliae Cathedrales*, in numero di 125. La natura dell'opera ci pone tosto in un contesto dove tutta la terminologia impegnata dal patriarca – benché, come ovvio, richiami termini e semantiche dottrinali usate in profusione nelle altre sue opere – è immessa in un ambito („Sitz im Leben“) che sostanzia differentemente quanto suona identico solo in apparenza: parlo della liturgia¹⁰.

vale. Forme e modi di trasmissione (Atti del Seminario, Trieste 1996), a cura di A. VALVO. Alessandria 1997, spec. 166–175, e ID., Soggiorno alessandrino e reminiscenze classiche in Severo d'Antiochia, in: Autori classici in lingue del Vicino e Medio Oriente (Atti del VI, VII e VIII Seminario sul tema: Recupero di testi classici attraverso recezioni in lingue del Vicino e Medio Oriente), a cura di G. FIACCADORI. Roma 2001, 357–372; P. ALLEN, A Bishop's Spirituality in the Early Church, ed. by P. ALLEN–R. CANNING–L. CROSS–B. JANELLE CAIGER, vol. I. Brisbane 1998, 169–180; EAD., Severus of Antioch as Pastoral Carer, in: WILES–YARNOLD, *Ascetica* 353–367. Per l'importante attitudine esegetica di Severo, si veda C. J. A. LASH, The Scriptural Citations in the *Homiliae Cathedrales* of Severus of Antioch and the Textual Criticism of the Greek Old Testament, in: Papers Presented to the Sixth International Conference on Patristic Studies, Oxford 1971, ed. by E. A. LIVINGSTONE (*Studia Patristica* XII = *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* 115). Berlin 1975, 321–327; il recente ottimo lavoro di tesi dottorale di R. ROUX, L'exégèse biblique dans les Homélie Cathédrales de Sévère d'Antioche (apud Institutum Augustinianum, Romae 1999, in stampa). Non toccherò la natura filosofica relativa ai termini focali del filosofare del patriarca (e.g. natura, essenza, persona, ipostasi): si veda la diversità, lampante ed abissale, fra la chiarezza di Severo (*Liber contra Impium Grammaticum*. Oratio prima et Orationis secundae quae supersunt, ed. I. LEBON [*CSCO* 111–112, *Scriptores Syri* 58–59]. Louvain 1938, 71–74 [56–58]; la *Ep.* 5 ad Eusebio e la *Ep.* 6 a Marone, in E. W. BROOKS, A Collection of Letters of Severus of Antioch from Numerous Syriac Manuscripts. *PO* 12 [1919], 195–198, ed ancora l'*Ep.* 65 a Eupraxius. *PO* 14 [1920], sopr. 28s.) e la totale assenza di *subtilitas* nella vita di S. Saba, per la penna di Cirillo di Scitopoli (E. SCHWARTZ, *Kyryllos von Skythopolis*. Leipzig 1939, 149 ll. 20–27).

¹⁰ L'importanza della liturgia nella cura pastorale di Severo è testimoniata da Giovanni di Beith-Aphtonja (*Vie de Sévère*, éd. par M.-A. KUGENER. *PO* 2 [1907], 244s.), che ricorda la composizione di inni, da parte del patriarca, per essere cantati durante la liturgia da cantori, questi appositamente creati dallo stesso Severo. Per il contenuto, fra l'altro veritiero, degli inni, come trasmessoci da Giovanni (theologia, theoria, dogma, esegesi spirituale, conoscenza piena dei libri), cfr. ROUX, L'exégèse biblique 33–46. Per il senso che la parola *catechesis* aveva per Severo, è lo Stesso a chiarirlo: *Hom. Cath.* LXX, éd. par M. BRIÈRE.

Nell'ambito liturgico si attenua la foga e l'impeto della diatriba dottrinale; all'interno di questo mondo, Severo, pur nella profusione della sua saggezza esegetica, sempre attinente e chiara, sembra sia condotto, nell'esercizio del suo ufficio ieratico, ad una *subtilis cogitatio et mentis contemplatio*¹¹. Ed è naturale, parlando di liturgia, che l'attenzione di Severo, dove egli distilla la sua *ratio* al punto tale da presentare alla sua congregazione l'oggetto della visione e della sua magnificenza, è l'anafora. Ed è altresì evidente che l'anafora è segnata dal movimento della Q^cduššā (Sanctus: Isaia VI, 3), atta a favorire quel salto cosmologico iconizzato dalle Potenze Angeliche¹². La processionalità propria della liturgia orientale non si risolve nelle parvenze miniaturizzate degli „ingressi“ divenuti stereotipi dal tardo medioevo; né, a dire il vero, nel movimento di clero e di fedeli, pur se imponente era questo dispiego umano nelle grandi strutture primitive: la processionalità, il movimento, lo si chiami pure ritmo che induce ad un nuovo *status*, è il riconoscimento espresso dall' ἄνω σχῶμεν τὰς καρδίας.

La dimensione *meta-physica* che assume la storicità dell'evento vissuto dall'assemblea liturgica nel riconoscere che è ἄξιος καὶ δίκαιος ringraziare (*gratias agere*)¹³, non è, formalmente parlando, un evento legato ad un luogo specifico (si ricordi la evangelica distruzione del tempio, luogo istituzionale adibito per la preghiera): questa dimensione riattualizza una scelta – mi piacerebbe indicarlo come un καὶ νῦν, Δέσποτα, formula di transizione dalla fase anamnetica a quella epicletica nei formulari anaforici – creduta dall'assemblea, compiuta da Gesù. Non si ha più un generico Θεός, né ὁ Θεός, se questo determinativo non indicasse qualche *Deus* che non fosse se non, ed esattamente, ὁ Πατήρ (τοῦ Ἰησοῦ

PO 12 (1915), 7s.; per il movimento spirituale che la catechesi creava, Hom. Cath. CXXIII, éd. par M. BRIÈRE. PO 29 (1960), 124s. La catechesi era un tempo privilegiato nella chiesa antiochena per il rapporto che si creava con l'assemblea: Jacques de Saroug, Six Homélie festales en prose, éd. par F. RILLIET. PO 43 (1986), 531.

¹¹ Sono sue parole: Liber contra Impium Grammaticum. Orationis tertiae pars posterior, ed. I. LEBON (*CSCO* 101–102, *Scriptores Syri* 50–51). Louvain 1933, 106 [76s.]; sempre contro il *Grammaticum*, nella Oratio II, egli usa *si quis voluerit considerare ... ea ex quibus est EM, oculis intellectus videbit ...*: ed. I. LEBON (*CSCO* 111–112, *Scriptores Syri* 58–59). Louvain 1938, 136 [106].

¹² Per la funzione e struttura del Sanctus, cfr. C. GIRAUDO, La struttura letteraria della preghiera eucaristica. Saggio sulla genesi letteraria di una forma. Toda veterotestamentaria, B'raka giudaica, Anafora cristiana (*Analecta Biblica* 92). Roma 1989, 214–219 e 311–321.

¹³ Estesa è la funzione di questo verbo: cfr. GIRAUDO, La struttura letteraria 260–269.

ἡμῶν). L'accordo dato, dunque, dalla visione (εἶδον) di Isaia VI, 1 ss., da una parte, offusca la mente a causa della S^ckhinah, indicata dal suo effetto, la pienezza (πλήρης ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς δόξης σου)¹⁴. In questo contesto, e grazie alla sua struttura, Severo si sforza, riuscendoci a mio avviso, a dare il distillato della sua visione (θεωρία), e non tanto della sua ratio teologica (θεολογία)¹⁵. Il condensato della θεωρία è l'*EM*. Sembra doveroso riportare le parole del Patriarca: „Ma ascendo verso i Serafini e verso la contemplazione (θεωρία) del profeta¹⁶, giacché, oltre la teologia, v'è ancora in essa [nella contemplazione] la meraviglia dell'economia che (ha avuto luogo) per noi, la quale è inafferrabile e difficile a comprendere. (Isaia) dice, effettivamente, d'aver visto un altare ed un carbone posti al di sopra di lui, come anche uno dei serafini che, in quel momento, nascondevano il loro viso con le loro ali e che non potevano vedere lo

¹⁴ L'estensione di πληρῶο in questo contesto è cosmica (cielo e terra), ed è di natura anaforica. Considerando che Severo tornerà magistralmente su questo tema, si noti che Isaia VI, 1 riporta la visione come εἶδον τὸν κύριον καθήμενον ἐπὶ θρόνου ὑψηλοῦ καὶ ἐπηρομένου, καὶ πλήρης ὁ οἶκος τῆς δόξης αὐτοῦ (ripresa dal v. 4: καὶ ὁ οἶκος ἐπλήσθη καπνοῦ, quest'ultimo è l'ombra della S^ckhinah), mentre la lode delle Potenze (v. 3) suona come: ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος κύριος σαβαωθ, πλήρης πᾶσα ἡ γῆ τῆς δόξης αὐτοῦ), dove la terra, solo, è riempita. La cosmologia profetica prevede, dunque, un „alto“ e „basso“. Diversa la formulazione anaforica; cfr. la tipologia anaforica alessandrina in A. HÄNGGI-I. PAHL, *Præx Eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti (Spicilegium Friburgense 12)*. Fribourg 1968, dove accanto alla forma aggettivale (πλήρης), s'accosta l'imperativo epicletico (πλήρωσον); M. E. JOHNSON, *The Prayers of Serapion of Thmuis. A Literary, Liturgical and Theological Analysis (OCA 249)*. Roma 1995, 46.

¹⁵ ROUX, *L'exégèse biblique* (come in nota 9), 33–46, per le nuances fra *theoria* e *theologia*. Percepibili solo le differenze nella conoscenza fra la luce della teologia e la bellezza incomprensibile che viene dalla stessa fonte: Hom. Cath. XLII, éd. par M. BRIÈRE-F. GRAFFIN. *PO 36* (1971), 29–33. Altrove si dirà del „linguaggio estetico“ di Severo (bellezza, meraviglia, splendore, etc), da lui usato nell'ambito meta-teologico. Il termine θεωρία appare una sola volta nei Vangeli: καὶ πάντες οἱ συμπαραγενόμενοι ὄχλοι ἐπὶ τὴν θεωρίαν ταύτην, θεωρήσαντες τὰ γενόμενα, τύπτοντες τὰ στήθη ὑπέστρεφον (Lc XXIII, 47). Questo spettacolo, θεωρία, molto privilegiato della saggezza platonica, è ovviamente la scena del Calvario. Eccellente la riflessione di I. HAUSHERR, *Hésychasme et prière (OCA 176)*. Roma 1966, 247–253. Una formula epigrafica, riferendosi alla croce, richiama questa forma di „spettacolo“: θεωρῶν τὸν τύπον τιμα τὸν τόπον: D. FEISSEL, *Inscriptions byzantines de Ténos. Bulletin de Corespondance Hellénique 104* (1980), n. 36, pp. 495–497 (con un altro esempio cappadocce); a Gortina: D. FEISSEL, in: *Bull.Epigr.* 1995, 716; ad Atene: E. SIRONEN, *The Late Roman and Early Byzantine Inscriptions from Athens and Attica*. Helsinki 1997, n. 346bis.

¹⁶ Il termine è esclusivamente mistico: cfr. anche Hom. Cath. CI, éd. par I. GUIDI. *PO 22* (1930), 268.

splendore della gloria divina; (questo serafino) prese il carbone con una pinzetta, toccò la bocca del profeta e disse: „Ecco, questo (carbone) ha toccato le tue labbra; esso porterà via le tue iniquità e monderà i tuoi peccati“. È ben chiaro a tutti che il carbone simboleggia l'Emmanuele che, assiso sul trono alto ed elevato, circondato dai serafini, col Padre e con lo Spirito Santo ... è sceso volontariamente fino a noi e si è fatto uomo senza cambiamento¹⁷. Questa è la *θεωγία* dell'*EM*, vissuta, espressa e scritta da Severo¹⁸.

Credo sia difficile trovare una eguale tensione *anthropo-theologica* nella dinamica di pensiero del Patriarca. La novità consiste nella percezione, frutto della fede vissuta da Severo, che il nodo teologico della *ἐνωσις* sia da leggere dal „basso“, dal tempo della *οἰκονομία*. La teologia di Severo, la lettura che egli dispiega sulla „umanazione“ – e come tale anche il senso della grande battaglia da lui intrapresa durante la sua vita – ha una distinta e personalissima nota esistenziale. Una tale sensibilità fu già avvertita da A. de Halleux a proposito di Filosseno di Mabbog; Severo, non da meno, non affronta teoretiche discussioni „ad intra“ sulle processioni e relazioni trinitarie¹⁹. La bellezza, la meraviglia che egli costantemente, a volte quasi ossessivamente, addita nella *θεωγία* dell'*EM*, fa parte di questa profonda intuizione: è l'arrivo del tempo, di quello nuovo, l'inizio della economia salvifica che rende impotente la *ratio* davanti all'intrusione di Dio nella storia umana, per amore²⁰. Conservare questo

¹⁷ Hom. Cath. XC, éd. par M. BRIÈRE. *PO* 23 (1932), 147s. Quasi *verbatim*, anche nella Hom. Cath. XLVIII, éd. par M. BRIÈRE-F. GRAFFIN. *PO* 35 (1969), 316–319 (da una *catena* vaticana s'è desunto parte dell'*incipit* greco della Hom.: A. MAI, *Scriptorum Veterum Nova Collectio* e *Vaticanis Codicibus Edita* IX. Romae 1837, 725s.; anche in Ep. II/1 (prima del patriarcato), in BROOKS, *The Sixth Book* (come in nota 5), 202. Il topos *ἄνθραξ* (*καθάπερ ἐν τύποις τὸν τῆς ἐνώσεως καταδείξαι τρόπον*) si rinviene negli *scholia* di Cirillo d'Alessandria (*PG* 75), 1377 D (= *ACO* I, V, 1, 221¹⁵⁻²⁰), e rivisto da Severo: R. HESPEL, *Le florilège cyrillien réfuté par Sévère d'Antioche. Étude et édition critique* (*Bibliothèque du Muséon* 37). Louvain 1955, n. 101 (pp. 154s.). Lo scenario epifanico di Isaia VI, 1ss. diventa un punto cardine nella posteriore mistagogia bizantina (... τὸν νοερόν ἄνθρακα Χριστόν ...), allontanandosi dalla purezza primitiva: N. BORGIA, *Il commentario liturgico di S. Germano patriarca costantinopolitano e la versione latina di Anastasio Bibliotecario*. Grottaferrata 1912, 36s. L'estensione mistagogica tocca anche l'architettura della chiesa: K. E. McVEY, *The Domed Church as Microcosm: Litterary Roots of an Architectural Symbol*. *DOP* 37 (1983), 110s.

¹⁸ Ep. 25 agli Emeseni, in BROOKS, *A Collection of Letters* (come in nota 9), 230.

¹⁹ Fra le tante, si segua Severo nella Hom. Cath. LXXX, éd. par M. BRIÈRE. *PO* 20 (1929), 33ss.; Hom. Cath. LXX, éd. par M. BRIÈRE. *PO* 12 (1919), 21ss.

²⁰ Non Severo, ma un anonimo suo contemporaneo scriveva: „Il [Gesù Cristo] lui plut d'être appelé homme plutôt que Dieu. Il ne s'est pas glorifié de ce qui re-

plesso misterico della fede, altrimenti indicibile e ridicolo (lo scandalo della θεωρία in Lc XXIII, 47), il saldare unitamente metalli di diversa lega in un unico inscindibile conio, il riassetto temporale ed irripetibile nella sincronia umano-divina, questa la persona dell'*EM* lasciataci da Severo.

La pagina sulle „variazioni“ s'è fermata a lungo su Severo, perché sembrava, il Patriarca, respirare un'aria dove la storicità, l'umanità evangelica fosse riemersa – pur se lievemente, da un groviglio intellettuale e sociale – quasi a richiamare una verità la cui natura resta la celata discrezione' (τί ἐστὶν ἀλήθεια; [Gv XVIII, 38]). Quanto sembra ironico, ma è pur sempre vero, è che il tempo di Severo mostra già evidenti segnali della caduta teologica di *EM*. Un'analogia di tal genere si trova nell'insistenza nel segno-simbolo della croce e dell'eucarestia (si pensi alla teologia sottostante alle πύσεις di Costantino V) contro la diffusa, già da tempo, ed imperante cultura dell'immagine nella metà dell'ottavo secolo. Se la reazione imperiale sull'insistenza della centralità evangelica è culturalmente, e forse anche politicamente, spiegabile dall'invalsa onnipotenza dell'immagine, non posso attestare una relazione analoga per il caso dell'insistenza severiana sulla temporalità economica del suo *EM*: se, cioè, molto dell'insistenza ed enfasi del patriarca sia stata causata da un già variato uso o caduta della semantica di *EM* tale da invadere molti ambiti della vita sociale e religiosa dei plessi urbani e rurali. Sia subito detto, per una più completa e corretta lettura del fenomeno culturale, e si ripete che quanto queste pagine vogliono affrontare non è quello di annotare le variazioni avvenute in una tipologia „decorativa“ dell'*EM*, quanto piuttosto l'evolversi del pensiero teologico nella creazione del suo immaginario. Si vedano i fiumi di inchiostri versati sul prototipo del „Christ enthroned“ (non ne trovo la ragione per una tale denominazione²¹), ritenuto da Weitzmann „a conflation of three originally indipen-

lève de sa nature autant que de ce qui relève de son amour: ce qui fait qu'il est dénommé Dieu (en effet) convient à sa nature, mais ce qui fait qu'il est appelé homme est le propre de son amour“. A. DESREUMAUX, *Trois homélies syriaques anonymes et inédites sur l'Épiphanie*. PO 38 (1977), 713 (par. 45).

²¹ In effetti non c'è nessuna annotazione scritta sul nome, quanto piuttosto solo Ἐμμανουήλ perfettamente impaginato e „teologicamente“ corretto: K. WEITZMANN, *The Monastery of Saint Catherine at Mount Sinai: the Icons, I. From the 6th to the 10th Century*. Princeton, N. J., 1976, pl. B16 e pp. 41s. D'altra natura e fattura, oltre che copta, è l'icona che lo stesso Weitzmann invoca nella comparazione con la tavola sinaitica: „with Christ painted in the encaustic technique, surrounded by Greek and Coptic inscription from Egypt, VII cent.“, ora nella sala VIII (n° 13) del museo Benaki di Atene. L'icona mostra una totalmente

dent types“. Invocare il Paris. gr. 74, fol. 167 (foglio che certamente non è una „conflation“ delle miniature dei fol. 1, 64 e 104), aprirebbe un cammino che distoglie dall'attuale: credo che l'apparato delle miniature, più tardo rispetto alle icone citate e a quanto si dirà, richiede un tutt'altro campo ideologico e teologico²².

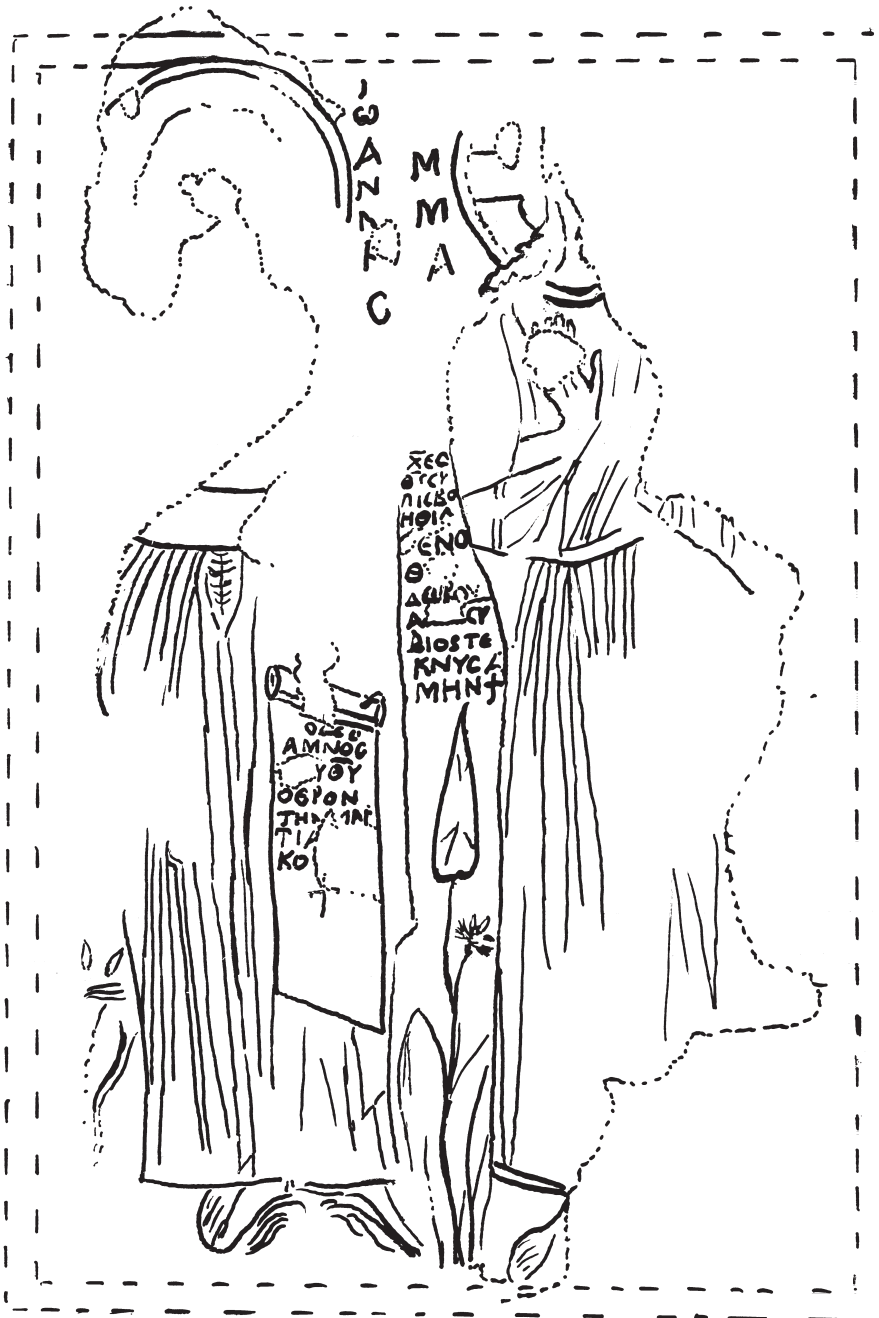
Ritenevo in passato e continuo e credere che la presenza di *EM* nel ciclo pittorico della chiesa sita sull'isola di Tavşan sia un fulcro di una novella catechesi, probabilmente monofisita. Se non vado errato, è questa, ad oggi, la prima rappresentazione completa – non un busto o la testa – e a dimensioni reali, della figura dell'*EM* (disegno 1). L'analisi dei tre grandi pannelli dipinti indirizzano la lettura verso la catechesi battesimale approntata per la popolazione ancora paganeggiante di metà VI secolo; e la figura dell'*EM* si innesta organicamente nell'insieme, dandone senso e peso teologico²³. L'accentuato senso cristologico della preghiera dipinta nel pannello dell'*EM* e il cartiglio disteso del Battista, svolto per riproporre Gv I, 29b (che richiama ἄφεσιν ἀμαρτιῶν del committente Giovanni monaco, inserito nel pannello opposto dei martiri), lasciano fortemente intatto il significato puramente teologico dell'immagine. La scrittura a *kionedon* registra solamente *EM*, senza ulteriori aggiunte: questo basta, e rende questo splendido affresco parzialmente vicino all'icona sinaitica. Per la sola scrittura, ovviamente, non per la sottostante teologia battesimale, totalmente assente dal *medium* pittorico al Sinai. Per completare questo quadro pittorico si menzione anche il busto „barbuto“ di *EM* dipinto (benché resti ancora non spiegata la irregolare impaginazione del dipinto nella superficie approntata) sull'entrata nord della „Church II“, sull'isola di Gemile²⁴. Una data di metà-fine VI secolo

diversa impaginazione, con scritte verticali (*kionedon*) che scendono lateralmente dagli angoli superiori. Quella greca legge: EMM | ANOY | ΗΛ | ΜΕ | ΘΗ | Μ | Ω | Ν, lasciando cadere, tuttavia, l'aspettata chiusa di ὁ Θεός.

²² Si veda quanto differisca la lettura di Is. VI, 1 e ss. fatta da Severo da quanto ostende il fol. 72^v del *Cosma Indicopleuste* (Vat. gr. 699). Molto poco si rinviene su *EM* prima dell'icona del Sinai: cfr. K. WESSEL, voce Christusbild. *RBK* 1 (1965), 966–1009; E. LUCCHESI, voce Christus-Emmanuel. *LCI* 1 (1968), 390–392; nulla aggiunge G. SPITZING, *Lexikon byzantinisch-christlicher Symbole. Die Bilderwelt Griechenlands und Kleinasiens*. München 1989, 73.

²³ Si è parlato in V. RUGGIERI–F. GIORDANO, La penisola di Alicarnasso in età bizantina II/2. Le chiese di Tavşan Adası e Monastır Dağ: eredità monofisita?. *OCP* 64 (1998), spec. 295–299; le iscrizioni a pp. 265–267 (in precedenza in: V. RUGGIERI, La chiesa di Küçük Tavşan Adası nella Caria bizantina. *JÖB* 40 [1990], 383–403, spec. pp. 396–400).

²⁴ T. MASUDA, Church II on Gemiler Ada, in: *The Survey of Early Byzantine Sites in Ölüdeniz Area (Lycia, Turkey)*, ed. by Sh. TSUJI (*Memoires of the Faculty of*



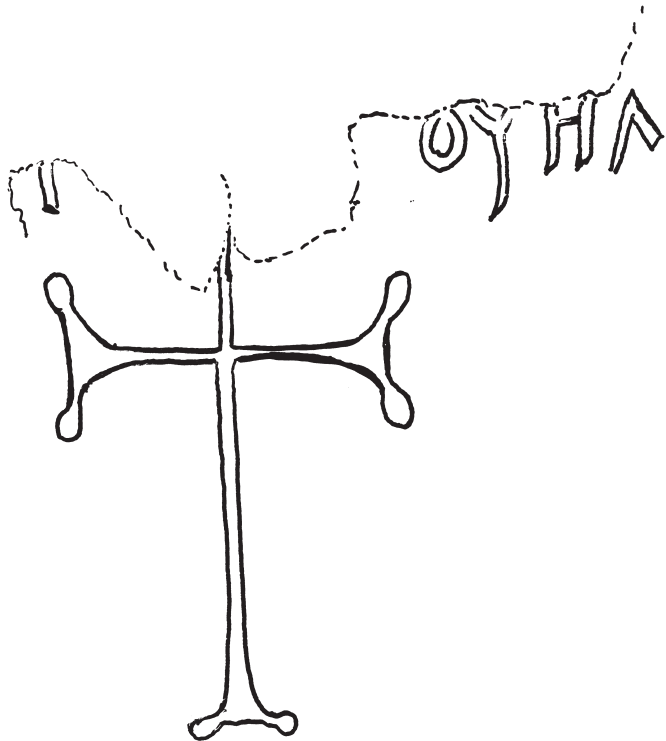
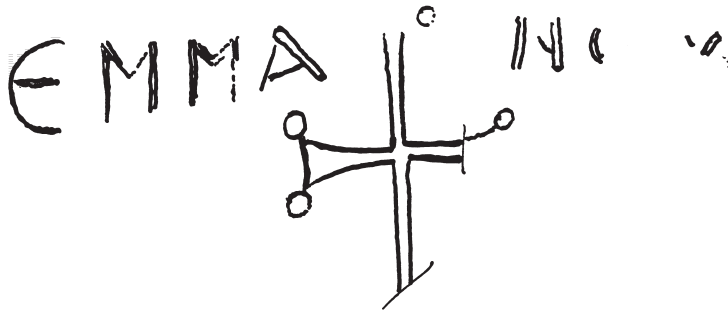
Disegno 1: Il pannello di Emmanuel a Tavşan Adası

sembra pienamente giustificare l'antichità del dipinto, pur se la sua posizione, non felice nell'architettura della chiesa e la presenza sussidiaria di un vescovo (?) e di S. Nicola, allontanano il senso di *EM* dalla teologia battesimale di Tavşan. V'è, comunque, qualcos'altro che la presenza di S. Nicola può suggerire a proposito. L'agiografo della vita di Nicola di Sion riferisce come il Santo, nei suoi viaggi verso il sud, usava il porto di Τείστορον (oggi Üçağaz, un raro caso di permanenza onomastica nella topografia del sud-ovest turco), una „scala“ di rilevante entità nel traffico commerciale lungo la costa licia²⁵.

Il sito conserva molti edifici la cui entità e fattura superano di molto quanto su di esso si è superficialmente scritto. A noi interessa qualcosa di inedito e marginale all'ovvio. Sulla parte alta dell'antico villaggio s'intravede una cisterna dalla apertura fra lo spaccato della roccia sottostante. Di forma irregolare, il volume interno della cisterna è circoscritto dalla viva roccia lungo i lati perimetrali e diviso in due irregolari ambienti da un piedritto, alto ca. 3,50 m (foto 1). Il laterizio, scarsa la sua presenza, è stato impiegato nelle sezioni basse della volta (all'altezza di alcune parti delle imposte), essendo il culmine in una stato di quasi crollo. Sulle pareti rocciose ad ovest ed ad est, quasi sotto l'attacco della volta, sono state dipinte in rosso scuro due grandi croci, la cui altezza tocca 45–50 cm (foto 2–3). Ambo le croci sono sovrastate dalla scritta in maiuscola dritta: EMMANOYHA (lettere di 13–15 cm, leggibili dal calpestio attuale), proponendo in modo quasi iconico una resa molto alta della vera teologia dell'*EM*, quella dell'economia salvifica (disegno 2). V'è, però, qualcos'altro che questa evidenza lascia trasparire. La posizione molto elevata – certamente molto più in alto della capacità massima della cisterna, e di ca. 1 m sotto la copertura della cisterna – di questa testimonianza grafica marca la volontà di auspicare e sigillare la purezza dell'acqua ivi raccolta e contenuta. L'esecuzione tecnica è avvenuta senza un particolare studio preparatorio del disegno; la messa in opera, inoltre, si è avvalsa di un'impalcatura costruita dal calpestio, prima, cioè, che le sezioni della volta fossero chiuse. Questo processo rafforza l'intenzione apotropaica del contenuto grafico.

Letters, Osaka Univ. 35). 1995, 66s. e ill. 2. Di recente una nuova lettura è stata offerta sul mondo figurativo dell'isola: Sh. TSUJI, Notes from the Field in Ölüdeniz (Muğla, T. C.). *Otomaev Journal of Humanities* 2 (2001), 1–26.

²⁵ G. ANRICH, Hagios Nikolaos. Der Heilige Nikolaos in der griechischen Kirche I. Leipzig–Berlin 1913, 23, 6–10; 31, 10; 32, 2 e ss. Per il sito, cfr. C. FOSS, Cities and Villages of Lycia in the Life of Saint Nicholas of Holy Zion. *Greek Orthodox Theol. Review* 36 (1991), 324s.; nulla di nuovo in quando lo Stesso scrive a proposito in *DOP* 48 (1994), 19; R. JACOBK, voce Lykien. *RBK* 5 (1994), 893.



Disegno 2: Le croci nella cisterna di Üçağaz

Prima di commentare ulteriormente questa variazione di *EM*, vorrei rivedere una caratteristica in una cisterna bizantina di Salamina di Cipro. Presentata nel 1933 e poi rivisitata nel 1963²⁶, la cisterna conserva una serie di iscrizioni cristiane; alcune di esse accompagnano un tondo contenente un busto barbuto di Cristo, una tipologia, sia detto per inciso, che ricorda quella della „Church II“ a Gemile Ada. Un'iscrizione dipinta, tutta a carattere cristologico, mostra la sua natura deprecativa (Χριστὲ φύλαξον ἡμᾶς) e si chiude con ὁ Θεὸς μεθ' ἡμῶν. Certamente si tratta di un'invocazione all'*EM*, ma non nell'interpretazione di Sacopulo („une acclamation du Christ Emmanuel“). In effetti, nelle primitive *homologiai* suonava tautologico assommare Emmanuel e Χριστός²⁷, come di fatto mostra l'iscrizione, separando i due nomi portandoli in due contesti deprecativi differenti. La presenza del Ps XXVIII, 3 e del II libro dei Re II, 21 (rispettivamente nella terza e quinta iscrizione) ricordano chiaramente il retroterra teologico dell'acqua della Teofania, qui applicata per uso domestico. Sacopulo, con sottigliezza commenta le iscrizioni abbeverandosi ai testi dell' ἁγιασμός τῶν ἁγίων θεοφανῶν²⁸; da parte mia vorrei accennare ad un altro testo complementare, la εὐχή ἀγιάζουσα ὕδωρ, εἴτε ἐν φρέατι εἴτε ἐν λάκκῳ ἐμπροσόντος ἀνάθατον ἢ θουρίου ἢ οἰουδήποπε πράγματος del Barb. gr. 336²⁹. Questa preghiera di santificazione (o, se si

²⁶ J. DU PLAT TAYLOR, A Water Cistern with Byzantine Paintings, Salamis, Cyprus. *The Antiquaries Journal* 13, 2 (1933), 97–108; M. A. SACOPULO, La fresque chrétienne la plus ancienne de Chypre. *CArch* 13 (1963), 61–83.

²⁷ Si noti, infatti, l'accuratezza di: + Χ(ριστ)έ, εὐχή σ(ο)ι. ἀγ(ιάσο)ν, φ(ύ)λ(α)ξ(ο)ν ἡμᾶς a Umm Idj-Djimâl, in: E. LITTMANN–D. MAGIE–D. REED STUART, Greek and Latin Inscriptions in Syria. Sect. A. Southern Syria, Part 3. Umm Idj-Djimâl (Publ. of the Princeton Univ. Arch. Expeditions to Syria 1904–1905 and 1909). Leyden 1913, n. 254, nel muro nord della torre, e n. 253 (+ Ἐμμαν+νουήλ) nel muro ovest della stessa torre.

²⁸ Resta sempre ottimo il commento di P. DE MEESTER, Liturgia bizantina. Studi di Rito bizantino alla luce della teologia, del Diritto Ecclesiastico, della Storia, dell'Arte e dell'Archeologia. Libro II, parte VI. Rituale-Benedizionale bizantino. Roma 1930, 415 e ss.

²⁹ Edita in: L'Euclologio Barberini gr. 336, ed. S. PARENTI–E. VELKOVSKA (*Bibliotheca "Ephemerides Liturgicae"*, Subsidia 80). Roma ²2000, fol. 227^v–229^r, n. 238 (p. 217). Errata è la traduzione italiana (p. 365) di λάκκος come „lago“: un'occhiata a G. W. H. LAMPE (*A Patristic Greek Lexikon*, Oxford ¹⁵1995), o a C. DU CANGE (*Glossarium ad Scriptores Mediae et Infimae Graecitatis*, Rist. Graz 1958), o semplicemente al LIDDELL and SCOTT avrebbe subito offerto senso al testo individuando in λάκκος una piscina (aperta o chiusa). Se non vado errato, λάκκος rappresenta un *hapax* nel Barberini; molto più comune è κιστόρινα (Lexikon zur byzantinischen Gräzität. Wien 2001, s. v.), ma assente in testi liturgici di data alta. Ho accennato brevemente a questo soggetto in: voce Pozzo e Cisterna. *EAM* 9

vuole, di benedizione) dell'acqua mostra una composita redazione, intersecando e sovrapponendo le sezioni celebrative e deprecative (basta seguire l'apparire del ἐπιβλέπω)³⁰. L'ultima sezione, di pura intonazione cristologica, ripropone ἐπιβλέπω e ἀγιάζω con la forza dello Spirito Santo, chiudendo la deprecazione sull'acqua con καθαρίζω. La forza teologica dei primi due verbi (usati con questa forma verbale anche in contesti eucaristici) viene svilita da καθαρίζω. Non di questa caduta verbale si vuole qui discutere, ma, per analogia, del variato uso dell'*EM* impaginato con la croce a sovrastare e conservare la purezza dell'acqua nella cisterna.

Accennavo precedentemente al carattere apotropaico: la salvaguardia dall'impuro, dagli spiriti diabolici dell'acqua, ma anche dell'aria, hanno abbassato l'originario senso teologico e storico-salvifico di *EM*. Il nome è divenuto una formula multiuso, più propria all'area meridionale dell'impero, pur se rinvenibile anche in quelle regioni anatoliche ove la presenza monofisita è accertata. La formula epigrafica + Ἐμμανουήλ, μεθ' ὑμῶν ὁ Θεός, βοηθός ++³¹ probabilmente sintetizza la completezza semantica (racchiusa nell'ampia accezione di βοήθεια) intenzionalmente immessa in questo genere di comunicazione esposta. A questo genere di *medium* appartengono una miriade d'altri momenti grafici, siano essi riprodotti su pietra³², su tavole, monete, ampolle, gemme, dipinti e minia-

(1998), 709–713. Si ritenga valido, inoltre, l'interscambio fra φρέαξ e πηγή nei testi liturgici bizantini, così come visto a proposito di φρέαξ e λάκκος: cfr. il caso della fonte nascosta a Kaiseri, presso la κόμη di Arnavandos in Licia (con l'uso di ὄρυσσω) in ANRICH, Hagios Nikolaos (come in nota 25), I, 19–21, ove la preghiera è cristologica; anche W. CLARYSSE, Gospel of Thomas Logion 13: „The Bubbling Well which I Myself Dug“, in: Philohistôr. Miscellanea in honorem Caroli LAGA Septuagenarii, ed. A. SCHOORS–P. VAN DEUN (*Orientalia Lovaniensia Analecta* 60). Leuven 1994, spec. 6s.

³⁰ La redazione complessa ha forse indotti i curatori a rivedere il Ms, nella sezione che ritengo antica e a sé stante, la redazione di Δημουργὲ Κύριε piuttosto che riportare il testo manoscritto più pregno di Δημουργὲ Χριστέ.

³¹ La formula si trova su un architrave della porta appartenente ad una elegante casa privata a Kôkabâ: W. K. PRENTICE, Greek and Latin Inscriptions in Syria. Sect. B. Northern Syria. Part 3. The Djebel Rihâ and the Diehel Wastaneh (Publ. of the Princeton Univ. Arch. Expeditions to Syria 1904–1905). Leyden 1909, n° 1065; trascivo come in: Inscriptions grecques et latines de la Syrie, éd. L. JALABERT–R. MOUTERD avec la collaboration de C. MONDÉSERT, vol. IV. Paris 1955, n° 1447 con relative referenze bibliche.

³² Vi è una evidenza epigrafica di particolare natura ed interesse: quella funeraria. A mia conoscenza sono due le iscrizioni accertate: una a Tomis (Romania), l'altra ad Alakişla (Caria). Quella di Tomis è stata ripetutamente edita da I. BARNEA,

ture, la cui lista, lunga, ci esime dall'elencarli in questa sede. La moltiplicazione di questo salvacondotto di protezione abbandona, durante i secoli la pietra, e con essa anche il carattere di comunicazione pubblica, rifugiandosi nel colmare una scena interna alle strutture ecclesiastiche. Qui, però, termina la sua evoluzione assumendo significativamente il tipo dell'*antico di giorni*, ma all'interno della *doxologia* di Isaia.

L'ultimo apporto che mi preme offrire in queste pagine riguarda un significativo, ma ancora ascoso – per quanto esso intendeva originariamente annunziare – reperto archeologico (foto 4). Da me rinvenuto nel 1990, accatastato nell'area esterna del museo archeologico di Izmit (Nicomedia di Bitinia), il grande frammento di croce in marmo bianco, recante la scritta Ἐμμανουήλ μεθ' ὑμῶν (ὁ Θεός) è stato recentemente edito con l'aggiunta di un brevissimo commentario senza senso³³. Non si tratta, certamente, del nome del defunto (Emmanuele); né, credo, si possa ritenere questo distinto pezzo, e nella fattura come nella scrittura, una stele funeraria, semplicemente perché „... bei den bisherigen Belegen von Kreuzsteinen dieser Art³⁴ aus der Gegend von Istanbul handelt es sich

Tò παλαιοχριστιανικὸν θυσιαστήριον (*Θεολογικὴ Βιβλιοθήκη* 5). Ἐν Ἀθήναις 1940, 58; ancora in: *Les monuments paléochrétiens de Roumanie*. Città del Vaticano 1977, n. 5, pp. 37–39; ed infine in: *Christian Art in Romania I, 3rd–6th Centuries*. Bucharest 1979, pl. 10, pp. 56s.; collazionata anche da C. WESSEL, *Inscriptiones Graecae Christianae Veteres Occidentales*, a cura di A. FERRUA–C. CARLETTI. Bari 1989, n. 383. Alle edizioni di Barnea conviene correggere la data (non di IV–V secolo, ma certamente post 451: cfr. V. RUGGIERI, in: *Epigrafica Anatolica* 31 [1999], 171–173); Emmanuel non è il nuovo nome dato al neo-battezzato; e, come ovvio, non significa *Deus vobiscum*. L'altra iscrizione è stata rinvenuta nel lavoro archeologico in Caria, nella città di Alakişla: V. RUGGIERI, *Il golfo di Keramos: dal tardoantico al medioevo bizantino*. Soveria Mannelli 2003, 212s. Il nome *EM*, posto a chiusura del dettato epigrafico, credo assuma formalmente la funzione di „certezza di soccorso“ (il senso pieno della βοήθεια), senza connotazione apotropaica.

³³ H. KALKAN–S. ŞAHİN, *Epigraphische Mitteilungen aus Istanbul II. Kreuzförmige Grabstelen aus Konstantinupolis*. *Epigrafica anatolica* 24 (1995), 146, n. 12 (cfr. anche D. FEISSEL, in: *Bull. Epigr.* 1996, 606). I due epigrafisti turchi, nello stesso n. 12, hanno accostato anche *TAM* IV, 1, n. 369 (avessero consultato A. FERRUA, *La polemica antiariana nei monumenti paleocristiani* [*Studi di Antichità Cristiane* 43]. Città del Vaticano 1991, n. 339, p. 253, avrebbero subito inteso anche la data e la relativa problematica teologica: il testo di questa seconda iscrizione, non anteriore al IX sec., sarà da me affrontata in altra sede) che dice tutt'altra cosa e indizia un'altra cultura.

³⁴ V'è una radicale differenza nella tipologia di questa croce da quelle funerarie, illustrate dagli autori. L'accento alle aste di croci nelle stele funerarie (natura che è testimoniata dallo stesso dettato scritto) presentate le immette nella tipo-

ausschliesslich um Grabstelen“. Non credo che ci si allontani dal vero ritenere questa croce un arredo liturgico, „decorato“ – vorrei qui denunciare una flessione del contenuto espresso da una scrittura splendida, la maiuscola biblica, con un canone in decadenza e pur sempre invocata per esposizioni di significativa importanza. È l'uso di questa scrittura, la sua estrema, ricercata raffinatezza, come la regolare disposizione dello scritto che mi portano a ritenere questa croce un brano di arredo altamente significativo nella catechesi teologica dell'ambiente che la ospitava. Questa croce-scrittura è una confessione di fede esposta, una *homologia* che esprime il fulcro della visione di Severo, arrestandosi, nell'espressione, al solo connubio del segno evangelico aggiungendogli il nome. La scrittura, e questo tipo di scrittura, è fatta carica di una sacralità ancora autonoma, scevra ancora del legame sussidiario che essa andrà ad assumere rispetto all'immagine, un destino che i secoli posteriori sigillano nell'intoccabile. Un *EM* esposto, dunque, ma dove? Dove l'assemblea poteva, leggendo e vedendo, riconoscere, confessare, celebrare. Non nel santuario – non avrebbe senso „quella scrittura“ – ma, probabilmente, al suo ingresso, a sovrastare l'aula centrale nella sezione approntata al centro di un *templon*³⁵.

Intense, ma rare diventano le epifanie d'una originale confessione di fede: e questo già nel VI secolo. L'assestamento teologico ed ideologico posava già su una stratificazione culturale propria, usando nuove forme „linguistiche“ di comunicazione, obliterando la portata antica dello scritto esposto, esprimendosi in colori e figure che, se da una parte acutizzavano l'immaginario collettivo, allontanava, però, il significato dal significante creando un apposito mondo.

* *
*
* *

REFERENZE FOTOGRAFICHE

Foto 1–4: Archivio dell'autore.

logia „a croce“. La nostra è *una croce* avente tutt'altra funzione. Le dimensioni si avvicinano a ca. 120 cm in altezza e 70 per l'asta orizzontale; la forma tende verso quella latina (v'è una frattura del pezzo nella parte inferiore), e la data non disdice la prima metà del VI sec.

³⁵ Si veda una possibile ricostruzione in C. MANGO, *On the History of the Templon and the Martyrion of St. Artemios at Constantinople*. *Zographie* 10 (1979), 43 e fig. 2.

