

ANNALI  
DELLA  
SCUOLA NORMALE  
SUPERIORE DI PISA



13 MARS 2001

CLASSE DI LETTERE E FILOSOFIA

SERIE IV

VOL. III, 1-2

PISA 1998

J 2534 / 4 / 1998 / 3 / 1-2

LA VERGINE OIKOKYRA,  
SIGNORA DEL GRANDE PALAZZO.  
LETTURA DI UN PASSO DI LEONE TUSCO  
SULLE CATTIVE USANZE DEI GRECI

Nel 1252, nel convento domenicano di Costantinopoli, fu redatta un'opera a contenuto dottrinale destinata ad illustrare le ragioni della chiesa di Roma di fronte ai punti di divergenza con la tradizione teologica bizantina, dal *filioque* e dall'uso degli azimi nella liturgia fino a tutta una serie di questioni più effimere, raccogliendo sotto il titolo «*Contra Graecos*» diversi scritti dedicati all'argomento nei due secoli precedenti. A partire, infatti, dall'incidente del 1054, quando la legazione papale guidata dal cardinale Umberto di Silva Candida si era conclusa con uno scontro, a colpi di scomunica, con Michele Cerulario, le dissonanze tra le due antiche sedi patriarcali, che si erano mescolate sempre più fortemente agli attriti politici in seguito soprattutto al fenomeno delle crociate, si erano accresciute e trasformate in lacerazioni pressoché insanabili con la conquista veneziana e franca di Costantinopoli nel 1204, che aveva avuto come conseguenza l'instaurazione di un regno latino e la formazione di un governo imperiale in esilio a Nicea. Di pari passo con l'ampliarsi della frattura fra i due mondi si era andata sviluppando, nel corso del secolo XII, tutta una produzione di trattati e *pamphlets* che andò ad alimentare in buona misura l'attività promossa dai Padri Predicatori nella città sul Bosforo<sup>1</sup>.

Nonostante alcuni tentativi di avvicinamento, motivati più da questioni di opportunità politica che da desiderio di superamento delle divergenze, Latini e Greci avevano maturato una forte insofferenza reciproca, che trovò una via d'espressione privilegiata nella polemistica religiosa

Nel testo si è fatto uso delle seguenti abbreviature: PG = *Patrologia cursus completus. Series graeca*, a cura di J.-P. Migne, Parisiis 1844-1866; PL = *Patrologia cursus completus. Series latina*, a cura di J.-P. Migne, Parisiis 1844-1864; RHC, *Hist. Occ. = Recueil des historiens des croisades. Historiens occidentaux*, Paris 1844-1895.

<sup>1</sup>Per il testo vedi PG, CXL, coll. 487-574; cfr. A. DONDAINE, «*Contra Graecos*». *Premiers écrits polémiques des Dominicains d'Orient*, in «*Archivum Fratrum Praedicatorum*», XXI, 1951, 320-446, e TH. KAEPPPEL, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, Romae 1970, I, 147, n. 383. Per l'influenza del *Contra Graecos* del 1252 sulla trattatistica domenicana del sec. XIV cfr. C. DELACROIX-BESNIER, *Les Dominicains et la Chrétienté grecque aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles*, Rome 1997, 207-271.

e diede luogo alla composizione di testi in cui venivano condannati i cattivi costumi degli uni o degli altri, dando largo spazio a giudizi affrettati se non anche macroscopicamente falsi. La bolla di scomunica deposta da Umberto e dagli altri legati papali sull'altar maggiore di Santa Sofia elencava, tra i più gravi errori dei Bizantini, il matrimonio dei preti così come la facilità con cui gli eunuchi raggiungevano alte posizioni nella gerarchia ecclesiastica, o ancora il divieto di somministrare la comunione alle donne partorienti<sup>2</sup>; Cerulario, dal canto suo, si scandalizzava del coinvolgimento dei prelati occidentali nelle attività temporali e nelle imprese belliche e arrivava a tacciare i Latini (o alcuni di essi) di rifiutare il culto delle reliquie e delle immagini<sup>3</sup> – un'accusa indubbiamente anacronistica, rivolta soprattutto ai Tedeschi, che lasciò scettico il suo interlocutore, il patriarca d'Antiochia Pietro II, che aveva potuto constatare di persona la devozione che i pellegrini latini prestavano alle effigi sacre negli edifici cristiani di Terrasanta<sup>4</sup>.

Forse memori della presa di posizione della chiesa franca durante le controversie iconoclastiche, i trattatisti greci che scrissero contro gli usi dei Latini sottolinearono la tendenza che questi avevano a non onorare in modo debito le sacre immagini, ovvero a farne un uso distorto; secondo una voce diffusa a Bisanzio nel secolo XII le chiese dell'Occidente non conoscevano le icone né alcun'altra forma di rappresentazione dei santi, eccezion fatta per la scena della *Passione*, resa tuttavia non in pittura, bensì in mosaico sui pavimenti, in modo da esser calpestata dai fedeli<sup>5</sup>. Ai Greci, per converso, era imputata un'attitudine verso la figurazione sacra che pareva assai prossima all'idolatria: nel 1203, ad esempio, papa Innocenzo III giudicò superstizioso il culto della *Hodigitria* di Costantinopoli – il vero e proprio palladio della città e

<sup>2</sup> UMBERTO DA SILVACANDIDA, *Brevis et succincta commemoratio eorum quae gesserunt apocrisarii sanctae Romanae et apostolicae sedis in regia urbe, et qualiter anathematizati sunt Michael cum sequacibus suis*, ed. PL, CXLIII, coll. 1001-1004.

<sup>3</sup> MICHELE CERULARIO, *Lettera a Pietro II patriarca di Antiochia* (1054), 14, ed. PG, CXX, col. 793.

<sup>4</sup> PIETRO II DI ANTIOCHIA, *Risposta a Michele Cerulario*, 20, ed. PG, vol. CXX, col. 812. Il patriarca argomenta i suoi dubbi ricordando l'atteggiamento iconodulo del papa durante il settimo concilio ecumenico, la devozione dei pellegrini per le immagini nelle chiese di Terrasanta e la venerazione a Bisanzio di icone traslate da Roma: il riferimento era, evidentemente, all'effigie del Salvatore che si voleva affidata alle onde del mare dal patriarca Germano agli inizi della controversia iconoclastica e trasferita nuovamente a Costantinopoli dopo la restaurazione del culto delle immagini: cfr. in generale R. CORMACK, *Writing in Gold. Byzantine Society and Its Icons*, London 1985, 127-128.

<sup>5</sup> UGO ETERIANO, *De haeresibus quas in Latinos Graeci devolvunt*, ed. PG, CXL, coll. 541-544, in part. 542a.

dell'impero – perché i Greci arrivavano a credere che lo spirito della Vergine Maria risiedesse nell'icona stessa<sup>6</sup>.

La critica agli abusi nel culto delle immagini presso i Bizantini trovò un'espressione piuttosto esplicita in uno degli scritti polemici che ci sono stati tramandati dal *Contra Graecos* del 1252: il *De haeresibus et praevaricationibus Graecorum* di Leone Tusco<sup>7</sup>. Questo *pamphlet*, ricco di annotazioni sulle credenze religiose bizantine, fu composto, verosimilmente negli anni 1177-1181, da un attento conoscitore dell'Impero orientale e delle consuetudini della città di Costantinopoli. Era questi giunto da Pisa sulle sponde del Bosforo negli anni sessanta del secolo XII, probabilmente al seguito del fratello maggiore, il teologo e letterato Ugo Eteriano, un laico che si era formato verso gli anni quaranta a Parigi alla scuola di maestro Alberico, sulla montagna di Sainte-Geneviève, dove studiarono altri eminenti personaggi della cultura dell'epoca, quali Ugo e Riccardo di San Vittore, Pietro Lombardo o Gilberto de la Porrée. Fu la lettura di uno scritto di Ugo Eteriano, il perduto *De filii hominis minoritate ad Patrem Deum*, a indurre il *basileus* Manuele Comneno, che perseguiva una politica di intensificazione dei rapporti con le potenze occidentali, a indire nel 1166 un concilio a Costantinopoli per l'unione delle chiese; negli anni seguenti Ugo raggiunse una posizione di notevole influenza a corte, svolgendo l'ufficio di consigliere teologico personale dell'imperatore, mentre il fratello fu accolto nella cancelleria imperiale col ruolo di traduttore («imperatoriarum epistolarum interpres»), ruolo che mantenne fino almeno al 1182, quando, come sospetta il padre Dondaine, rimase vittima dei massacri compiuti ai danni dei Latini durante il colpo di stato di Andronico I Comneno.

Come il fratello, Leone Tusco proveniva da quello straordinario ambiente culturale della Pisa del pieno XII secolo in cui si era assistito al rifiorire della lingua latina e del diritto romano, allo studio del greco e, in particolare con Burgundio Pisano, alla traduzione di importanti testi della patristica orientale. I due pisani, laici per status, durante il soggiorno presso la corte di Costantinopoli raggiunsero una vasta celebrità: a loro ci si rivolgeva, da parte latina, per aver accesso alle pietre miliari della cultura greca e, da parte bizantina, per mantenere vivi i contatti con la chiesa di Roma e le potenze occidentali. Se Ugo si distinse per il suo ruolo a corte e studiò approfonditamente le questioni dottrinali che erano all'origine degli attriti in campo religioso (analizzate in particolare nell'importante *De sancto et immortalis Deo*, che ebbe vasta risonanza in Oriente come in Occidente), Leone realizzò traduzioni di testi importanti in un elegante latino di

<sup>6</sup> INNOCENZO III, *Regestorum libri IX*, 243; ed. PL, CCXV, col. 1078.

<sup>7</sup> PG, CXL, coll. 544-550.

tono classicheggiante: tra questi si annoveravano la versione della liturgia di san Giovanni Crisostomo, commissionatagli dal nobile catalano Ramón de Moncada che era rimasto colpito dai riti orientali, e l'*Oneirokritikon* dell'arabo cristiano (ma di lingua e cultura greca) Ahmet<sup>8</sup>.

Il *De haeresibus* fu composto verosimilmente come risposta alle accuse formulate da un *pamphlet* antilatino che circolava in quegli anni sotto l'attribuzione al patriarca Fozio<sup>9</sup> e che ci è stato tramandato anch'esso dal *Contra Graecos* del 1252 nella traduzione redatta verso il 1178 da Ugo Eteriano, verosimilmente su richiesta del cardinale Arduino di Santa Croce in Gerusalemme<sup>10</sup>. In questo il tono era livellato sul basso e i seguaci del pontefice romano erano biasimati non solo per i loro errori dottrinali, ma anche per tutta una serie di costumanze considerate sconvenienti, come ad esempio battezzare i neonati con la saliva, mangiare animali immondi quali castori, ricci e orsi, far schiamazzi e orinare in chiesa, permettere ai monaci il consumo di carne suina, ai sacerdoti di radersi la barba e ai laici di conservare l'eucarestia nelle borse e nelle vesti. A tutto questo lo scrittore pisano contrappose una serie di annotazioni, basate sulla sua conoscenza diretta della vita bizantina e certo ingigantite dalla *vis* polemica, in cui prendeva a bersaglio abitudini e usanze che, ai suoi occhi, erano altrettanto sgradevoli e degne di rimprovero. Dopo le consuete argomentazioni teologiche sulle questioni del *filioque* e degli azimi, considerava dapprima l'eccessivo gusto dei Greci per la gastronomia e le occasioni conviviali:

Infatti mettono cibi in bocca non solo due volte [al giorno], bensì ogniquale volta si offra loro una buona occasione<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> Per la vita e le opere dei due fratelli pisani cfr. A. DONDAINE, *Hugues Éthérien et Léon Toscan*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», XIX, 1952, 67-134. Sul concilio del 1166 si veda ID., *Hugues Éthérien et le Concile de Constantinople de 1166*, in «Historisches Jahrbuch», LXXVII, 1958, 473-483, e P. CLASSEN, *Das Konzil von Konstantinopel 1166. und die Lateiner*, in «Byzantinische Zeitschrift», XLVIII, 1955, 339-368. Sulla traduzione della liturgia di Giovanni Crisostomo cfr. A. JACOB, *La traduction de la liturgie de saint Jean Chrysostome par Léon Toscan*, in «Orientalia Christiana Periodica», XXXII, 1966, 111-162.

<sup>9</sup> *Trattato contro i Franchi*, in J. HERGENRÖTHER (ed.), *Monumenta graeca ad Photium eiusque historiam pertinentia*, Ratisbonae 1869, 62-71; cfr. anche J. DARROUZÈS, *La mémoire de Constantin Stilbès contre les Latins*, in «Revue des Études Byzantines», XXI, 1963, 50-100.

<sup>10</sup> UGO ETERIANO, *De haeresibus quas in Latinos Graeci devolvunt*, ed. PG, CXL, coll. 541-544. Per la storia del testo e la sua datazione cfr. DONDAINE, *Hugues Éthérien et Léon Toscan* cit., 114-116.

<sup>11</sup> LEONE TUSCO, *De haeresibus et praevaricationibus Graecorum*, ediz. cit., col. 546b: «Nam non solum bis, sed quotiescunque opportunitas aliqua praebet, alimenta ori immittunt».

Questo aveva come conseguenza la scarsa popolarità della pratica del digiuno del Venerdì, così come di quelli della Quaresima, benché a Bisanzio quest'ultima avesse una durata più lunga che in Occidente perché le sue quattro settimane erano distinte da quella di Pasqua. Persino i monaci, vagando per le strade, erano sempre pronti ad estrarre dal saio qualche genere commestibile e a consumarlo accompagnandolo con del buon vino caldo; e questi uomini consacrati a Dio dimostravano di comportarsi ancor peggio per la cura che prestavano ai propri capelli: infatti, anziché ricevere la tonsura, prestavano attenzione a farsi la divisa a metà della fronte, eguagliando in vanità le donne bizantine che si coloravano il volto con belletti e tinte color porpora.

Riguardo all'uso delle immagini, Leone Tusco osservava in primo luogo come queste costituissero uno strumento privilegiato di espressione della pietà individuale, il cui crescente sviluppo – un fenomeno che effettivamente lasciò un'impronta molto forte nella cultura bizantina del secolo XII<sup>12</sup> – andava, a suo modo di vedere, a discapito delle tradizionali forme di celebrazione ecclesiale. Infatti, scrive Leone,

nelle loro case costruiscono piccoli oratori (*mansiunculas*), in cui pongono le immagini dei santi, e ad essi prestano ogni genere di ossequio con lampade, ceri e incenso, mentre disertano le chiese sinodali, che costruirono i loro padri, lasciando che si riducano in povertà, e poco ci manca che facciano celebrare le solennità liturgiche nelle loro stanze da letto...<sup>13</sup>

Le immagini, d'altra parte, giocavano un ruolo immediatamente evidente in tutta una serie di pratiche che, per un osservatore occidentale, dovevano apparire estranee e superstiziose e finivano per esser descritte, in una sorta di mondo alla rovescia, quali esempi della corruzione dei costumi religiosi dei Greci. Alla condanna dell'uso latino della benedizione domenicale dell'acqua, Leone, buon osservatore dei gesti e del folklore devozionale, per così dire, della gente di Costantinopoli, contrapponeva l'uso comune che avevano i singoli fedeli di segnarsi la fronte con l'olio delle lampade ardenti dinanzi alle icone o con l'acqua in cui fossero state immerse delle reliquie, nonché l'abitudine, a ogni calenda, di santificare l'acqua benedetta e di trasportarla nelle case private:

<sup>12</sup> Vedi in merito il saggio di A.P. KAZHDAN, A. WHARTON EPSTEIN, *Change in Byzantine Culture in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Berkeley 1985.

<sup>13</sup> PG, CXL, col. 547b: «In domibus suis mansiunculas construunt, in quibus sanctorum imagines collocant, et eis omne obsequium exhibent lampadarum, cereorum, et incensi; et synodales, quas patres eorum construxerunt, ecclesias, in solitudinem sinunt et in paupertatem redigi: et pene in cubitibus suis faciunt missarum solemnias celebrari...».



Invano infatti i Greci biasimano i Latini a cagione dell'acqua che la Domenica viene benedetta per santificare il popolo; giacché se questa è una colpa, loro stessi sono da condannare per molti versi. Infatti i singoli, dopo aver intinto pezzetti di carta nell'olio delle lampade che ardono dinanzi alle immagini dei santi, li usano per ungere la fronte, e si aspergono con l'acqua che è stata posta a contatto con le reliquie dei santi: e ad ogni calenda santificano l'acqua con grande zelo. [I fedeli] vengono per prenderla dal vicinato e la portano nelle loro case, e non solo se ne bagnano, ma piuttosto ne fanno libagione<sup>14</sup>.

L'erudito pisano sembrava disturbato in particolare dalla viva percezione dell'assenza di barriere ben definite tra la sfera del sacro e quella dell'esperienza privata, un fenomeno che trovava un'espressione ancora più chiara nel comportamento del clero. Questi preti sulle cui lunghe barbe, per il suo disgusto, colava il sangue di Cristo durante la celebrazione eucaristica, si avvalevano dell'aiuto quotidiano delle loro mogli che, arrogandosi il ruolo dei diaconi, apparecchiavano e sparcchiavano la sacra mensa e costituivano spesso, assieme ai figli, l'unico pubblico della messa recitata all'ora terza; ma, quel ch'era peggio, i sacerdoti arrivavano a profanare i sacri misteri, celebrandoli «a concubitu mulieris surgentes». Quanto poi ai monaci che prendevano i voti sacerdotali, erano questi tanto animati da una così forte bramosia per il denaro da smentire le accuse di avidità che pronunciavano al riguardo del clero latino. Ad esempio principe di così grosso malcostume additava una pratica superstiziosa che aveva luogo nel cuore stesso della vita politica e culturale bizantina, in quel Grande Palazzo che, sebbene non costituisse più, ai tempi di Manuele Comneno, la residenza abituale dei *basileis*, Leone Tusco e suo fratello Ugo Eteriano avevano certo avuto modo di conoscere a fondo nelle frequenti occasioni cerimoniali che vi si svolgevano. Il passo, accattivante pur nel suo spirito polemico, non è stato, a mia conoscenza, ancora sfruttato ai fini di una storia delle consuetudini culturali di Costantinopoli e varrà dunque la pena di soffermarsi su di esso un po' più nel dettaglio. Scrive dunque Leone:

Infatti [i Greci] accusano i Latini di fare ciò che invece è osservato con sommo zelo nel Grande Palazzo di Costantino. In particolare, nella chiesa di questo Palazzo, in cui sono poste le sante reliquie, dietro l'altare è collocata un'immagine della santa

<sup>14</sup> *Ibid.*, col. 548b-c: «Frustra quidem arguunt Latinos Graeci, aquae causa, quae per dies Dominicos in ecclesiis ad sanctificandum populum benedicuntur; cum si haec culpa sit, ipsi multipliciter rei sint. Nam singuli papyris oleo lampadarum ardentium coram imaginibus sanctorum intinctis, frontes suas perungunt, et aqua se aspergunt, a reliquiis sanctorum contacta; et in singulis Kalendis diligentissime aquam sanctificant. Ad quam tollendam, de vicinia venientes atque asportantes in domos suas, non solum ipsi aspergunt, sed verius delibant».

Madre di Dio, che per un suo privilegio di superiorità è detta la «Signora della casa» (*dominam domus*); immediatamente all'inizio del digiuno e fino al Sabato Santo viene chiusa a chiave in una stanza (*in conclavi clauditur*), e le porte di questo vengono coperte con un panno, allo stesso modo in cui, in tempo di Quaresima fino a quello stesso Sabato, tengon coperti con veli anche i luoghi del santo *mandylion* e del santo *keramidion*. Costringono la sacra immagine della santa Madre di Dio a favorire la nascita dei propri figli e, attraverso la sua mediazione, a far sì che la stessa Madre di Dio ne divenga madrina, facendo in questo modo: legano un lenzuolo all'immagine, affinché accolga, proprio come una madrina, il bambino battezzato dalle mani del sacerdote; parlando dichiarano qual mai credenza ne nasca. Ma chi oserebbe affermare, a meno che non voglia prendersi beffe di Dio, che l'immagine parla, o fa da garante per il bambino o dà testimonianza del battesimo? Non volendo metter da parte alcun genere di superstizione e avendo in odio i fratelli in carne ed ossa, si fanno fratelli i santi, loro malgrado, per mezzo delle loro immagini. Infatti colui che non ama il proprio fratello, che può vedere, come può amare Dio, che non vede né conosce? Tanto più, quando fanno una fratellanza del genere, mendace, simulata e disunita, corrompono un sacerdote, quando in chiesa canta la messa, e per tanto detestabile fratellanza vengono espresse preghiere che non possono essere esaudite. Una simile fratellanza, infatti, è animale, non spirituale. Al minimo due ceri vengono accesi e il falso fratello viene unto d'olio e va ad abbracciare la santa immagine, che ha osato chiamare sorella; e questi dimostra d'essere un assassino, giacché ha in odio i suoi fratelli viventi<sup>15</sup>.

Innanzitutto, occorre osservare come il riferimento topografico si riveli puntuale. L'edificio sacro a cui si fa riferimento è la piccola chiesa

<sup>15</sup> *Ibid.*, col. 548c: «Nam quod in magno Constantini palatio diligentissime observatur, hoc Latinos facientes coarguunt. In Ecclesia utique dicti Palatii, ubi sanctae constituunt reliquiae, sanctae Dei Genitricis imago post altare sita, quam quodam excellentiae privilegio vocant dominam domus; statim a capite ieiunii in conclavi clauditur usque ad magnum Sabbatum, panno illius portae operiuntur, similiter autem sancti mantellis, sanctique Koramidii locos, Quadragesimae tempore, usque ad illud Sabbatum velaminibus tectos custodiunt: sanctae Dei Genitricis imaginem, ut filios parturiat compellant, eaque mediante, ipsam Domini Matrem, ut commater fiat, accersunt, hoc modo. Imagini sindonem connectunt, ut baptizatum puerum de manu sacerdotis, ipsa ut commater accipiat. Quam superstitionem a se fieri sermone profitentur. Sed quid imago loquatur, aut fidem spondeat pro puero, aut testimonium reddat baptismi, nisi Deum contemnat, quis audeat asserere? Nullam superstitionis speciem volentes omittere, et vivos fratres habentes odio, sanctos per suas imagines invitos sibi fratres faciunt. Qui enim non diligit fratrem suum, quem videt, Deum, quem non intuetur, neque cognoscit, quomodo diligit? Magis autem cum ficta et simulata est et inunita fraternitas huiusmodi, aere conducunt sacerdotem, cum in Ecclesia cantatur missa; funduntur pro execrabili fraternitate preces non exaudiendae. Animalis enim est huiusmodi fraternitas, non spiritualis. Cerei ad minus accenduntur duo, et perungitur oleo fictus frater, et sanctam amplectitur imaginem, quam ausus est dicere fratrem; qui homicida esse convincitur, cum fratres suos viventes odio habeat».

della Theotokos del Pharos, fondata verosimilmente da Costantino V (741-775) e rinnovata in modo radicale da Michele III (842-867), che sappiamo esser stata posta, nonostante che gli scavi archeologici degli anni Trenta non abbiano fornito elementi sufficienti a stabilire con esattezza la sua ubicazione, nel centro del Grande Palazzo, entro la cinta muraria che, a partire dall'epoca della sua costruzione ad opera di Niceforo Foca, delimitava il cosiddetto 'Palazzo del Boukoleon'<sup>16</sup>, tra la sala del trono nota come *Chrysotriklinos* e la terrazza che prendeva nome dal Pharos, la torre coronata da un fanale che serviva da indicatore luminoso alle imbarcazioni del porto sottostante e da luogo di ricezione dei segnali provenienti dal confine orientale. Era adiacente ad altre due piccole chiese o, più propriamente, *parekklesia* (cappelle annesse) intitolate a Sant'Elia e San Demetrio<sup>17</sup>, era collocata in stretta prossimità con gli appartamenti privati dell'Imperatore ed era coinvolta in tutta una serie di cerimonie di corte, sia liturgiche che civili, menzionate dal *Libro delle cerimonie* di Costantino Porfirogenito: era qui, ad esempio, che avveniva la promozione di una dama al rango di «patrizia con cintura» e i suoi preziosissimi arredi erano utilizzati per addobbare le sale di ricevimento durante le visite degli ambasciatori stranieri; era inoltre il luogo deputato alle cerimonie di fidanzamento e matrimonio dei *basileis*. Per le funzioni religiose era significativamente utilizzata soprattutto nel periodo quaresimale e pasquale: costituiva il punto di arrivo del corteo imperiale alla Domenica delle Palme e il punto di partenza il giorno di Pasqua, quando vi era celebrata anche la messa; il Giovedì Santo, così come il Sabato Santo e il Giovedì dell'ottava di Pasqua, la liturgia era officiata dal patriarca e, al termine del rito, l'imperatore distribuiva, spostandosi nel nartece, mele e cinnamomo ai diversi dignitari presenti. La Domenica di metà Quaresima lo stesso *basileus* si recava solennemente nella chiesa del Pharos per venerare uno dei suoi cimeli più insigni: il frammento del Legno della Croce<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Cfr. in merito C. MANGO, *The Palace of the Boukoleon*, in «Cahiers archéologiques», XLV, 1997, 41-50.

<sup>17</sup> La costruzione di questi edifici era stata promossa, come espressione evidente di pietà dinastica, rispettivamente dai basileis Basilio I il Macedone e Leone VI: cfr. sulle loro motivazioni P. MAGDALINO, *Basil I, Leo VI, and the Feast of the Prophet Elijah*, in «Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik», XXXVIII, 1988, 193-196, e ID., *St. Demetrius and Leo VI*, in «Byzantinoslavica», LI, 1990, 198-201.

<sup>18</sup> Sulla chiesa del Pharos e le consuetudini cerimoniali a lei connesse cfr. R. GUILLAND, *L'église de la Vierge du Phare*, in «Byzantinoslavica», XII, 1951, 232-234; ID., *Études de topographie de Constantinople byzantine*, Berlin-Amsterdam 1969, I, 311-314; R. JANIN, *La géographie ecclésiastique de l'Empire Byzantin. I. Le siège de Constantinople et le patriarcat œcuménique*, Paris 1969<sup>2</sup>, III, 232-236.

Il periodo tra la Domenica dell'Ortodossia, che segnava l'inizio del tempo dei digiuni quaresimali – le *νηστεῖαι* –, e il giorno di Pasqua era senza dubbio, nell'arco dell'anno, quello in cui l'edificio sacro era più strettamente coinvolto nel rituale di corte, così come è confermato dalle parole di Leone Tusco che doveva averne fatto esperienza in prima persona. La prima ragione di tale associazione con i riti pasquali dev'essere ricercata nel fatto che la chiesa del Pharos si era andata sempre più configurando, a partire dal secolo X, come singolare luogo di venerazione delle più importanti reliquie della Passione di Cristo. Se già il *Libro delle cerimonie* vi menziona la Croce e la Sacra Lancia<sup>19</sup>, una serie di traslazioni seguite a fortunate campagne militari in Oriente contribuirono ad arricchire notevolmente il suo tesoro: nel 944, alla presa di Edessa, vi fu deposto il *mandylion*<sup>20</sup>, e nel 968 Niceforo Foca, al suo rientro trionfale dalla spedizione contro la Siria, vi trasportò la sua copia per contatto su un laterizio, il cosiddetto *keramydion*, ritrovato a Hierapolis<sup>21</sup>; nel 975 arrivarono i sandali del Salvatore, per cura di Giovanni Zimisce che li aveva ottenuti in Palestina,<sup>22</sup> e nel 1032 si aggiunse ancora la lettera inviata al re edesseno Abgar V<sup>23</sup>, seguita nel 1063 dalla corona di spine<sup>24</sup>. Alla metà del secolo XI, a quanto si ricava dalle fonti, la sacra collezione comprendeva già la maggior parte degli oggetti associati con gli ultimi giorni dell'esistenza terrena di Cristo: oltre ai cimeli già ricordati, vi si veneravano la canna, la spugna, i chiodi, la catena, la tunica, la cintura, la sferza della Flagellazione e la clamide purpurea, il sangue, le fasce della sepoltura, il sudario, i frammenti del Sepolcro, l'asciugamano e la bacinella della Lavanda dei piedi, nonché una serie di reliquie mariane e santorali, tra le

<sup>19</sup> Cfr. H. THÜMMEL, *Kreuz, Reliquien und Bilder im Zeremonienbuch des Konstantins Porphyrogenetos*, in «Byzantinische Forschungen», XVIII, 1992, 119-126, in part. 123-124.

<sup>20</sup> Il racconto di traslazione del *mandylion*, composto nell'ambiente della corte di Costantino VII Porfirogenito, è pubblicato in PG, CXIII, 423-454; cfr. anche E. VON DOBSCHÜTZ, *Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende*, Leipzig 1899, 39\*\*-85\*\*.

<sup>21</sup> Per le testimonianze sulla traslazione del *keramidion* cfr. B. FLUSIN, *Didascalie de Constantin Stilbès sur le Mandylion et la Sainte Tuile* (BHG 796m), in «Revue des études byzantines», LV, 1997, 53-79, in part. 60-62.

<sup>22</sup> In alcune delle testimonianze più antiche, tuttavia, il possesso di questa reliquia è attribuito alla chiesa del Salvatore della Chalki: cfr. C. MANGO, *The Brazen House. A Study of the Vestibule of the Imperial Palace of Constantinople*, København 1959, 150-152.

<sup>23</sup> J. EBERSOLT, *Constantinople. Recueil d'études d'archéologie et d'histoire*, Paris 1951, 24.

<sup>24</sup> Così secondo la congettura di F. DE MÉLY, *Exuviae sacrae Constantinopolitanae*, Paris 1904, 174-175.

quali spiccavano i sandali e parte della veste della Vergine e la testa e la mano di Giovanni Battista, la quale era coinvolta nel cerimoniale di consacrazione degli imperatori<sup>25</sup>.

Siffatta raccolta di incomparabili cimeli sacri, che nei secoli XI e XII godeva di una fama indiscussa sia in patria che presso i pellegrini occidentali e russi, contribuì largamente a dar lustro al piccolo edificio, che si impose nell'immaginazione comune come uno dei principali luoghi di attrazione del Palazzo, di Costantinopoli e di tutto l'Oriente. Designata come σκευοφυλάκιον dai Greci e come 'capella imperatoris' dai Latini, venne descritta in diversi resoconti di viaggio tra i santuari più notevoli della città, spesso con maggior enfasi di Santa Sofia e in posizione iniziale; anche in quei casi in cui non era ricordata espressamente, la frequente inclusione di liste piuttosto analitiche delle reliquie della Passione contenute nella dimora imperiale alludeva implicitamente alle meraviglie della chiesa del Pharos. Non è chiaro fino a che misura i visitatori potessero aver accesso al Grande Palazzo e al suo tesoro, che in ogni caso era certamente utilizzato per impressionare ambasciatori e uomini di stato; un passo di Guglielmo di Tiro sembra escludere che i pellegrini vi fossero correntemente ammessi, ma è certo che la fama di quella ricca collezione doveva essere tanto forte da essere associata, nella percezione collettiva, con l'aura di potenza e venerabilità di cui godevano la città di Costanti-

<sup>25</sup> Vedi in merito J. EBERSOLT, *Sanctuaires de Byzance. Recherches sur les anciens trésors des églises de Constantinople*, Paris 1921, 17-29. Le fonti che menzionano le reliquie della Passione tra il secolo XI e gli inizi del XIII sono, in ordine cronologico, le seguenti: *Anonimo del Tarragonensis* 55 (1075-1099), ed. K.N. CIGGAAR, *Une description de Constantinople dans le Tarragonensis* 55, in «Revue des études byzantines», LIII, 1995, 117-140; *Anonimo Mercati* (sec. XII, sulla base di un testo greco dell'XI), ed. K.N. CIGGAAR, *Une description de Constantinople traduite par un pèlerin anglais*, in «Revue des études byzantines», XXXIV, 1976, 211-267; *Lettera di Alessio Comneno a Roberto I di Fiandra* (1092), ed. P. Riant, *Exuviae sacrae Constantinopolitanae*, Genevae 1878, II, 203-210; Διήγησις τῆς Κωνσταντινουπόλεως (1136-1143), ed. K.N. CIGGAAR, *Une description anonyme de Constantinople du XII<sup>e</sup> siècle*, in «Revue des études byzantines», XXXI, 1973, 335-354; *Anonimo del 1150*, ed. Riant, *Exuviae* cit., 211-213; NIKOLAUS DI MUNKATHTVERA, *Catalogus reliquiarum C.P.* (1157), ed. Riant, *Exuviae* cit., 213-216; GUGLIELMO DI TIRO, *Chronicon* (1171), XX, 23, ed. R.B.C. HUYGENS, Turnholti 1986, 944-945; *Descriptio Constantinopolis* (tardo sec. XII), ed. CIGGAAR, *Une description anonyme* cit.; *Descriptio sanctuarii Constantinopolitani* (ca. 1190), ed. Riant, *Exuviae* cit., 216-217; ANTONIO DA NOVGOROD, *Libro del pellegrino* (1200), ed. M. EHRHARD, *Le livre du Pèlerin d'Antoine de Novgorod*, in «Romania», LVIII, 1932, 44-65; NIKOLAOS MESARITIS, Λόγος ἀφηγηματικός... (ca. 1201), ed. A. HEISENBERG, *Nikolaos Mesarites. Die Palastrevolution des Johannes Comnenus*, Würzburg 1907, 29-36; ROBERT DE CLARI, *La conquête de Constantinople* (1204), 82-83, ed. A. PAUPHILET, E. POGNON, *Historiens et chroniqueurs du Moyen Âge*, Paris 1952, 72-74; NICOLA DA OTRANTO, *Tractatus de communione* (c. 1207), ed. Riant, *Exuviae* cit., 233-234.

nopoli e l'imperatore bizantino<sup>26</sup>. Secondo due cronisti della prima crociata, Ugo di Lerchenfeld e Ugo di Fleury<sup>27</sup>, nel discorso pronunciato al concilio di Clermont papa Urbano incitò i nobili d'Europa a prendere le armi non solo per strappare il sepolcro di Cristo agli infedeli, ma anche per impedire che cadessero nelle mani dei Turchi le reliquie della Passione conservate nella città sul Bosforo, in quella seconda Roma che, secondo l'espressione del cronista Roberto il Monaco, era stata creata dalla provvidenza divina affinché costituisse una «reggia inespugnabile» per i cimeli sacri della Cristianità orientale<sup>28</sup>. Il possesso di questi cimeli faceva di Costantinopoli, e della chiesa del Pharos in particolare, una seconda Terra Santa e ai Luoghi Santi di Palestina fu spesso paragonata; non è improbabile che frutto di tale assimilazione fosse anche l'adozione del rituale gerosolimitano sin almeno dal secolo XII<sup>29</sup>.

L'associazione della figura del *basileus* con i personaggi più eminenti della fede cristiana, il Salvatore e la Vergine Maria, era la precondizione per lo sviluppo di una così considerevole raccolta reliquiale nello stesso cuore simbolico del potere bizantino e di per sé era motivo del suo progressivo arricchimento: ancora Manuele Comneno (1143-1180) impreziosì ulteriormente la collezione del Pharos facendo trasferire da Efeso, nel 1169-1170, la pietra sulla quale era stato appoggiato il corpo di Cristo subito dopo la deposizione.<sup>30</sup> Il cerimoniale di corte poneva spesso enfasi sul richiamo simbolico dell'imperatore come figura di Cristo: quando sedeva nel Chrysotriklinos, egli si poneva in asse verticale con la grande figura del Pantokrator che troneggiava nel mosaico dell'abside retrostante; l'abito che indossava nei momenti più solenni - il *loros*, variante bizantina dell'antica *trabea triumphalis* - era descritto come un equivalente del santo sudario e i dodici *magistroi* e proconsoli a cui spettava per singolare

<sup>26</sup> GUGLIELMO DI TIRO, *Chronicon*, XX, 23, ediz. cit.: «Interiores etiam palatii partes, penetralia nonnisi domesticis suis pervia, lares quoque secretioribus usibus dedicatos, basilicas vulgaribus inaccessas hominibus, thesauros et universorum desiderabilium repositiones avitas eis tanquam familiaribus suis precipit reserari, sanctorum etiam reliquias, dispensationis quoque domini nostri Iesu Christi preciosissima argumenta, crucem videlicet, clavos, lanceam, spongiam, arundinem, coronam spineam, sindonem, sandalia exponi iubet: non est archanum, non est mysticum a temporibus beatorum Augustorum Constantini, Theodosii, Iustiniani in abditis sacri cubiculi repositum, quod eis non reveletur familiariter».

<sup>27</sup> UGO DI LERCHENFELD, *Breviarium passagii in Terram Sanctam*, 2, ed. RHC, *Hist. Occ.*, V, 380-381; UGO DI S. MARIA, *Itineris Hierosolymitani compendium*, 1, *ibid.*, 363.

<sup>28</sup> ROBERTO MONACO, *Historia hierosolymitana*, II, 20, ed. RHC, *Hist. Occ.*, III, 750-751.

<sup>29</sup> JANIN, *La géographie* cit., 233.

<sup>30</sup> C. MANGO, *Notes on Byzantine Monuments*, in «Dumbarton Oaks Papers», XXIII-XXIV, 1969-1970, 272-275; KAZHDAN, WHARTON EPSTEIN, *op. cit.*, 96.



privilegio una veste simile venivano paragonati ai dodici apostoli raccolti attorno a Gesù<sup>31</sup>. Le celebrazioni che coinvolgevano la chiesa della Theotokos, per conto loro, permettevano di dare espressione sia al rapporto privilegiato del *basileus* con il Salvatore, che era enfatizzato dalla venerazione delle reliquie della Passione e in primo luogo della Croce, sia a quello con la Madre di Dio, protettrice singolare della Città e dell'Impero. Le tappe del solenne corteo organizzato per la cerimonia di traslazione sul Bosforo del sacro *mandylion* il 16 agosto del 944, dalla Theotokos delle Blacherne al *Chrysotriklinos* e alla chiesa del Pharos, illustravano già con eloquenza, come ha sottolineato Évelyne Patlagean, l'intreccio di significati cristologici e mariani di cui furono progressivamente investiti i cimeli venerati nel cuore del Palazzo<sup>32</sup>. Nelle occasioni ordinarie, d'altra parte, la cappella imperiale faceva da sfondo soprattutto a quei momenti rituali che, con varie soste nei diversi luoghi sacri posti sulla terrazza del Pharos, si svolgevano entro il perimetro del complesso del Boukoleon e davano espressione agli aspetti più personali e «privati» della pietà dei *basileis*<sup>33</sup>; in particolare i cortei che si portavano dalla sala del trono e dalla cappella imperiale fino alla cosiddetta «Nea» – la «Nuova chiesa» fondata tra l'876 e l'880 da Basilio il Macedone che si ergeva subito al di fuori delle mura palatine e si distingueva, rispetto alla collezione cristologica del Pharos, per il possesso delle più importanti reliquie vetero-testamentarie e di preziose memorie di Costantino il Grande<sup>34</sup> – ponevano enfasi sulle fondamenta divine della regalità e proponevano, secondo l'espressione di Gilbert Dagron, «una sorta di meditazione sulla storia sacra e sui suoi imperatori-sacerdoti»<sup>35</sup>.

La presenza del culto specifico di un'immagine della Vergine nello σκευοφυλάκιον imperiale, quale ci è segnalato da Leone Tusco, si inquadra perfettamente in questo contesto ed è significativo che sia stato ricordato in stretta associazione con le due più preziose reliquie di forma «iconica» comprese nella collezione: il *mandylion* e la sua copia su mattoni, il sacro *keramidion*, sui quali ritorneremo tra breve. Di tutte le fonti in nostro possesso, il passo del traduttore di Manuele I è l'unico a far riferimento a un simile oggetto di culto e a mettere in luce il ruolo di rilievo

<sup>31</sup> *Liber de ceremoniis*, II, 40, ed. J. J. REISKE, PG, CXII, coll. 1180-1185.

<sup>32</sup> E. PATLAGEAN, *L'entrée de la Sainte Face d'Édesse à Constantinople en 944*, in *La religion civique à l'époque médiévale et moderne (Chrétienté et Islam)*. Atti del convegno, Nanterre 21-23 giugno 1993, a cura di A. Vauchez, Roma 1995, 21-35.

<sup>33</sup> G. DAGRON, *Empereur et prêtre. Étude sur le «césaropapisme» byzantin*, Paris 1996, 214-218.

<sup>34</sup> P. MAGDALINO, *Observations on the Nea Ekklesia of Basil I*, in *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*, XXXVII, 1987, 51-64.

<sup>35</sup> DAGRON, *op. cit.*, 217.

che svolgeva nelle consuetudini cerimoniali; Leone sottolinea il fatto che l'immagine era investita di uno status eccezionale e di un singolare privilegio che le aveva guadagnato il titolo di «Signora della casa», *domina domus*. L'impiego di questa espressione dimostra ancora una volta una conoscenza diretta delle consuetudini del palazzo, giacché serve per tradurre con esattezza l'appellativo Οἰκοκυρά che Nikolaos Mesaritis, custode del tesoro del Pharos tra la fine del XII e gli inizi del XIII secolo, impiegò per designare la chiesa nella sua descrizione dei disordini intestini avvenuti durante la congiura di Giovanni Comneno, detto «il Grasso», il 31 luglio del 1201<sup>36</sup>. Nel presentare il proprio ufficio, Mesaritis si definì «custode dei vasi sacri - di quelli a me noti e di quelli ignoti - che sono raccolti presso il Pharos nel bellissimo tempio della Madre di Dio che è detta 'Signora della casa' (Οἰκοκυρά) - questo infatti si innalza nel Grande Palazzo dell'Impero [...]»<sup>37</sup>; mentre alla folla dei rivoltosi che pressava alle porte del santuario per impadronirsi dei suoi preziosi arredi ribatté fermamente in questo modo:

Nessuno regna adesso su di me, questa è la dimora di Dio, la reggia del Signore che tutto regge, la casa della Regina del Mondo; è questa la stanza da letto (κοιτών) della Signora della casa (Οἰκοκυράς), di cui siamo gli accoliti; dorme il nostro Imperatore, il quale, se si sveglierà, darà castigo ai suoi nemici e a coloro che l'hanno in odio<sup>38</sup>.

Le parole dello *skevophylax* sono caratterizzate da una serie di rimandi simbolici incrociati che descrivono il significato culturale del tempio del Pharos: consacrato allo stesso modo al Salvatore e alla Vergine, costituisce una metafora della reggia celeste, che a sua volta evoca lo stesso Grande Palazzo, entro il quale la chiesa si erge. L'imperatore, il *Cristo-basileus*, dorme nella sua stanza, ma il suo castigo incombe sui profanatori; con lui è la Vergine *Pantanassa*, Regina del Mondo e Signora della casa. Il titolo di Οἰκοκυρά, come è indicato dalla concordanza grammaticale, è attribuito non all'edificio sacro in quanto tale – il περικαλλέστατος

<sup>36</sup> Sull'episodio cfr. CH.M. BRAND, *Byzantium Confronts the West 1180-1204*, Cambridge (Mass.) 1968, 122-124.

<sup>37</sup> NIKOLAOS MESARITIS, Λόγος ἀφηγηματικὸς..., ed. HEISENBERG, *Nikolaos Mesarites* cit., 19: «Σκευοφύλακα τῶν μοι γνωστῶν καὶ ἀγνωστῶν... τῶν ἱερῶν... σκευῶν τῶν ἐντεθαυρισμένων περὶ τὸν Φάρον τῆς Θεομήτορος περικαλλεστάτῃ ναῷ, ἥς τὸ ἐπώνυμον ἡ Οἰκοκυρά – οὗτός δε περὶ τὸ μέγα τῆς βασιλείας παλάτιον ἀνεγέρχεται...».

<sup>38</sup> *Ibid.*, 33: «Οὐ βασιλεύει τις τὰ νῦν ἐπ' ἐμοί, Θεοῦ δόμος οὗτος, Κυρίου Παντοκράτορος τὰ βασίλεια, Παντανάσσης οἶκος· κοιτῶν οὗτος Οἰκοκυράς, ἡμεῖς παραμένοντες· ὑπνοῖ ὁ ἡμέτερος βασιλεὺς, ὅς, εἰ διανασταίη, δίκην τοῖς ἐχθροῖς καὶ τοῖς μισοῦσιν αὐτὸν ἀνταποδώσει».

ναός—, bensì alla Madre di Dio che in quello ha il suo specifico luogo di culto; questo fatto può avvalorare l'idea che l'appellativo fosse anche l'epiteto preciso di un'icona destinataria di pubblica venerazione in quanto eponima del santuario imperiale.

Dalle altre fonti non si ricavano elementi sufficienti ad identificare meglio la natura e il valore culturale dell'immagine. Se si accetta l'ipotesi avanzata da Mango e Jenkins secondo cui l'elegante *ekphrasis* di una chiesa palatina contenuta nella decima omelia di Fozio, composta nell'864, può essere ritenuta pertinente alla chiesa del Pharos, sappiamo allora per certo che una rappresentazione della Vergine Orante campeggiava nell'abside - secondo una soluzione che era comunque, nel pieno secolo XII, pressoché imprescindibile nella decorazione monumentale degli edifici sacri<sup>39</sup>. L'ubicazione collimerebbe certo con quella descritta da Leone, cioè «post altare», ma le pratiche devozionali descritte di seguito, con il trasporto in un luogo che poteva esser chiuso a chiave come indicato dall'espressione *in conclavi clauditur*, implica evidentemente l'impiego di un oggetto mobile, verosimilmente di una tavola dipinta o in oreficeria.

La presenza di un'icona nello spazio del bema era indice di per sé del suo alto valore culturale; simili collocazioni dietro la sacra mensa si registrano per immagini di dimensioni considerevoli, che dovevano esser viste in modo distinto dalla navata e potevano verosimilmente essere sostenute da un mobile liturgico o appese al di sopra dell'altare, forse fissate al ciborio: tra queste le fonti indicano alcune celebri icone miracolose, come la tavola del Salvatore Antiphonitis nella chiesa della Chalkoprati a Costantinopoli o la Vergine di Vladimir<sup>40</sup>. A condizioni normali, l'icona della Οἰκοκύρα doveva esser tutto sommato ben visibile, giacché nella chiesa del Pharos a separare il bema dalla navata era posto un prezioso ciborio piramidale rivestito d'oro e d'argento, nonché, con tutta probabilità, un *templon* in metallo prezioso come quello che Nikolaos Mesaritis segnala sul lato del *diakonikon* per mezzo del termine διάστυλα; sopra l'altare pendevano ancora delle colombe liturgiche che reggevano

<sup>39</sup> R.J.H. JENKINS, C. MANGO, *The Date and Significance of the Tenth Homily of Photius*, in «Dumbarton Oaks Papers», IX-X, 1956, 123-140, in part. 134-136 sulla chiesa del Pharos; per il testo vedi PG CII, coll. 564-573. L'identificazione con la cappella imperiale è stata contestata da E. BOLOGNESI, *La X omelia di Fozio quale ekphrasis della chiesa di S. Maria Hodegetria*, in «Studi medievali», XXVIII, 1987, 380-398, ma rimane a tutt'ora decisiva, a favore dell'interpretazione di Jenkins e Mango, l'espressione dell'omelia che colloca l'edificio nel centro stesso del Palazzo; cfr. ancora MANGO, *The Brazen House* cit., 130 nota 96.

<sup>40</sup> Su questo genere di ubicazione cfr. T. VELMANS, *Rayonnement de l'icone au XII<sup>e</sup> et au début du XIII<sup>e</sup> siècle*, in *Actes du XV<sup>e</sup> congrès international d'études byzantines*, Atene, settembre 1976, Athènes 1979, I, 373-419, in part. 406-409.

nel becco piccole croci formate di perle. La predominanza delle materie costose porta a pensare che, in questo contesto, l'immagine venerata potesse essere un oggetto realizzato con argento, oro e smalti, sul genere della Nicopea di Venezia: un'icona di questo tipo ci è testimoniata d'altra parte dal *Libro delle cerimonie* nella chiesa di San Demetrio, un edificio che era posto accanto al tempio del Pharos e che comunicava con esso attraverso una porta laterale. Alla vigilia della Domenica delle Palme, annota il *Libro*,

l'imperatore sta in piedi nel tempio di San Demetrio, dinanzi all'immagine in oreficeria [χυμευτή, letteralmente 'fusa'] della Madre di Dio verso la porta che si apre sulla terrazza<sup>41</sup>.

Poiché si tratta di uno degli scarsissimi riferimenti ad opere figurative presenti nel testo, si ha il sospetto che quest'ultima effigie fosse destinataria di una speciale venerazione. Benché non abbiamo elementi sufficienti per supportare un'eventuale identificazione tra questa e la *Oikokyra*, vale comunque la pena di notare come, nel secolo XII, l'associazione tra i due edifici, peraltro comunicanti tra loro per mezzo di una porta, fosse piuttosto stretta, al punto che un'autrice certo ben informata della topografia del Palazzo, Anna Comnena, testimonia come fossero frequentemente confusi<sup>42</sup> e il cronista crociato Robert de Clari, nella sua descrizione della 'Sainte Chapele' del Boukoleon, vi segnala un'icona miracolosa del santo tessalonicense forse più pertinente nel tempio di San Demetrio<sup>43</sup>.

Il coinvolgimento dell'*Oikokyra* nelle consuetudini cultuali della Theotokos del Pharos è posto in rilievo dal parallelismo, notato da Leone Tusco, tra l'uso di coprire con veli sia il luogo in cui la tavola della Vergine veniva chiusa a chiave, sia quelli in cui erano conservati il *mandylion* e il

<sup>41</sup> *Liber de ceremoniis*, I, 31, ed. J.J. REISKE, PG, CXII, 409a: «... ὁ δὲ βασιλεὺς ἵσταται ἐν τῷ ναῷ τοῦ Ἁγίου Δημητρίου πρὸ τῆς χυμευτῆς [per χυμευτῆς] εἰκόνης τῆς Θεοτόκου πρὸ τὴν ἐξάγουσαν θύραν εἰς τὸ ἡλιακόν». Su quest'immagine cfr. THÜMMEL, *Kreuze, Reliquien* cit., 125; da notare come l'epiteto χυμευτή contraddistingua una delle cinque immagini della Vergine Maria che si susseguono sul margine superiore di una celebre icona del sec. XI conservata al Monte Sinai: il tipo impiegato è, nel nostro caso, quello della Vergine Orante con lo sguardo verso l'alto (cfr. G. SOTIRIOU, *Εἰκόνες τῆς μονῆς Σινᾶ*, Athinai 1956-1958, I, tav. 146).

<sup>42</sup> ANNA COMNENA, *Alessiade*, XII, 6, per cui vedi *infra*, nota 49.

<sup>43</sup> ROBERT DE CLARI, *La conquête de Constantinople*, 83; ed. A. PAUPHLET, E. POGNON, *Historiens et chroniqueurs* cit., 74: «Or avoit encore en cele Sainte Chapele un autre saintuaire: car il avoit une image de saint Dimitre qui estoit peinte en une table. Ceste image rendoit tant d'huile que on n'en savoit tant oster comme il en decouroit de cele image».

*keramidion*. Questo indica, innanzitutto, come fra i tre oggetti di venerazione di tipo figurativo compresi nella collezione di reliquie del tesoro imperiale fosse percepita una sorta di consonanza particolare, posta in enfasi dal cerimoniale del tempo di Quaresima. Da quanto si ricava dalle fonti, nel corso del secolo XII la copia su mattone dell'immagine di Edessa aveva acquistato un rilievo culturale sempre maggiore: ricordata dall'*Anonimo Mercati* in stretta associazione con il suo archetipo, veniva celebrata da uno specifico racconto di traslazione, era rappresentata sempre più spesso a *pendant* del *mandylion* e, nella percezione dei pellegrini, arrivava persino a sdoppiarsi, come indurrebbero a pensare i due oggetti in argilla ricordati da Antonio da Novgorod<sup>44</sup>. Da Robert de Clari apprendiamo che, al momento della conquista di Costantinopoli nel 1204, la loro dislocazione nell'edificio poneva enfasi sul loro significato equivalente di ritratti acheropiti di Cristo presentandoli a *pendant* l'uno dell'altro:

Vi erano ancora altri oggetti di culto in quella cappella che ci siamo dimenticati di menzionare: vi erano infatti due ricchi vasi (*vaisseaus*) d'oro che pendevano a metà della cappella fissati a due grosse catene d'argento. In uno di questi si trovava una tegola (*tuile*) e nell'altro una tela (*toile*) [...] <sup>45</sup>.

Al pari delle colombe e di altri oggetti in oreficeria, i due «sacri volti» erano esposti, in una posizione di fondamentale importanza nell'arredo dell'edificio, appesi al soffitto per mezzo di lunghe catene, secondo un uso che probabilmente si rifaceva direttamente a consuetudini già osservate a Gerusalemme nell'esposizione delle reliquie cristologiche: una simile dislocazione sospesa, infatti, caratterizzava la Sacra Corona al di sopra dell'iconostasi della chiesa di Santa Sion ancora agli inizi del secolo XI<sup>46</sup>. La menzione dei «ricchi vasi d'oro» da parte dello scrittore crociato rivela che anche il *keramidion* era stato incluso entro un contenitore analogo a quello che ospitava il *mandylion* e che ci è noto da una descrizione

<sup>44</sup> ANONIMO MERCATI, ed. CIGGAAR, *Une description de Constantinople* cit., 245; ANTONIO DA NOVGOROD, *Libro del Pellegrino*, ed. EHRHARD, *Le Livre* cit., 57. Il racconto di traslazione del *keramidion* è stato edito da F. HALKIN, *Inédits byzantins d'Ochrida, Candie et Moscou*, Bruxelles 1963 (Subsidia Hagiographica 38), 255-260; sulle sue rappresentazioni vedi in particolare H.L. KESSLER, *Configuring the Invisible by Copying the Holy Face*, in H.L. KESSLER, G. WOLF (a cura di), *The Holy Face and the Paradox of Representation*. Atti del convegno, Roma-Firenze, 22-25 maggio 1996, Bologna 1998, 129-151.

<sup>45</sup> ROBERT DE CLARI, *La conquête de Constantinople*, 83, ed. PAUPHILET, POGNON, *Historiens et chroniqueurs* cit., 73.

<sup>46</sup> MOVSES DAXSURANCI, *Storia degli Albani del Caucaso*, II, 51, trad. J. WILKINSON, *Jerusalem Pilgrims Before the Crusades*, Warminster 1977, 200-201.

latina di Costantinopoli redatta verso il declinare del secolo XI sulla base di una fonte greca, secondo la quale

questo preziosissimo panno, reso insigne dal volto e dall'impronta del Signore Gesù, è oggetto nel Palazzo di una venerazione maggiore rispetto alle altre reliquie, ed è custodito con maggior zelo, al punto che sta sempre chiuso dentro un vaso d'oro e vi è serrato con la massima attenzione. Inoltre, mentre tutte le altre reliquie del Palazzo in tutte le singole occasioni vengono esibite ai fedeli, questo panno in cui è presente la rappresentazione del volto del nostro Redentore non viene mostrato a nessuno, a nessuno viene aperto, neanche all'imperatore di Costantinopoli. Una volta infatti era tenuto aperto quel vaso in cui era quell'oggetto così santo e la città aveva preso ad esser colpita da continui terremoti, che minacciavano una presta morte per tutti. Da una visione celeste fu reso noto che un così gran male non sarebbe avvenuto a quella città se il panno che conteneva in sé la rappresentazione del volto del Signore fosse stato occultato e sottratto agli sguardi degli uomini, cosa che fu fatta: una volta chiuso e serrato con attenzione il santo panno nel vaso d'oro il terremoto cessò e tacque ogni malvagità del cielo. Da quel tempo nessuno ha avuto il coraggio di aprire quel vaso né di veder ciò che vi è dentro, giacché tutti credono e temono che il terremoto provochi un'annientamento totale se accadesse di doverlo aprire<sup>47</sup>.

Questo «vaso» d'oro massiccio colpì ancora l'immaginazione dell'abate islandese Nikolaus di Munkathvera, che nel 1157 visitò Costantinopoli, e fu ricordato ancora in un testo norvegese del secolo XIII, lo *Shalholtbók*<sup>48</sup>; probabilmente le sue dimensioni, al pari del suo *pendant* contenente il *keramidion*, dovevano essere notevoli e la sua posizione nel-

<sup>47</sup> ANONIMO DEL TARRAGONENSIS 55, *De Constantinopoli civitate*, ed. CIGGAAR, *Une description de Constantinople dans le Tarragonensis 55* cit., 120-121: «Hoc linteum preciosissimum domini Ihesu vultu et attactu insignitum maiori pre ceteris reliquiis in palatio veneracione observatur, maiori diligentia tenetur ita ut semper sit clausum aureo vase et obfirmatum diligentissime. Et cum cetera omnes reliquie palatii cunctis quibusque temporibus ostendantur fidelibus, istud linteum in quo continetur nostri Redemptoris vultus figuratus nulli demonstratur, nulli aperitur, nec ipsi Constantinopolitano imperatori. Quodam enim tempore apertum habebatur illud vas ubi tam sancta res erat et assiduo terremotu civitas omnis cepit concuti mortemque propinquam omnibus minari. Intimatum est superna visione hoc tantum malum illi civitati non defuturum donec illud linteamen quod in se figuram Domini continebat vultus clausum occultaretur et ab humanis obtutibus absentaretur. Factumque est. Clauso in vase aureo et diligenter reserato sancto illo linteo, et terremotus cessavit et omnis malicia celi quievit. Ex illo tempore nullus fuit ausus illud vas aperire nec quid esset intus aspicere, credentibus omnibus atque timentibus terremotu omnia concuti si ceperit illud aperiri».

<sup>48</sup> NIKOLAUS DI MUNKATHVERA, *Itinerario*, ed. RIAnt, *Exuviae* cit., 213: il *ker*, «vaso», è ricordato tra le reliquie conservate «negli antichi palazzi», tra la sferza e la tunica. Per il passo dello *Shalholtbók* cfr. P. RIAnt, *Expéditions et pèlerinages des Scandinaves en Terre Sainte au temps des croisades*, Paris 1865, 68-69, dove «il vaso» è ricordato tra la sferza e i sandali.



la chiesa non doveva passare inosservata. I veli che coprivano ambedue i reliquiari per le cinque settimane dal Sabato dei Digiuni al Sabato Santo dovevano fondamentalmente occultare alla vista lo sfavillio prodotto dalla loro superficie lucida e preziosa, piuttosto che il loro contenuto perennemente sottratto allo sguardo e alla venerazione dei fedeli. Di pari passo, non diversamente dalle due effigi non manufatte del Salvatore, nel tempo quaresimale non era l'immagine della Vergine «Signora della casa» ad essere velata, bensì il luogo stesso in cui veniva collocata per l'occasione. Si trattava anche in questo caso di un recipiente simile o di un altro mobile liturgico, o dobbiamo piuttosto pensare che l'icona venisse materialmente trasferita in un altro ambiente?

Il termine *conclavis* utilizzato da Leone Tusco sembra alludere a una vera e propria stanza da chiudere a chiave, piuttosto che a un vaso-contenitore o a una teca-reliquiario provvista di sportello e serratura esterna, cosa che del resto si accorderebbe male con le dimensioni della tavola, che per la sua ubicazione abituale sul retro dell'altare si suppongono ragguardevoli. Non è improbabile che il luogo in cui l'icona veniva collocata sia da ricercare nell'insieme delle strutture annesse alla chiesa del Pharos, consistenti in alcuni locali di servizio in comunicazione con gli appartamenti imperiali. Sul fianco sinistro dell'edificio, in prossimità della cappella di San Demetrio, esisteva una stanza che era occasionalmente utilizzata dagli imperatori come camera da letto, come apprendiamo da questo passo di Anna Comnena che descrive una congiura ai danni di suo padre, Alessio I, che in quel luogo doveva essere perpetrata:

[...] Questa piccola stanza da letto (κοιτωνίσκος), nel quale capitava che i *basileis* andassero a riposare, si trova sul lato sinistro del tempio che si erge nel Palazzo sotto l'intitolazione alla Madre di Dio, ancorché molti le attribuiscano il nome del gran martire Demetrio. Nella corte sulla destra era presente un pavimento rivestito di marmo e la porta della chiesa che si apriva su di essa era accessibile a chiunque volesse. Di lì escogitarono di far ingresso dentro la chiesa, di abbattere le porte che tenevan serrata la stanza da letto imperiale e, entrandovi in questo modo scellerato, uccidere di spada il sovrano<sup>49</sup>.

<sup>49</sup> ANNA COMNENA, *Alessiade*, XII, 6; ed. A. REIFFERSCHIED, Lipsiae 1894, II, 160: «ὁ δὲ τοῖ βασιλικὸς κοιτωνίσκος οὗτος, οὗπερ οἱ βασιλεῖς ἔτυχον εὐναζόμενοι, κατὰ τὴν εὐώνυμον κεῖται πλευρὰν τοῦ ἐπ'ὀνόματι τῆς Θεομήτορος ἀνεγερμένου τεμένους κατὰ τὰ ἀνάκτορα, καὶ οἱ πολλοὶ τὸ τοῦ μεγαλομάρτυρος Δημητρίου ὄνομα ταύτῃ ἐπέγραφον. Κατὰ δὲ τὴν δεξιὰν αἶθριον ἔδαφος ἦν ὑπὸ μαρμάρων κατεστρωμένον. Καὶ ἡ πρὸς τοῦτο ἐξάγουσα πύλη τοῦ τεμένους ἀνετος πᾶσι τοῖς ἐθέλουσιν ἦν. Ἐκεῖθεν οὖν ἐσκέψαντο εἰσελθεῖν εἰς τὸν τεμένον καὶ τὰς τὸν βασιλικὸν κοιτωνίσκον ἀποκλειούσας κατεάξαι πύλας καὶ οὕτως εἰσελθόντες ἀνελεῖν διὰ ξίφους τὸν αὐτοκράτορα».

Il gruppo di cospiratori a cui si faceva allusione aveva meditato di assassinare l'imperatore, che riposava nella stanza, facendo ingresso dall'interno della chiesa attraverso una porta che veniva chiusa a chiave, non diversamente dal *conclavis* menzionato da Leone Tusco. Se accettiamo l'identificazione di quest'ultimo col κοιτωνίσκος di Anna Comnena, dobbiamo trarre la conclusione che tutta la cerimonia che, in tempo di Quaresima, coinvolgeva l'icona della Vergine in un rito propiziatorio della fecondità, esprimeva un messaggio specifico, che poneva enfasi in modo piuttosto stretto sull'associazione con la figura del *basileus* e dava corpo alla metafora che faceva della Madre di Dio la vera e propria «Signora del Palazzo». Le parole di Mesaritis citate sopra, col loro riferimento alla «stanza da letto» della *Oikokyra* e al sonno del Cristo-*basileus*, acquistano in questo senso un significato più preciso.

Il passo del traduttore imperiale ci restituisce dunque uno sguardo inedito, certo viziato dall'attitudine polemica ma basato comunque su un'osservazione diretta e attenta, sulle consuetudini rituali e ancor più devozionali radicate nella vita della corte di Costantinopoli. L'attitudine verso l'immagine sacra titolare della cappella imperiale mette in luce ancora una volta la partecipazione delle élites socio-culturali bizantine a quelle credenze religiose che si è soliti qualificare col termine «popolari»: la *Oikokyra* era al centro di un rituale propiziatorio destinato a favorire l'ottenimento di un figlio ed era impiegata come mezzo per veicolare la benedizione della Vergine sui neonati, attraverso l'instaurazione di un rapporto di comparatico. È verisimile che questi usi, condivisi dai diversi dignitari per i loro bambini, fossero destinati prevalentemente ai rampolli dei *basileis*, poco prima e poco dopo la loro nascita in quella Stanza purpurea che dava loro il titolo di «porfirogeniti».

MICHELE BACCI