

L'Immagine di Edessa e le sue fonti: il caso di Movsēs Xorenac'i

di Antonio Lombatti

Non è mai stata trattata la questione filologica relativa alla veridicità della testimonianza storica offerta da Movsēs Xorenac'i (MX, Mosè Corense), scrittore armeno del V secolo, in riferimento alla prima notizia non leggendaria sulla cosiddetta Immagine di Edessa¹. Dimostrerò come la citazione fatta da V. Langlois per la datazione dell'opera di MX², successivamente ripresa da C. Dufour Bozzo in una pubblicazione sul Santo Mandylyon conservato nella chiesa di San Bartolomeo degli Armeni a Genova³, e da G. Pistarino⁴, sia in realtà errata. Ha evitato di affrontare la questione filologica della datazione P. Giardelli in un suo recente contributo sull'Immagine di Edessa brillantemente documentato⁵. In realtà si tratta di un problema complesso ed è opportuno valutare criticamente e con attenzione la questione delle prime fonti letterarie: il rapporto epistolare tra Abgar e Cristo, la successiva notizia del ritratto del volto Gesù, e come questi due episodi siano stati ripresi, fusi o modificati dagli storici siriaci, greci e anche armeni. In questo senso la testimonianza di MX diventa di primaria importanza, in quanto risulterebbe essere il primo resoconto storico attendibile e distaccato sull'Immagine di Edessa. Successivamente, accennerò a una fonte letteraria armena sul Mandylyon (610 ca.) sfuggita al monumentale studio del Dobschütz e a quelli successivi, che può essere d'aiuto per datare correttamente l'opera di MX.

Ancora insuperato per ciò che concerne la raccolta delle fonti sull'evoluzione delle leggende dell'icona edessena resta comunque lo studio del professore tedesco⁶. Senza ripercorrere l'intera questione filologica della nascita della leggenda di Abgar e Gesù, è opportuno invece stabilire l'*Ursprung* delle origini letterarie dell'Immagine di Edessa e verificare in quale rapporto si trovi con il *Patmut' iwn Hayoc'* (ՄՈՎՍԵՍ ԽՈՐԵՆԱՅԻՆՅՑ ՊԱՏՄՈՒԹԻՒՆ ՀԱՅՈՑ, *Storia d'Armenia*, letteralmente: *Racconto genealogico dell'Armenia maggiore*)⁷ di MX⁸.

Il primo autore a riferire dell'esistenza del rapporto epistolare tra Abgar e Gesù fu Eusebio (*Historia ecclesiastica* I, 13, 5), che scrisse, presumibilmente attorno al 303, un paragrafo sulla cristianizzazione di Edessa. Come fonte della sua testimonianza letteraria egli cita documenti pubblici che sostiene di aver rinvenuto negli archivi regali cittadini edesseni⁹. P.E. le Valliant¹⁰ e A. von Gutschimid¹¹, seguendo quanto riferito da MX, ritenevano che la prima citazione del rapporto epistolare potesse già trovarsi nell'opera, andata perduta, di Sesto Giulio Africano (*Chronographia*, Libro V, scritto nel 221 ca.). Tuttavia già il Dobschütz, giustamente, considerava remota questa possibilità e affermava: "Jedenfalls steht außer Frage, daß Eusebios seine Nachrichten nicht aus einem griechischen Vorgänger, sondern, wie er selbst sagt, aus syrischen edessenischen Quellen geschöpft hat"¹². Egli, quindi, collocò l'*Ursprung* letterario di matrice siriana verso il 280. Sulla cristianizzazione di Edessa J.B. Segal scrive: "There are features of the [Abgar's] story which suggest that Christianity arrived at Edessa not in the time of Jesus, but some 150-200 years later"¹³. Per una datazione ancora più a ridosso del IV secolo è E. Weidinger, che puntualizza: "Eusebio sostiene che la notizia gli è giunta direttamente

dall'archivio di Edessa, dove sarebbe stata conservata fin dai tempi di Abgar. Questo fatto è contraddetto dalla mancanza di una qualsiasi citazione delle lettere prima di Eusebio. Piuttosto la leggenda sembrerebbe essere nata in un momento in cui si scontravano ortodossia ed eresia. Fino al 313 la città rimase sotto l'influenza di eretici come Marcione, Bardesane e Mani. Quando poi l'ortodossia fu imposta, la leggenda fu conservata perché faceva risalire la fondazione della Chiesa di Edessa a un apostolo¹⁴.

Che Edessa fosse una città cristiana era noto anche ad Efrem il Siriano († 378)¹⁵, anche se “von der speziellen brieflichen Verheissung der Uneinnehmbarkeit ist noch nicht die Rede, noch weniger von dem Bilde”¹⁶.

Qualche anno più tardi la pellegrina Egeria visitò Edessa (384 ca.)¹⁷, ebbe modo di vedere le lettere mostratele dal vescovo Eulogio (379-387) e commentò: “Illud etiam satis mihi grato fuit, ut epistolas ipsas sive Aggari ad Dominum, sive Domini ad Aggarum, quas nobis ibi legerat sanctus episcopus, acciperem mihi ab ipso sancto. Et licet in patria exemplaria ipsarum haberem, tamen gratius mihi visum est, ut et ibi eas de ipso acciperem, ne quid forsitan minus ad nos in patria pervenisset: nam vere amplius est, quod hic accepi”¹⁸. Due notizie sono assai importanti: primo, in Occidente era già presente e circolava il testo delle lettere di Abgar e Gesù, anche se più succinto rispetto a quello edesseno; secondo, nel testo che il vescovo Eulogio fece leggere ad Egeria si diceva che Abgar era riuscito a sconfiggere i Persiani perché l'epistola di Cristo, come un *palladion*, aveva garantito l'inespugnabilità della città. Successivamente, la traduzione in latino ad opera di Rufino (402-3)¹⁹ della *Hist. eccl.* di Eusebio fu determinante per un'ampia diffusione in Occidente della leggenda di Abgar. Scrive J.B. Segal:

There are certain factors that give us cause to wonder whether this missionary activity of Palestinians at Edessa can really have been so early. For one thing, the principal account of the letter of Jesus to Abgar is in Syriac, and in its present form it is ascribed to the end of the third century — as long as 250 years after the Crucifixion. The text is said to have been derived from the royal archives at Edessa — but the monarchy at Edessa came to an end in A.D. 242, so that this *terminus ante quem* is still some 200 years after the time of Jesus. [...] Moreover, there is a curious postscript to the narrative of the conversion of Abgar Ukkama. When the evangelist Addai died he was succeeded as Bishop of Edessa by a certain Aggai — whose name seems to indicate that he had been Jewish. This Aggai was put to death by the pagan successor of Abgar before he had time to consecrate a new bishop. The priest chosen for the see of Edessa had to go to Antioch to be confirmed in his office by the bishop there, and the Bishop of Antioch was named Serapion. Serapion of Antioch is an historical personage [who lived] at the end of the second century. The diocese of Edessa became subject to Antioch in the early third century. [...] It is on the face of it improbable that Edessa would have submitted to the ecclesiastical control of Antioch without a protest if it had accepted Christianity only a few years after Crucifixion — and we know of no such a protest. Moreover, it is most improbable that the ‘history’ of the conversion of an important king of the East would have been unknown to Church fathers and writers in the West for about 250 years. [...] Scholars have suggested that it was not this Abgar, but a later Abgar, commonly known as Abgar the Great, in whose reign the new religion reached Edessa. Abgar the Great ruled from A.D. 177 to 212. Like Abgar Ukkama he was the son of a Ma‘nu and, again like him, he had a wife called Shalamath. He was contemporary of Pope Zephyrinus in whose time — at the beginning

of the third century — Christian Edessa became, as we have seen, subject to the patriarchate of Antioch. [...] A legend about the first century has been superimposed on the history of 150-200 years later.²⁰

In questo quadro, è molto interessante è anche un'iscrizione in greco rinvenuta ad Ankara riguardante la cristianizzazione di Edessa; B. van Elderen, che ne curato tra trascrizione e l'*editio princeps*, l'ha datata al sec. IVex.²¹, e cioè proprio quando Egeria parlerà dell'inespugnabilità della città:

[5] ... ομοίως δὲ καὶ Αὐγαρ[ος
[6] Αἰδε]σσης διὰ ἐπιστολῆς λόγον ἐπεύψεν εἰς τὴν ἁγίαν
τοῦ Θεοῦ Χριστοῦ πόλιν [
[7]]C περιετιχίσειν τῇ πόλει Αἰδεσσες ὥστε ἀσαλευτόν καὶ
ἀνικετόν αὐ[τὴν
[8] τ]οῦ αἰῶνος τούτου

(... e ugualmente Abgar ... di Edessa per mezzo di una lettera scrisse alla santa città del Dio Cristo ... egli costruì un muro attorno alla città di Edessa così da renderla tranquilla ed inespugnabile ... di questo tempo)

Questa iscrizione, anche se incompleta, conferma anche che verso la fine del 300 non si era ancora diffusa la leggenda del ritratto del volto di Gesù e ribadisce che l'inespugnabilità della città era garantita dalle "lettere-talismano", ancora prima che dall'icona, a partire dall'ultimo quarto del IV secolo. Che la storia della corrispondenza tra Abgar e Gesù avesse avuto notevole risonanza nel mondo siriano e greco viene confermato dalle iscrizioni, che riferiscono però solo delle lettere e dell'inespugnabilità, rinvenute a Kirk Maḏara, vicino a Edessa, a Euchaita, nell'Anatolia settentrionale, e a Filippi, in Macedonia: "All belong to the fifth century, if not earlier" (SEGAL, 1970, p. 75).

Almeno fino al V secolo a Edessa la leggenda dell'immagine miracolosa ed archeropita non era ancora stata inventata. Sarà proprio un testo di pura fantasia narrativa, la *Dottrina di Addai*²², a parlare di un ritratto di Gesù per la prima volta. Occorre perciò stabilire con relativa certezza a quando risalga tale testo. In questi ultimi cento anni di studi e ricerche sono state avanzate diverse date, collocabili in una fascia cronologica che va dal 270²³ al 490²⁴ d.C. Queste le varie datazioni proposte: R.A. Lipsius tra il 360 e il 430²⁵; C. Brockelmann verso la fine del IV secolo²⁶; A. Baumstark nel primo decennio del V sec.²⁷; L.-J. Tixeront "au moins au milieu du Ve siècle"²⁸; I. Ortiz de Urbina "circa initium saec. V"²⁹; W. Wright nella seconda metà del IV sec.³⁰; W. Bauer IVex.-Vin.³¹; M. Erbetta tra Eusebio e il 400³²; P.A. Gramaglia fine V sec.³³; G. Howard verso il 400³⁴ così come E. von Dobschütz³⁵; L. Moraldi tra il III e il IV sec.³⁶; R. Lavenant IVex.-Vin.³⁷; P. Dashian verso la metà del V sec.³⁸.

Personalmente sono convinto che la *Dottrina di Addai* fu composta tra la fine del IV e l'inizio del V secolo e questo non solo perché la maggioranza degli studiosi concorda su questo punto, ma soprattutto perché la datazione paleografica dei manoscritti rimasti, siano essi completi o

frammentari, ha emesso un verdetto relativamente chiaro: il manoscritto *Sir. N.S. 4* (ff. 1v-7v, 54r-v, 9r-34v), conservato alla Biblioteca Imperiale di San Pietroburgo, è il più antico e risale al sec. Vex., e coincide in gran parte col *Ms. L*, anch'esso del sec. Vex.³⁹. Il manoscritto *Add. 14644* della British Library di Londra risale al secolo VIin., così come il frammento del *Add. 14654*; tra l'altro "les récits de l'invention de la Croix se présentent en syriaque sous trois formes: celle qui est utilisé par la *Doctrina Addai* remonterait à la fin du IV^e siècle"⁴⁰.

Un altro dato letterario da non accantonare, al fine di giungere ad una corretta datazione della *Dottrina di Addai*, riguarda l'opera di Macario Magnesiaco che, a mio avviso, rappresenta l'anello di congiunzione tra l'idea degli antichi cristiani d'Oriente circa le raffigurazioni di Gesù nei primi secoli e l'inaspettata notizia contenuta nella *Dottrina* che a Edessa fosse stato portato un suo ritratto. Eusebio riferisce (*Hist. eccl.* VII, 18) che a Panea si conservava una statua di Gesù che l'emorroissa aveva fatto erigere⁴¹. Nel 400 ca. Macario modifica la storia proposta da Eusebio, aggiungendo due particolari: la donna si chiamava Berenike ed era la principessa di Edessa⁴², luogo dove fece erigere la statua di Gesù. Questo brano potrebbe rappresentare la testimonianza letteraria che Edessa era ormai pronta all'invenzione della leggenda del ritratto del volto di Cristo.

Tra la composizione della *Dottrina di Addai* e la citazione di MX dell'Immagine di Edessa nel suo *Patmut'wn Hayoc'* ci sono altre fonti più o meno attendibili; nessuna di queste, tuttavia, accenna all'icona. L'originaria leggenda parla del pittore Ḥannan che "dipinse un ritratto di Gesù con colori scelti" ("šor šalmeh dyeshû^e bsammoneh gbayo")⁴³ ed è ovvio come questo dipinto non possa essere la Sindone. È interessante notare come i *Buzandaran* dello storico armeno conosciuto come pseudo-P'awst'os (400 ca.)⁴⁴, in relazione alla cristianizzazione di Edessa, dipendano ancora fortemente da Eusebio e non facciano riferimenti alle varianti proposte dalla *Dottrina*. Del rapporto epistolare parleranno anche *Comes Darius*, nella *Lettera ad Agostino* scritta nel 429⁴⁵, il *Decreto Gelasiano* del 494 (Canone 55 e 56)⁴⁶, Mâr Jakob vescovo di Sirûg verso il 503, il quale aggiunse che anche Edessa era inespugnabile⁴⁷, così come Jošhua Stylites nel 507⁴⁸.

Nel mondo latino occidentale la situazione è analoga: verso il 530 Teodosio, in una guida da lui redatta per i pellegrini in Terra Santa, ricorda ancora e solo il rapporto epistolare: "... de Constantina in Edessa LXXX (milia) ubi Abgarus rex, qui domino Christo scripsit, manebat; de Edessa usque in Dara CXX"⁴⁹. Le cronache del tempo quindi non menzionano ancora l'Immagine di Edessa, segno evidente che l'icona materialmente non era ancora stata realizzata. Si può anche aggiungere che la *Dottrina di Addai* non ebbe grossa fortuna, visto che dopo circa un secolo dalla sua composizione la leggenda del ritratto di Gesù dipinto con cobri scelti non era ancora stata assimilata dalle tradizioni storico-letterarie⁵⁰: eppure, come sottolinea il Dobschütz, "es ist ja bekannt, wie rasch in solchen Zeiten die Phantasie arbeitet, wie zahllos Legenden und Anekdoten aller Art entstehen"⁵¹.

Ultimata una trentina d'anni prima, c'è una fonte letteraria che parla dell'Immagine di Edessa. Il testo, che non ho ancora avuto la possibilità di studiare personalmente, si trova nel *Codex Vaticanus Syriacus 95* (ff. 49-50, sec. XIIIin.). Il manoscritto è già stato accuratamente esaminato da A. Dupont-Sommer, che ne ha curato un'edizione critica integrale, e riguarda un

inno siriano sulla cattedrale di Edessa (“Cahiers Archéologiques”, 2 [1947], pp. 3-39). La sua data di composizione non è certa e oscilla tra il 550 e il 650. Ecco la strofa che ci interessa:

[IX] Il marmo è come un'immagine non fatta da mani (trad. dall'edizione critica siriana pubblicata da A. Palmer, vedi infra).

Non si specifica in che cosa consista questa rassomiglianza. Probabilmente, l'autore dell'inno voleva esprimere il carattere molto prezioso del marmo utilizzato per ricostruire la cattedrale di Edessa distrutta dall'inondazione del 524-525, quasi esso avesse un'origine soprannaturale. La datazione dell'inno non è certa: A. Grabar lo ha collocato nel VII a differenza di A. Palmer (560) che ha compiuto lo studio più esaustivo sul testo siriano originario: seppure con variazioni nella traduzione gli orientalisti, compreso l'autorevole H. Drijvers, concordano sul fatto che l'inno non si riferisca al Mandylion (H. Goussen: “Eingelassen in seinem Marmor ist das ohne Hände gemachte Bild”, “Incastonata nel suo marmo è l'immagine non fatta da mani”; trad. di K.E. McVey: “Like an image not made by hands is the marble”, “Come un'immagine non fatta da mani è il marmo”; trad. di A. Palmer: “Imprinted with a picture not made by hands, the marble snugly clads its walls”, “Modellato con un'immagine non fatta da mani, il marmo riveste armoniosamente le sue pareti”; cfr. A. Palmer, *The inauguration anthem of Hagia Sophia in Edessa*, in “Byzantine and Modern Greek Studies”, 12 [1988], pp. 117-167; A. Grabar, *Le témoignage d'une hymne syriaque*, in “Cahiers archéologiques”, 2 [1947], pp. 41-67).

Sul finire del VI sec., Evagrio Scolastico riferì che Edessa si era salvata dall'attacco dei Persiani grazie ad un'icona di Gesù, un'immagine che rese Edessa inespugnabile e l'attacco del persiano Chosroe venne respinto (*Hist. eccl.* IV, 37). Tuttavia, dal punto di vista storiografico emerge ancora una volta come la vicenda della miracolosa immagine del volto di Gesù sia circondata da un alone del tutto leggendario e rappresenti solo il frutto della fantasia degli scrittori del VII-VIII secolo. L'assedio a Edessa e lo scampato pericolo dall'assalto dei persiani avvenne nel 544; Evagrio, invece, scrisse nel 594 ca., vale a dire una cinquantina di anni dopo la presunta scoperta dell'icona. Circa la possibilità che a Procopio fosse sfuggita la menzione dell'icona A. Cameron scrive:

To begin with the texture of Procopius's writing. It is dominated by statements and expressions which assume familiarity and acceptance of Christian world-view. [...] Thus, understandably, he will often put Christian sentiments into his speeches. [...] Procopius says: “God saved Apamea” and used similar expressions [...]. It is clear that all these are to be interpreted as specifically Christian miracles. [...] Even in passages where he pretends unfamiliarity with Christian technical terms, Procopius writes from a Christian point of view. [...] Procopius tells quite straightforwardly how Apamea was saved by its relic of the True Cross.⁵²

Avrebbe mai potuto uno storico così sensibile verso il cristianesimo dimenticarsi della miracolosa immagine del volto di Gesù che salvò Edessa. Perché questa è la realtà: Procopio, pur scrivendo prima di Evagrio ed essendo molto più vicino agli avvenimenti che descrive, non fa il benché minimo cenno all'icona.

In fact, his [di Procopio] treatment of Edessa's experiences in 540 (when Chosroes first attacked) is among the most explicitly Christian in the *Wars*. Procopius is sure that it was by the will of God that Edessa was saved, and explains why by telling the famous story of King Abgar's letter to Jesus and Christ's reply, very possibly drawing from Eusebius' *Church History*. It is clear that in Procopius' view the letter and reply were exchanged in the time of Christ. [...] If he does not mention the image of Edessa [...] it is not because he disapproved of it, but because the story of its 'finding' was not yet known to him.⁵³

Procopio, conclude Cameron, è pio e fedele nel riportare i miracoli come lo era anche Evagrio, che scrisse degli avvenimenti bellici del 540-544 una generazione più tardi. Procopio avrebbe certamente inserito la storia dell'immagine di Edessa se l'avesse conosciuta, così come fece con il miracolo della Santa Croce ad Apamea.

Il punto è proprio questo: Evagrio basò la propria *Storia ecclesiastica* su quella di Procopio. Anzi: lo citò molto fedelmente. Soprattutto la narrazione dell'assedio di Edessa da parte dei persiani risulta praticamente copiata dalla fonte che aveva a disposizione. Proprio nel mezzo, però, compare un episodio inedito. Evagrio racconta come i persiani avessero eretto un montagnola di terreno supportata da una struttura di legname in una sezione delle mura che cingevano la città in preparazione all'assalto finale, e come gli edesseni, scavando un passaggio sotterraneo, avessero cercato di dare fuoco al legno per causare il collasso della montagnola e sventare così l'assalto. Tuttavia, mancando spiragli d'aria, la fiamma non riuscì ad ardere il legname. Fin qui Evagrio segue fedelmente Procopio. Poi la narrazione diverge. Evagrio racconta che gli assediati ricorsero alla sacra icona, non fatta da mani, che Cristo aveva mandato ad Abgar desideroso di vederlo (τὴν θεότευκτον εἰκόνος). Essi la portarono nel tunnel, la bagnarono con dell'acqua e ne versarono un po' sulla pira di legna che immediatamente prese fuoco riducendo tutto in cenere. Ci si aspetterebbe qui la fine della storia. Ma non è così. Il racconto di Evagrio ritorna sulle difficoltà nell'appicare il fuoco, proprio come nella versione di Procopio. Quando gli assediati videro del fumo provenire dalla legna, per nascondere ai persiani il loro sabotaggio, ricorsero ad alcuni espedienti. Ma Evagrio aveva già raccontato che si era tutto ridotto in cenere. Il passaggio dell'icona, quindi, introduce una chiara contraddizione nella narrazione. Si tratta, perciò, di un'aggiunta operata successivamente. Anche A.M. Dubarle deve ammettere: "Questo silenzio [Procopio] in un racconto composto poco tempo dopo l'avvenimento, di una grande esattezza tecnica sui metodi di combattimento e tale da sostenere il confronto con gli altri testi dell'antichità su questo punto, che dà spazio ai negoziati e al riscatto accompagnato a fatti di guerra, rende estremamente sospetta la manifestazione miracolosa di Evagrio. [...] Gli antichi storici non ne fanno menzione [dell'icona]. è un'aggiunta posteriore." (Dubarle, *Storia antica della Sindone fino al XII secolo*, Roma 1989, p. 101). Questa ipotesi viene suffragata da altri documenti.

Sono soprattutto gli *Acta* del II Concilio Niceno (787) a confermare la teoria dell'interpolazione. Nel corso della Quinta Sessione, un tale Stefano Monaco mostrò ai partecipanti un libro, il cui testo era stato cancellato da alcune pagine. Gregorio, presbitero ed egumeno di Giacinto, disse di possederne uno simile (ἰσοτύπον) e chiese il permesso ai

partecipanti di leggere il passaggio che era stato rimosso dall'altra copia. Dopo che gli fu accordato il permesso Gregorio lesse quel testo. Non solo il libro incriminato era la *Storia ecclesiastica* di Evagrio, ma la parte cancellata era proprio quella che narrava della difficoltà di appiccare il fuoco nel tunnel (Mansi, vol. XIII, 189E-192C).

L'invenzione di un'immagine ἀχειροποίητος risale perciò all'VIII secolo. A sproposito viene citata l'opera di Giovanni Damasceno. Vedremo come anche in questo caso la citazione dell'immagine miracolosa sia un'aggiunta posteriore. Nel capitolo 89 del *De fide orthodoxa* egli spiega la tradizione "non scritta" (ἄγραφος) di rappresentare Cristo, la Vergine e i santi, così come ci si volge verso est quando si prega o quando si adora la croce. A questo punto, però, si interrompe la narrazione: viene inserita una "certa storia" (ἱστορία) che sembra deviare dalla sua argomentazione in difesa delle icone basata sulla tradizione (PG XCIV, 1173). Poi il testo che segue immediatamente riprende ancora una volta il tema dell'ἄγραφος. La frase continua con "Ὅτι δε και πλειστα...", collega ed enfatizza "Ἔστι δὲ ἄγραφος": è perciò chiaro come l'introduzione della storia di Abgar non solo rompe stilisticamente la forza delle argomentazioni, ma devia anche il filo logico di Giovanni basato sulla tradizione apostolica.

L'altro argomento riguarda l'appendice (*florilegium*) all'opera fondamentale *De imaginibus*. Dopo aver citato Dionigi Areopagita, il Damasceno ricorda la storia di Abgar, ma in una versione differente rispetto a quella presente nel *De fide*. Il pittore non prova a dipingere il volto di Cristo: è lui stesso che, anticipandolo, imprime le proprie sembianze su di un panno. La ἱστορία diventa qui Λογος παραδεδομενος e ἱματιον si trasforma in un ρακος. Diversi studiosi hanno ipotizzato che non essendo stata inclusa nell'argomentazione principale, ma solo in un'appendice, e differenziandosi dalla versione nel *De fide*, la storia di Abgar sia una mera interpolazione. Se il Damasceno davvero credeva all'icona come ad un oggetto reale, perché chiama la leggenda ἄγραφος? E ancora: perché si riferisce a quella narrazione come ad una ἱστορία, differenziandola così dalla tradizione apostolica?

Ed infine un terzo punto: è mai possibile che, se la storia dell'icona non fatta da mani d'uomo era già nota a partire dal 544, ad eccezione di Evagrio (se autentico) non se ne sentì più parlare fino all'VIII sec.? Perfino nell'opera del Patriarca Gregorio II, uno dei massimi difensori delle icone, non c'è il minimo riferimento all'immagine edessena. La risposta sembra quindi scontata: la leggenda della miracolosa icona edessena nacque solo in ambito preniceno, vale a dire, quando la battaglia teologica a favore dell'adorazione delle icone aveva portato ad una notevole falsificazione dei testi, non essendoci alcuna tradizione apostolica e patristica in questo senso. Gli iconoclasti come avrebbero mai potuto argomentare contro l'immagine lasciataci miracolosamente da Gesù stesso quando era in vita?⁵⁴

Sia gli storici di lingua siriana che quelli di lingua greca non parlano della miracolosa immagine di Edessa contenente il volto di Gesù prima di almeno 600 anni dopo la sua morte e soprattutto non durante l'assedio persiano di Edessa. Già questo di per sé è sufficiente per relegare l'invenzione della scoperta dell'icona nel campo della mera fantasia letteraria⁵⁵. Improprio anche l'ipotesi che il Mandylion fosse rimasto rinchiuso per oltre cinquecento anni in una nicchia di un edificio ricoperto da una tegola con un lumino acceso accanto: sappiamo dal *Chronicon edess.* che a Edessa almeno quattro alluvioni rasero completamente al suolo la città, palazzi reali compresi.

è anche in base a queste considerazioni che la testimonianza di MX appare perlomeno dubbia. Possibile che gli storici siriaci e greci non parlano dell'Immagine edessena, mentre uno scrittore armeno lo fa nel 470, ovvero prima dell'invenzione della leggenda?

C'è un testo sul Mandylion sfuggito allo studio del Dobschütz e anche agli altri studiosi del Mandylion: esso è stato scritto in armeno verso il 610. L'autore è il monaco Vrt'anes K'ert'ogh. La parte che ci interessa, qui tradotta in italiano grazie anche allo studio critico di S. der Nersessian, accenna al ritratto di Gesù. Si tratta di un lungo trattato contro gli iconoclasti. L'autore, Vrt'anes K'ert'ogh, cerca di sostenere il culto delle immagini e a un certo punto si domanda:

E tu cosa dirai dell'immagine del Signore che il pio re Abgar fece dipingere alla vista stessa di Cristo e che, si dice, si trova adesso nella grande chiesa di Edessa? (S. der Nersessian, *Une Apologie des Images du Septième Siècle*, in "Byzantion", XVII [1944-45], p. 58)

Vrt'anes K'ert'ogh riprende quanto detto nella *Dottrina di Addai*: l'icona non è stata realizzata miracolosamente, bensì dipinta.

Esistono inoltre altri elementi intrinseci all'opera di MX che possono fornirci ulteriori spunti per una corretta datazione del *Patmut'awn Hayoc'*. Anzitutto si tratta di un'opera atipica e poco appropriata rispetto alla letteratura armena del V sec.: il *Patmut'awn Hayoc'* ha un carattere di storia universale ed è impossibile che potesse essere stato ignorato dagli scrittori armeni fino al X sec.; nessun autore cita mai uno storico di nome MX, né le sua opera fino a Giovanni VI Katholikos († 925)⁵⁶. Difatti la Chiesa armena inserirà nel proprio calendario dei santi Addai, Taddeo e Abgar a partire dalla metà del X secolo: "Die armenische Kirche feiert Abgar unter ihren Heiligen (21 Dec. ?) *Festum Addaei episcopi, discipuli Thaddaei apostoli, qui in urbe Edessa consumatus est, et Abgari regis*"⁵⁷. V. Langlois, nella datazione proposta del *Patmut'awn Hayoc'*, si era evidentemente basato sulla critica tradizionalista armena, che tendeva e tende ancora oggi a proporre la collocazione attorno al 470 e a difendere l'immagine di MX su posizioni non oggettive, ma "patriottiche", visto che questo storico è considerato l'Erodoto degli armeni. Tuttavia, la storiografia occidentale aveva già chiarito la questione verso la fine del secolo scorso, individuando elementi intrinseci al *Patmut'awn Hayoc'*, che non permettevano assolutamente di datare l'opera prima del sec. VIIex.-VIIIin.⁵⁸. Questa datazione non solo è stata recentemente provata nello studio forse più completo sull'argomento proposto da R.W. Thomson⁵⁹, ma ha anche trovato una serie di conferme nell'analisi testuale.

Sappiamo pochissimo circa la figura di MX e le informazioni che abbiamo le ricaviamo dall'opera stessa⁶⁰. L'autore del *Patmut'awn Hayoc'* (III, 60) ci dice che egli era un discepolo dei padri Sahag e Mesrob, i due eruditi che inventarono l'alfabeto armeno nel 412; aggiunge che essi lo mandarono a Edessa, Alessandria, Bisanzio e ad Atene per studiare (III, 62), e che quando egli compose l'opera era vecchio e infermo (III, 65). Poiché il *Patmut'awn Hayoc'* si conclude con gli avvenimenti del 440, gli studiosi hanno sempre creduto che MX avesse scritto qualche decennio dopo tale data.

Il primo a rendersi conto delle numerose incongruenze dell'opera fu A. Carrière, sul finire del secolo scorso⁶¹. Egli basò fundamentalmente la propria critica alla datazione tradizionale compresa fra il 460 e il 480 su due aspetti letterari precisi:

Je reconnus dans cet ouvrage [*Patmut'iwñ Hayoc'*] la traduction littérale d'un passage emprunté à la *Vita beati Silvestri Romae episcopi*, dont la version greque date des dernières années du Ve siècle ou des premières du VI^e⁶².

MX utilizzò la traduzione armena della *Vita beati Silvestri*, e non quella greca, la cui prima traduzione si trova in un manoscritto conservato nella Biblioteca di San Lazzaro a Venezia databile al sec. VII^{ex}. Carrière, inoltre, riuscì a provare che Movsēs citò più volte, copiandoli, interi passi tratti dalla *Historia ecclesiastica* di Socrate, che fu tradotta dal greco in armeno verso la fine del VIII sec.

Le chapitre II, 86 de Moïse de Khoren, l'histoire de la conversion des Ibères est foncièrement identique au récit de Bacour transmis par Rufin et Socrate. L'examen de la partie essentielle de la narration de Moïse nous a permis de juger que c'était un résumé du chapitre I, 20 de Socrate. [...] La partie du récit où nous avons signalé les ressemblances les plus frappantes entre les deux textes, est certainement celle qui a trait au miracle de la croix lumineuse. Or, cette partie ne se trouve que dans la traduction arméniennne. Elle manque dans le texte grec [...] La traduction arménienne de Socrate dont se servait Moïse était celle qui est représentée par le manuscrit N. 693 de S. Lazare. [...] Cette traduction date des dernières années du VII^e siècle. L'auteur ne se nomme pas, mais il dédie son oeuvre à Nerséh Kamasarakan, consul et patrice. Or, l'histoire ne nous donne qu'un patrice de ce nom, celui qui fut préposé au gouvernement de l'Arménie en 690 par Justinien II. [...] Nous conduit donc [...] à conclure que *l'Histoire d'Arménie*, attribué a Moïse de Khoren, ne peut pas avoir été écrit avant les premières années du VIII^e siècle.⁶³

Molto altro ovviamente è stato aggiunto a quanto scriveva oltre un secolo fa A. Carrière. Un'analisi testuale puntuale, rigorosa e spietata la sua, che non lasciò e non lascia ancora oggi scampo ad altre interpretazioni.

Qualche anno più tardi G. Lazarev studiò nuovamente la questione delle fonti del *Patmut'iwñ Hayoc'*, confermando la tesi di Carrière e trovando a sua volta interi passi copiati dagli scritti di Ghevont il Vecchio, la cui opera fu completata solo nel 790⁶⁴.

La critica strutturale non si è fermata qui: l'elogio dei Bagratuni e la polemica contro la stirpe dei Mamikonean sono anacronistici per un'opera che si vorrebbe datare al 470 e si riferiscono invece alla situazione degli armeni nell'VIII secolo⁶⁵. Oppure le numerose citazioni di autori classici e patristici che nel V secolo non erano ancora stati tradotti in armeno⁶⁶. Senza ricordare tutti gli anacronismi presenti nel *Patmut'iwñ Hayoc'*, ne citiamo solo alcuni: nel primo libro (I, 14) lo pseudo-MX parla della divisione dell'Armenia occidentale e di alcune terre di confine in Prima, Seconda, Terza e Quarta Armenia, ripartizione amministrativa che fu invece operata

dall'imperatore Giustiniano I nel 536⁶⁷; nel terzo libro (III, 46) vengono tradotte dal greco in armeno alcune cariche (“principe preside e *comes* d'Armenia”, առաքորդ [αρχων] e կոմէս [κωμης] che sono posteriori alle riforme di Eraclio del 629⁶⁸; poco prima (III, 18) Movsēs racconta che Shapuh si curava di inseguire l'esercito greco e, giunto in Bitinia, vi risiedette per vari mesi”, mentre i persiani non potevano essersi spinti fino in Bitina prima dell'invasione avvenuta tra il 604 e il 629⁶⁹). In conclusione, la critica testuale rigorosa e scientifica ha emesso un verdetto inappellabile: il *Patmut'awn Hayoc'* fu scritto da uno storico armeno dell'VIII secolo che utilizzò il nome di MX.

Ma cosa si dice di preciso nel *Patmut'awn Hayoc'* circa l'Immagine di Edessa? Molto poco, tuttavia proprio il resoconto scarno ed essenziale, fuori dall'ottica miracolistica cristiana siriana e bizantina, sembrava avvalorare questa notizia, anche se proveniente dall'VIII secolo. Come fonte del suo racconto, MX si rifà a Sesto Giulio Africano dicendo:

Ora seguiremo il racconto secondo quanto narrato dal Quinto Libro del cronista detto l'Africano, la cui testimonianza è confermata da Giuseppe, Ippolito e da molti altri autori greci. Questo cronista si basa, in effetti, su dei documenti dell'archivio di Edessa, vale a dire Ourrha, tutto ciò che li trovò sulla storia del nostro re. (X)

La traduzione armena del testo siriano della *Dottrina di Addai* venne proposta con una titolazione differente, *La lettera di Abgar*, e ciò lascia intuire come anche il mondo armeno del V-VI secolo avesse maggiore attenzione nei riguardi del rapporto epistolare, la cui fonte era quella autorevole di Eusebio, rispetto al ritratto⁷⁰. Difatti MX attinge direttamente alla traduzione armena della *Hist. Eccl.*: Eusebio, che aveva trovato i documenti sulla storia di Abgar nell'archivio cittadino di Edessa, trascrive esattamente, come cognome del re, ουχαμα, che Rufino rende con *Uchamae filius* (le varianti nei manoscritti presentano οξξαμ, οξξ-μα, οξξωνηςυ' ζ, Dobs., p. 173*). Il traduttore armeno della *Dottrina* sicuramente comprendeva il significato del termine siriano “il Nero”, il quale tuttavia, seguendo la lezione di Eusebio, non volle tradurre, traslitterando semplicemente il sostantivo in armeno con *arschama*. MX tradusse quindi *Abgar Arschama*, presente nella versione armena della *Dottrina d'Addai*, con *Abgar, figlio d'Arsham*. Lo pseudo- Movsēs addirittura scrive che Abgar era un re armeno, cercando di fornire una giustificazione plausibile a tale nome: “Questo Abgar era chiamato *Avak-ajr* (grand'uomo) a causa della sua mansuetudine e della sua saggezza e, inoltre, per la sua stazza. Non potendolo pronunciare correttamente, i Greci e i Siriani lo chiamarono Abgar” (II, 26)⁷¹. è chiaro che Movsēs cerca solo di fornire una spiegazione credibile del nome seguendo l'ottica armena, visto che voleva attribuirgli tale provenienza.

“Beato colui che crede in me senza avermi visto! Perché di me è scritto: “Coloro che mi vedono non credono in me e quelli che non mi vedono crederanno e vivranno”. Tu mi hai scritto di venire a te: prima devo compiere però ciò per cui sono stato mandato e quando avrò compiuto tutto salirò verso colui che mi ha

mandato. E quando me ne andrò, invierò i miei discepoli che ti guariranno dai tuoi malanni e mostreranno la via a te e a coloro che sono con te”. Anano, corriere d’Abgar, gli porta questa lettera assieme al ritratto del Salvatore, immagine che si trova ancora oggi nella città di Edessa. (II, 36)

G. Cappelletti ci aiuta a comprendere meglio questo passaggio, vista la traduzione quasi letterale che egli fece di ciascun passaggio: “Il cursore Anano recò ad Abgaro questa lettera, e con essa anche l’effigie del Salvatore *dipinta al naturale* la quale esiste sino al dì d’oggi nella città di Edessa”, e in nota aggiunge: “Con questa parola *dipinta al naturale*, che tal è il significato della voce armena *ghentanacrutiùn*, smentisce l’ascetica narrazione dei Greci circa l’origine di questa immagine”⁷². Perciò, nonostante lo pseudo-MX scrisse nell’VIII sec. ca., egli parlò della vicenda senza aloni miracolistici. MX, inoltre, si basò su Gv 20, 29, utilizzò ampiamente Eusebio e anche Vrt’anes K’ert’ogh⁷³. Anche questo rafforza l’ipotesi dell’interpolazione del testo di Evagrio Scolastico.

Detto ciò, appare evidente che C. Dufour Bozzo e G. Pistarino, presumibilmente basandosi su V. Langlois, si sbagliavano nel considerare MX come la prima fonte storica sull’Immagine di Edessa, avendo fondato le loro conclusioni solo sulla datazione proposta nel secolo scorso dallo studioso francese: la prima testimonianza circa l’esistenza di un’immagine non fatta da mano d’uomo conservata nella chiesa di Edessa deve quindi essere collocata attorno all’VIII sec.

Tutto ciò conferma che le vicende della Sindone di Torino sono state basate nel primo millennio su palesi e deliberate falsificazioni storiche e letterarie, come le leggende del rapporto epistolare prima e dell’Immagine di Edessa poi: quale valore storico possono avere le leggende più insulse considerate dagli autenticisti come cronache fedeli di testimoni oculari? Scrive A. Desreumaux: “Le *Doctrina Addai*, pseudo-chronique composée par un monophysite vers la fin du Ve siècle, utilise (entre autres) deux légendes apocryphes, celle du portrait de Jésus et celle de l’invention de la Croix, en les intégrant dans une perspective théologique précise; pour fair court: le Christ est réellement Fils de Dieu et a vraiment été crucifié; on en a la preuve par sa Croix retrouvée. Bien que Dieu, il s’est rendu visible comme homme et il a été réellement homme; on en a la preuve dans la possibilité de réaliser son portrait. Au V^e siècle, pour un monophysite, loin d’être un obstacle théologique, l’icône est un outil christologique”⁷⁴.

Tre dei maggiori studiosi della Leggenda di Abgar così la definiscono: “La légend d’Abgar et de sa correspondance avec Jésus n’a aucun fondement historique”⁷⁵; e il Dobschütz aggiunge: “Wir brauchen nicht zu glauben, dass wirklich über dem Tore ein altes vermauertes Christusbild aufgefunden worden ist. Die nähere Umstände der Auffindung gehören sicher der Legende an. [...] Diese Geschichte kann nur von griechischer Phantasie erfunden sein” (Dobschütz, p. 117 e 143)⁷⁶. Infine, J.B. Segal ammette lapidario: “It [Abgar’s story] may be regarded, indeed, as one of the most successful pious frauds of antiquity”⁷⁷.

L’ipotetica storia millenaria della Sindone, dunque, stabilita sulle fantasiose leggende dell’Immagine di Edessa, resta basata sul nulla storico-letterario.

ANTONIO LOMBATTI

NOTE

1 A. LOMBATTI, *Impossibile identificare la Sindone con il μωνδύλιον: ulteriori conferme da tre codici latini*, in “Approfondimento Sindone”, 1 (1998), p. 25, d’ora in avanti citato come “AS”.

2 V. LANGLOIS, *Scriptores historici graeci*, vol. V, Paris 1872, pp. 386-398.

3 C. DUFOUR BOZZO, *La cornice del ΑΓΙΟΝ ΜΑΝΗΛΙΟΝ di Genova*, Genova 1967, p. 16, 49 e 53.

4 G. PISTARINO, *Problemi sul “Volto Santo” di Genova*, in “Liguria”, 12 (1968), p. 6.

5 P. GIARDELLI, *Il volto di Edessa e il Santo Mandillo di Genova*, in *Sindone. Immagini di Cristo e devozione popolare*, a cura di A. Carénini, P. Grimaldi, Torino 1998, pp. 29-43; la citazione di MX è a p. 29 e p. 41.

6 E. VON DOBSCHÜTZ, *Christusbilder*, Leipzig 1899, per l’evoluzione delle leggende pp. 102-196, per la bibliografia e le fonti pp. 158*-249* e pp. 29**-156**.

7 A. CARRIERE, *Moïse de Khoren et les généalogiques patriarcales*, Paris 1891, p. 12.

8 L’unica traduzione italiana di cui io sia a conoscenza risale al secolo scorso: G. CAPPELLETTI, *Mosè Corenense, storico armeno del quinto secolo*, Venezia 1841. Dell’opera esistono traduzioni anche in inglese (R.W. THOMSON, *Movsēs Khorenats’i. History of the Armenians*, Cambridge 1978), tedesco (M. LAUER, *Des Moses von Chorene Geschichte Gross-Armeniens*, Regensburg 1869), francese (P.E. LE VAILLANT DE FLORIVAL, *Moïse de Khorène, auteur du V^e Siècle. Histoire d’Arménie*, Paris 1841; N.N. BUZANDATZI, M. MINASSIAN, *L’histoire d’Arménie de Movsès Khorénatzi*, Genève 1991) e russo (H. EMIN, *Istorija Armenii Moiseja Xorenskogo*, Moskva 1858). Sui primi rapporti tra la Chiesa cristiana armena e quella bizantina cfr. A. TER-MIKELIAN, *Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zur byzantinischen (vom IV. bis zum XIII. Jh.)*, Leipzig 1892.

9 Cfr. P.A. GRAMAGLIA, *I cimeli cristiani di Edessa*, in “AS”, 1 (1999), p. 2; J.B. SEGAL, *Edessa. The “The Blessed City”*, Oxford 1970, p. 14, e J.B. SEGAL, *When Did Christianity Come to Edessa?*, in *Middle East Studies and Libraries*, ed. by B.C. Bloomfield, London 1980, pp. 179-191, e L.W. BARNARD, *The Origins and Emergence of the Church in Edessa during the first two Centuries*, in “Vigiliae Christianae”, 22 (1968), pp. 161-175 (d’ora in avanti citato come “VCh”) ritengono che il primo re cristiano di Edessa sia stato Abgar IX (177-212), mentre A. DESREUMAUX, *Histoire du roi Abgar et de Jésus*, Turnholt 1993, p. 19 e 164, pensa si tratti di Abgar VIII.

10 P.E. LE VAILLANT DE FLORIVAL, *Moïse*, cit., I, p. 10.

11 A. VON GUSCHMID, *Über die Glaubwürdigkeit der armenischen Geschichte des Moses von Khoren*, “Berichte über die Verhandlungen der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaft”, 27 (1876), p. 22.

12 E. VON DOBSCHÜTZ, *Christusbilder*, cit., p. 164*.

13 J.B. SEGAL, *When Did Christianity Come to Edessa?*, cit., p. 179. Con la datazione al 280 concorda anche G. BONET-MAURY, *La légende d’Abgar et de Thaddée et les missions chrétiennes a Édesse*, in “Revue d’histoire des religions”, 16 (1887), pp. 269-283.

Sull'impossibilità di datare il testo al III secolo, come anche vorrebbe H.J.W. Drijvers, cfr. M. TARDIEU, *Abstracta Iranica*, in "Studia Iranica Suppl.", 55 (1982), p. 144.

14 *Apocrifi*, a cura di E. WEIDINGER, Casale Monferrato 1992, p. 578.

15 Cfr. E. BECK, *Des heiligen Ephraem des Syrers Sermones*, Louvain 1973.

16 DOBSCHÜTZ, *Christusbilder*, cit., p. 166*.

17 P. DEVOS, *La date du voyage d'Égérie*, in "Analecta Bollandiana", 85 (1967), p. 178 e Id., *Égérie à édesse. S. Thomas l'Apôtre. Le Roi Abgar*, in ibidem, pp. 382-400.

18 EGERIA, *Pellegrinaggio in Terra Santa*, a cura di P. SINISCALCO e L. SCARAMPI, Roma 1992, p. 112.

19 M. ERBETTA, *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, III, Casale Monferrato 1983, pp. 77-78.

20 J.B. SEGAL, *When Did Christianity Come to Edessa?*, cit., pp. 180-181.

21 B. VAN ELDEREN, *Inscriptions concerning Christian Edessa*, in "Calvin Theological Journal", 7 (1972), pp. 5-14.

22 Addai è un nome semitico di significato incerto che appare con una certa frequenza nelle iscrizioni a Edessa e dintorni. Eusebio potrebbe essere stato il responsabile del cambio di nome, pensando che Addai fosse la traduzione siriana del nome greco dell'apostolo Taddeo (H.J.W. DRIJVERS, *Old Syriac (Edesseean) Inscriptions*, Leiden 1972, pp. 47-48 e Id., *Addai und Mani. Christentum und Manichäismus im dritte Jahrhundert in Syrien*, Roma 1983, pp. 171-185; H. WUTHNOW, *Die semitischen Menschennamen in griechischen Inschriften und Papyri des Vorderen Orients*, Leipzig 1930, p. 12). Drijvers ritiene che l'autore della *Dottrina* avesse preso a prestito il nome di Addai-Adda, uno dei missionari più menzionati nelle tradizioni letterarie manichee, che fu attivo verso il 260 in Siria-Mesopotamia (H.J.W. DRIJVERS, *East of Antioch. Studies in Early Syriac Christianity*, London 1984, pp. 160-165).

23 T. ZAHN, *Tatian's Diatessaron*, Erlangen 1881, pp. 13-16 e J.W. DRIJVERS, *The Protonike Legend, the Doctrina Addai, and Bishop Rabbula of Edessa*, in "VCh", 51 (1997), pp. 298-315.

24 A. DESREUMAUX, *La Doctrine d'Addai. L'Image du Christe et les monophysites*, in *Nicée II, 787-1987. Douze siècles d'images religieuses*, éd. par F. Boespflug, N. Lossky, Paris 1987, pp. 73-79.

25 R.A. LIPSIUS, *Die edessenische Abgarsage*, Braunschweig 1880, pp. 4-9.

26 C. BROCKELMANN, *Geschichte der christlichen Literatur des Orients*, Leipzig 1909, p. 31.

27 A. BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, p. 28.

28 L.-J. TIXERONT, *Les origines de l'église d'édessa et la légende d'Abgar*, Paris 1888, p. 130.

29 I. ORTIZ DE URBINA, *Patrologia syriaca*, Romae 1965, p. 44.

30 W. WRIGHT, *A short History of Syriac Literature*, Amsterdam 1966, p. 9 e 43.

31 W. BAUER, *The Abgar Legend*, in *New Testament Apocrypha*, I, by E. HENNECKE, W. SCHNEEMELCHER, Philadelphia 1963, p. 438.

32 M. ERBETTA, *Gli apocrifi*, cit., III, p. 80.

33 P.A. GRAMAGLIA, *La Sindone di Torino: alcuni problemi storici*, in "Rivista di storia e letteratura religiosa", 3 (1988), p. 528; d'ora in avanti citata come "RSLR".

34 G. HOWARD, *The Teaching of Addai*, Chico 1981, p. VII.

35 DOBSCHÜTZ, *Christusbilder*, cit., p. 171*.

36 L. MORALDI, *Apocrifi del Nuovo Testamento*, II, Casale Monferrato 1994, p. 719.

37 R. LAVENANT, "Edessa", in *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad*, ed. A. di Bernardino, Salamanca 1992, p. 661.

38 P. DASHIAN, *Zur Abgar-Sage*, in "Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes", IV (1889), p. 42.

39 M. VAN ESBROECK, *Le manuscrit syriaque Nouvelle Série 4 de Leningrad (V^e siècle)*, in *Mélanges Antoine Guillaumont. Contributions à l'étude des Christianismes Orientaux*, Genève 1988, pp. 211-219. Si vedano anche le considerazioni in merito ai più antichi frammenti di papiro della versione greca della *Dottrina di Addai*: R. PEPPERMÜLLER, *Griechische Papyrusfragmente der Doctrina Addai*, in "VCh", 25 (1971), pp. 289-301.

40 A. DESREUMAUX, *La Doctrina d'Addai*, cit. p. 78. Sono venute a conoscenza che i due frammenti della British Library furono pubblicati da A.P. DE LAGARDE, *Reliquiae Juris Ecclesiastici Antiquissimae*, Wien 1856, prima ancora di W. CURETON, *Ancient Syriac Documents*, London-Edinburgh 1864 (rist. anast. Amsterdam 1967), che riprodusse però anche il testo siriano originale in appendice. Si veda anche E.N. MESCHERSKAYA, *Legenda ob Augare*, Moskva 1984, pp. 21-36 e H.J.W. DRIJVERS, *Abgarsage*, in W. SCHNEEMELCHER, *Neutestamentliche Apokryphen*, I, Tübingen 1987, pp. 389-385.

41 L. DE FEIS, *Del monumento di Paneas e delle immagini della Veronica*, in "Bessarione", 4 (1898), pp. 177-192; resta ancora fondamentale per la pubblicazione delle fonti lo studio di J. DE BEAUSOBRE, *Dissertation sur la statue de Paneade*, in "Bibliothèque germanique", XIII (1727), pp. 1-92. Curioso notare come ci siano ancora studiosi che, con il favore dei mass-media, affermino di avere scovato l'autentica Veronica, nonostante non sia mai stata citata nel Nuovo Testamento una persona con quel nome. La donna citata da Eusebio, in seguito ad alcune "strabilianti" variazioni letterarie operate nel primo millennio, diventerà la Veronica. Nonostante ci si trovi in pieno IV secolo, siamo ancora distanti dall'invenzione della leggenda della Veronica, evidentemente non ancora conosciuta dagli scrittori dell'epoca. Le tappe possono essere così schematicamente riassunte; I secolo d.C.: nei vangeli canonici si legge la storia della emorroissa (*Mc.* 5,25-34; *Mt.* 9,20-22; *Lc.* 8,43-48) la quale, toccando il mantello di Gesù, guarì miracolosamente; (inizio IV secolo) così Eusebio di Cesarea: "Poiché ho menzionato Cesarea di Filippi (cioè Panea), non mi sembra conveniente passare sotto silenzio una storia degna della memoria della posterità. L'emorroissa, che come si sa dai vangeli fu dal Salvatore guarita dal suo morbo, si dice che fosse oriunda di questa città. Qui è ancora additata la sua casa e un meraviglioso monumento a ricordo del beneficio ricevuto dal Salvatore. Sopra un grande masso, davanti alla porta di casa che fu l'abitazione dell'emorroissa, si erge la statua in bronzo di una donna che piega il ginocchio ed ha le mani protese nell'atteggiamento della persona che supplica. Di fronte a lei c'è un'altra statua bronzea raffigurante un uomo diritto, avvolto in uno splendido mantello, che stende la mano alla donna. Si dice che questa statua ritragga Gesù. È rimasta fino ai nostri giorni. L'abbiamo vista con gli stessi nostri occhi durante il nostro soggiorno in quella città" (*Hist. eccl.* VII,18). Fine IV-inizio V secolo: come già detto, Macario Magnesiano, vescovo di Lidia, nella sua opera *Apocritikos*, un'apologia del cristianesimo contro le obiezioni pagane, afferma che l'emorroissa, di cui parlò anche Eusebio, si chiamava Berenike. (*Apocr.* I,6,1-8). V secolo: l'autore del *Vangelo di Nicodemo*, che amplia la corrispondenza tra Pilato e Tiberio, aggiunge che la donna che aveva perduto di sangue, si chiamava Veronica (Bernice, Basilla, Vasilla o Basilissa, a secondo dei codici, latini, greci o copti). Il nome

Veronica sembrava derivare dal greco “vera-icona”, vera immagine. Da questo, nel successivo ampliamento della leggenda, Veronica viene associata ad una raffigurazione miracolosa. Ecco due testi del *Vangelo di Nicodemo*, in cui si parla dell’emorroissa, che testimoniò al processo per salvare Gesù. Il primo è tratto dal “Codice Greco A”, la recensione più antica di questo scritto apocrifo. **CODICE GRECO A:** “Ed una donna gridando da lontano disse: “Soffrivo di una perdita di sangue, toccai il lembo del suo mantello e il flusso del mio sangue, del quale soffrivo da dodici anni, si arrestò”. Gli Ebrei dissero: “Secondo la nostra legge una donna non può testimoniare””. (*Vang. Nicod.* VII,1). **PAPIRO COPTO DI TORINO:** “Una donna di nome Veronica da lontano si alzò. Disse: “Io perdevo sangue; toccai il suo vestito e la sorgente del mio sangue si arrestò”. Gli Ebrei dissero: “Abbiamo per legge che una donna non può testimoniare o proferire parola””. (*Vang. Nicod.* V,6). Ecco, in breve, come nasce e si sviluppa una leggenda. Ma non è ancora finita: VII-X secolo, nel testo apocrifo la *Morte di Pilato* si narra la seguente storia: “Quando il messo se ne ritornava alla sua abitazione, si incontrò con una donna di nome Veronica che era stata confidente di Gesù. [...] Veronica: “Quando il mio Signore girava predicando, io con molto dispiacere, ero privata della sua presenza; volli perciò dipingermi un’immagine affinché, privata della sua presenza, avessi un sollievo almeno con la rappresentazione della sua immagine. Mentre stavo portando un panno da dipingere al pittore, mi venne incontro il mio Signore e mi domandò dove andavo. Avendogli manifestato il motivo del mio viaggio, egli mi chiese il panno e me lo restituì insignito della sua venerabile faccia. Orbene, se il tuo signore osserverà devotamente questa immagine, subito riacquisterà il beneficio della santità”. [...] Cesare Tiberio fece dunque preparare la strada con panni di seta [per accogliere la Veronica] e ordinò che gli fosse presentata l’immagine. Non appena la guardò, ottenne la primitiva salute”. (*Morte di Pilato* I,2). Ecco come la miracolosa immagine del volto di Gesù su panno guarisce l’imperatore romano. Un analogo racconto è contenuto anche negli altri apocrifi compresi nel *Ciclo di Pilato*: la *Guarigione di Tiberio* e la *Vendetta del Salvatore*. Si dice che la Veronica fosse stata collocata nella Cappella di San Giovanni, di fronte all’entrata interna delle mura di San Pietro, nell’XI secolo; a riferirlo fu un tale Benedetto di Monte Socrate (“Ubi dicitur Veronica”, in MGH, *Scriptores* 3, 700). Sembra che papa Celestino III l’avesse mostrata al re di Francia nel 1191 (A. DE WAAL, *Die antiken Reliquiare der Peterskirche*, in “Roemische Quartalschrift”, 7 [1893], p. 257). Petrus Mallus (1160 ca.) nella sua *Historia basilicae Vaticanae antiquae* fornisce la prima descrizione della chiesa di San Pietro: “L’oratorio della santa Madre di Dio, chiamato Veronica, in cui sono custodite [...tra le altre reliquie] l’indubbio autentico sudario di Cristo (*ubi sine dubio est sudarium*), il telo in cui Egli adagiò il suo adorabile volto prima della Passione, quando il Suo sudore diventava come gocce di sangue [...] Di fronte alla Veronica dieci lampade sono accese giorno e notte”. Verso il 1210 Gervasio di Tilbury, nella sua opera *Otia imperialia*, dedica tre distinti paragrafi a tre diverse immagini del Gesù: la Veronica, il Mandylion e la sindone. “E ci sono immagini del volto (*vultus*) del Signore, come la Veronica, che si dice sia arrivata a Roma con una certa Veronica, una donna sconosciuta. Ma noi abbiamo la prova da testi antichissimi che in realtà ella era Marta... Sappiamo da vecchie tradizioni che lei possedeva una rappresentazione del volto del Signore dipinto su un pannello (*in tabula pictam habuisse Dominici vultus effigiem*). ... Perciò la Veronica, l’autentico dipinto, che mostra le forme del capo e delle spalle del Signore secondo la carne (*pictura Domini vera secundum carnem representans effigiem a pectore superius*) è

custodita in San Pietro a destra dell'entrata" (Dob., cit., p. 292*-293*). Anche Gerardo del Galles verso il 1215 parla della Veronica nella sua opera *Speculum ecclesiae*: “[Gerardo descrive le cinque basiliche di Roma] e le due icone (*iconiis*) del Redentore, la Uronica (*sic*) e la Veronica: la prima in Laterano e la seconda in San Pietro. [...] Un'altra immagine è chiamata Veronica da una matrona con quel nome. Una volta il Signore stava uscendo dal Tempio e quella donna alzò il proprio vestito (*peplum*) e lo adagiò sul suo volto: su di esso egli lasciò l'impressione del viso. ... Alcuni dicono che Veronica sia un gioco di parole (*vocabula alludentes*) che significa vera icona (*veram iconiam*)” (J.S. BREWER, *Giraldi Cambrensis Opera*, London 1873, pp. 278-279). La Veronica con gli anni diventerà il sudario con l'immagine del volto di Gesù, il quale si era asciugato il viso lungo il tragitto verso il Calvario. Da questo momento in avanti, la rappresentazione della Veronica che asciuga il volto di Gesù viene inserita nella Via Crucis (per l'ulteriore evoluzione cfr. Dob., cit. p. 291*-298*).

42 MACARIO, *Apokritikos* I,6,1-8, cit. in H.G. THÜMMEL, *Die Frühgeschichte der Ostkirchlichen Bilderlehre. Texte und Untersuchungen zur Zeit vor dem Bilderstreit*, Berlin 1992, p. 36.

43 G. HOWARD, *The Teaching*, cit., p. 8.

44 Cfr. V. LANGLOIS, *Collections des historiens anciens et modernes de l'Arménie*, II, Paris 1867-1869. Un'altra fonte riguardante il rapporto fra Abgar e Gesù è rappresentata da un testo copto, ricalcato su quello di Eusebio, presente nel Papiro di Leida (ms. D'Anastasy 9, f. 9r sgg.): “Abgar, toparca di Edessa (ἸΠΠΟ ΝΕΤΕΚΚΑ ΤΙΟΥΧΙC) scrive al grande Re, il Figlio del Dio vivente, Gesù Cristo. [...]” (E. DRIOTON, *Un apocryphe anti-arien*, in “Revue de l'Orien Chrétien”, X [1915-17], p. 341). Segue la risposta di Gesù in cui, alla fine, viene anche garantita l'eterna protezione della città che conserverà questo suo scritto. Negli ultimi fogli del Papiro di Leida è conservata anche la prima versione copta dell'invenzione della Santa Croce. Per la datazione del testo, E. Drioton conclude con sicurezza: “Tout porte à croire enfin que ce document vit le jour pendant la fuite de saint Athanase, de 356 à 362” (p. 362).

45 PL XXXIII, 1022

46 L. MORALDI, *Apocrifi*, cit., I, p. 25.

47 J.S. ASSEMANUS, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, Romae 1719, pp. 282-340, con testo siriano a fronte tradotto in latino. Viene pubblicata dall'Assemani un *Vitae S. Jacobi Compendium ex Anonymo Syro*: “Natus est igitur S. Jacobus anno Graecorum 763, Christi 452 [...] Sepoltuque fuit solemniter pompa Sarug in urbe sua anno 833 (522)” (p. 286). Cfr. anche W. CURETON, *Ancient*, cit, pp. 86-106.

48 J.S. ASSEMANUS, *Bibliotheca*, cit. pp. 260-281, in cui l'autore riporta la *Historia calamitatum que acciderunt Edessae, Amide, et in tota Mesopotamia (ab anno 495 ad annum 507)*. Cfr. anche JOSHUA STYLITES, *Chronik*, ed. by W. WRIGHT, London 1882, p. 5 sgg.

49 TEODOSIO, *De situ terrae sanctae* LXXXVI.

50 A.F.J. KLIJN, *Edessa, die Stadt des Apostels Thomas*, Neukirchen 1965, p. 74 sgg. Interessante anche un'iscrizione rinvenuta all'inizio di questo secolo in una caverna a ovest di Urfā (M. VON OPPENHEIM, F. HILLER VON GÄRTRINGEN, *Höhleninschrift von Edessa mit dem Briefe Jesu an Abgar*, in “Sitzungsberichte der königlich preussischen Akademie der

Wissenschaft”, 1 (1914), p. 824 e di F. NAU, *Une inscription grecque d'Édesse*, in “Revue de l'Orient Chrétien”, I [1918-19], p. 21). Si tratta di un testo rielaborato su quello di Eusebio. L'autore identifica Taddeo con Tommaso e questo porta alla deduzione che l'iscrizione fu scolpita prima della redazione degli *Acta Thaddei* – probabilmente verso il 550 – visto che è a partire da quel periodo che gli scrittori cessano di identificare Taddeo (o Addai) con Tommaso.

51 DOBSCHÜTZ, *Christusbilder*, cit., p. 118.

52 A. CAMERON, *Procopius and the Sixth Century*, London-New York 1996, pp.113-115.

53 A. CAMERON, *Procopius*, cit., p. 116.

54 Cfr. *PG* LXXXVI.2, 2748C-2749A. MANSI, Vol. XIII, coll. 36E, 37A-D, 41B, 168D-172D, 173E, 176A-B, 184D-E, 188B-E, 189B-C, 189D, 192D-E. Per il testo manipolato di Evagrio ancora MANSI, XIII, coll. 189E-192C. Il testo di Abgar del Damasceno non venne letto al Concilio di Nicea e anche questo far propendere per l'ipotesi dell'interpolazione successiva (P. VAN DEN VEN, *La patristique et l'hagiographie au Concile de Nicée de 787*, in “Byzantion”, 25-27 [1955-57], pp. 325-362). Favorevole all'aggiunta posteriore è anche DOBSCHÜTZ, *Christusbilder*, p. 104*. Fondamentale: *The Letters of the Three Patriarchs to Emperor Theophilos and Related Texts*, ed. by J.A. MUNITIZ, J. CHRYSOSTOMIDES, E. HARVALIA-CROOK, CH. DENDRINOS, Camberley 1998, pp. XIV-XXXV. Cfr. anche H. DRIJVERS, *The Image of Edessa in the Syriac Tradition*, in *The Holy Face and the Paradox of Representation*, ed. by H.L. KESSLER, G. WOLF, Bologna 1998, p. 19; A. CAMERON, *The Mandyllion and the Byzantine Iconoclasm*, in *ibid.*, p. 42.

55 A. CAMERON, *The History of the Image of Edessa: the telling of a story*, in *Okeanos: essays presented to Ihor Shevèhenko*, ed. by C. Mango, Harvard 1983, pp. 80-94.

56 R.W. THOMSON, *Movsēs*, cit., pp. 9 sgg. è molto strano anche come questo scrittore, pur basando la propria storia dell'Armenia su testo dello pseudo-MX, non faccia più alcun riferimento all'Immagine di Edessa e parli solo della lettera: “Anan, amico di Abgar, gli raccontò che era stato a Gerusalemme e che aveva assistito alle guarigioni miracolose operate da Gesù Cristo. Il principe [Abgar] scrisse una lettera a Gesù, pregandolo di ridonargli la salute perduta, perché non aveva ancora trovato un uomo che potesse rendergli tale servizio. Il nostro Salvatore, ricevuta la lettera, spedì ad Abgar una risposta in cui diceva: “Beati coloro che credono in me pur non avendomi visto. Devo esaudire il desiderio di colui che mi spedito questa lettera. Ti invierò uno dei miei discepoli che guarirà i tuoi mali e mostrerà la via a coloro i quali sono a te vicino”. La lettera del Salvatore fu portata ad Abgar da Anan, che fu accompagnato da un corriere. Questa divina epistola esiste ancora oggi nella città di Edessa.” (J. CATHOLIKOS, *Histoire d'Arménie*, éd. par A. SAINT-MARTIN, Paris 1841, pp. 27-28). Verso la metà del XIII secolo, fa confusione lo scrittore armeno VARTABIED VARTAN, *Geographie d'Arménie*, éd. par A. SAINT-MARTIN, Paris 1819, che, ormai sommerso dalle memorie letterarie più disparate circa le icone miracolose e i volti santi di Gesù, scrisse: “Edessa è Ourrha, dove fu portata l'immagine di Gesù Cristo, non fatta da mano d'uomo, che è chiamata la Santa Veronica” (II, p. 431).

57 DOBSCHÜTZ, cit., p. 212*.

58 Di tali contraddizioni si era già chiaramente accorto anche il Dobschütz il quale, pur non affrontando criticamente la questione della datazione del *Patmut'wn Hayoc'*, collocò la sua stesura verso il 700 (pp. 113-114, pp. 183*-185*).

59 Cfr l'Introduzione di R.W. THOMSON, *Movsēs*, cit.

60 A. SAINT-MARTIN, *Notice sur la vie et les écrits de Moïse de Khorene*, in "Journal Asiatique", 2 (1823), pp. 321-344.

61 L'intuizione la ebbe per primo A. VON GUTSCHMID, *Über die Glaubwürdigkeit*, cit., pp. 1-43, il quale concluse che l'opera doveva essere stata redatta tra il 634 e il 642, senza tuttavia entrare nei dettagli della critica testuale.

62 A. CARRIÈRE, *Nouvelles sources de Moïse de Khoren*, Vienne 1893, p. VI.

63 *Ibid.*, pp. 42-47.

64 Citato in A.O. SARKISSIAN, *On the Authenticity of Moses of Khoren's History*, in "Journal of the American Oriental Society", 60 (1940), p. 76.

65 E. TER-MINASSIANTZ, *Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen bis zum Ende des dreizehnten Jahrhunderts*, Leipzig 1904, pp. 178-184.

66 L'analisi paleografica in questo caso non è d'aiuto, in quanto i manoscritti più antichi del *Patmut'awn Hayoc'* di MX non sono anteriori al XIV secolo (R.W. THOMSON, *Movsēs*, cit., p. 369).

67 F. CONYBEARE, *The Date of Moses of Khoren*, in "Byzantinische Zeitschrift", 10 (1901), pp. 489-504.

68 G. GARITTE, *La Narration de rebus Armeniae*, Louvain 1952, p. 240 sgg.

69 C. TOUMANOFF, *Studies in Christian Caucasian History*, Washington 1963, p. 331.

70 Tradotta dall'armeno in francese da P.L. ALISHAN, *Lettre d'Abgar ou Histoire de la conversion des édesséens par Laboubnia*, Venise 1868.

71 CAPPELLETTI, *Mosè*, cit., pp. 107-122, eseguì invece una traduzione molto letterale del testo armeno: "Questo Abgaro nominavasi *avàg-ajr* ([nota 1] cioè uomo primario) per la sua insigne mansuetudine e sapienza, ed inoltre anche per la sua età".

72 CAPPELLETTI, *Mosè*, cit., p. 112. Anche lo storico armeno Ukthanes di Urha utilizzò, verso il 980, la medesima espressione di MX (I, 24): "In quei tempi viveva Abgar, re armeno di Ourha, che scrisse una lettera al Salvatore, all'epoca della crocifissione, e ricevette una lettera di risposta con la benedizione per la città; il Salvatore gli spiegò che doveva portare a compimento la sua missione a Gerusalemme, ma prometteva di inviare uno dei suoi discepoli per guarirlo dalla malattia che lo affliggeva [...]". Abgar scrive a Gesù che gli risponde con un'altra lettera (I, 25-35) e "quella lettera fu portata dai corrieri di Abgar assieme all'immagine del Salvatore dipinta al naturale, che è ancora oggi presente nella città di Edessa" (UKHATHANES D'URHA, *Histoire d'Arménie*, trad. par M. BROSSET, S. Petersbourg 1870, pp. 229-237). Si vede come il cronista armeno, pur scrivendo dopo la traslazione dell'icona edessena a Costantinopoli, non è ancora a conoscenza della notizia e basa la propria testimonianza esclusivamente sull'opera dello pseudo- Movsēs.

73 *Dottrina di Addai*, cit. in W. CURETON, *Ancient*, cit., p. 23. Un'analisi puntuale con raffronti sinottici tra l'opera di MX e l'*Hist. eccl.* di Eusebio sono stati fatti da A. CARRIÈRE, *La Légende d'Abgar dans l'Histoire d'Arménie de Moïse de Khoren*, in *Centenaire de l'école des langues orientales vivantes (1795-1895). Recueil de mémoires publié par les professeurs de l'école*, Paris 1895, pp. 360-414.

74 A. DESREUMAUX, *La Doctrine*, cit., p. 79.

75 A. CARRIERE, *La Légende d'Abgar dans l'Histoire d'Arménie de Moïse de Khoren*, in *Centenaire de l'école des langues orientales vivantes (1795-1895). Recueil de mémoires publié par les professeurs de l'École*, Paris 1895, p. 371.

76 Persino il Savio nel suo documentatissimo studio sulla Sindone, pur essendo nettamente favorevole all'autenticità della reliquia, testimonia che il Mandylion e la Sindone erano due oggetti ben distinti (P. SAVIO, *Ricerche storiche sulla Santa Sindone*, Torino 1957, specialm. pp. 333-395)

77 J.B. SEGAL, *Edessa. "The Blessed City"*, Oxford 1970, p. 64