

LA MEMORIA E L'IMMAGINE
LINGUAGGIO, TESTI E CULTURA VISUALE NELLA COSTRUZIONE
DELLE MEMORIE CULTURALI CRISTIANE TARDOANTICHE (III-VII SEC.)
MEMORY AND IMAGE
LANGUAGE, TEXTS AND VISUAL CULTURE IN THE CONSTRUCTION
OF LATE CHRISTIAN CULTURAL MEMORIES (3RD-7TH C.)

TESSA CANELLA

LA MEMORIA E L'IMMAGINE

*Linguaggio, testi e cultura visuale nella costruzione
delle memorie culturali cristiane tardoantiche (III-VII sec.)*

*Premesse metodologiche**

La ricerca storico-religiosa e antropologica, in particolare nella sua applicazione ai contesti antichi, ha registrato negli ultimi decenni un crescente interesse in ambito nazionale e internazionale sulla memoria collettiva, soprattutto in relazione ai processi di costruzione identitaria, assieme a un approccio sempre più integrato e interdisciplinare allo studio dei mezzi di comunicazione antica e tardoantica, che interessa anche la cultura visuale e le immagini in senso ampio in tutte le loro declinazioni. In tale direzione si sono rivelati fondamentali gli apporti della storiografia e sociologia francese e tedesca dei decenni centrali del xx secolo, dei Visual e Place Studies, sviluppatisi soprattutto in ambiente anglosassone a partire dagli anni '90.

1. Mnemonic Turn

Le più rilevanti considerazioni scientifiche a proposito della memoria collettiva e dei processi rigenerativi del passato sono state sviluppate da Jan Assmann, sulla scia del sociologo francese Maurice Halbwachs, che aveva sviluppato la sua teoria sulle coordinate sociali della memoria con particolare riferimento alla topografia leggendaria della Terrasanta, connettendo inestricabilmente il tema della costruzione della memoria con quello della spazialità e della figuratività¹. Al concetto di memoria collettiva Halbwachs

* La presente Theme Section è parte del Progetto di Ateneo Sapienza 2022-2025 “Storia, memorie, identità. La funzione della memoria letteraria e visiva nei processi identitari cristiani fra tarda antichità e Medioevo”, di cui chi scrive è coordinatrice.

¹ M. Halbwachs *Les cadres sociaux de la mémoire*, Postface de Gérard Namer (Bibliothèque de l'Évolution de l'humanité 8), Albin Michel, Paris 1994 (ed. or. 1925); Id., *La topographie légendaire des évangiles en terre sainte. Étude de mémoire collective*, Presses Uni-

aveva dedicato principalmente tre opere: *Les cadres sociaux de la mémoire*, *La topographie légendaire des évangiles en terre sainte. Etude de mémoire collective*, e *La mémoire collective*, dalle quali emergeva una concezione del passato come un “processo” che non si fissa in maniera naturale, ma come creazione culturale, sociale, la cui composizione risulta dal bisogno di senso del presente e che quindi viene continuamente riorganizzato a seconda dei contesti di riferimento. Secondo Halbwachs ogni ricordo è socialmente condizionato ed esiste soltanto in quanto frutto di un processo di socializzazione. Anche la memoria individuale non sarebbe altro che il riflesso della memoria collettiva: ciò che il singolo ricorda è frutto della sua partecipazione ai processi comunicativi che egli intrattiene con gli altri membri del gruppo; per cui, se la comunicazione si interrompe, se vengono meno o si modificano i quadri sociali di riferimento, la conseguenza sarebbe l'oblio. La storia delle produzioni letterarie e culturali antiche è piena di elaborazioni più o meno verosimili o creative di ricordi, di memorie, che si sviluppano anche in maniera parallela o in competizione a partire da uno stesso evento, in altri casi di veri e propri falsi che si sostituiscono alla rievocazione storica: di qui la necessità da parte della storiografia recente di distinguere convenzionalmente tra il significato che si attribuisce alla “storia” e quello a cui è associato normalmente il concetto di “memoria”.

Il cosiddetto *Mnemonic Turn* ha messo ben in evidenza quale sia il confine tra storia e memoria e la complessità delle interazioni prodotte dal loro interfacciarsi: con memoria si intende, secondo l'uso ormai invalso nella critica, tutto ciò che contribuisce al processo di rielaborazione del ricordo, un prodotto dell'immaginazione ricostruttiva, elaborato a seconda dei casi dal singolo o da una comunità, da distinguersi dunque in maniera netta rispetto al significato normalmente attribuito alla “storia”; la “memoria”, che sia individuale o collettiva, è sempre interessata e parziale: attraverso la memoria si semplificano, ritualizzano, a volte si spettacolarizzano gli eventi ricordati; per “storia”, invece, nell'accezione comune si intende l'oggettivo concate-

versitaires de France, Paris 2017 (ed. or. 1941 e seconda ed. 1971, di cui tr. it. *Memorie di Terrasanta*, introduzione di Franco Cardini [La via lattea 2], Arsenale Editrice, Venezia 1988); Id., *La mémoire collective*, Édition critique établie par G. Namer (Bibliothèque de l'Évolution de l'humanité 28), Albin Michel, Paris 1997 (prima ed. postuma e incompleta a cura di J. Alexandre, Presses Universitaires de France, Paris 1950, seconda ed. riveduta e commentata da J. Alexandre, Presses Universitaires de France, Paris 1968); Jan Assmann, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Einaudi, Torino 1997 (ed. or. 1992). Sul nesso semiotico spazialità/immagine nel cristianesimo antico si vedano anche più di recente M. Andaloro, *Il sistema-immagine nello spazio cristiano*, in D. Guastini (ed.), *Genealogia dell'immagine cristiana. Studi sul cristianesimo antico e le sue raffigurazioni*, La casa Usher, Lucca 2014, pp. 171-189; G. Lettieri, *Togliere l'immagine. Frammenti di “iconologia” protocristiana tra atopia e teofania*, in D. Guastini (ed.), *Genealogia dell'immagine cristiana*, pp. 229-251; Id., *Tempus destruendi et tempus aedificandi. “Distruzione” protocristiana del Tempio e ri/edificazione costantiniana dei luoghi santi in Eusebio di Cesarea*, in T. Canella (ed.), *L'Impero costantiniano e i luoghi sacri*, il Mulino, Bologna 2016, pp. 41-128; L. Canetti, *Sogni e luoghi sacri. Continuità e mutamenti da Costantino a Teodosio II*, in T. Canella (ed.), *L'Impero costantiniano e i luoghi sacri*, pp. 517-532.

narsi di eventi nel tempo, e la loro plausibile restituzione: il mestiere dello storico è dunque quello di tentare di ricostruire criticamente la complessità dei fenomeni, perlopiù a partire dalle stesse elaborazioni memoriali, sfrondando e valutando le testimonianze a disposizione secondo un principio di verosimiglianza, per proporre allo sguardo di chi ne fruisce un fatto o una sequenza di avvenimenti il più vicini possibile a come si sono svolti realmente. La memoria è un processo culturale spontaneo, più o meno consapevolmente orientato al servizio degli interessi di chi detiene il potere o di chi non lo detiene, o anche scaturito da un dibattito, da una negoziazione ed eventualmente da un compromesso tra le varie parti in gioco; essa è prodotta dai singoli o dai gruppi, e riflette un punto di vista interno; la storia implica un'azione consapevole di esercizio critico rispetto al patrimonio culturale, a partire da una prospettiva esterna².

Esistono naturalmente margini di intersezione tra le due categorie concettuali: in primo luogo, nella maggior parte dei casi la stessa storia ci insegna come la versione del passato destinata a prevalere spesso sia stata quella retoricamente più efficace, e non quella che emergerebbe da una fedele ricostruzione dei fatti, consegnandoci un'immagine della storia come una forma di retorica condizionata dal punto di vista di chi la costruisce. Per scongiurare un cattivo uso della storia, risulta dunque essenziale riflettere sui condizionamenti epistemologici esercitati dai contesti in cui si essa è prodotta, per indagare innanzitutto le ragioni che portano lo storico a studiare e a prediligere determinati periodi e/o fenomeni, o determinate interpretazioni piuttosto che altre. È quanto osservava lucidamente Carlo Ginzburg in un suo saggio di qualche anno fa³, in cui rilevava come la denuncia della falsità del mito costantiniano prodotta da Lorenzo Valla nel 1440 (pubblicata poi nel 1517) abbia avuto un indubbio valore storico, nonostante Valla non esitasse a condurre le sue argomentazioni mescolando nella stessa opera retorica e filologia, prove documentarie e dialoghi fittizi. Attingendo all'esempio di Valla, Ginzburg valorizzava le intersezioni tra storia e retorica, opponendo a una prospettiva nietzschiana di sfiducia nella verità storica, annichilita nella dimensione retorica, una visione della retorica come metodo discorsivo sostanziato da prove, fondata da Aristotele e trasmessa da Quintiliano e ratificata dallo stesso Lorenzo Valla nella sua critica alla donazione costantiniana. Ulteriore intersezione fruttuosa tra storia e memoria è l'impatto storico dei miti: anche i patrimoni memoriali creativi, retoricamente costruiti, o del tutto

² Sulla distinzione fra storia e memoria come prospettive "du dehors" e "du dedans" si faccia riferimento a M. Halbwachs, *La mémoire collective*, pp. 139-140: «Tel est le point de vue de l'histoire, parce qu'elle examine les groupes du dehors, et qu'elle embrasse une durée assez longue. La mémoire collective, au contraire, c'est le groupe vu du dedans, et pendant une période qui ne dépasse pas la durée moyenne de la vie humaine, qui lui est, le plus souvent, bien inférieure». Per una prospettiva antropologica cfr. anche C. Severi, *Il percorso e la voce. Un'antropologia della memoria*, Einaudi, Torino 2004 e *L'oggetto-persona: rito memoria immagine*, Einaudi, Torino 2018.

³ C. Ginzburg, *Lorenzo Valla sulla donazione di Costantino*, in C. Ginzburg, *Rapporti di Forza. Storia, retorica, prova*, Feltrinelli, Milano 2001, pp. 69-86.

falsi, presentano un intrinseco valore storico, poiché riflettono le esigenze, la mentalità, la visione del mondo di chi li ha prodotti, oltre al fatto che in molti casi essi hanno un impatto storicamente determinante, nel senso che influenzano prepotentemente sullo svolgersi degli eventi: è il caso in cui, secondo la celebre lezione di Umberto Eco, i «falsi» storici generano più storia della storia stessa⁴. Dunque, anche le produzioni memoriali più o meno verosimili o fittizie possono e devono essere oggetto di indagine storica, perché restituiscono le forme di autorappresentazione dell'ambiente o delle comunità che le hanno prodotte e perché spesso rivestono un'importanza fondamentale per la comprensione del divenire storico, rientrando nel campo di interesse della storia della cultura.

Jan Assmann, ripartendo dai lavori di Halbwachs, ha chiarito quali sono i processi che presiedono alla costruzione della memoria culturale e collettiva⁵. Poiché la memoria collettiva non è «semplicemente l'accumulo e il deposito di avvenimenti passati, ma il lavoro ininterrotto dell'immaginazione ricostruttiva», la trasmissione e l'archiviazione del passato non possono che essere condizionati «dalle esigenze e dalle strutture semantiche di un dato individuo o di un dato gruppo sociale all'interno di un determinato presente»⁶. Ne consegue, secondo Assmann, che la *verità* a cui può condurre lo studio della memoria culturale non è di tipo evenemenziale, o, per dirla con Machiavelli, *effettuale*, quanto piuttosto culturale e antropologica, poiché essa rappresenta innanzitutto una forma dell'autocoscienza, un modo di pensare il sé e il rapporto con gli altri.

Parlare di memoria culturale significa in altre parole parlare dei processi di costruzione identitaria, o di appartenenza, ad essa sottesi: la rievocazione e riproposizione del passato di un singolo come di un determinato gruppo sociale è funzionale alla ridefinizione della propria identità, la quale a sua volta si costruisce, si elabora, verrebbe da dire che “si contratta”, in una continua tensione con l'alterità, attraverso un duplice processo di assimilazione e separazione: assimilazione rispetto a ciò che è scelto come simile, separazione da ciò che è considerato diverso⁷. Le riproposizioni e le distorsioni della

⁴ Il tema del “falso” e della questione *quid sit veritas* costituisce secondo stessa ammissione di Umberto Eco l'ossessione di una vita: qui si può far riferimento, fra i numerosi interventi sull'argomento, a U. Eco, *La falsificazione nel Medioevo*, in *Dall'albero al labirinto*, Bompiani, Milano 2007, pp. 203-226, in cui l'autore tratta anche nello specifico degli apocrifi o pseudeo-epigrafi.

⁵ J. Assmann, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, e Id., *Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien*, Beck, München 2000 (Beck'sche Reihe 1375).

⁶ J. Assmann, *Mosé l'egizio. Decifrazione di una traccia di memoria* (ed. or. 1998), tr. it, Adelphi, Milano 2000, pp. 33-34.

⁷ Naturalmente usiamo qui il termine identità come categoria operativa, ben consapevoli che esiste ormai una bibliografia molto consistente che ha decostruito questo concetto. Per l'analisi dei processi identitari da un punto di vista antropologico risultano imprescindibili invece gli studi di Francesco Remotti, il quale ha dedicato al tema dell'identità gran parte della sua produzione, permettendo un avanzamento metodologico fondamentale. Tra i numerosi titoli segnaliamo, da ultimo, F. Remotti (ed.), *Sull'identità*, Raffaello Cortina, Milano 2021.

storia e le riscritture della memoria sono dunque ormai riconosciute come mezzi efficaci di costruzione e di autorappresentazione di identità singole, collettive, sociali, religiose, etniche e nazionali, attraverso le quali si organizzano quadri e modelli di riferimento per le comunità cui si rivolgono o dalle quali scaturiscono⁸.

2. La specificità del Tardoantico, tra tradizioni memoriali e cultura visuale

La storia delle religioni e, in particolare per ciò che qui interessa, la storia del cristianesimo hanno recepito l'importanza degli studi sulla memoria collettiva per l'analisi della costruzione dei fenomeni identitari religiosi. I processi di costruzione identitaria dei gruppi che si definirono cristiani dispiegarono fin dalle origini una continua relazione con le memorie e i racconti che ne determinavano le caratteristiche fondative, talora in concorrenza fra di loro: si tratta di un processo che coinvolse i primi gruppi cristiani e le prime chiese, gli esponenti delle differenti correnti teologiche ed ecclesiologiche, i centri monastici, le istituzioni, i patriarcati e tante altre forme comunitarie del panorama religioso tardoantico e medievale.

La produzione scientifica sulla memoria culturale relativa ai gruppi cristiani antichi è copiosa per quanto riguarda il cristianesimo delle origini, ma ancora non sono presenti nel panorama nazionale e internazionale trattazioni di ampio respiro sulla rappresentazione del passato e sull'uso della memoria collettiva che riguardino in particolare il periodo tardoantico, tenendo conto dunque della specificità del contesto geopolitico considerato⁹. Per quanto siano da tenere in considerazione gli innegabili elementi di continuità con il periodo delle origini, dal III secolo in poi si registrano alcuni importanti mutamenti sul piano culturale, politico-religioso e sociale, che richiedono un'attenzione e una metodologia precipua.

⁸ Sulla «salient identity(-ies)» e sulla «logica sociale dei testi», si vedano G. Spiegel, *History, Historicism, and the Social Logic of the Text in the Middle Ages*, in «Speculum» 65(1990), pp. 59-86; E. A. Clark, *History, Theory, Text: Historians and the Linguistic Turn*, Harvard University Press, Cambridge 2004, in part. pp. 12-13.

⁹ Per quanto riguarda l'uso della memoria o delle memorie nell'ambito dei complessi processi identitari che riguardano la storia cristiana dei primi secoli, fra gli studi di più ampio respiro si deve far riferimento a G.G. Stroumsa, *La formazione dell'identità cristiana*, Morcelliana, Brescia 1999; E. Norelli, *La mémoire des origines chrétiennes: Papias et Hégésippe chez Eusèbe*, in B. Pouderon - Y.-M. Duval (eds.), *L'historiographie de l'Église des premiers siècles*, Beauchesne, Paris 2001, pp. 1-22; *La costruzione dell'identità cristiana (I-VII secolo)*, in «Annali di storia dell'esegesi» xx, 1(2003); J. Lieu, *Christian identity in the Jewish and Graeco-Roman world*, Oxford University Press, Oxford 2004; B. Erhmann, *Prima dei vangeli. Come i primi cristiani hanno ricordato, manipolato e inventato le storie su Gesù*, Carocci, Roma 2017; S. Buttica - E. Norelli (eds.), *Memory and Memories in Early Christianity. Proceedings of the International Conference held at the Universities of Geneva and Lausanne (June 2-3, 2016)*, Mohr Siebeck, Tübingen 2018; A. Destro - M. Pesce, *Il racconto e la Scrittura. Introduzione alla lettura dei vangeli*, Carocci, Roma 2021; da ultimo *La memoria. Forme e finalità del ricordare nel cristianesimo antico. Atti del XLVIII Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana*, Istituto Patristico Augustinianum, Roma 2023.

Alcuni fenomeni rilevanti cominciarono a manifestarsi proprio in tale periodo, in concomitanza con il verificarsi di una nuova fase per l'ecumene romana tutta, accelerata dalla promulgazione della *Constitutio Antoniniana* o editto di Caracalla nel 212 d.C., dall'infittirsi e irrobustirsi della minaccia dei popoli ai confini dell'Impero, dalle difficoltà amministrative, burocratiche e economiche: tutto ciò contribuì alla percezione diffusa di essere testimoni di un periodo di decadenza delle strutture imperiali, che lentamente transitavano dal momento di massima espansione e stabilità ad una fase discendente. Allo stesso tempo, l'impatto dell'estensione della cittadinanza romana a tutti i sudditi dell'Impero contribuiva da un lato all'accentramento dell'amministrazione imperiale e dall'altro ad una visione globale dei fenomeni, anche religiosi. Non a caso è questo il periodo degli imperatori sincretisti – oltre che di quelli restauratori –, delle grandi persecuzioni, della diffusione su larga scala e anche trasversalmente di una cultura e di un sapere che Santo Mazzarino ha riconosciuto come uno dei caratteri distintivi del periodo in questione, definendo tale fenomeno “democratizzazione della cultura”: il passaggio del rotolo al codice, la frequenza dei dibattiti, l'affinamento delle diatribe dottrinali e dunque la diffusione della conoscenza delle Scritture, sono tutti processi culturali che contribuirono alla trasmissione del sapere¹⁰.

Dal punto di vista cristiano, a Roma come in altre città si assiste a una crescente gerarchizzazione delle chiese, che a questo punto sono guidate dal monoevangelista, a un innervamento e a una stabilizzazione delle comunità nel tessuto cittadino, con una presenza riconoscibile e chiara in alcuni luoghi, come le catacombe: le più note quelle di Callisto a Roma, primo cimitero dedicato esclusivamente ai cristiani. Contestualmente, compaiono i primi riferimenti iconici e figurati, di ordine simbolico o allegorico, della fede cristiana, l'esegesi tipologica si riversa nelle rappresentazioni sacre, si vanno radicalizzando differenti approcci teologici con il conseguente affinamento del livello di elaborazione dottrinale. I cristiani vedono il loro destino oscillare pesantemente tra momenti di relativa pace e persecuzioni sempre più violente e sistematiche, cresce il numero di martiri, i cui processi, assieme alle fasi finali della *sequela Christi*, sono spesso registrati nei relativi atti; parallelamente crescono di importanza, come punto di riferimento per le comunità, le tombe dove tali santi martiri vengono deposti, ulteriore fattore di localizzazione e di coagulazione del culto. Con il sostegno conferito poi alla Chiesa da Costantino e dai suoi successori muta profondamente la relazione fra cristianesimo e autorità politica, accelera vertiginosamente l'impulso verso la spazializzazione e, di contro, crescono le istanze di recupero della purezza delle origini, espresse perlopiù attraverso le sempre più diffuse ten-

¹⁰ Cfr. T. Canella, *Gli studi costantiniani: questioni di metodo*, in T. Canella (ed.), *L'Impero costantiniano e i luoghi sacri*, il Mulino, Bologna 2016, pp. 13-38 e bibliografia relativa; Ead., *Spazi sacri e Late Antiquity. Metodi e prospettive di ricerca dell'Unità di Roma del progetto FIRB*, in L. Carnevale (ed.), *Spazi e luoghi sacri. Espressioni ed esperienze di vissuto religioso/ Sacred Space and Sacred places. Expressions and Experiences of Lived Religion*, Edipuglia, Bari 2017, pp. 183-201.

denze ascetiche e il fenomeno monastico; in concomitanza, sorgono nuove forme letterarie quali i testi agiografici, le storie ecclesiastiche, la produzione canonistica, che si affiancano a quelle già diffuse, rispondendo spesso alla necessità di proporre e diffondere nuove memorie fondanti, che corrispondessero alle mutate necessità di autorappresentazione e alle trasformazioni identitarie dei gruppi religiosi.

Gli studi di Halbwachs sulla costruzione leggendaria della Terrasanta connettevano inestricabilmente il tema della memoria collettiva, dell'identità, a quello della spazialità e dell'immagine, conferendo notevole importanza ai luoghi e ai paesaggi per la fissazione delle credenze religiose nella memoria collettiva. In effetti, che lo si voglia considerare come inizio del decadimento dalla purezza aniconica protocristiana, o proiezione verso novità dalle grandi capacità propulsive, o ancora compimento delle istanze originarie dell'intrinseca visualità cristiana, l'approccio delle comunità cristiane alla cultura visuale e allo spazio sacro conobbe uno snodo storicamente decisivo, benché nient'affatto definitivo, fra III e IV secolo: è quella che si può connotare come svolta iconica *ante litteram*¹¹: a partire dall'emergere del fenomeno delle catacombe, con tutto l'apparato iconografico ad esse connesso, attraverso la valorizzazione delle tombe dei martiri, che probabilmente furono percepiti dai gruppi cristiani come primi luoghi dotati di una sacralità particolare, e in seguito, naturalmente, con l'esplosione delle potenzialità spaziali e figurali cristiane nelle forme più monumentali del culto¹². Uno degli aspetti nei quali gli imperatori cristiani espressero maggiormente la loro esigenza di controllo della cosa pubblica fu proprio la gestione degli spazi sacri e delle e delle immagini, promuovendo in prima persona l'uso di una simbologia identificativa del potere e una riconfigurazione dei paesaggi urbani delle città più importanti del panorama imperiale di allora, attraverso l'edificazione di magnifiche basiliche, ma anche a livello più globale costellando tutto l'Impero di edifici sacri e contribuendo ad una trasformazione radicale del paesaggio tardoantico attraverso l'invenzione della Terrasanta. Costantino *in primis* dimostra un'attenzione quasi ossessiva per la ridefinizione topografica del paesaggio dell'Impero, che dal 324 si trova a guidare da solo, esprimendo in maniera esemplare quel nesso fra gestione del potere, delle immagini ad esso connesse e presenza negli spazi, che appare decisivo nella nuova dimensione teologico-politica. Sulla scia di Costantino, i successori conferirono grande rilievo, nell'articolarsi delle diverse politiche religiose, alla costruzione di un paesaggio culturale e non e

¹¹ Da intendersi diversamente dalla definizione scientifica di «Iconic Turn», su cui vedi *infra*.

¹² Sull'impulso dato negli ultimi decenni allo studio degli spazi in tutti i settori dai *Place Studies*, secondo cui i luoghi e gli spazi intercettano le dimensioni sociali, politiche, storiche e culturali, performative delle relazioni natura-società, che insieme creano il significato e l'identità del luogo, si può far riferimento a A. Lidov, *Creating the Sacred Space. Hierotopy as a New Field of Cultural History*, in L. Carnevale - C. Cremonesi (eds.), *Spazi e percorsi sacri. I santuari, le vie, i corpi*, Webster, Padova 2014, pp. 63-92.

alla diffusione di una nuova semiotica politico-sacrale, che corrispondesse ad un preciso modello di regalità. Basiliche, palazzi, santuari, e, di contro, fori, templi, curie, diventano il linguaggio «visibile» attraverso cui è possibile leggere i segni tangibili di trasformazioni, conversioni e permanenze, e su cui proiettare rimandi simbolici che ratificassero e ribadissero la matrice sacra del potere. Al contempo, cresce tutto l'apparato decorativo visuale delle chiese, si fa largo uso dell'iconografia sacra, assieme all'utilizzo di altri mezzi comunicativi come le iscrizioni.

Tale mutamento di attitudine nei confronti delle immagini sacre, innegabile nella documentazione rimastaci, può essere passibile – così è stato e continua ad esserlo negli studi – di un duplice interpretazione: l'una – più tradizionale –, che parte dall'assunto consuetamente ammesso dalla critica di una sostanziale estraneità delle comunità delle origini ad una cultura dell'immagine – erede dell'aniconismo giudaico – e che vede nel progressivo accreditamento di rappresentazioni sacre cristiane una corruzione e uno “snaturamento” rispetto alle istanze originarie, dovuti all'assorbimento di consuetudini, di modalità, di *formae mentis* cultuali e rituali elleniche; un'altra linea interpretativa, per la verità prevalente nel panorama contemporaneo, legge invece nell'emersione di una cultura visuale cristiana il realizzarsi di risorse figurali già implicite nell'incarnazione, presupposto fondativo di ogni immagine divina¹³. Si tratta di una questione “storiograficamente controversa”, rispetto alla quale è necessario preliminarmente sgomberare il campo da alcune distorsioni prospettiche: merito di alcune ricerche recenti infatti è quello di aver sottolineato come nell'assunto del radicale aniconismo cristiano delle origini vadano in realtà individuate alcune importanti retroproiezioni polemiche posteriori, in particolare quelle relative ai conflitti teologici di età bizantina o della Riforma, e come negli autori antichi si possa in realtà ricono-

¹³ Uno studio specifico sull'immagine nel mondo antico si trova in M. Squire, *Image and Text in Graeco-Roman Antiquity*, Cambridge University Press, Cambridge 2009. Per quanto riguarda il contesto cristiano si tenga conto dei fondamentali lavori di M.J. Rigby, *The “Heresetical” Origin of Christian Art*, M.A. Diss., Hamilton, a.a. 1980-1981; F. Bisconti, *Letteratura Patristica e iconografia paleocristiana*, in A. Quacquarelli (ed.), *Complementi interdisciplinari di Patrologia*, Città Nuova, Roma 1989, pp. 367-412; P.C. Finney, *The Invisible God: The Earliest Christians on Art*, Oxford University Press, New York 1994; D. Menozzi, *La Chiesa e le immagini. I testi fondamentali sulle arti figurative dalle origini ai nostri giorni*, S. Paolo, Cinisello Balsamo 2005; C. Bordinò, *I Padri della Chiesa e le immagini*, Ph.D. Diss., Viterbo a.a. 2009-2010, pp. 175-176; F. Bisconti, *Primi passi di un'arte cristiana. I processi di definizione e l'evoluzione dei significati*, in «Antiquité Tardive» 19(2011), pp. 35-46; G. Cantino Wataghin, *I primi Cristiani, tra images, historiae e pictura. Spunti di riflessione*, in «Antiquité Tardive» 19(2011), pp. 13-33; D. Guastini - D. Cecchi - A. Campo, (eds.), *Alla fine delle cose. Contributi alla storia critica delle immagini*, La Casa Usher, Roma 2011; D. Guastini (ed.), *Genealogia dell'immagine cristiana*; A. Monaci - A. Nicolotti (eds.), *Vedere e guardare attraverso le parole: contributi per una storia della cultura visuale del cristianesimo antico e tardoantico*, in «Adamantius» 27(2020); R.M. Jensen, *From Idols to Icons: The Rise of the Devotional Image in Early Christianity*, University of California Press, Oakland 2022; G. Pelizzari, *L'iconografia cristiana delle origini come storia dell'esegesi. Un'ermeneutica codificata*, Paoline, Milano 2022.

scere un atteggiamento sicuramente antiidolatrato, ma non nettamente avverso alle immagini divine. A sostegno di tale posizione, da un lato si rileva come la documentazione materiale dei primi secoli, quando presente, sia più ricca di quanto a prima vista non sembri: piuttosto, le rappresentazioni religiose restituiteci presentano un impianto esegetico e tipologico prevalente; dall'altro, si valorizza l'aspetto anti-idolatrato, piuttosto che anti-iconico, delle argomentazioni teologiche antiche: in sostanza, gli intellettuali cristiani dei primi secoli intervennero radicalmente contro le immagini idolatriche, in quanto contraffazioni demoniache, ma non complessivamente contro le immagini divine in quanto tali. Anche in questo campo, dunque, appare necessario un ripensamento delle correnti storiografiche e soprattutto una riconsiderazione della documentazione antica, che risulta più complessa e ricca di quanto alcune schematizzazioni odierne non tenderebbero a restituire, con una varietà non trascurabile di approcci e di posizioni differenti all'interno dello stesso panorama cristiano: esse si riflettono nella molteplicità dei racconti e delle elaborazioni memoriali trasmesse dai diversi media tardoantichi, che ci restituiscono immagini allegoriche, simboliche, mimetiche, acheropite, figurative, segni e visioni celesti, terrestri, solo per citare alcune delle tipologie più frequenti.

3. *Immagini di Memorie e Memorie di Immagini*

Dunque, aldilà delle interpretazioni che se ne vogliano dare, il processo di "cristianizzazione" dello spazio e l'emergere prepotente di immagini e simboli cristiani, anche in ambito pubblico, conobbe dal III-IV secolo in poi un'accelerazione notevole, dovuta alle nuove condizioni in cui i gruppi cristiani poterono esprimere e vivere il culto: un processo a tratti sostenuto a tratti avversato dalle elaborazioni ideologiche e letterarie degli intellettuali cristiani. Tali fenomeni rendono indispensabile affiancare lo studio dei testi a quello della cultura visuale e dei diversi media tardoantichi e altomedievali, come strumenti essenziali di comunicazione, persuasione, autorappresentazione identitaria.

Tra le caratteristiche precipue del contesto tardoantico emerge dunque questa torsione nell'atteggiamento dei gruppi cristiani riguardo ad alcune manifestazioni di concretizzazione della fede come quelle relative ai luoghi, alle reliquie, alle immagini sacre, in seguito alla quale, da movimento religioso nei primi due secoli poco documentato – o poco incline – dal punto di vista sia topografico sia iconografico, esso sarebbe approdato, attraverso una lunga transizione, a una ingente trasformazione culturale e culturale, manifestatasi con l'erezione delle grandi basiliche costantiniane, con l'invenzione della Terrasanta, con la promozione delle reliquie e di nuovi simboli identificativi e di immagini di culto che offrirono un panorama visuale di riferimento per il potere cristiano e per i fedeli.

L'osservazione di tali fenomeni ha condotto chi scrive a voler focalizzare l'attenzione degli studiosi chiamati a partecipare a questa sezione tematica sul nodo Memoria/Immagine come orizzonte di riferimento dell'indagine

proposta, con l'intenzione non soltanto di esplorare separatamente le due aree concettuali di riferimento in relazione al tardoantico, ma soprattutto con l'idea di voler mettere alla prova dell'analisi delle fonti il nesso relazionale fra Memoria e Immagine e le sue possibili applicazioni. In altre parole, a partire dall'osservazione dei mutamenti tardoantichi relativi alle trasmissioni delle memorie delle comunità e alle relazioni con le immagini, si è inteso esplorare se e in che modo tali aspetti si siano potuti influenzare reciprocamente, ovvero se le tradizioni memoriali possano essere scaturite per sostenere un preciso uso delle rappresentazioni sacre oppure se vi si siano più semplicemente riversate, se esse siano mutate in relazione ad un'evoluzione nell'uso delle immagini o se tale uso sia cambiato a seconda del panorama identitario memoriale di riferimento dei diversi gruppi cristiani, offrendo alla nostra osservazione quelle che potrebbero essere definite, forzando un po' schematicamente in ossequio alle nostre esigenze di definizione, immagini di memorie o memorie di immagini.

L'esplorazione di tale nesso concettuale è confortata anche dalla storia degli studi relativi alla memoria culturale. In uno studio dedicato esplicitamente alla relazione tra la memoria collettiva e l'identità culturale, Jan Assmann rilevava come gli studi sulla memoria sociale e culturale siano stati profondamente innovati negli anni '30 del secolo scorso non solo dall'approccio sociologico di Halbwachs, ma anche da quello storico-artistico di Aby Warburg¹⁴: i due intellettuali, da diversi punti di vista, ma grossomodo parallelamente, hanno contribuito a spostare il discorso concernente la memoria collettiva su base culturale e non biologica, come fino ad allora si tendeva a fare, mettendo in rilievo come la cultura letteraria e quella visuale possano porsi come campi d'indagine proficui per lo studio della memoria collettiva in relazione alle dinamiche identitarie.

Gli approcci di Halbwachs e di Warburg, anche se paralleli e in consonanza per quanto riguarda l'aspetto culturale della memoria collettiva, non entrarono esplicitamente in dialogo o confronto. La premessa alla base di questa sezione monografica è precisamente quella di ripensare il tema della memoria culturale cristiana tardoantica e medievale alla luce di alcuni indirizzi interpretativi maturati in ambiti di studio diversi – la filosofia dell'immagine, i *Visual Studies*, la semiotica, il cosiddetto *Iconic/Pictorial Turn* della seconda metà degli anni Ottanta del secolo scorso, l'esegesi figurale, l'ecfrastica –, i quali hanno recentemente messo il *focus* sul monumento, sul documento, sull'immagine, sui segni, sui diagrammi, sui simboli, come veicolo di comunicazione ad ampio raggio e come punto di congiunzione e confluenza tra visualità, figuratività, discorso, istituzioni e corpi, per diriger-

¹⁴ J. Assmann, *Collective Memory and Cultural Identity* (ed. or. Frankfurt 1988), in «New German Critique» 65(1995), pp. 125-133, in cui è specificato che Warburg si riferiva al concetto di "memoria sociale" di Emile Durkheim, e Id., *Religion und kulturelles Gedächtnis*, pp. 114-117. La fonte più importante per lo sviluppo della teoria della memoria di Warburg è stato Richard Semon, *Die Mneme als erhaltendes Prinzip im Wechsel des organischen Geschehens*, Engelmann, Leipzig 1920.

si verso una riscoperta post-linguistica e post-semiotica dell'immagine, e per sottolineare l'intermedialità di ogni forma espressiva: in questa prospettiva, testi, immagini, simboli, parole non sono più concepiti come *media* distinti, bensì sono valorizzati e analizzati nelle loro reciproche intersezioni e sovrapposizioni, nel loro rapporto di collaborazione, competizione, di costruzione reciproca. Alla base della raccolta di saggi qui presente è l'intenzione di recuperare questa duplice prospettiva "originaria" negli studi fondamentali sulla memoria collettiva, quella storico-sociale e quella storico-visuale in senso ampio, per proporre un'analisi integrata sui meccanismi di costruzione culturale e identitaria dei primi secoli della storia cristiana.

4. *Iconic Turn*

Per quanto riguarda la cultura visuale cristiana, anche in questo caso non si può prescindere dall'apertura di nuovi approcci storiografici e metodologici relativi allo studio dello spazio e dell'immagine, nati soprattutto in ambiente anglosassone dagli anni '90 del secolo scorso, come i *Visual Studies* e i *Place Studies*. I *Visual Studies* sono un campo di indagine sorto nella seconda metà del secolo scorso nell'ambito dei *Cultural Studies*, fondato sull'idea che l'analisi delle immagini debba partire dalla cultura in cui esse sono originate e dalle modalità attraverso cui sono prodotte e fruite (*Visual Culture*)¹⁵. Punti di riferimento di questa nuova prospettiva sono stati i lavori fondamentali di Michel Foucault, di Roland Barthes, di Ernst Cassirer, che hanno contribuito a innovare e ad ampliare le strutture di riferimento per la lettura delle immagini, valorizzando, inoltre, l'intrinseca figuratività del linguaggio¹⁶. Tali nuovi presupposti sono alla base del cosiddetto *Iconic/Pictorial Turn*, che ha avuto un seguito straordinario non solo in ambito accademico tedesco e angloamericano, ma anche in quello italiano¹⁷. In conseguenza di tale innovazione nell'interpretazione delle immagini, il tradizionale approccio alla relazione fra linguaggio e cultura visuale, che fino ad allora non aveva mai posto seriamente in discussione – almeno a livello teorico – la tradizionale supremazia del *logos* sulla produzione visuale, è entrato in crisi, collocando al centro dell'indagine filosofica altri media espressivi, oltre alle idee, alla parola, al linguaggio, quali le raffigurazioni pittoriche, gli affreschi, le icone, la produzione figurativa in generale nel suo complesso, che si presenta

¹⁵ N. Mirzoeff, *An Introduction to Visual Culture*, Routledge, London-New York 1999.

¹⁶ Cfr. E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*. 1: *Il linguaggio*, tr. it. di E. Arnaud, La Nuova Italia, Firenze 1961 (ed. or. 1923); E. Oxman, *Sensing the Image: Roland Barthes and the Affect of the Visual*, in «SubStance» xxxix, 2(2010), pp. 71-90; Bernard Stiegler ha cercato di dimostrare come i rappresentanti dei *Visual Studies* fossero foucaultiani, nel loro ossessivo approccio alle immagini come strumenti di discorso e di potere: B. Stiegler, *Une histoire de la photographie*, in Ph. Artières et al. (eds.), *Cahier de L'Herne. Michel Foucault*, Éd. de L'Herne, Paris 2011, pp. 271-281.

¹⁷ Cfr. R. Rorty, *La filosofia e lo specchio della natura*, Bompiani, Milano 1986 (ed. or. 1979); G. Bohem, *La svolta iconica*, Meltemi, Roma 2009 (ed. or. 1994) e W.J.T. Mitchell, *Pictorial turn. Saggi di cultura visuale*, Raffaello Cortina, Milano 2017 (ed. or. 1992 e 1994).

dunque come una nuova modalità conoscitiva e una fondamentale chiave di lettura del reale. La valorizzazione e autonomizzazione delle immagini richiederebbe dunque, per una corretta interpretazione da parte dello studioso, competenze multidisciplinari (storiche, antropologiche, sociologiche, filosofico-estetiche).

Le applicazioni di tali nuovi approcci al contesto antico e tardoantico, pur con determinati limiti, non hanno tardato a proporsi, e hanno permesso di registrare un crescente interesse verso questi temi anche fra gli antichisti, pur con le dovute accortezze metodologiche. All'interno dei *Visual Studies*, la considerazione dell'antico parte infatti da un presupposto pregiudiziale: i principali esponenti di tale corrente interpretativa tendevano infatti a collocare nel Novecento quella svolta fondamentale nella percezione e interpretazione dell'immagine che essi auspicavano, individuando solo nella progressiva e tutta moderna demistificazione del pensiero antico quella autonomizzazione dell'immagine che precedentemente era sconosciuta alle posizioni, pur iconofile, del passato, schiacciate dalla predominanza del *logos* almeno a partire da Platone e dall'Antico Testamento. La valorizzazione dell'icona come modalità conoscitiva e rivelativa del tutto sganciata e alternativa rispetto alla razionalità della parola/ragionamento – quella positiva *indeterminatezza* della cognizione visiva evocata dall'iconologo tedesco Gottfried Bohem, uno dei protagonisti dell'Iconic Turn – secondo gli iconologi contemporanei, eredi sotto questo aspetto delle posizioni nietzschiane, deriverebbe da una presa di distanza, da uno *smascheramento*, rispetto alle costruzioni intellettuali della metafisica del *logos* che avevano del tutto prevalso sulla gnoseologia antica: la preminenza del *logos* avrebbe dunque schiacciato anche la primitiva fase dell'*homo pictor*, quello dei graffiti nelle caverne, sotto le sovrastrutture della razionalità antica prevalente¹⁸. Secondo tale orientamento di studi, il mondo antico non avrebbe conosciuto, se non in un'età preistorica o nell'ambito di alcuni fortunati e assai limitati contesti, quella valorizzazione e autonomizzazione dell'*eikon*, che è invece risultato di una rivoluzione tutta contemporanea. Uno di questi limitati e fortunati contesti ove emerge invece una precoce valorizzazione dell'immagine è, nella visione di Bohem, proprio la cultura protocristiana, che si era già segnalata per un'attenzione del tutto eccezionale al tema dell'immagine, prima che la portata di tale svolta iconica *ante litteram* fosse del tutto depotenziata dal riemergere prepotente della predominanza del *logos*¹⁹.

Qui l'iconologo tedesco coglieva uno dei nodi interpretativi della cultura visuale cristiana che emerge più prepotentemente dai saggi qui presenti, ovvero l'intrinseca problematicità dell'attitudine cristiana nei confronti dell'immagine: essa, come detto, appare subire un'accelerazione importante tra III e IV secolo, nonostante le attitudini degli intellettuali dell'epoca le fos-

¹⁸ F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, nota introduttiva di M. Montinari, tr. it. di F. Masi-
ni, Adelphi, Milano 1997⁶ (ed. or. 1888).

¹⁹ G. Bohem ne *La svolta iconica*, p. 113, dichiarava che «il cristianesimo è stato ed è ancora
l'unica religione che abbia propagato il proprio potere attraverso l'emblema dell'immagine».

sero perlopiù avverse, e pur presentando invece già dalle prime elaborazioni teologiche un innegabile presupposto di apertura alla rappresentabilità del divino. È, in sostanza, la credenza fondativa dell'incarnazione del divino in Gesù, già presente precocemente negli archetipi paolini e giovannei, a far emergere preliminarmente nel contesto cristiano il tema dell'immagine: da quel momento Dio è visibile, percepibile, riconoscibile, attraverso le sembianze umane di Gesù. Rispetto a tale presupposto, pur ereditando il precetto aniconico giudaico, i gruppi cristiani ebbero fin da subito una potenzialità eversiva, contenuta *in nuce* nell'idea del Dio fattosi uomo, che riemerse carsicamente lungo tutta la storia cristiana, assieme ad una parallela resistenza, espressa soprattutto in ambito teologico, rispetto alle rappresentazioni sacre che potevano acquistare un sapore idolatrico²⁰.

Il tema della manifestazione del divino, in relazione alle modalità di costruzione della memoria delle origini cristiane, affiora già nel primo contributo che appare nella presente sezione monografica, quello offerto da Enrico Norelli su *La diffrazione delle memorie. Necessità degli apocrifi per capire i percorsi dalle reti di frammenti di memoria alle costruzioni identitarie di memoria collettiva nel primo cristianesimo: studio di un caso*. L'autore si interroga infatti sui meccanismi di trasmissione (a partire dall'uso del vocabolario tecnico della trasmissione, παρέδωκα [...] ὃ καὶ παρέλαβον) di una di quelle che sono definite "unità memoriali" delle origini cristiane, ovvero i racconti relativi agli «eventi» fondativi della fede in Gesù: in questo caso, l'unità presa in esame è il «farsi vedere» di Gesù, dopo la propria morte, da suo fratello Giacomo, dunque un discorso relativo alle apparizioni e manifestazioni del Risorto. Norelli ricostruisce le fasi di trasmissione dell'unità di memoria relativa alla nuova dimensione visibile del Cristo dopo la sua Resurrezione, in questo caso riferita a Giacomo, nelle fonti canoniche, patristiche, apocrife, e infine iconografiche, dimostrando come i gruppi diversi di credenti recepissero, selezionassero e modificassero il materiale trasmesso in funzione autoritativa.

Il contributo successivo, quello di Gabriele Pelizzari («*Vedere il Regno di Dio*» [Gv 3,3]. *Kerygma cristiano, produzione visuale e cultura esegetica*) si posiziona nettamente all'interno del dibattito storiografico intorno alla prima cultura visuale cristiana, interrogandosi, a partire dall'analisi della pericope del c.d. "dialogo tra Gesù e Nicodemo" (Gv 3,1-21) e dell'apparato iconografico del "cubicolo dei sacramenti" A2 di Callisto, sulla coerenza di tale produzione iconografica delle origini con le caratteristiche fondanti dell'identità cristiana, individuate nei tre "caratteri fondamentali" della professione kerygmatica, delle riflessioni escatologica (e narrazione apocalittica) ed ermeneutica. Pelizzari giunge a proporre una definizione per la più antica produzione visuale cristiana come una forma di ermeneutica delle Scritture codificata, ovvero espressione di una "cultura tipologica", espressa attraver-

²⁰ Un discorso a parte meriterebbe lo studio dell'intrinseca visualità delle apocalissi del giudaismo postesilico e del cristianesimo antico, su cui si vedano i saggi di L. Cigaina e L. Arcari contenuti in A. Monaci - A. Nicolotti (eds.), *Vedere e guardare attraverso le parole*.

so un codice iconografico, che rappresenta la modalità con cui i primi cristiani si approcciarono ai libri biblici fin dai primi scritti dei cosiddetti “discepoli del Signore”. Le prime immagini cristiane non costituiscono dunque uno scarto rispetto all’atteggiamento aniconico delle comunità delle origini, un sintomo di contaminazione rispetto alle professioni di fede iniziali, ma ne rappresentano la più coerente espressione, poiché si posero perfettamente in linea con la primigenia forma esegetica tipologica cristiana.

L’articolo di Daniele Guastini (*Dal logos all’eikon. Sulla “vita che si è resa visibile” nel cristianesimo*) apre il dibattito alla prospettiva estetica, ponendosi in aperto dialogo con le categorie interpretative inaugurate dai *Visual Studies*, individuandone capacità e limiti di applicazione al contesto cristiano tardoantico e correggendone alcune istanze di partenza a suo parere distorte. In particolare, Guastini rimprovera a tale approccio l’aver sottovalutato la portata eversiva dell’attitudine cristiana all’immagine, svuotandola della sua capacità di influire sui processi storici successivi. Secondo l’autore, sarebbe stato invece proprio l’esito secolarizzato dell’indebolimento delle categorie gnoseologiche greche e della nuova legittimazione dell’immagine, innescati dal cristianesimo stesso, ad aver condotto al processo di svolta iconica di cui parlano i *Visual Studies*. In sostanza, dunque, il riconoscimento di un’autonomia conoscitiva delle immagini sarebbe il risultato secolarizzato – ovvero svuotato di valore mistico-religioso – della nuova centralità conferita alla visibilità del Dio incarnato in un uomo e nell’uomo come immagine di Dio, che è un portato specifico del messaggio cristiano²¹.

Tornando all’analisi delle prime rappresentazioni artistiche cristiane, il successivo contributo di Priscilla Buongiorno (*Breaking the Habit: Non-Conforming Women from the Early Christian Visual Documentation*) offre alla sezione monografica un’ esplorazione del tema da un’angolazione ancora differente, prendendo in considerazione la prima documentazione visuale cristiana dal punto di vista femminile, per provare a fare luce sulla realtà vissuta dalle donne nelle prime Chiese cristiane attraverso la lente dell’iconografia. L’esame di due casi di studio permette all’autrice di rilevare quanto l’iconografia possa offrire una chiave di lettura preziosa, rispetto ai modelli femminili letterari idealizzati, sul coinvolgimento delle donne nella vita quotidiana delle prime comunità cristiane, fornendo nuove possibilità interpretative sulle forme di auto-rappresentazione, sulla teologia e sulle credenze religiose delle donne delle comunità cristiane dei primi secoli.

Protagonisti delle ricerche visuali della critica recente sono anche i segni grafici non figurativi presenti nella documentazione antica e tardoantica, merito dei risultati prodotti in tal campo dalla cosiddetta *Graphicacy*: anche in questo caso si tratta di una scienza sorta negli ultimi decenni per

²¹ Sul dispositivo ermeneutico visuale dall’esegesi biblica, alla letteratura cristiana, al realismo di Dante, si faccia riferimento ad E. Auerbach, *Figura*, in Id., *Studi su Dante*, tr. it. di M.L. De Pieri Bonino - D. Della Terza, Feltrinelli, Milano 1999¹⁴ (ed. or. 1944), pp. 165-240. Si veda anche Id., *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*, 2 voll., Einaudi, Torino 1956 (ed. or. 1947).

produrre un'analisi specifica dell'abbondanza e della complessità dei media visuali non figurativi tipici dell'età moderna, che è stata recentemente applicata con profitto allo studio delle rappresentazioni grafiche dei diversi media tardoantichi e altomedievali. Fra questi, spiccano tutti quei simboli del potere cristiano e non (lo staurogramma, il cristogramma, la croce, i simboli solari), fondamentali per ricostruire i percorsi storico-culturali che portarono all'utilizzo di una determinata semiotica del potere. In tale complesso panorama il tema dell'immagine sacra sembra acquisire una rilevanza del tutto particolare con l'affermarsi del potere cristiano, concepito come rappresentazione del governo divino sulla terra. In tale direzione si muove l'indagine condotta nel saggio proposto da chi scrive (*Impero cristiano, semiotica del potere e rappresentazioni del divino: l'elaborazione della memoria di Elena Augusta fra modelli femminili e teologia politica*), che si propone di ricostruire la dimensione politica e pubblica della cultura visuale cristiana nel passaggio cruciale tra il III e il IV secolo, per inquadrare in questo processo di appropriazione simbolica anche la memoria di Elena Augusta, che fu in molte tradizioni caricata del ruolo e della responsabilità di promuovere il segno salvifico della croce attraverso la sua scoperta. Tale ricognizione permette di dimostrare come le elaborazioni e le trasmissioni memoriali dell'*inventio crucis* attribuita a Elena non possano essere comprese senza considerare lo sviluppo delle esigenze visuali e devozionali del potere cristiano, mostrando allo stesso tempo in quale misura l'aspetto politico del cristianesimo antico abbia favorito lo sviluppo del tema della rappresentabilità del divino.

Nell'ambito delle nuove produzioni letterarie memoriali tipiche del contesto tardoantico e dense di rimandi visuali va inserito il contributo che ha offerto a questa sezione monografica Mattia Chiriatti (*Tra visualità e costruzione della memoria: il martirio nei panegirici di Basilio di Cesarea e di Gregorio di Nissa*), che restituisce l'intrinseca potenzialità figurale della letteratura martiriale, focalizzando l'attenzione sull'aspetto visuale delle rappresentazioni delle memorie dei martiri nei panegirici dei Cappadoci Basilio di Cesarea e Gregorio di Nissa: in tali opere il θαῦμα τοῦ μάρτυρος – il miracolo del martire – diventa un θαυμαστὸν θέαμα, uno spettacolo sorprendente. La costruzione della memoria delle gesta gloriose del martire raggiunge così l'obiettivo principale del predicatore: creare una teologia visiva attraverso una diegesi ecfrastica cristiana.

L'ultimo articolo proietta l'indagine sull'intrinseco legame tra figuratività e costruzione della memoria fino alla fine del V secolo, quando è individuata un'originale associazione simbolica tra lettere sinodali, iscrizioni dei nomi della gerarchia ecclesiastica, nei dittici, e rappresentazioni pittoriche. È il tema cui dedica il suo saggio Philippe Blaudeau (*Peindre le changement: images et actualisation des rapports de communion dans l'Empire romain d'Orient à l'époque des grandes controverses christologiques [451-577]*), il quale prende in considerazione una documentazione pluridimensionale raramente studiata da questo punto di vista: essa attesta la ricchezza, la complessità e l'evoluzione delle relazioni inter- e intra-ecclesiali nell'Oriente romano,

assieme ad una combinazione tra testi e immagini – nella proclamazione di nomi e nei dipinti – che appare densa di significato nello sviluppo del cristianesimo ortodosso.

Desidero ringraziare tutte e tutti coloro che mi hanno aiutato a concepire e a realizzare questa sezione monografica, in particolare Alberto Camplani, Enrico Norelli, Emanuela Prinzivalli per i loro preziosi consigli, Rosa Maria Parrinello per il costante supporto redazionale, i revisori per i loro essenziali suggerimenti. Pur nell'inevitabile limitatezza, dovuta unicamente a esigenze editoriali, del numero degli argomenti affrontati e dei saggi raccolti – rispetto a una possibilità di indagine del tema in oggetto potenzialmente sconfinata – si segnala che la selezione dei contributi risponde all'intenzione di offrire al lettore un panorama quanto più ricco e differenziato sia in senso diacronico che metodologico, mantenendo e valorizzando anche i diversi indirizzi interpretativi, nella speranza che possa essere colta la complessità e la potenzialità esplorativa di un tema, quale quello della relazione tra memoria e immagine, che nella sua applicazione al contesto tardoantico resta ancora in gran parte incontaminato.