

*Saggio n° 3*

**FONTI PATRISTICHE  
DELL'AKATHISTOS**

## LA GENESI DEI TESTI LITURGICO-MARIANI IN RAPPORTO AI PADRI [\*]

### 1. PREMESSA

[...] Nell'anno 1988 provvidenzialmente coincidevano nel calendario liturgico bizantino greco e slavo la solennità dell'Annunciazione (venerdì 25 marzo) e, l'indomani sabato 26 marzo, la festa dell'*Akathistos*: cosicché la celebrazione serale del mattutino (*orthros*) con l'*Akathistos* chiudeva una festa mariana e ne apriva un'altra. Ancor più significativa è questa coincidenza, perché il celebre Inno *Akathistos*, composto sullo schema liturgico del ciclo natalizio nel quale aveva un particolare rilievo la primitiva festa della Madre di Dio celebrata il 26 dicembre, nelle successive ristrutturazioni liturgiche dei secoli VI-IX era stato posto in diretta relazione con la solennità dell'Annunciazione, introdotta dall'imperatore Giustiniano (intorno all'anno 530) nel calendario liturgico bizantino come festa a sé stante e collocata al 25 marzo, in dipendenza cronologica dal Natale del Signore. L'*Akathistos* infatti ha un suo posto, sia pure ridotto a una sola stanza, nel Mattutino dell'Annunciazione; tutto l'Inno poi, forse in relazione all'Annunciazione che cade ordinariamente in quaresima, viene celebrato con ufficio proprio il 5° Sabato di quaresima – giorno liturgico –, comunemente chiamato «Sabato dell'*Akathistos*». Non va inoltre dimenticato che l'*Akathistos* costituisce un'Ufficiatura mariana speciale, cara a tutti i fedeli di rito bizantino, ortodossi e cattolici; e che, suddiviso in quattro sezioni, in molte chiese bizantine viene cantato, unito all'ufficiatura serale, nei primi quattro venerdì di quaresima.

La celebrazione dell'*Akathistos* in santa Maria sopra Minerva a Roma, preparata con appositi sussidi, si aprì col canto iniziale del conosciutissimo antico tropario mariano «*Axion estin*» e si svolse secondo il rito bizantino-slavo, salvo alcune varianti, consentite dall'uso liturgico: fu omissa, ad esempio,

[\*] Saggio edito nel volume curato DALL'UFFICIO DELLE CELEBRAZIONI LITURGICHE DEL SOMMO PONTEFICE, *Liturgie dell'Oriente cristiano a Roma nell'Anno Mariano 1987-88. Studi e Testi*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1990, p. 945-983. Riprendo unicamente la parte riguardante le fonti dell'*Akathistos*: testo, proemio, canone.

qualche salmo; la lettura propria della festa dell'*Akathistos* fu sostituita dall'omelia del Papa; fu ridotto il canto del «Canone» di Giuseppe l'innografo. Quest'ultima restrizione tocca da vicino il nostro tema. Infatti, la «celebrazione dell'*Akathistos*» intreccia insieme almeno tre composizioni mariane, distanti tra loro nel tempo, diverse per ispirazione: l'antico Inno *Akathistos*, del secolo V-VI; il proemio del sec. VII-VIII col quale l'Inno fu introdotto nella liturgia come «Inno di grazie alla Vergine Madre»; il «canone» di Giuseppe l'Innografo (sec. IX), che lo ambienta nel Mattutino (*orthros*) e lo commenta. Non è fuori luogo rilevare che la celebrazione liturgica dell'*Akathistos*, rispetto alle altre celebrazioni festive, si presenta con una nota di singolarità: in ogni altra festa infatti nel Mattutino ha un posto preponderante il «canone» innografico – genere letterario introdotto nel sec. VIII –, mentre dell'antico genere poetico dei «*kontakia*», in auge soprattutto nei secoli VI-VII, rimane quasi solo un ricordo, cioè il proemio e qualche stanza. Qui invece tutto il «*kontakion*» di 24 stanze, che è l'*Akathistos*, viene cantato, e viene insieme cantato, con diversa distribuzione, anche tutto il «canone» innografico<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> I termini «*kontakion*» e «*canone*» denominano i due più diffusi generi innografici bizantini. Il *κοντάκιον* (così chiamato forse da *κοντός*, cioè dall'assicella attorno alla quale veniva avvolto il rotolo di papiro) è una specie di omelia metrica a carattere narrativo ed epico, composta per illustrare in modo quasi sceneggiato il mistero che la liturgia celebra. Consta di un determinato numero di stanze (*οἴκου*), legate tra loro da un acrostico per lo più alfabetico o nominale; esse sono precedute ordinariamente da uno o più proemi in versi e si chiudono tutte con un identico efimnio. Questo genere letterario fu molto popolare a Costantinopoli, e trovò in Romano il Melode il massimo esponente nel secolo VI. Al genere del *κοντάκιον* appartiene anche l'*Akathistos*, che segue l'acrostico alfabetico, consta di 24 stanze ma di fattura disuguale, perché le stanze dispari sono prolungate da una serie di 12 acclamazioni mariane, dette *χαριτισμοί*. L'*Akathistos* però non ha un suo proemio; e le stanze si chiudono con un diverso efimnio: le dispari acclamando: «Ave, Vergine e Sposa!», le pari acclamando: «Alleluia!». Il *κοντάκιον*, sul modello della poesia ebraica e siriana, segue l'accentazione tonica, facile per il canto corale a cui era destinato.

Oggetto delle presenti note saranno dunque i tre testi fondamentali che compongono l'Ufficio dell'*Akathistos*: l'Inno, il Proemio, il Canone.

## 2. FONTI DELL'INNO AKATHISTOS

L'Inno *Akathistos* ha certamente delle fonti – bibliche, liturgiche, conciliari, patristiche e forse anche profane –, da cui talvolta letteralmente dipende, per quanto oggi siamo in grado di conoscere, e specialmente ha nei testi dei Padri e dei Concili una fonte sicura di ispirazione; ma si presenta in una veste completamente originale, costituendosi esso stesso fonte di ispirazione per i secoli successivi, tanto in Oriente quanto in Occidente<sup>2</sup>.

---

Col termine «canone» (*κανών*) si intende una norma fissa: «canoni» ecclesiastici, «canone» biblico, «canone» della Messa, ecc. In liturgia bizantina, il «canone» è il blocco fisso dei cantici della Sacra Scrittura che un tempo venivano cantati durante il Mattutino: variavano ogni giorno le sezioni dei salmi, restavano immutati i cantici. Essi sono in numero di nove, e sono chiamati «Odi». Tuttavia, secondo i tempi dell'anno liturgico, varia il numero delle «Odi bibliche»: durante il tempo ordinario, sono otto le «Odi», venendo omissa la 2ª «Ode», perché penitenziale; in quaresima invece sono ordinariamente tre, per cui il libro del tempo quaresimale è chiamato «Triodion» ... Nel secolo VIII invalse l'uso di intercalare queste «Odi bibliche» con tropari ad esse ispirati, sul tipo dei nostri «ritornelli» del salmo responsoriale. Venne così ad allungarsi il Mattutino di molto, perché non uno solo, ma più «canoni» innografici furono introdotti per effervescenza creativa ogni mattina; con la conseguenza che, a lungo andare, per ridurre lo spazio della celebrazione, furono eliminate le «Odi bibliche» (eccetto il Magnificat) e rimasero soltanto i tropari, conservando il titolo di «Odi». Così, oggi, il «canone» è solamente una composizione innografica che attualizza il mistero celebrato, con sottintesa referenza alle «Odi bibliche» primitive. Degno di rilievo è che quasi tutte le Odi di tutti i canoni anche non dedicati alla Vergine si chiudono con un tropario mariano, detto *θεοτοκίον* se celebra la Madre di Dio nel mistero dell'incarnazione, *σταυροθεοτοκίον* se la celebra ai piedi della croce.

<sup>2</sup> Non è facile determinare l'influsso esercitato dall'*Akathistos* in

Per individuare le fonti di ispirazione o di dipendenza dell'*Akathistos*, bisogna innanzitutto datarne la composizione: si è infatti cercato di trovare le sue fonti in varie direzioni, compresa quella siriana antica o quella tardiva bizantina<sup>3</sup>.

oriente. Il confronto con alcuni inni di Romano il Melode, secondo l'attuale posizione della critica, dimostra un primo influsso quasi contemporaneo sul «principe dei Melodi», che accolse l'efimnio dell'*Akathistos* in un suo κοντάκιον per l'Annunciazione e sul metro delle stanze dispari dell'*Akathistos* sembra abbia composto il κοντάκιον sulla tentazione di Giuseppe l'ebreo. In diversi contaci, come pure nella *preghiera in versi* a lui attribuita (cf. SC 283, p. 527-541), ricorrono termini ed espressioni simili all'*Akathistos*, o da esso desunte. Non è mio obiettivo analizzare qui l'opera di Romano o la posteriore omiletica bizantina, per ritrovarne gli influssi. Ricordo solo che quasi tutte le acclamazioni mariane dell'Inno sono riprese da una «Vita di Maria» tradotta in georgiano e attribuita a Massimo il Confessore (sec. VII), ma probabilmente pseudoepigrafica e databile al secolo IX (CSCO 478, p. 161-176 in lingua georgiana; p. 479, 109-121 in traduzione francese); e che l'*Akathistos* ha costituito un modello per composizioni posteriori sia in lingua greca, sia soprattutto nelle lingue slave, dove gli «acatisti» sono diventati un popolarissimo genere letterario.

In Occidente, dopo la versione in lingua latina intorno all'anno 800, traduzione dovuta forse al vescovo di Venezia Cristoforo, sembra che l'*Akathistos* abbia esercitato un notevole influsso sulla composizione di inni, orazioni e litanie in tutta l'area latina, come ha dimostrato G. G. MEERSSEMAN, *Der Hymnos Akathistos im Abendland*, I-II, Freiburg 1958-1960.

<sup>3</sup> Per convalidare l'attribuzione a Romano della paternità dell'*Akathistos*, P. F. KRYPIAKIEWICZ, *De hymni Acatisti auctore*, in *Byzantinische Zeitschrift*, 18 (1909) p. 357-382, ricorse ai paralleli fra le preghiere di Efrem e i versi dell'*Akathistos*, ipotizzando la funzione mediatrice di Romano il Melode, di origine sira, tra la produzione di Efrem e la composizione greca dell'Inno: ma siamo molto lontani da poter accettare questa ipotesi, anche oggi, perché il Krypiakiewicz non ricorre all'Efrem autentico, ma al cosiddetto «Efrem greco», più tardivo, non ancora sufficientemente studiato (cf. I. ORTIZ DE URBINA, *Patrologia Syriaca*, Roma 1965, p. 56-83).

Su binario opposto, per attribuire la paternità dell'*Akathistos* a Germano di Costantinopoli (sec. VIII) o ad autore più tardivo, procedono A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, Πηγάι καὶ δάνεια τοῦ ποιήσαντος τὸν Ἀκάθιστον Ὕμνον, in *Βυζαντις*, 1 (1909) p. 517-540, e N. B. TOMADAKIS, *Roma-*

Ora, la composizione dell'*Akathistos* non si può collocare prima di Calcedonia, perché esso verbalmente dipende in diversi luoghi dall'omelia sulla Madre di Dio di Basilio di Seleucia († c. 468), il quale fu presente con peso determinante al Concilio di Calcedonia (451). D'altra parte, se si accetta la tesi ormai comune tra gli studiosi che Romano il Melode desuma dall'*Akathistos* l'efimnio «χαῖρε, νύμφη ἀνύμφευτε – ave, vergine e sposa» per il suo *kontakion* sull'Annunciazione, e non l'*Akathistos* da Romano, dobbiamo porre la composizione dell'Inno prima di Romano, o almeno al tempo di Romano<sup>4</sup>. La datazione dell'*Akathistos* dunque oscilla tra la seconda metà del V secolo e i primi decenni del VI. In tal modo si possono con sufficiente certezza delimitare tanto il contesto storico-dottrinale (periodo post-calcedonese), quanto l'area patristica, da cui l'autore dipende, certamente anteriore alla riforma di Giustiniano.

Tuttavia, credo sia di estrema importanza per la comprensione dell'*Akathistos* ritrovare non solo le fonti di dipendenza verbale, ma quelle della sua originale impostazione. L'*Akathistos* infatti, nella sua brevità e nel suo stile laudativo-liturgico, è un autentico trattato di teologia mariana. Qual è dunque il

*no il Melode non è l'autore dell'Inno Acatisto*, in *Studi in onore di Vittorio De Falco*, Napoli 1971, p. 499-519, con argomenti validi per scartare la paternità di Romano, ma assolutamente inaccettabili per convalidare quella di Germano o di Fozio.

<sup>4</sup> Ho affrontato brevemente, basandomi su argomenti filologici, dottrinali e liturgici, la questione della datazione dell'*Akathistos* e della sua possibile attribuzione nell'articolo *L'Inno Acatisto, monumento di teologia e di culto mariano nella Chiesa bizantina*, in *De cultu mariano saeculis VI-XI*, vol. IV, Roma 1972, spec. p. 15-24 [qui alle pagine 38-48]. Per la non-attribuzione a Romano si sono espressi due eminenti filologi ed editori degli inni di Romano il Melode: C. A. TRYPANIS, *Fourteen Early Byzantine Cantica*, Wien 1968; e specialmente J. GROSDIDIER DE MATONS, *Romanos le Mélode. Hymnes*, I (SC 99), Paris 1964, p. 248; ID., *Romanos le Mélode et les origines de la poésie religieuse à Byzance*, Paris 1977. Per una breve rassegna delle principali opinioni dal secolo scorso ad oggi: VASILIKI MARIE LIMBERIS, *Identities and images of the Theotokos in the Akathistos Hymn* (Harvard University), Cambridge, Massachusetts, 1987, p. IX-XVI.

«principio primo» che l'anonimo autore ha seguito nello svolgere il tema mariano, e per collegare attorno ad esso una pluralità di fonti? Io credo lo si possa compendiare nel titolo che il Concilio Vaticano II nella Costituzione Dogmatica «Lumen Gentium» ha premesso all'esposizione dottrinale (cap. VIII) sulla Vergine Maria: «La beata Maria Vergine Madre di Dio nel mistero di Cristo e della Chiesa», con una leggera variante, che sottolinea la lettura del secolo V: «La beata Maria Vergine Theotokos nel mistero del Verbo incarnato e della Chiesa sua Sposa». Infatti, l'autore ha voluto in quest'Inno mostrare quale insostituibile importanza abbia il titolo e la funzione di Theotokos nella *historia salutis*, nella «economia salvifica» operata dal Padre in Cristo e da lui continuata nella Chiesa: una funzione di presenza operante e insieme di icona. Poiché l'Inno non è commento esegetico di passi biblici, anche se l'esegesi patristica, dalle origini al secolo V, soggiace ad esso, né pura esposizione dommatica: esso è, in sostanza, una «teologia liturgica della Theotokos», una autentica sintesi orante di teologia mariana. Maria infatti, nella visuale dell'Inno, è presente ed operante quanto si estende il mistero del Verbo che da lei si è fatto uomo: ovunque l'umanità di Cristo è fonte di vita, ivi è Maria che gli ha dato la carne, ivi è iscritta la sua figura di Vergine e la sua azione di Madre: riconciliando Dio con l'uomo, annullando l'antica condanna, spogliando di prede l'inferno, riportando gli uomini al paradiso, ricongiungendo in una unica lode angeli e uomini; diventando sostegno di fede ai credenti, parola agli apostoli, forza dei martiri; presente sempre alla Chiesa nel suo pellegrinare verso la patria, come colonna di fuoco che indica la via, nube che ripara il cammino, fonte, mensa, terra santa, porto di approdo alla rotta dell'uomo ...

Da quale fonte ha attinto ispirazione l'autore? Molti elementi, certo, si ritrovano nei Padri ed omileti del IV-V secolo. Ma l'idea ispiratrice, nucleo capace di espandersi e di amalgamare attorno a sé tutto il dettato dommatico, credo appartenga ad Efeso e in particolare a Cirillo di Alessandria, di cui conosciamo il peso e l'autorità per tutte le chiese orientali del tempo, anche e soprattutto per quelle anti-calcedonesi.

L'Inno poi, nella stessa struttura metrica come nel suo svolgimento tematico, attinge – come da fonte primaria – dalle divine Scritture e dalla dottrina della Chiesa, espressa nei concili di Efeso e di Calcedonia, nella liturgia natalizia del V secolo, e negli scritti soprattutto omiletici dei Padri greci del ciclo calcedonese, efesino e pre-efesino.

### 2.1. Fonte d'ispirazione: Efeso (431)

È noto che il Concilio di Efeso (431) non ha composto nessun «simbolo di fede», ma si è limitato ad approvare la dottrina di Cirillo alessandrino sull'unione ipostatica delle due nature in Cristo, e a condannare quella di Nestorio. Un Concilio sostanzialmente fatto di documenti: lettere di Cirillo, lettere di Nestorio, omelie di vari autori, raccolta documentaria di testimonianze patristiche anteriori, ecc. Costitutiva fra tutte la seconda lettera di Cirillo a Nestorio – testo fondamentale della dottrina di Efeso –, nella quale il vescovo di Alessandria, dopo aver esposto la sua interpretazione cristologica appoggiandosi al simbolo di Nicea e alle divine Scritture, concludeva:

«Questo attesta dovunque la sana dottrina della fede; questo hanno insegnato i santi Padri, i quali non dubitarono di chiamare Theotokos la santa Vergine, non in quanto la natura del Verbo o la sua divinità abbia avuto inizio dalla santa Vergine, ma in quanto fu da lei generato quel santo corpo, animato da anima razionale, al quale era unito il Verbo secondo l'ipostasi»<sup>5</sup>.

La dichiarazione di Cirillo, approvata dal Concilio, sembra scarna: pare si limiti a giustificare l'uso di chiamare Maria

---

<sup>5</sup> E. SCHWARTZ, *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, (= ACO) I, 1, 1, p. 25-28; PG 77, col. 44-49 (cf. CPG 5304). Questa seconda lettera di Cirillo a Nestorio costituisce il testo fondamentale di Efeso, sul quale si pronunciarono col loro *placet* i Padri convenuti nella chiesa di santa Maria il 22 giugno 431.

«Theotokos», affermando che è veramente Madre di Dio, e spiegandone il modo, cioè secondo la natura umana assunta dal Verbo in unità di persona. Di questa accesa controversia tra cirilliani e nestoriani, che si protrasse per decenni, troviamo eco nell'*Akathistos* (stanza XV), che afferma:

«Ave, dottrina insicura per gli empi;  
ave, dei pii certissimo vanto».

Ma lo stesso Cirillo, in una celebre omelia pronunciata ad Efeso e inserita negli Atti conciliari<sup>6</sup>, mostra quali implicanze soteriologiche e quale estensione storico-salvifica includa il titolo «Theotokos» e la dottrina ortodossa sulla divina maternità. In una serie di salutazioni, dirette e indirette, cioè rivolte direttamente a Maria o celebranti gli eventi che per mezzo di lei (δι' ἧς) sono avvenuti e avvengono nella *historia salutis*, afferma:

Χαίροις παρ' ἡμῶν, Μαρία θεοτόκε, τὸ σεμνὸν κειμήλιον ἀπάσης τῆς οἰκουμένης, ἡ λαμπὰς ἡ ἄσβεστος, ὁ στέφανος τῆς παρθενίας, τὸ σκήπτρον τῆς ὀρθοδοξίας, ὁ ναὸς ὁ ἀκατάλυτος, τὸ χωρίον τοῦ ἀχωρήτου, ἡ μήτηρ καὶ παρθένος,

Ave a te da parte nostra, Maria Madre di Dio, augusto tesoro di tutta la terra abitata, lampada inestinguibile, corona della verginità, scettro dell'ortodossia, tempio indissolubile, ricettacolo dell'Incontenibile, Madre e Vergine:

<sup>6</sup> Figura tra le Omelie di Cirillo (*homilia IV Ephesi habita. De Maria Deipara in Nestorium*). Edizione: PG 77, col. 992-996; ACO I, 1, 2, p. 102-104. Si conserva anche nella versione armena e georgiana (cf. CPG 5248). Si è recentemente dubitato dell'autenticità dell'omelia, anche se tutti convengono nel datarla al tempo di Efeso. Per l'autenticità militano i codici greci e i maggiori studiosi. Sullo stato della questione, si vedano soprattutto R. CARO, *La Homilética mariana griega en el siglo V*, II, Dayton (Ohio) 1972, p. 269-283, dove vengono ponderate e risolte le difficoltà contro l'autenticità dell'omelia e ne è presentata una breve sintesi della dottrina mariana; e M. SANTER, *The Authorship and Occasion of Cyril of Alexandria's Sermon on the Virgin*, in *Studia Patristica XII* (TU 115), Berlin 1975, p. 144-150, il quale giunge alle stesse conclusioni di R. Caro, anche se mostra di non conoscerlo. A una attenta analisi, l'omelia IV presenta evidenti lacune e accostamenti di brani; nulla tuttavia ci autorizza a scartare l'autenticità integrale del testo e di ciascuna delle sue parti.

δι' ἧς ὀνομάζεται ἐν τοῖς ἀγίοις εὐαγγελίοις εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου·

per te nei santi Vangeli è detto «benedetto Colui che viene nel nome del Signore» (Mt 21, 9).

χαίροις ἡ τὸν ἀχώρητον χωρήσασα ἐν μήτρᾳ ἀγία παρθενικῆ,

Ave, tu che hai contenuto nel santo grembo verginale l'Incontenibile:

δι' ἧς τριάς ἀγία δοξάζεται καὶ προσκυνεῖται εἰς πᾶσαν τὴν οἰκουμένην,

per te la santa Trinità è glorificata e adorata su tutta la terra;

δι' ἧς οὐρανὸς ἀγάλλεται,

per te si rallegra il cielo;

δι' ἧς ἄγγελοι καὶ ἀρχάγγελοι εὐφραίνονται,

per te gli angeli e gli arcangeli esultano;

δι' ἧς δαίμονες φυγαδεύονται,

per te i demoni sono messi in fuga;

δι' ἧς διάβολος πειράζων ἔπεσεν ἐξ οὐρανοῦ,

per te il diavolo tentatore cadde dal cielo;

δι' ἧς τὸ ἐκπεσὸν πλάσμα εἰς οὐρανὸς ἀναλαμβάνεται,

per te la creatura decaduta è ricondotta ai cieli;

δι' ἧς πᾶσα ἡ κτίσις εἰδωλομανία κατεχομένη εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλήλυθε,

per te tutto il creato prigioniero del culto degli idoli è ritornato alla conoscenza della verità;

δι' ἧς βάπτισμα ἅγιον γίνεται τοῖς πιστεύουσιν,

per te il santo battesimo è donato ai credenti;

δι' ἧς ἔλαιον ἀγαλλιᾶσεως,

per te vi è l'olio di esultanza;

δι' ἧς εἰς πᾶσαν τὴν οἰκουμένην ἐκκλησίαι θεμελιώνται,

per te le chiese sono fondate su tutta la terra;

δι' ἧς ἔθνη ἄγονται εἰς μετάνοιαν,

per te i popoli vengono a conversione;

καί, τί πολλὰ λέγω;

ma perché mi dilungo?

δι' ἧς ὁ μονογενὴς υἱὸς τοῦ Θεοῦ φῶς ἔλαμψε τοῖς ἐν σκότει καὶ σκιᾷ θανάτου καθημένοις,

per te il Figlio unigenito di Dio ha brillato come luce su coloro che giacciono nelle tenebre e nell'ombra di morte" (Lc 1, 79);

δι' ἧς προφήται προεμήνυσαν,

per te i profeti hanno predetto;

δι' ἧς ἀπόστολοι κηρύττουσι σωτηρίαν τοῖς ἔθνεσι,

per te gli apostoli predicano la salvezza alle nazioni;

δι' ἧς νεκροὶ ἐγείρονται,

per te i morti risuscitano;

δι' ἧς βασιλεῖς βασιλεύουσι...

per te regnano i re<sup>7</sup> ...

<sup>7</sup> ACO I, 1, 2, p. 102-103; PG 77, p. 992. La lezione dei χαριετισμοί

Qui abbiamo, in sintesi, la lettura patristica più profonda del mistero di Maria Theotokos: cioè la sua radicale presenza nel mistero di Cristo incarnato e della Chiesa. Maria è alla radice della venuta del Figlio di Dio salvatore; Maria è nel cuore della divina «economia» preannunziata dai profeti, predicata dagli apostoli, celebrata dagli angeli, ostacolata dai demoni, creduta dai pagani; Maria Theotokos è nella Parola e nei Sacramenti che generano la Chiesa, nel culto che essa rende a Dio in spirito e verità, nella sua struttura visibile gerarchica e anche sociale, nella salvezza attuata «già e non ancora», fino all'ultimo giorno.

Oltre a questa notissima serie di salutationsi, che fanno di quest'omelia di Cirillo un punto di riferimento e anche di rielaborazione<sup>8</sup>, è doveroso richiamare l'attenzione alla conclusione, nella quale la «semprevergine Maria», con espressione carica di significato, viene identificata con la «Chiesa», e Gesù è chiamato «suo Figlio e Sposo immacolato»:

Γένοιτο δὲ ἡμᾶς τρέμειν καὶ προσκυνεῖν τὴν ἐνότητά καὶ βασιλεῖ θεοφιλεστάτῳ ὑπηκόους γίνεσθαι

Voglia il cielo che noi veneriamo e adoriamo l'Unità, obbediamo all'imperatore carissimo a Dio e

è sostanzialmente identica nelle due edizioni.

<sup>8</sup> È opinione dello studioso A. EHRHARD (*Eine unechte Marienbomilie des hl. Cyrill von Alexandrien*, in *Römische Quartalschrift*, 3 [1889] p. 97-133), che l'omelia XI di Cirillo di Alessandria (PG 77, col. 1029-1040) sia un rifacimento ampliato dell'omelia IV, dovuto non a Cirillo, ma a un altro autore anonimo. Vi ricorrono infatti titoli e frasi identiche all'omelia IV, ma in contesto diverso e, pare, di altra mano. Per questo, accettando la critica di A. Ehrhard, R. Caro non ha preso in considerazione l'omelia XI, né tra le autentiche, né tra le dubbiose e spurie di Cirillo (cf. *op. cit.*, p. 128-130; 269-283). Eppure l'omelia XI, che nell'edizione del Migne (PG 77, col. 1029-1040) porta il titolo di *Encomium in s. Mariam Deiparam*, diversamente dalle altre di Cirillo, è stata tradotta in siriano, armeno, georgiano e paleo-slavo (cf. CPG 5255). In una omelia acefala, conservata nel *Cod. Oxon. Bodl. Barocc.* 199, f. 1-2v, ricorre analoga serie di salutationsi come nell'omelia XI di Cirillo, con varianti notevoli. Si pone dunque il problema del testo critico, prima di scartarne l'autenticità.

καὶ ἀρχαῖς καὶ ἐξουσίαις ὑποτασσέσθαι, καὶ τρέμειν καὶ σέβειν τὴν ἀδιάστατον τριάδα, ὑμνοῦντας τὴν ἀειπαρθένον Μαρίαν, δηλονότι τὴν ἁγίαν ἐκκλησίαν καὶ τὸν ταύτης υἱὸν καὶ νυμφίον ἄσπιλον, ὅτι αὐτῷ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

siamo sottomessi ai principati e alle potestà, e veneriamo e rendiamo culto all'indivisa Trinità, celebrando con inni la semprevergine Maria, ossia la santa Chiesa, e il Figlio suo e Sposo immacolato, al quale appartiene la gloria per i secoli dei secoli. Amen<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> ACO, I, 1, 2, p. 104; PG 77, col. 996. La difficoltà di identificare la «semprevergine Maria» con la «Chiesa» è stata avvertita dal traduttore latino I. AUBERTUS, *S. P. N. Cyrilli Alexandriae archiepiscopi opera*, V, 2, Lutetiae 1638, p. 355-358 – versione riportata in PG 77, col. 992-996 – il quale ha tradotto la frase greca: δηλονότι τὴν ἁγίαν ἐκκλησίαν con «sanctum videlicet (Dei) templum», riconducendo il significato della frase non alla Chiesa, ma al rapporto di Maria col Verbo incarnato, di cui è diventata certamente il tempio: a questa lettura soggiace l'interpretazione di «chiesa» come edificio, cioè come «tempio». Ma non si può allora spiegare perché Cristo sia detto non soltanto «Figlio suo», ma anche suo «Sposo immacolato». Tale difficoltà di interpretazione ha indotto lo stesso editore critico E. SCHWARTZ (ACO, I, 1, 2, p. 104, in apparato) a ritenere la frase «ab hoc loco aliena» e ad affermare: «praeterea ἄσπιλον non Christo, sed ecclesiae attribuendum erat». Sulla sua linea prosegue anche A. MÜLLER, *Ecclesia-Maria. Die Einheit Marias und der Kirche*, Freiburg 1951, p. 153-157. Su pista diversa, a favore della lezione tramandata, si muove R. CARO, *op. cit.*, p. 280-283. Il rapporto Maria-Chiesa trova conferma nel conosciuto testo di Clemente alessandrino (Stromata VII, 16: O. STAEBLIN, *Clemens Alexandrinus*, GCS III, p. 66), e una identificazione concettuale e terminologica in un'opera del IV secolo, gli *Acta Archelai* di Egeonio (GCS 16, p. 80-81), dove Maria è chiamata «virgo castissima, immaculata ecclesia».

Il rapporto sponsale della Chiesa con Cristo viene ugualmente esteso a Maria, e talvolta, in alcuni testi orientali e occidentali, anche alle vergini, sulla linea della teologia paolina e dell'interpretazione non collettiva ma soggettiva della «sposa» del Cantico dei Cantici. Il *Cod. Oxon. Bodl. Barocc.* 199, che si ispira a questa omelia di Cirillo, saluta la Vergine come «sposa»: «Ave, sposa illibata: dal tuo talamo infatti fu generato lo Sposo, Cristo; Ave, sposa incontaminata: dal tuo talamo infatti si fece uomo il re dei secoli» (f. 1v).

Ritengo dunque che il testo di Cirillo sia autentico, nonostante la nostra difficoltà occidentale di interpretarlo.

È questa la linea che ha ispirato l'autore dell'*Akathistos*, il quale manifestamente dipende da questo testo di Cirillo, non solo nell'impostare e coordinare organicamente i temi nella sequenza delle stanze dell'Inno, ma anche in alcune formulazioni concettuali.

## 2.2. *Fonti della struttura dell'Inno: Bibbia e Calcedonia (451)*

L'*Akathistos* è una composizione lungamente studiata nell'insieme e nei particolari. L'autore bizantino, espertissimo nelle simbologie e nelle tecniche letterarie, ha voluto evidenziare – anche nella struttura, nei numeri e nella simbologia dell'Inno – il posto e la funzione che la Chiesa riconosce alla Vergine-Madre: per questo, io credo, si è ispirato alla Bibbia e alla professione di fede di Calcedonia.

### 2.2.1. *Fonti bibliche*

L'*Akathistos* attinge, come a prima fonte, alla Bibbia: ciò è evidente nella prima parte (stanze 1-12), dove l'Inno segue le scene del Vangelo dell'infanzia di Gesù: annunciazione a Maria, visitazione, rivelazione a Giuseppe, adorazione dei pastori, adorazione dei magi, fuga in Egitto, incontro con Simeone; ed è ugualmente evidente nell'uso di temi e figure bibliche dell'Antico e del Nuovo Testamento, che ricorrono specialmente nelle acclamazioni mariane<sup>10</sup>.

Tutto l'Inno poi si snoda su tre parole-chiave desunte dalla

<sup>10</sup> Nell'Inno sono presenti molte figure e simboli biblici; e anche, in modo meno evidente, alcune grandi profezie. Ricordo i temi della Genesi: il paradiso terrestre, l'albero della vita, il peccato e il castigo di Adamo e di Eva, la scala di Giacobbe, i temi dell'Esodo: l'uscita dall'Egitto, il passaggio del Mar Rosso, il cammino del popolo verso la terra promessa, preceduto e accompagnato dall'arca di Dio e dalla sua Presenza; il tema del Cantico dei Cantici: la «Sposa» (tema ripreso in Ap 19 e 21); temi di Isaia, di Ezechiele... Queste immagini o figure bibliche il più delle volte non si ritrovano nell'omiletica del IV-V secolo; l'Inno le fa sue in modo originale, in un contesto interpretativo mistagogico ed ecclesiale.

Bibbia: «Gioisci» (Lc 1, 28), che si ripete in tutte le acclamazioni (144 volte) e nell'efimnio delle stanze dispari (12 volte); «Sposa» (Ap 21, 2.9; cf. Ap 19, 6-8 e Cantico dei Cantici), che forma il titolo mariano per eccellenza nell'efimnio delle stanze dispari (12 volte); «Alleluia» (Ap 19, 1.3.4.6; cf. titoli di 20 Salmi e fine Sal 150), col quale si chiudono le stanze pari (12 volte).

Anzi, la stessa struttura metrico-sillabica dell'*Akathistos*, cioè la sua planimetria numerica, si basa certamente su numeri biblici, specialmente sul numero 12, numero biblico-ecclesiale per eccellenza, documentato nell'Antico e più ancora nel Nuovo Testamento. Sembra che l'autore, nel progettare l'Inno, si sia ispirato alla visione della «Sposa» di Ap 21, alla «città santa, la nuova Gerusalemme», cinta da un grande muro con 12 porte, custodite da 12 angeli, sulle quali erano scritti i nomi delle 12 tribù di Israele, con 12 basamenti, sui quali erano i 12 nomi dei 12 apostoli dell'Agnello. La «donna» di Ap 12, coronata da 12 stelle; la «donna» di Ap 19, adornata per le nozze con l'Agnello; e soprattutto la «sposa dell'Agnello» di Ap 21 formano dunque lo sfondo dell'*Akathistos*.

La marcata sottolineatura del numero 12, tanto nella distribuzione delle stanze (12 + 12), quanto nel computo dei versi (144 + 144) e delle sillabe (288 x 12), ci fa intuire l'angolo focale da cui l'autore ha voluto contemplare il mistero di Maria nel «mistero della Chiesa», mostrandola quale sua icona, quale Sposa perfetta dell'Agnello<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> Ho provato questa tesi, attraverso l'analisi delle stanze, dei versi e delle sillabe dell'Inno, nell'articolo *Numeri e simboli nell'«Inno Akathistos alla Madre di Dio»*, in *Ephemerides Liturgicae* 101 (1987) p. 267-288 [pagine 67-97 del presente volume].

La studiosa Vasiliki Marie Limberis, nella sua tesi di laurea presentata alla Harvard University nel 1987 (*Identities and images of the Theotokos in the Akathistos Hymn*, p. 58-101) ha tentato inoltre di evidenziare possibili paralleli fra la personificazione veterotestamentaria della Sapienza (*sophia*), come viene descritta dall'Ecclesiastico, Sapienza e Proverbi, e la figura della Vergine-Madre che l'*Akathistos* propone: purtroppo, non



Ho voluto rilevare questa fondamentale dipendenza biblica dell'*Akathistos*, perché – diversamente dall'Occidente latino – la dottrina patristica greca ha dato poco spazio al rapporto Maria-Chiesa. Qui, ancora una volta, si nota l'originalità dell'Inno nella sua stessa impostazione.

### 2.2.2. La definizione di Calcedonia

Tutto l'*Akathistos* si snoda su «unità binarie», sul «2 convergente all'1», cioè sul «concorrere o convergere all'unità» di due membri, che pur restando distinti formano unità sia metrica che concettuale. Per dare qualche esempio di struttura: sono 2 le parti distinte dell'Inno, che pur restando distinte formano, anche nello svolgimento tematico, un solo Inno; le stanze procedono a 2 a 2, diverse nella lunghezza, ma formando unità numerica di versi, di sillabe, di pensiero; gli stessi versi procedono legati tra loro a 2 a 2, in «unità binarie», tanto nelle parti narrative, scandite dalle pause, quanto e specialmente nelle salutazioni o acclamazioni mariane, nelle quali viene osservato – appunto in vista di questa convergenza all'unità – un rigido parallelismo sia metrico che concettuale<sup>12</sup>.

Dove attinge e cosa vuol esprimere con questo l'autore? Credo che nel periodo in cui viveva, momento travagliato di contestazioni e di divisioni ecclesiali che seguirono al Concilio di Calcedonia, egli abbia voluto ribadire la professione di fede conciliare. Così infatti a Calcedonia era stato definito:

---

ha esaminato il Cantico dei Cantici, né la rilettura dei temi sapienziali nel NT e soprattutto nell'Apocalisse; si è piuttosto attardata nel ricercare, con poco frutto, similarità di termini e di attribuzioni nella letteratura giudaica e pagana.

<sup>12</sup> Ho cercato di mostrare, con rilievi e grafici, questa singolare struttura dell'Inno voluta dall'autore nel mio articolo più sopra citato, *Numeri e simboli nell'«Inno Akathistos alla Madre di Dio» ...*; ad esso rimando per una migliore comprensione di quanto qui ho scritto in forma sintetica.

Ἐπόμενοι τοίνυν τοῖς ἁγίοις πατράσιν ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν ὁμολογεῖν υἱὸν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν συμφώνως ἅπαντες ἐκδιδάσκομεν,  
τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι,

θεὸν ἀληθῶς καὶ ἄνθρωπον ἀληθῶς τὸν αὐτόν, ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιον τὸν αὐτὸν ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα,

κατὰ πάντα ὅμοιον ἡμῖν χωρὶς ἁμαρτίας· πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα, ἐπ' ἔσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν τὸν αὐτὸν δι' ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου τῆς θεοτόκου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν, υἱόν, κύριον, μονογενῆ, ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γινωριζόμενον·

οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνηρημένης διὰ τὴν ἔνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ιδιότητος ἑκάτερως φύσεως καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης,

οὐκ εἰς δύο πρόσωπα μεριζόμενον ἢ διαιρούμενον,

ἀλλ' ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν καὶ μονογενῆ, θεόν, λόγον, κύριον, Ἰησοῦν, Χριστόν·

Seguendo i santi Padri, tutti a una sola voce insegniamo che si deve confessare un solo e medesimo Figlio, il Signore nostro Gesù Cristo:

egli stesso perfetto nella divinità, egli stesso perfetto nell'umanità,

veramente Dio e veramente uomo, con anima razionale e corpo;

consostanziale al Padre secondo la divinità, consostanziale a noi – egli medesimo – secondo l'umanità,

simile a noi in tutto, fuorché nel peccato (cf. Eb 4, 15);

generato dal Padre prima dei secoli secondo la divinità,

ma negli ultimi giorni – egli stesso – per noi e per la nostra salvezza [generato] *da Maria, la Vergine, la Theotokos*, secondo l'umanità:

uno e medesimo Cristo, Figlio, Signore, Unigenito, che deve essere riconosciuto in due nature, [unite] senza confusione né mutamento, senza divisione né separazione,

non essendo mai venuta meno la differenza delle nature a motivo della loro unione, anzi, restando intatta la proprietà di ciascuna delle due nature e concorrendo in una sola persona e una sola sussistenza;

egli [dev'essere riconosciuto] non separato o diviso in due persone,

ma unico e medesimo Figlio e Unigenito, Dio, Verbo, Signore, Gesù, Cristo,

καθάπερ ἄνωθεν οἱ προφῆται περὶ αὐτοῦ καὶ αὐτὸς ἡμᾶς ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς ἐξεπαίδευσεν καὶ τὸ τῶν πατέρων ἡμῶν παραδέδωκε σύμβολον (DS 301-302).

come prima i profeti hanno detto di lui e poi lo stesso Gesù Cristo ci ha insegnato, e come ci ha trasmesso il Simbolo dei Padri.

Il testo dommatico di Calcedonia, riprendendo e precisando la dottrina di Efeso, definisce Maria «Madre di Dio»; ma definisce soprattutto che c'è un solo Figlio e Signore, un solo Gesù Cristo, in due nature unite e distinte, le quali convergono o «concorrono» nell'unica persona e sussistenza del Verbo.

Ritengo dunque che l'autore dell'Inno, con premeditata intenzione, abbia voluto evidenziare il mistero di Maria in tutta l'estensione salvifica del «mistero di Cristo» quale professato a Calcedonia: Verbo eterno diventato uomo perfetto, consostanziale al Padre e consostanziale a noi, ma unico e medesimo Figlio, Unigenito, Signore, Gesù, Cristo: il solo Salvatore.

### 2.3. *Fonti dell'impostazione bipartita: fede celebrata, fede professata*

L'*Akathistos* è chiaramente diviso in due parti distinte: la prima più narrativa (stanze 1-12), che segue i Vangeli dell'infanzia, la seconda più dottrinale (stanze 13-24), che segue la linea dommatica della Chiesa. Ogni stanza dell'Inno si apre con un brano narrativo di cinque versi, al quale nelle stanze dispari (tutte mariane) fa seguito una serie di 12 salutazioni o acclamazioni, chiuse dall'efimnio: «Ave, Vergine e Sposa!», nelle stanze pari segue il solo efimnio: «Alleluia!». Sono specialmente i versi narrativi che propongono in modo manifesto la sequenza storica e quella dommatica.

#### 2.3.1. *Fede celebrata*

L'*Akathistos* nella prima parte segue la trama dei Vangeli, ma non si vincola alla loro sequenza cronologica né assume e propone tutte le pericopi mariane: non accenna, ad esempio,

allo smarrimento di Gesù nel tempio, non allude a nessun evento della vita pubblica di Cristo o degli inizi della Chiesa, in cui è presente Maria (Cana, Cafarnao, Calvario, Cenacolo). Anzi, gli stessi testi evangelici che esso utilizza vengono collocati in un contesto predeterminato, sotto un'angolatura particolare. Le stanze che riguardano l'annunciazione, ad esempio (stanze 1-4), non mettono in luce né il «piena di grazia» (Lc 1, 28), né la risposta di Maria: «Ecco la serva del Signore» (Lc 1, 38), che pure trovano largo spazio nella tradizione esegetica ed omiletica bizantina dei secoli precedenti. Nella visitazione, l'autore pone in rilievo soltanto la santificazione del Battista al saluto di Maria, non l'esultanza di Elisabetta o il cantico della Vergine, ambedue ampiamente celebrati nell'omiletica del IV e V secolo.

Il caso più tipico, rivelatore di una precisa intenzionalità dell'autore, è la collocazione dell'incontro con Simeone. Esso avviene secondo il Vangelo di Luca, al quarantesimo giorno dopo la nascita (cf. Lc 2, 22-38). L'Inno invece pone la presentazione al tempio dopo l'arrivo dei magi e dopo la fuga e il ritorno dall'Egitto: e con l'incontro del vecchio Simeone si chiude la parte storico-narrativa. Credo che ciò sia dovuto alla prospettiva mistagogica dell'autore, e quindi alla sua dipendenza dalle fonti liturgiche.

Infatti, con l'introduzione del Natale, tra la fine del IV secolo e nel secolo V prese forma definitiva in Oriente, accanto al ciclo pasquale, il ciclo natalizio: esso includeva una preparazione al Natale, una celebrazione del Natale al 25 dicembre, una susseguente memoria o «sinassi» della Madre di Dio (26 dicembre), e si chiudeva al quarantesimo giorno (2 febbraio) con l'Ipapante. Non tutte le chiese d'Oriente adottarono immediatamente questo calendario: alcune continuarono a celebrare la nascita del Signore nella festa dell'Epifania (6 gennaio), come testimonia il *Giornale di viaggio* di Eteria per la chiesa di Gerusalemme, e l'Ipapante al quarantesimo giorno (14 febbraio)<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> H. PÉTRÉ (ed.), *Ethérie. Journal de voyage*, SC 21, Paris 1948, p. 202-206 (trad. it.: P. SINISCALCO e L. SCARAMPI (edd.), *Egeria. Pellegrini*

Tuttavia, più rapidamente che in Occidente, la chiesa bizantina giunse a una precisazione dell'oggetto delle due feste simili: Natale ed Epifania. Nel Natale si celebra la nascita di Cristo, come manifestazione ai giudei e ai gentili (pastori e magi) della divinità apparsa in carne umana; nell'Epifania (festa delle luci: τὰ φῶτα) si celebra ormai soltanto l'antichissima memoria del battesimo di Cristo al Giordano.

Ripensando attentamente alla sequenza delle scene bibliche che formano la trama espositiva della prima parte dell'*Akathistos*, m'è parso di scorgervi la sequenza liturgica del ciclo natalizio. Infatti, nessun formulario di una singola festa della Theotokos può esaurire l'intero quadro biblico dell'*Akathistos*: non la festa dell'Annunciazione, introdotta a Costantinopoli da Giustiniano e di lì allargata all'Oriente e all'Occidente: essa celebra il «mistero dell'Incarnazione», seguendo Lc 1, 26-38; non la stessa festa mariana primitiva, cioè la «Sinassi della Theotokos» (26 dicembre), testimoniata nel periodo pre-efesino e conservata fino ad oggi anche nelle chiese nestoriana e siriana col titolo di «Congratulazioni»: essa non poteva proporre come pericope evangelica, insieme al testo di Mt 2, anche quello dell'incontro con Simeone (Lc 2), riservato al 2 febbraio o data analoga rispetto alla celebrazione del Natale<sup>14</sup>.

---

naggio in *Terra Santa*, Roma 1985, p. 142-143). Questa testimonianza di Egeria sulla festa gerosolimitana e betlemmita dell'Epifania che, da antica data, il 6 gennaio celebrava la Natività del Signore e al quarantesimo giorno, il 14 febbraio, la sua presentazione al tempio, mostra la difficoltà di alcuni ambienti orientali ad accettare l'introduzione del 25 dicembre come data specifica del Natale del Signore, riservando all'Epifania (6 gennaio) la celebrazione del battesimo di Gesù al Giordano.

Sul ciclo natalizio, la sua configurazione in Oriente ed Occidente, le feste del Natale e dell'Epifania e il loro oggetto celebrato, come pure sull'avvento o la preparazione al Natale sia in Occidente che in Oriente, si veda: A. NOCENT, *Il tempo della manifestazione*, in *Anámnesis*. 6. *L'Anno liturgico: storia, teologia e celebrazione*, Marietti, Genova 1988, p. 175-205; A. TRIACCA, *Teologia dell'anno liturgico nelle liturgie occidentali antiche non romane*, *ivi*, p. 307-366; spec. p. 329-330 (liturgia ravennate) e p. 331-333 (liturgia ambrosiana e sintesi).

<sup>14</sup> La sopravvivenza di un frammento dell'*Akathistos* al Mattutino del

Invece il ciclo natalizio celebrato nell'area costantinopolitana nel V secolo può davvero essere stato il filo conduttore per la

---

25 marzo, festa dell'Annunciazione, ha indotto alcuni a ritenere che l'Inno fosse stato composto per tale solennità. Ma credo che questa sia ipotesi improbabile: se infatti analizziamo i *kontakia* di Romano per l'Annunciazione, scritti in occasione dell'istituzione costantinopolitana della festa, come pure i tropari antichi e recenti che la celebrano, riscontriamo esclusivamente l'evento salvifico dell'Incarnazione al centro della celebrazione: la stessa Vergine Maria, che ne è in certo modo protagonista, viene cantata nel suo faticoso cammino di fede nell'accogliere il mistero di cui è portatrice. Non si fa parola del Natale, dei pastori, dei magi, della fuga in Egitto, di Simeone.

Ritengo ugualmente improbabile (benché in passato vi abbia aderito) la tesi di R. A. FLETCHER, *Three Early Byzantine Hymns and their Place in the Liturgy of the Church of Constantinople*, in *Byzantinische Zeitschrift*, 51 (1958) p. 53-65, che, scartando tanto l'Annunciazione quanto il Natale, proponeva come festa liturgica più appropriata all'*Akathistos* la primitiva festa mariana, la «Sinassi della Theotokos» del 26 dicembre. È impossibile che costituiscono formulario liturgico di una sola festa Lc 1-2 e Mt 1-2.

Di fatto, la liturgia bizantina odierna (che trasmette quella dei secoli VIII-IX) propone come unica pericope evangelica della «Sinassi» la fuga e il ritorno dall'Egitto (Mt 2, 13-23). Questa collocazione del brano evangelico al 26 dicembre, il giorno dopo il Natale, trova conferma nei Sermoni 150 e 151 di Pietro Crisologo, il quale risente dell'influsso bizantino a Ravenna (cf. lo studio di F. SOTTOCORNOLO, *L'anno liturgico nei Sermoni di Pietro Crisologo*, Cesena 1973, p. 232-233).

D'altra parte, se la Chiesa bizantina ha introdotto un brano dell'*Akathistos* nella festa dell'Annunciazione, per la quale non era stato composto, per la quale invece Romano aveva composto dei *kontakia* estromessi poi dalla celebrazione, perché non avrebbe con maggior ragione conservato la presenza dell'Inno *Akathistos* o al Natale (dove invece figurano brani di Romano) o nella Sinassi della Theotokos? Perché avrebbe estromesso l'*Akathistos* dal suo posto originario, nonostante la riverenza che la tradizione nutre per quest'Inno?

Mi permetto dunque di formulare un'altra ipotesi. L'*Akathistos*, che abbraccia in sintesi tutto il ciclo natalizio, non è stato composto per celebrare una festa mariana specifica, ma «il mistero della Madre di Dio», espresso in forma privilegiata negli eventi dell'infanzia di Cristo, letti però mistagogicamente nella luce della Pasqua e nel contesto ecclesiale.

Di fronte a tale meravigliosa sintesi dottrinale e liturgica, la Chiesa bizantina ha adottato una sola soluzione, per non perderlo, per maggior-

parte narrativa dell'*Akathistos*. Esso inizia con la preparazione al Natale, con il ricordo dell'annunciazione (stanze 1-4), della visitazione (stanza 5) e dell'annuncio a Giuseppe (stanza 6)<sup>15</sup>, celebra nel Natale (25 dicembre) il canto degli angeli e l'adorazione dei pastori (stanza 7), e più ancora l'adorazione dei magi (stanze 8-10), si prolunga (26 dicembre) con la fuga e il ritorno dall'Egitto (stanza 11), termina con l'incontro di Simeone (stanza 12), che chiude il ciclo natalizio.

L'autore però, da esperto bizantino seguace dell'interpretazione allegorica, legge in chiave mistagogica ed ecclesiale non solo gli eventi biblici, ma anche le memorie liturgiche. Egli anzi amalgama insieme, in un'unica lettura progressiva, Annunciazione-Natale-Epifania, cioè la manifestazione di Cristo nella carne e la sua epifania battesimale, con la quale anticipa la sua Pasqua<sup>16</sup>.

---

mente valorizzarlo: il quinto sabato di quaresima ha istituito la «festa dell'*Akathistos*», facendola gravitare attorno all'Annunciazione, che cade ordinariamente in quaresima, e cioè attorno al «mistero di Cristo» incarnato-morto-risorto.

<sup>15</sup> L'avvento bizantino è ancora tema di ulteriori ricerche. Le deduzioni che possiamo ricavare dagli omileti del IV e V secolo (Basilio Magno, Gregorio di Nazianzo, Gregorio di Nissa, Giovanni Crisostomo, Proclo, Teodoto di Ancira, Antipatro di Bostra ed altri), ci portano a concludere che in una o più domeniche (o giorni) precedenti il Natale si commemorava l'annuncio a Zaccaria, l'annuncio a Maria, la Visitazione e la nascita del Battista, l'annuncio a Giuseppe; mentre ordinariamente nel giorno di Natale si leggeva Lc 2, 1-20 (nascita, angeli, pastori) e/o Mt 2, 1-12 (i magi). Per la collocazione al giorno di Natale sia dell'adorazione dei pastori, sia soprattutto dell'arrivo e dell'adorazione dei magi, danno conferma tanto l'iconografia e l'epigrafia quanto l'innografia e l'omiletica del IV-VI secolo. Basti ricordare le pitture catacombali, le sculture di sarcofagi antichi, gli inni sul Natale di Romano il Melode.

Per la distribuzione delle memorie nella preparazione al Natale ci possono essere di guida, in area di dipendenza antiochena, i calendari delle chiese sire. Il calendario della Chiesa siro-occidentale prevede, nei secoli V-VI, un ciclo di preparazione al Natale, chiamato *soborro*, distribuito nelle domeniche che lo precedono, con questa sequenza: annunciazione, visitazione, nascita del Battista, annuncio a Giuseppe e genealogia del Salvatore. Analoga distribuzione si riscontra nella Chiesa siro-caldea. È questo il filo conduttore delle prime stanze dell'*Akathistos*.

<sup>16</sup> Sul finire del I secolo, come traspare dalle lettere di s. Ignazio di

Così il mistero di Maria Theotokos, legato primariamente e indissolubilmente all'incarnazione, si trova nel cuore dello stesso mistero pasquale: e la nascita del Capo si prolunga nella nascita del suo Corpo, che è la Chiesa.

Tale è l'impostazione della prima parte dell'*Akathistos*, queste le sue fonti liturgiche. L'Inno infatti si apre con l'annuncio a Maria, al quale dà largo spazio per la sua assoluta importanza: perché con Maria inizia il mistero della Chiesa sposa del Verbo, mediante il dono di Dio (stanza 1) e l'accoglienza della creatura (stanze 2-4); da Maria si estende, effondendo la conoscenza e la grazia del Verbo incarnato, prima a Giovanni Battista e alla casa di Zaccaria (stanza 5), poi a Giuseppe (stanza 6); quindi si allarga in modo epifanico ai pastori, simbolo degli apostoli predicatori e dei martiri (stanza 7), ai magi, simbolo dei popoli pagani che vengono alla fede (stanze 8-10) e all'intero popolo dei credenti, cioè alla chiesa uscita misticamente dal-

---

Antiochia, fece la sua comparsa in Siria una gnosi incipiente che negava la vera incarnazione del Figlio di Dio e affermava invece una «epifania» o discesa di un Eone divino al Giordano sull'uomo Gesù: egli avrebbe annunciato il Dio nascosto e la sua occulta economia, quale fulcro della salvezza recata dall'alto, ma non avrebbe patito né sarebbe risorto. In tal modo l'«epifania» gnostica si presentava come «manifestazione salvifica», congiungendo concettualmente insieme – per parlare con termini impropri e nostri – il Natale e la Pasqua, cioè il manifestarsi del divino e il dono recato della salvezza, ossia la «gnosi». Contro tali sistemi eretici, di cui c'è eco in Ireneo (*Adversus Haereres*, I, 23-28 – PG 7, col. 670-689), prende fortemente posizione Ignazio, affermando vigorosamente: «Il nostro Dio Gesù Cristo fu portato in seno da Maria secondo l'economia di Dio, da seme di David e da Spirito Santo; e nacque e fu battezzato, per purificare l'acqua con la sua passione. E rimase occulta al principe di questo mondo la verginità di Maria e il suo parto come pure la morte del Signore: tre clamorosi misteri, che si compirono nel silenzio di Dio» (*Efesini* 1-19 – SC 10, p. 72-74). Così la «epifania» cristiana al tempo di Ignazio (anche se non possiamo ancora parlare di una festa distinta da quella di Pasqua), congiungeva insieme tre misteri: concepimento verginale, parto, battesimo-passione. Penso dunque che l'autore dell'*Akathistos*, seguendo un filone ermeneutico tradizionale, abbia illuminato il ciclo natalizio con quello pasquale, scorgendo nei pastori i banditori della parola e della fede, nei magi i catecumeni, negli eventi natalizi prefigurazioni pasquali e battesimali.

l'Egitto e peregrinante verso la patria (stanza 11), e trova in Simeone, che canta Cristo come luce delle genti e gloria di Israele, il simbolo più alto di chi raggiunge quaggiù la conoscenza perfetta, sotto i veli della fede, del mistero del Verbo fatto uomo per la nostra salvezza (stanza 12).

### 2.3.2. *Fede professata*

La seconda parte dell'*Akathistos* (stanze 13-24) segue una linea dottrinale, soprattutto nelle stanze dispari a tema mariano (le stanze pari infatti, eccetto l'ultima, sono a tema cristologico). Le verità mariane che ne formano il tessuto sono ripartite anch'esse in due blocchi: le prime più direttamente rapportate a Cristo, le altre più direttamente alla Chiesa. Ecco la sequenza dommatica: verginale concepimento (stanza 13), divina maternità (stanza 15), parto verginale (stanza 17); perpetua verginità di Maria come inizio della verginità ecclesiale (stanza 19), maternità spirituale verso i fedeli nei sacramenti (stanza 21), protezione celeste sulla chiesa pellegrina verso il cielo (stanza 23), continuata intercessione per i fedeli fino all'ultimo giorno (stanza 24).

Fonte certa di questa seconda parte è la fede della Chiesa, trasmessa dagli apostoli e consegnata nel simbolo (verginale concepimento), o definita dai Concili (divina maternità) o universalmente proposta dai Padri e dalle liturgie (parto verginale, perpetua verginità, mediazione celeste). Singolare la nota della maternità spirituale di Maria congiunta con i sacramenti dell'iniziazione cristiana: Oriente ed Occidente in questo tempo comprendono ed esprimono la continuità misterica tra il grembo della Vergine e il grembo della Chiesa, tra Cristo che nasce da Maria a Betlemme e il suo Corpo che nasce dai Sacramenti nella sua Pasqua.

### 2.4. *Fonti patristiche dei termini e delle immagini*

Indubbiamente molti sono i termini, le immagini o le espressioni dell'*Akathistos* che trovano rispondenza con l'omile-

tica greca del IV e V secolo. Va tuttavia notato che non si tratta mai di una dipendenza materiale dalle fonti patristiche, quanto piuttosto di una incorporazione rielaborata di parole o di frasi in una sintesi nuova e originale, nella quale assumono nuovo significato per la novità del contesto.

Più sopra ho indicato una sicura dipendenza dall'omelia IV di Cirillo di Alessandria, pronunciata ad Efeso. Altrettanto sicura è la dipendenza dell'*Akathistos* dall'omelia sulla Madre di Dio di Basilio di Seleucia<sup>17</sup>. Anzi, lo stile poetico dell'omelia di Basilio, pervasa da rime e assonanze che la rendono gradita, come pure lo splendido encomio della divina maternità e della Vergine-Madre nel quadro della *historia salutis*, hanno forse molto influito sull'autore dell'Inno. Merita proporre, a tipo esemplificativo, alcuni paralleli:

1. <i>Basilio</i> (PG 85, 444A)	<i>Akathistos</i> , stanza I
Da te infatti nascerà la gioia di tutti e di tutti cesserà la pena antica.	Ave, per te sorgerà la gioia; Ave, per te si eclisserà la pena.
2. <i>Basilio</i> (PG 85, 444C)	<i>Akathistos</i> , stanza II
La straordinarietà dell'annuncio comporta un inaccettabile evento.	La straordinarietà della tua voce sembra inaccettabile all'anima mia.

<sup>17</sup> BASILIO DI SELEUCIA, *Homilia in s. Deiparae annuntiationem*. PG 85, col. 425-452 (BHG 1112p; CPG 6656). L'autenticità dell'omelia, messa in dubbio da qualche studioso, è stata rivendicata con validi argomenti da R. CARO, *La homilética mariana griega en el siglo V*, (Marian Library Studies, 4), Dayton (Ohio) 1972, II, p. 283-308. Da questa omelia dipende, in qualche contacio, anche Romano il Melode. Del parallelo tra l'*Akathistos* e Basilio di Seleucia ho già riprodotto il testo greco alle pagine 39-40 del presente volume.

3. *Basilio* (PG 85, 448B)

Stavi tutto  
con quelli di quaggiù  
e non eri affatto distante  
da quelli di lassù;

infatti non ebbe luogo  
una discesa locale,  
ma si compì  
una condiscendenza divina.

*Akathistos*, stanza XV

Era tutto  
tra quelli di quaggiù  
e non era affatto distante  
da quelli di lassù  
il Verbo incircoscritto:

infatti ebbe luogo  
una condiscendenza divina,  
non un cambiamento locale.

Diverse altre similarità concettuali e verbali si notano tra l'*Akathistos* e Basilio di Seleucia: ad esempio, le stanza I, II, III, IV dell'Inno seguono in modo evidente la traccia dell'omelia di Basilio (PG 85, 441-445); così il tema della Vergine divenuta garante e mistagoga del mistero del Verbo incarnato (stanza III); la figura di Maria come paradiso di verginità, dov'è piantato l'albero della vita, e dove Maria diventa mediatrice tra Dio e gli uomini esiliati (PG 85, 443; stanza XIII); l'accento che nel grembo della Vergine è stato strappato lo scritto del debito (PG 85, 437; stanza XXII), che il Signore si è fatto uomo per richiamare e salvare «il simile col simile» (PG 85, 446; stanza XVIII); ecc. L'*Akathistos* anzi si apre (stanza I) e si chiude (stanza XXIV) sul modello di Basilio (PG 85, 444.452): Annunciazione-Deisis. E questo fa pensare a un ravvicinamento visivo con l'iconostasi, che nei battenti della porta regale ordinariamente raffigura l'angelo nunziante e la Vergine annunciata, nella sommità dell'iconostasi l'ultimo giudizio, con la Theotokos supplice accanto al Figlio.

Da queste così forti somiglianze e dipendenze dell'*Akathistos* dall'omelia di Basilio di Seleucia, verrebbe spontaneo pensare che autore dell'*Akathistos* sia lo stesso Basilio di Seleucia; né mancherebbe – forse – l'occasione per la quale l'*Akathistos* è stato composto: celebrare la Madre di Dio, nel suo mistero globale, in un momento in cui il suo santuario di Blacherne recentemente costruito dall'imperatrice Pulcheria diventava un

punto preciso di riferimento per le autorità imperiali e per tutto il popolo costantinopolitano.

Riscontriamo qualche affinità concettuale, e talvolta terminologica, anche con altri omileti del secolo V: io credo che l'autore dell'*Akathistos* li conoscesse e in parte ispirasse ad essi alcune salutationsi dell'Inno. Si percorra, a tale scopo, il repertorio di testi pubblicato da D. Montagna<sup>18</sup>, e la tesi più volte citata di Vasiliki Marie Limberis, con attenzione tuttavia all'autenticità dei testi riportati, non sempre ancora sufficientemente provata<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> D. MONTAGNA, *La lode alla Theotokos nei testi greci dei secoli IV-VII*, in *Marianum*, 24 (1962) p. 453-543 (repertorio di testi omiletici e innografici: 501-539): in questo lavoro, egli presenta stralci omiletici dal secolo IV in poi (Pseudo-Niseno, Proclo, Cirillo di Alessandria, Teodoto di Ancira, Esichio di Gerusalemme, Antipatro di Bostra, Basilio di Seleucia, Crisippo, Pseudo-Gregorio, Romano il Melode, Abramo di Efeso, Anastasio Antiocheno, Sofronio); e brani di inni liturgici. Tutti i brani mariani di queste omelie si trovano raccolti in S. ÁLVAREZ CAMPOS, *Corpus Marianum Patristicum*, II e IV, Burgos 1970, 1976; traduzione italiana delle omelie dei Padri e degli inni liturgici bizantini dei secoli IV-VI in *Testi mariani del primo millennio*, a cura di G. GHARIB-E. M. TONIOLO-L. GAMBERO-G. DI NOLA (edd.), I, *Padri e altri autori greci*, Città Nuova Editrice, Roma 1988. In tutti questi testi, omiletici e innografici, poche e di poco rilievo sono le espressioni simili con l'*Akathistos*, assolutamente diversa ne è l'impostazione.

<sup>19</sup> VASILIKI MARIE LIMBERIS, *op. cit.*, p. 32-42. Vengono ricordati: Proclo di Costantinopoli, Teodoto di Ancira, Crisippo di Gerusalemme. Ma è ancora molto discussa tra gli studiosi l'attribuzione a Proclo dell'Omelia VI (*Laudatio sanctae Dei genitricis Mariae*. PG 65, col. 721-757), e l'attribuzione a Teodoto dell'omelia sull'Ipapante (*In sanctam Deiparam et in Simeonem*. PG 77, col. 1389-1412): quest'ultima, anzi, manca tuttora di edizione critica, e antichi manoscritti la trasmettono in diversi punti sostanzialmente diversa dal testo edito. Si veda sull'argomento e sulle singole omelie (autentiche o pseudoepigrafiche), l'analisi accurata, aperta tuttavia ad ulteriori precisazioni, di R. CARO, *La homilética mariana griega en el siglo V*, I-II, Dayton 1971-1972. Utilissimo per una visione generale degli studi sulle singole omelie greche: R. LAURENTIN, *Bulletin sur la Vierge Marie*, in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 52 (1968) p. 536-551. Dall'insieme documentario, e dai paralleli filologici e concettuali tra l'*Akathistos* e i più conosciuti omileti del sec. V, non è pensabile l'attribuzione dell'Inno a Proclo di Costantinopoli o a Crisippo di Gerusalemme, come vorrebbe proporre VASILIKI MARIE LIMBERIS, *op. cit.*, p. 157.

Ritengo dunque si possa concludere che l'*Akathistos* costituisce una sintesi originale e insuperata, redatta in versi concisi ed eleganti, della dottrina dei Padri: ma che le fonti patristiche lo percorrono come acqua sotterranea, non facilmente individuabile nel loro influsso diretto.

### 3. IL «PROEMIO» DELL'AKATHISTOS

#### 3.1. «Proemio» o dedica

Prima di parlare delle fonti del proemio, credo utile riportare la traduzione del testo greco, di sei versi esametri:

«Guida invincibile, a te la vittoria!  
Io tua Città, or sottratta a sventure,  
l'inno di grazie ti dedico, Madre di Dio!  
Con quella forza che alcuno mai vinse  
da ogni pericolo salvami ancora,  
perché t'acclami: Ave, Vergine e Sposa!»<sup>20</sup>.

Tutti i manoscritti e le edizioni riportano questo proemio<sup>21</sup>:

<sup>20</sup> PG 92, 1335; Εὐχολόγιον τὸ μέγα, Roma 1873, 467; Ὁρολόγιον τὸ μέγα, Roma 1876, 186; Τριώδιον, Roma 1879, 506; ecc. Ecco il testo greco:

Τῇ ὑπερμάχῳ Στρατηγῶ τὰ νικητήρια·  
ὡς λυτρωθεῖσα τῶν δεινῶν εὐχαριστήρια  
ἀναγράφω σοι ἡ Πόλις σου, Θεοτόκε.  
Ἄλλ' ὡς ἔχουσα τὸ κράτος ἀπροσμάχητον,  
ἐκ παντοίων με κινδύνων ἐλευθέρωσον,  
ἵνα κράζω σοι· Χαῖρε, Νύμφη ἀνύμφευτε.

<sup>21</sup> Le edizioni liturgiche conoscono e riproducono anche un altro proemio, non così noto come quello citato, che viene cantato il quinto venerdì della quinta settimana di quaresima, prima delle stanze dell'*Akathistos*. È indicato come τροπάριον αὐτόμελον nell'edizione romana dell'*Ἀνθολόγιον* (Roma 1974, p. 1588). Poiché ne ho dato un breve cenno alle pagine 23-24 del presente volume, credo doveroso riportarne il testo nell'originale greco e nella versione italiana di Carlo Del Grande:

Τὸ προσταχθὲν μυστικῶς λαβὼν ἐν γνώσει ἐν τῇ σκηνῇ τοῦ Ἰωσήφ σπουδῆ ἐπέστη ὁ ἀσώματος, λέγων τῇ ἀπειρογάμῳ·	Poi che l'ordine in mistico intendimento accolse, nella dimora di Giuseppe fu subito l'angelo, e disse all'inesperta di nozze:
---	--

tropario solenne, trionfale, inno di grazie per una clamorosa vittoria di Costantinopoli sui nemici. Forse a motivo di esso tutto l'*Akathistos* è stato denominato «*victoriferus*» dall'antico traduttore latino degli inizi del secolo IX<sup>22</sup>. Tuttavia, questi versi non fanno parte dell'*Akathistos*, ma lo collocano in una cornice storica e celebrativa. Anche oggi con questo proemio (chiamato *kontakion* nei libri liturgici) si apre ogni celebrazione anche parziale dell'Inno.

La ricerca dell'autore e delle fonti indubbiamente è legata alle circostanze in cui esso fu composto, e al suo intimo legame con l'*Akathistos*. Che infatti ci sia un rapporto diretto col canto dell'*Akathistos*, lo prova l'ultimo verso: «... da ogni pericolo salvami ancora, – perché t'acclami: Ave, Vergine e Sposa!», verso che riprende l'efimnio delle strofe dispari dell'*Akathistos*. Ce ne dà ulteriore conferma il *Sinassario*, che dopo aver ricordato la prodigiosa liberazione di Costantinopoli dai Persiani e dagli Avari nel 626, sotto l'imperatore Eraclio e il Patriarca Sergio, che era l'anima della resistenza, narra come il popolo e

Ὁ κλίνας τῇ καταβάσει  
τοὺς οὐρανοὺς  
χωρεῖται ἀναλλοιώτως ὅλος ἐν σοί·  
ὄν καὶ βλέπων ἐν μήτρᾳ σου  
λαβόντα δούλου μορφὴν,  
ἐξίσταμαι κραυγάζειν σοι·  
Χαῖρε, Νύμφη ἀνύμφευτε.

Colui che ha piegato alla discesa  
i cieli,  
immutabile viene tutto in te;  
mirando nel tuo seno  
Lui che ha preso aspetto d'uomo,  
nel mio stupore ti proclamo:  
Ave, Sposa illibata!

Si avverte immediatamente che questo τροπάριον αὐτόμελον si ispira alla prima stanza dell'*Akathistos*, ma ne capovolge addirittura il contesto. Introduce tra l'altro la «dimora di Giuseppe» (ἐν τῇ σκηνῇ τοῦ Ἰωσήφ), che mai è nominata né dal Vangelo né dall'*Akathistos*, e proviene del racconto apocrifo del Protovangelo di Giacomo!

<sup>22</sup> Sembra che la versione latina dell'Inno sia stata fatta dal vescovo di Venezia Cristoforo, circa l'anno 800. Eccone il titolo: «Hymnus sancte Dei Genitricis Marie *victoriferus atque saluatorius* a sancto Germano Patriarcha Constantinopolitano rithmice compositus, per singulas alphabeti litteras inchoans singulos versus» (G. G. MEERSEMAN, *Der Hymnos Akathistos im Abendland. I. Akathistos -Akoluthie und Grußhymnen*, Freiburg 1958, p. 101).

il clero di Costantinopoli per tutta la notte cantasse l'Inno alla Vergine in rendimento di grazie, e lo cantasse in piedi; e fa menzione di una *fésta* (forse dell'*Akathistos*) a ricordo di queste liberazioni<sup>23</sup>.

Sembra dunque probabile che l'autore del proemio sia il patriarca Sergio († 638) o un suo contemporaneo<sup>24</sup>; al più tardi, esso è da attribuire a Germano di Costantinopoli († 733), al quale il traduttore latino assegna la paternità sia del proemio che dell'Inno.

---

<sup>23</sup> Il Sinassario contiene le letture per le singole feste. Quella per la festa dell'*Akathistos*, desunta da antichi *Triodia* e attribuita per tradizione a Niceforo Callisto, si trova in PG 92, col. 1348-1353 e nella recente edizione ateniese del *Triodion*, Atene 1960, p. 302-303 (se ne vedano le varie recensioni, con relative edizioni, indicate in BHG 1060, 1061, 1062, 1063, 1063f). Il *Sinassario*, dopo aver ricordato la prodigiosa liberazione di Costantinopoli dai Persiani e dagli Avari nel 626 (sotto l'imperatore Eraclio, a quel momento lontano dalla capitale, e sotto il patriarca Sergio, rimasto in città), narra come tutto il popolo e il clero di Costantinopoli per l'intera notte cantasse alla Vergine Theotokos in rendimento di grazie l'Inno e lo cantasse in piedi. Dopo avere poi ricordato altre due prodigiose liberazioni di Costantinopoli dagli Arabi sotto Costantino Pogonato (677-678) e sotto Leone Isaurico (717-718), conclude: «A motivo di tutti questi prodigiosi eventi operati dalla purissima Madre di Dio, celebriamo la festa odierna. "A-kathistos" poi fu chiamato l'Inno, perché allora tutto il popolo "in piedi" durante tutta la notte lo cantò alla Madre del Verbo; e perché, avendo l'uso di sedere mentre si cantano le stanze di altri inni, in quelle odierne della Madre di Dio tutti le ascoltiamo in piedi» (PG 92, col. 1354). Da questi elementi si può ulteriormente arguire che l'Inno non fu composto per l'occasione, ma fu introdotto come festa annuale per ringraziare la Vergine per la sua prodigiosa protezione sulla capitale dell'impero cristiano.

<sup>24</sup> J. M. QUERCI, pubblicando l'Inno *Akathistos* in appendice all'edizione delle opere storiche e poetiche di Giorgio Pisida sulla guerra contro gli Avari e gli Arabi (edizione ripresa in PG 92, col. 1335-1348), gli attribuisce la paternità dell'*Akathistos*, in base a suoi criteri interni, e specialmente alla convinzione che l'Inno non possa essere anteriore a lui (cf. PG 92, col. 1333-1336). Altri, l'attribuiscono al patriarca Sergio, che fu l'anima della resistenza cittadina (cf. PG 92, col. 1347 ss.). Questa attribuzione, a mio parere, poggia sul fatto che questi studiosi hanno considerato proemio e Inno come un tutt'uno organico: cosa che invece è da scartare.

### 3.2. Fonti del «proemio»

Il ricorso alla Madre di Dio nei pericoli sociali e politici trova antica testimonianza nella celebre antifona «*Sub tuum praesidium*»:

«Sotto la tua misericordia ci rifugiamo, Madre di Dio:  
non disprezzare le nostre suppliche nelle angustie,  
ma dal pericolo salvaci, sola pura, sola benedetta»<sup>25</sup>.

Più direttamente, e con preciso riferimento a Costantinopoli, sul finire del IV secolo o inizi del V, Severiano di Gabala invita il popolo a ricorrere a Maria in un momento di incursione nemica. La chiama «Madre di Dio» (Theotokos); la considera come strumento privilegiato del Signore per sconfiggere i nemici della cristianità; sa che il popolo di Costantinopoli (e forse tutto l'impero) è consacrato a lei, «la nostra Signora»:

«Anche ora non manca a Dio Debora, non manca a Dio Giaele. Abbiamo anche noi la santa Vergine e Madre di Dio Maria che intercede per noi. Se infatti una donna qualunque riportò vittoria, quanto più la Madre di Cristo umilierà i nemici della verità? Armato fino ai denti, il nemico reputò degna di derisione la donna, e la trovò invece valorosa condottiera... Abbiamo la nostra Signora, la santa Maria Madre di Dio!»<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> Il tropario greco, tradotto in latino con l'incipit «*Sub tuum praesidium*», è con quasi certezza di origine alessandrina: conservato in un frammento papiraceo, mostra la sua antichità; inserito quasi ogni giorno nella liturgia copta e bizantina, introdotto anche nelle liturgie latine, mostra la venerazione con cui è stato accolto dalle Chiese. Per una visione più dettagliata, e per i contenuti che il tropario trasmette, si veda spec. G. GIAMBERARDINI, *Il «Sub tuum praesidium» e il titolo «Theotokos» nella tradizione egiziana*, in *Marianum*, 31 (1969) p. 324-362; R. IACOANGELI, «*Sub tuum praesidium*». *La più antica preghiera mariana: filologia e fede*, in S. FELICI (ed.), *La mariologia nella catechesi dei Padri (età prenicena)*, LAS, Roma 1989, p. 207-240; A. M. TRIACCA, «*Sub tuum praesidium*», *nella «lex orandi», un'anticipata presenza della «lex credendi». La «teotologia» precede la «mariologia»?*, in *La Mariologia nella catechesi dei Padri...*, cit., p. 183-205.

<sup>26</sup> SEVERIANO DI GABALA, *Homilia de legislatore*, PG 56, col. 409-410. Per l'autenticità del testo cf. A. GILA, *Esame dei principali testi mariani di Severiano di Gabala*, in *Marianum*, 26 (1964) p. 113-172; ID.,



La consacrazione di Costantinopoli a Maria, nell'interpretazione storico-liturgica che ne conserva un ricordo festivo l'11 maggio, vien fatta risalire all'atto di dedicazione di Costantino, l'11 maggio dell'anno 330. Veramente, tale dedicazione fu fatta a Cristo; ma la pietà dei patriarchi e del popolo non tardò ad attribuirle simultaneamente a Maria, che da allora è sempre considerata la protettrice della Città e dell'impero<sup>27</sup>. È su questa linea che si snoda la stanza XXIII dell'*Akathistos*:

«Ave, diadema prezioso dei santi sovrani;  
ave, dei pii sacerdoti tu nobile vanto.  
Ave, tu sei per la Chiesa qual torre possente;  
ave, tu sei per l'Impero qual forte muraglia.  
Ave, per te innalziamo trofei;  
ave, per te cadon vinti i nemici».

Se tale già era nel V secolo l'atteggiamento di Costantinopoli nei confronti di Maria, considerata celeste e potente protettrice, esso trovò ulteriori motivazioni e conferme storiche. Infatti, dal tempo dell'imperatrice Pulcheria la città di Costantinopoli si vanta di possedere una singolare reliquia di Maria: la veste incorrotta, asportata da Gerusalemme, riposta solennemente nel celebre santuario di Blacherne, vicino al Corno d'oro. Questa reliquia divenne oggetto di una illimitata venera-

---

*Studi sui testi mariani di Severiano di Gabala*, Edizioni Marianum, Roma 1965. Per una lettura di questo e di altri testi omiletici in rapporto alla protezione di Maria, si veda: E. M. TONIOLO, *Attualità del ricorso a Maria secondo le dimensioni dei Padri greci*, in AA.VV., *Identità dei Servi di Maria*, Edizioni Marianum, Roma 1974, p. 61-82.

<sup>27</sup> Per quanto riguarda la fede e la venerazione di Costantinopoli, «città di Maria», alla Vergine Theotokos, si veda soprattutto: A. WENGER, *Foi et piété mariale à Byzance*, in H. DU MANOIR, *Maria*, V, Paris 1958, p. 923-981; G. GHARIB, *Le icone mariane. Storia e culto*, Città Nuova Editrice, Roma 1987, p. 31-50. G. Gharib, presentando l'icona intitolata «A te, condottiera invincibile» ispirata al primo verso del proemio dell'*Akathistos*, ricorda come la Madre di Dio, a partire almeno dal secolo V, fosse considerata segno indubitato di vittoria, protettrice di Costantinopoli, e la sua icona fosse raffigurata sui labari dell'esercito, sulle monete, sulle porte della Città (*ivi*, p. 130-135).

zione e insieme il pegno della protezione di Maria sulla Città, continuamente minacciata da Persiani, Avari, Russi, Saraceni ed Arabi. La santa Madre di Dio era infatti considerata come il baluardo di difesa e la propugnatrice di Costantinopoli, che è «sua»: lo testimoniavano le innumerevoli chiese e oratori dedicati a Maria, e le sue moltissime icone. Dopo Dio, tanto l'imperatore quanto il patriarca e il popolo sentivano di avere in Lei il più sicuro rifugio: e lo sperimentarono in diverse occasioni.

Teodoro Sincello racconta come Maria intervenne sgominando due incursioni barbariche, negli anni 619 e 626, quasi combattendo lei stessa la battaglia in favore dell'impero cristiano<sup>28</sup>. Un secolo più tardi, Germano di Costantinopoli narra come Maria, per il suo amore di Madre verso i fedeli e per la sua potente intercessione presso il Figlio, abbia ottenuto a Costantinopoli e a tutto l'impero una straordinaria vittoria sui Saraceni, proprio il 15 agosto, festa della sua Dormizione<sup>29</sup>.

Di questo contesto storico-culturale è frutto e insieme testimonianza il proemio dell'*Akathistos*.

#### 4. IL «CANONE» DI GIUSEPPE L'INNOGRAFO

Giuseppe, soprannominato l'Innografo, è il più celebre innografo bizantino del secolo IX. Nato a Siracusa intorno all'anno 820, visse la maggior parte della vita a Costantinopoli, dove morì († 886). Fu stimato da tutti. Il patriarca Fozio lo

---

<sup>28</sup> TEODORO SINCELLO, *Inventio et depositio vestis in Blachernis* (BHG 1058; CPG 7935), in F. COMBEFIS, *Novum Auctarium*, II, Parisii 1648, p. 751-786, ID., *De obsidione constantinopolitana sub Heraclio imperatore* (BHG 1061; CPG 7936). Edizione: A. MAI, *Nova Patrum Bibliotheca*, VI-2, Roma 1853, p. 423-437; L. STERNBACH, *Analecta Avarica*, Cracoviae 1900, p. 2-24. Studi sull'argomento: A. WENGER, *L'Assomption de la T. S. Vierge dans la tradition byzantine du VI<sup>e</sup> au X<sup>e</sup> siècle*, Paris 1955, p. 111-139; ID., *Foi et piété mariales à Byzance*, cit., p. 962-972.

<sup>29</sup> GERMANO DI COSTANTINOPOLI, *Homilia de acathisto vel de dormitione* (BHG 130s.; CPG 8014). Edizione: V. GRUMEL, *Homélie de saint Germain sur la délivrance de Constantinople*, in *Revue des Etudes Byzantines*, 16 (1958) p. 183-205.

venerava come «uomo di Dio». Nel suo monastero di Costantinopoli svolse un'intensa attività letteraria e liturgica<sup>30</sup>. Compose tropari, contaci e specialmente «canoni» per le feste, i quali hanno trovato un posto di privilegio nei libri liturgici greci. Il più celebre e conosciuto fra essi è il canone per la festa dell'*Akathistos*: lo si canta ancor oggi al mattutino, intrecciato con le stanze dell'Inno<sup>31</sup>. Consta di otto «Odi», ciascuna delle quali è composta di quattro o – più frequentemente – cinque tropari, oltre agli «irmi», cioè alle strofe-modello sulle quali sono composti gli altri tropari.

Nella celebrazione a s. Maria sopra Minerva, come ho ricordato più sopra, non fu trascritto e cantato tutto il «canone», ma soltanto l'«irmo» (strofa-modello della struttura metrica) e il primo tropario di ciascuna Ode.

Non è possibile, e non è questo il luogo di indicare le fonti di ogni singolo tropario. Bisogna tuttavia ricordare, in genere, che Giuseppe l'Innografo nei suoi canoni si ispira e dipende, spesso anche verbalmente, dai grandi autori precedenti: Romano il Melode, Andrea di Creta, Germano di Costantinopoli, Giovanni Damasceno, Teodoro e Giuseppe Studiti, Cosma di Maiuma, Teofane Grapto e altri<sup>32</sup>.

---

<sup>30</sup> Giuseppe è chiamato per antonomasia «l'innografo». Della sua vita e della sua opera si sono occupati diversi studiosi. Si veda: EUTYCHIOS I. TOMADAKIS, Ἰωσήφ ὁ Ὑμνογράφος. Βίος καὶ ἔργον, Atene 1971 (ampia presentazione: D. STIERNON, *La vie et l'oeuvre de S. Joseph l'Hymnographe. À propos d'une publication récente*, in *Revue des Etudes Byzantines*, 31 (1973) p. 243-266); G. FERRARI, *Giuseppe l'Innografo e il contributo di Siracusa alla spiritualità orientale*, Siracusa 1975.

<sup>31</sup> Il «canone» di Giuseppe si trova nei diversi libri liturgici che tramettono l'*Akathistos*. Fu edito da Ippolito Marracci nel suo *Mariale*, riprodotto in PG 105, 1019-1027. Fra le edizioni liturgiche, mi limito ad indicare l'ultima dell' Ἀνθολόγιον, II, Roma 1974, p. 1589-1596.

<sup>32</sup> Per le composizioni mariane di questi innografi si consultino i due volumi dell'opera già citata: *Testi mariani del primo millennio*, G. GHARIB-E.M. TONIOLO-L. GAMBERO-G. DI NOLA (edd.), Città Nuova Editrice, Roma 1988-1989.

In specie, per quanto riguarda il canone per l'*Akathistos*, col quale Giuseppe ha voluto contestualizzare all'interno dell'ufficiatura del Mattutino il celebre Inno, egli si ispira in modo manifesto non solo alle Odi bibliche, ma anche alle diverse stanze mariane dell'*Akathistos*. Ad esempio, la sua prima Ode innografica inizia con la stessa scena con cui si apre l'*Akathistos* e con analoghe salutazioni alla Vergine; la terza e la quarta Ode si ispirano alle stanze terza e quinta dell'*Akathistos*; ecc.

Si deve tuttavia notare che il clima culturale del secolo IX e il nuovo genere innografico del «canone» differiscono profondamente dall'Inno *Akathistos*: l'Inno è unitario, il canone è frammentario; l'Inno, se usa epiteti, lo fa in un contesto mistagogico-ecclesiale e per evidenziare un'idea dominante; i tropari del canone sono spesso un coacervo di epiteti mariani, di titoli laudativi, una specie di sequenza litanica. Del resto, in quel tempo i tropari fungevano come antifone responsoriali all'interno dei Cantici biblici, per i quali erano stati composti, al fine di rendere viva nel mistero celebrato la Parola di Dio dell'Antico e del Nuovo Testamento.

Il canone di Giuseppe mostra inoltre una nuova ottica nei confronti della Madre di Dio: innanzitutto una vastissima attribuzione di immagini e figure bibliche veterotestamentarie, ormai liturgicamente codificate dai grandi Padri del secolo VIII; e un atteggiamento supplice verso Maria, che divenne dominante nella Chiesa bizantina a partire soprattutto dal secolo VI. Nel canone di Giuseppe, dunque, continua ad avere il primo posto la liturgia di lode, ma trova ugualmente un posto di rilievo la supplica alla Madre di Dio. Riporto, come esempio, l'ultimo tropario, che si ispira alla stanza 24 dell'*Akathistos*, ma ne amplia le prospettive:

«Perdona, o Dio, alla tua eredità,  
dimentica le nostre colpe.  
Per questo, o Cristo, rimane accanto a te  
supplice in nostro favore  
Coei che verginalmente sulla terra ti ha generato,

quando volesti rivestire  
per tua grande misericordia  
la nostra natura».

Concludendo questa panoramica, possiamo affermare che la celebrazione dell'*Akathistos*, nel contesto del Mattutino con salmi e suppliche, può dirsi la più bella sintesi orante della tradizione bizantina, nella quale – accanto e come cornice al grande Inno – sono confluite: nel proemio, le esperienze di salvezza e le speranze nella Theotokos protettrice dell'impero cristiano; e nel canone di Giuseppe l'Innografo, la teologia mariana liturgica dei secoli VIII-IX, eredità trasmessa fino ad oggi alle chiese di rito bizantino. [...]