

Luigi Russo e il “quadrante metateorico” di Nicea

di Luca Vargiu

Non sembra aver perso di validità il giudizio di Elio Franzini secondo cui l'avviamento del dibattito sul problema dell'immagine in Italia – quel dibattito a cui spesso si è fatto riferimento con le formule “*iconic turn*” e “*pictorial turn*” – si deve al volume curato da Luigi Russo *Vedere l'invisibile. Nicea e lo statuto dell'Immagine*¹. Un'opera dal titolo già di per sé indicativo, dal momento che questa espressione, già ampiamente diffusa nella letteratura cristiana tardo-antica in difesa delle immagini sacre, racchiude in sé – così ancora Franzini – “uno dei principali sensi del dibattito occidentale sulla visibilità”². Il libro, uscito nel 1997, comprende un'ampia scelta di testi degli atti del concilio che ebbe luogo a Nicea nel 787 – il settimo ecumenico – corredata da una contestualizzazione di carattere storico, storico-artistico e teologico³. All'uscita del volume si accompagnò un seminario svoltosi a Palermo il 10 e l'11 ottobre dello stesso anno, i cui contributi vennero poi in parte pubblicati nel numero 52 di “*Aesthetica Preprint*”⁴.

Prescindendo dalle implicazioni racchiuse nelle formule “*ico-*

¹ Cfr. E. Franzini, *Introduzione all'edizione italiana* di R. Debray, *Vita e morte dell'immagine. Una storia dello sguardo in occidente*, Il Castoro, Milano 1999, pp. 7-12: 12 nota 2.

² *Ibid.* Cfr. anche Id., recensione a L. Russo (a cura di), *Vedere l'invisibile*, in “*Domus*”, n. 803, 1998, p. 120.

³ Cfr. L. Russo (a cura di), *Vedere l'invisibile. Nicea e lo statuto dell'Immagine*, Aesthetica, Palermo 1997 (1999², 2017³). Quest'edizione, basata sul Mansi, ha preceduto la traduzione integrale italiana dei testi conciliari e l'edizione critica: *Atti del Concilio Niceno Secondo Ecumenico Settimo*, tr. it. di P.G. Di Domenico, 3 tomi, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 2004; *Concilium universale Nicaenum secundum*, a cura di E. Lambergz (*Acta conciliorum oecumenicorum*, series secunda, vol. III), 3 voll., DeGruyter, Berolini-Novii Eboraci 2008-2016.

⁴ Cfr. L. Russo (a cura di), *Nicea e la civiltà dell'immagine*, “*Aesthetica Preprint*”, n. 52, 1998. Qui (*Presentazione*, pp. 9-10: 10) è lo stesso filosofo siciliano a dichiarare che non era “nostro costume redigere atti accademici degli incontri seminariali”. Un resoconto delle giornate è reperibile in S.T. e M.B., *Vedere l'invisibile*, in “*L'informazione filosofica*”, n. 35, 1997, pp. 45-48. È con affetto e riconoscenza che ricordo che, negli anni del mio dottorato a Palermo, era stato proprio Luigi Russo ad avermi fornito copia della rassegna stampa relativa alle diverse iniziative collegate con la “riscoperta” del significato estetico di Nicea.

nic turn” e “*pictorial turn*” – com’è noto, dovute rispettivamente a Gottfried Boehm e W.J.T. Mitchell⁵ – è innegabile che, a partire dagli anni attorno al 1990, l’immagine sia divenuta un tema centrale di riflessione in vari campi del sapere in diverse aree geografiche, tanto che gli stessi Boehm e Mitchell per primi – pur con qualche precisazione e distinguo da parte di entrambi – ne hanno parlato nei termini di un mutamento di paradigma⁶. La situazione italiana ha fin da subito mostrato un esito in parte diverso e una relativa indipendenza da tali formule. Proprio Russo, nella *Presentazione* di *Vedere l’invisibile*, si era impegnato in una precoce disamina retrospettiva, impostando la questione da un’angolazione storica e teorica di grande ampiezza: egli rilanciava l’importanza di Nicea, “baricentro ineludibile che ha determinato il corso della storia ed ipoteca la nostra contemporaneità”, e ravvisava nell’orizzonte culturale di fine millennio “una vera e propria rivoluzione scientifica [...] nell’onda della fondamentale opera di Freedberg *Il potere delle immagini*”⁷. È una disamina che, con il richiamo duplice al concilio niceno e a David Freedberg, testimonia come anche il mondo della cultura italiana fosse stato precoce nel recepire l’interesse che da più parti veniva manifestandosi verso l’immagine, oltre che capace di interpretarlo secondo proprie coordinate.

Come emerge già da queste affermazioni, Russo, nel promuovere la riproposizione degli atti niceni, intendeva offrire spunti di riflessione per una comprensione del loro significato e della loro influenza, anzi della loro centralità, nella temperie contemporanea. In quest’ottica egli ne sottolineava l’importanza come “luogo epistemico tutt’ora vitale, evento costitutivo paradigmatico”, tale da impegnare a “un radicale ripensamento della dimensione figurativa” e da permettere così, grazie all’elaborazione di un “quadrante metateorico potente (immagine/prototipo, visibile/invisibile)”, l’assicurazione di un’“intelligenza intrinseca e globale dell’universo dell’immagine”⁸. Il filosofo siciliano si muoveva qui entro un orizzonte di

⁵ Cfr. G. Boehm, *Il ritorno delle immagini* (1994), tr. it. di N. Mocchi, in A. Pinotti, A. Somaini (a cura di), *Teorie dell’immagine. Il dibattito contemporaneo*, Raffaello Cortina, Milano 2009, pp. 39-71; W.J.T. Mitchell, *Pictorial Turn* (1992), tr. it., in *Pictorial Turn. Saggi di cultura visuale*, a cura di M. Cometa e V. Cammarata, Raffaello Cortina, Milano 2017, pp. 79-106.

⁶ Cfr. lo scambio epistolare a cui i due studiosi vennero invitati da Hans Belting nel 2006: G. Boehm, *Iconic turn. Una lettera* (2006), tr. it. di P. Conte, in “Lebenswelt. Aesthetics and Philosophy of Experience”, n. 2, 2012, pp. 118-129, consultabile all’indirizzo <https://riviste.unimi.it/index.php/Lebenswelt/article/view/2662>; W.J.T. Mitchell, *Pictorial turn. Una risposta* (2006), tr. it. di M. Di Monte, ivi, pp. 130-143, consultabile all’indirizzo <https://riviste.unimi.it/index.php/Lebenswelt/article/view/2663> (ultimo accesso 20/1/2020).

⁷ L. Russo, *Presentazione* a Id. (a cura di), *Vedere l’invisibile*, cit., pp. 7-12: 10 e 9.

⁸ Id., *Presentazione* a Nicea e la civiltà dell’immagine, cit., p. 9. Cfr. Id., *Presentazione* a *Vedere l’invisibile*, cit., pp. 9-10.

pensiero affine a quello di Freedberg, l'autore di quell'opera, come si è visto, nell'onda della quale egli vedeva attuarsi la rivoluzione connessa al tema dell'immagine: la mappa concettuale è infatti la stessa dello studioso di origine sudafricana, o meglio quella nicena verso la quale quest'ultimo ha rivendicato esplicitamente il debito concettuale e terminologico⁹.

In un saggio di poco successivo a *The Power of Images*, Freedberg, con maggiore forza argomentativa rispetto alla sua opera principale, si era fatto sostenitore di un'ontologia dell'immagine imperniata sul problema dell'"inerenza", espressione con cui indicava il rapporto sussistente tra l'immagine e il suo prototipo – per usare i termini niceni da lui stesso impiegati¹⁰. La ripresa del contributo teorico del concilio di Nicea non solo era in tal modo esplicita, ma anzi tale contributo mostrava per lui la sua validità e fecondità anche al di là dell'ambito teologico e della definizione concettuale dell'immagine sacra: il nesso immagine-prototipo costituiva infatti ai suoi occhi il fondamento ontologico, e perciò universale e metastorico, dell'immagine in quanto tale¹¹. Si motivava così l'affermazione programmatica secondo cui "l'ontologia dell'immagine sacra è esemplare per tutte le immagini"¹², nella quale erano riprese e sintetizzate le considerazioni che avevano portato, in *The Power of Images*, a una sintonia con la posizione di Hans Georg Gadamer per la quale "solo l'immagine religiosa può evidenziare tutta la portata ontologica dell'immagine"¹³. Freedberg faceva però un passo in avanti, specificando in modo altrettanto programmatico che, a essere "esemplare per ogni successiva teoria dell'immagine", era proprio "la teologia bizantina delle immagini"¹⁴.

⁹ Cfr. D. Freedberg, *Holy Images and Other Images*, in S.C. Scott (a cura di), *The Art of Interpreting*, in "Papers in Art History from the Pennsylvania State University", IX, 1995, pp. 68-87: 69, 71-72, 74-75. In merito cfr. M. Andaloro, *Il secondo Concilio di Nicea e l'età dell'immagine*, in L. Russo (a cura di), *Vedere l'invisibile*, cit., pp. 185-194: 194.

¹⁰ A Nicea la questione del rapporto immagine-prototipo fu affrontata a più riprese. Cfr. L. Russo (a cura di), *Vedere l'invisibile*, cit., tr. it. parz. degli atti del concilio di C. Gerbino, pp. 66-90 e *passim*.

¹¹ Cfr. D. Freedberg, *Holy Images and Other Images*, cit., sopr. pp. 72 e 74.

¹² Ivi, p. 69.

¹³ H.G. Gadamer, *Verità e metodo* (1960), tr. it. di G. Vattimo, "Il pensiero occidentale", Bompiani, Milano 2001², p. 307; cit. in D. Freedberg, *Il potere delle immagini. Il mondo delle figure: reazioni e emozioni del pubblico* (1989), tr. it. di G. Perini, Einaudi, Torino 2009², p. 117.

¹⁴ D. Freedberg, *Holy Images and Other Images*, cit., p. 69. È lo stesso Freedberg (ivi, p. 78 nota 1) a rimandare ai luoghi della sua opera principale in cui queste posizioni, esplicitamente o implicitamente, sono già operanti. Su tutta la questione cfr. L. Pizzo Russo, *L'immagine tra mimesi e iconoclasmo*, in L. Russo (a cura di), *Nicea e la civiltà dell'immagine*, cit., pp. 57-70: 57-58; e, in relazione al solo Gadamer, G. Di Giacomo, *Icona e arte astratta*, "Aesthetica Preprint", n. 55, 1999, pp. 30-31, consultabile all'indirizzo <http://www1.unipa.it/~estetica/download/DiGiacomo.pdf> (ultimo accesso 20/1/2020).

In confronto Russo sembra più “laicamente” cauto, se così si può dire, visto che egli non si impegna in un discorso rivolto ad abbracciare il piano ontologico, ma si indirizza a sottolineare la fecondità ermeneutica della mappa concettuale adottata. In questo modo egli sposta i termini della questione, pensando il nesso dell’inerenza non nell’ottica di ciò che rende tale un’immagine – com’è in Freedberg e già presso i padri niceni – bensì come griglia interpretativa utile per la sua comprensione: è così che può parlare di Nicea come “radiante euristico con cui tracciare rotte sicure nell’oceano oscuro della rappresentazione visiva”¹⁵.

Sempre nello stesso saggio Freedberg si impegna in un dialogo critico con Hans Belting, il cui *Bild und Kult* era uscito a un solo anno di distanza da *The Power of Images*¹⁶. Tale confronto nasceva da un rifiuto da parte dello studioso tedesco del nesso dell’inerenza, non solo in senso ontologico, ma anche in funzione ermeneutica, espresso soprattutto in un saggio del 1987 poi confluito in apertura del suo *magnum opus*¹⁷. Oggetto di queste pagine è l’incapacità delle gerarchie ecclesiastiche e della teologia di rendere conto delle immagini da un punto di vista storico e sociale, dovuta al fatto di essere sempre state interessate a politiche di controllo e non alla comprensione del culto. Il tema è svolto su un binario duplice, in cui – ma solo in via provvisoria¹⁸ – si mostra la distanza sussistente tra un culto delle immagini definibile come sviluppatosi “dal basso”, legato com’era a tradizioni ed esigenze anche fortemente localizzate, espresse attraverso leggende relative all’origine sovranaturale delle immagini o ai miracoli che erano in grado di compiere, e le forme istituzionali di tale culto promosse “dall’alto” dalle gerarchie ecclesiastiche. Per Belting, “nelle questioni relative alle immagini, i teologi si limitarono sempre a fornire solo la teoria

¹⁵ L. Russo, *Presentazione a Nicea e la civiltà dell’immagine*, cit., p. 9. Cfr. anche le dichiarazioni dello stesso Russo in C. Fiori, *Nicea: e Dio creò Hollywood*, in “Corriere della sera”, 20/6/1997; e in S. Trovato, *La civiltà dell’immagine? Nacque nel 787. Le regole nel secondo Concilio di Nicea*, in “Giornale di Sicilia”, 26/6/1997 (conversazioni in occasione della pubblicazione di *Vedere l’invisibile*).

¹⁶ Su tale confronto rimando a L. Vargiu, *Prima dell’età dell’arte. Hans Belting e l’immagine medievale*, “Aesthetica Preprint. Supplementa”, n. 20, 2007, pp. 115-138, consultabile all’indirizzo <http://www1.unipa.it/~estetica/download/Vargiu.pdf> (ultimo accesso 20/1/2020), di cui queste pagine riprendono alcuni punti.

¹⁷ Cfr. H. Belting, *Il culto delle immagini. Storia dell'icona dall’età imperiale al tardo Medioevo* (1990), tr. it. di B. Maj, Carocci, Roma 2001, pp. 13-23 (cap. 1, § 1: *Il potere delle immagini e l’impotenza dei teologi*). In prima stesura, queste pagine furono pubblicate in “Orthodoxes Forum”, I, n. 2, 1987, pp. 253-260.

¹⁸ A ben vedere, dall’insieme delle sue affermazioni, risulta come Belting riconosca una circolazione culturale tra ambiti popolari e dotti o “alti”, che si manifesta in un trapasso variegato di pratiche e credenze religiose, all’interno del quale si inserisce lo stesso intervento di trasformazione da parte della Chiesa. In proposito rimando ancora a L. Vargiu, *Prima dell’età dell’arte*, cit., pp. 130-132.

di una prassi già consolidata, non introducendole mai di propria iniziativa”¹⁹. Le gerarchie tentarono cioè di riportare tale prassi entro l’alveo della fede ufficiale, volta per volta oscillando tra i poli della repressione e di un’azione riplasmatrice, che passava attraverso l’accettazione e insieme la disciplina della situazione di fatto. La spiegazione teologica delle immagini si inserisce dunque in questo quadro di riferimento, e anche le concezioni più generali e astratte, come quelle relative a stabilire il rapporto tra l’immagine e il suo prototipo, mostrano di presupporre uno scopo pratico e politico, consistente nel fornire “formule unitarie ad un uso eterogeneo e incontrollato delle immagini”, e ponendosi pertanto come una “sanzione teoretica retrospettiva” e una “sublimazione delle pratiche già esistenti”²⁰. Sono queste anche le ragioni che fanno propendere Belting per una lettura della controversia iconoclastica più in termini di *Realpolitik* che non di disputa teologica: in tal senso egli può asserire che “spesso le immagini furono solo il pretesto di conflitti che si erano sviluppati tra Chiesa e stato, centro e province periferiche, vertice e gruppi marginali della società”²¹.

Il nesso dell’inerenza non possiede quindi per lo studioso tedesco una priorità ontologica, come invece per Freedberg: se qualcosa ha priorità, questo è piuttosto il bisogno connesso al pregare e l’esigenza che la divinità sia in qualche modo presente nell’immagine davanti a cui si prega – ossia, lo sfondo antropologico in cui si inserisce la stessa teologia dell’immagine. Ma ciò significa che, mentre per Freedberg ontologia e teologia coincidono, o meglio la teologia mostra, in virtù del nesso dell’inerenza, di accedere alla dimensione ontologica, per Belting, al contrario, la spiegazione teologica resta confinata nel campo delle giustificazioni *a posteriori*.

Nel considerare il ruolo determinante riconosciuto alla sconfitta degli iconoclasti per lo sviluppo della cultura visuale occidentale, Russo si lega all’interpretazione di Régis Debray, in fondo già suggerita nelle sue linee generali da Gadamer. A onor del vero, il filosofo tedesco non si riferiva al concilio niceno, che non menzionava, ma più in generale alla legittimazione del culto cristiano delle immagini, che Nicea aveva nuovamente confermato. Egli riteneva “non [...] azzardato” vedere nel “riconoscimento fondamentale del valore dell’apparenza sensibile” fondato sull’incarnazione divina, e nel superamento del divieto veterotestamentario delle immagini che

¹⁹ H. Belting, *Il culto delle immagini*, cit., p. 13 (tr. modificata).

²⁰ Ivi, rispettivamente, pp. 16 e 182.

²¹ Ivi, p. 184. Sottolinea l’aspetto della *Realpolitik* G. Howes, *A Kind of Painted Act of Speech*, recensione a H. Belting, *Likeness and Presence*, in “Times Literary Supplement”, n. 4813, 30/6/1995, p. 19.

a esso si lega, “l’evento decisivo che rese possibile lo sviluppo delle arti figurative nell’Occidente cristiano”²². Debray si riferiva invece espressamente a Nicea, ritenendo il concilio l’evento grazie al quale “la legittimità delle immagini nel cristianesimo è stata risolta alla radice”²³. Egli poteva così affermare che, “atei o credenti, se siamo sfuggiti alle ripetizioni della celebrazione calligrafica di Dio, alla moda islamica, lo dobbiamo a questi ‘bizantini’ di cui si dice con molta leggerezza che discutevano del sesso degli angeli”; la portata del dogma dell’incarnazione si estendeva quindi per lui fino alla contemporaneità: “Hollywood viene da qui, passando per l’icona e il barocco”²⁴.

Analogamente Russo, in alcune dichiarazioni rilasciate al “Corriere della sera”, asserì che, se il concilio non si fosse tenuto o avesse prevalso la linea iconomaca, “neppure Hollywood esisterebbe” e nemmeno la TAC e la realtà virtuale: “Una vittoria degli iconoclasti avrebbe significato la chiusura con ogni figuratività. Altro che fabbrica dei sogni! Con una scelta di stampo arabo, che proibisse la rappresentazione realistica del divino, la nostra cultura fondata sull’immagine non sarebbe mai sorta”²⁵. Tali tesi sono state in seguito riprese più volte²⁶: per esempio, Umberto Galimberti, richiamandosi proprio a *Vedere l’invisibile*, ha affermato che “in Occidente difficilmente avremmo avuto uno sviluppo dell’arte, una storia dell’arte e una disciplina chiamata ‘estetica’ se nel Secondo Concilio di Nicea (787) non si fosse data l’approvazione al culto delle immagini”²⁷. Si tratta tuttavia di una lettura che, perlomeno in questa forma, appare azzardata, e così è parsa a diversi specialisti.

Procedendo per sommi capi, in primo luogo occorre infatti distinguere l’importanza dell’intera controversia iconoclastica dal ruolo che in essa vi svolse il concilio niceno. Significativa in quest’ottica la posizione di Belting, per il quale il concilio fu soltanto il “teatro di un evento di secondo piano”²⁸, in cui si assisté alla ratificazione

²² H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 303. In proposito cfr. ancora G. Di Giacomo, *Icona e arte astratta*, cit., pp. 30-31.

²³ R. Debray, *Vita e morte dell’immagine. Una storia dello sguardo in Occidente* (1992), tr. it. di A. Pinotti, Il Castoro, Milano 1999, p. 67.

²⁴ Ivi, pp. 67-68 e 63. In proposito cfr. M. Andaloro, *Il secondo Concilio di Nicea e l’età dell’immagine*, cit., p. 185; e il cenno di V. Fagone, *Hollywood? Deve tutto a Nicea. Nuovi studi mettono in luce il debito delle arti occidentali verso l’antico concilio cristiano*, in “L’Eco di Bergamo”, n. 309, 9/11/1997.

²⁵ L. Russo in C. Fiori, *Nicea: e Dio creò Hollywood*, cit., p. 33.

²⁶ Cfr. M. Bettegini, *Contro le immagini. Le radici dell’iconoclastia*, Laterza, Roma-Bari 2006, p. 103.

²⁷ U. Galimberti, *Cristianesimo. La religione dal cielo vuoto*, Feltrinelli, Milano 2012, p. 309. Qui, in nota, il riferimento a *Vedere l’invisibile*.

²⁸ H. Belting, *Il culto delle immagini*, cit., p. 22 (tr. modificata). Nella traduzione italiana è vano trovare questo giudizio su Nicea, per il totale fraintendimento del termine

con mezzi teologici di decisioni d'altro ambito, riguardanti il ruolo dello stato e l'identità della società. Coerentemente con la sua impostazione, egli attribuisce alla spiegazione teologica un significato derivato, che abbraccia sia la sua attività teoretica, sia le sue pratiche; di conseguenza il carattere distintivo del concilio viene individuato nel compito, filologico ed ermeneutico, di raggruppare in un unico insieme le fonti in favore delle immagini e di fornire, così, prove basate sulla tradizione²⁹.

In secondo luogo, si tratta di analizzare più a fondo i caratteri dell'iconoclastia bizantina. La figurazione profana, per esempio, non fu oggetto di alcuna condanna, e anzi proprio durante il periodo iconoclasta conobbe una fioritura notevole. A differenza infatti di altre proibizioni, l'iconoclastia bizantina non comportava l'interdizione di ogni immagine, ma esclusivamente la condanna dell'immagine sacra e del suo culto³⁰.

In terzo luogo, è opportuno riprendere il problema della rilevanza della sconfitta dell'iconoclastia per gli sviluppi dell'intero Occidente. Da questo punto di vista, sono degne di riflessione le osservazioni di Peter Brown, il quale rileva che "non è sicuro che la vittoria degli iconoclasti avrebbe portato al trionfo dell'arte non figurativa" nemmeno nell'Impero d'Oriente, e anzi ritiene "melodrammatico" l'atteggiamento di chi sposa tale tesi³¹. D'altro canto, se si affronta la questione del confronto col mondo islamico, appare forse altrettanto melodrammatica l'insistenza sul calligrafismo aniconico, dato che neanche tale cultura prevede un'esclusione assoluta dell'immagine³².

Queste esigenze suggeriscono interpretazioni più circostanziate, per le quali, da un lato, il valore del concilio niceno risiede nell'aver formalizzato e sistematizzato, attraverso la cernita e la collezione delle fonti, il culto delle immagini³³. Dall'altro lato, è più convin-

"Nebenschauplatz", Cfr. l'edizione originale: Id., *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, Beck, München 1990, 2000³, p. 19.

²⁹ Cfr. Id., *Il culto delle immagini*, cit., p. 186.

³⁰ Cfr., in relazione a Russo, M. Losacco, recensione a L. Russo (a cura di), *Vedere l'invisibile*, in "Quaderni di storia", n. 47, 1998, pp. 207-214: 208, la quale si richiama a G. Ostrogorsky, *Storia dell'impero bizantino* (1940, 1963²), tr. it. di P. Leone, Einaudi, Torino 1968, p. 158.

³¹ P. Brown, *Una crisi dei secoli oscuri: aspetti della controversia iconoclastica* (1973), in *La società e il sacro nella tarda antichità* (1982), tr. it. di L. Zella, Einaudi, Torino 1988, pp. 208-255: 211.

³² Oltre a M. Bettetini, *Contro le immagini*, cit., *passim*; cfr. almeno O. Grabar, *Early Islamic Art, 650-1100*, Ashgate, Aldershot-Burlington 2005; e in proposito B. Onnis, *L'immagine e le identità culturali. Un confronto tra il cristianesimo e l'islam nei secoli VII-X*, tesi di laurea, Università degli Studi di Cagliari, A.A. 2014-2015, pp. 41-45.

³³ Cfr. L. Brubaker, *L'invenzione dell'iconoclasmo bizantino* (2012), tr. it. e cura di M.C. Carile, Viella, Roma 2016, p. 84.

cente – e ha il vantaggio di un maggiore controllo storico – circoscrivere la portata del successo della linea iconofila nell'intera controversia alla raffigurazione del sacro soprattutto nell'Oriente cristiano: è quanto ritiene anche qui Brown, per il quale “la controversia iconoclastica fu un dibattito sulla posizione del sacro nella società bizantina”³⁴.

Che ne è allora del “quadrante metateorico” di Nicea? Intanto, a parziale integrazione delle esigenze appena espresse, bisogna dire che il concilio niceno e l'intera controversia iconoclastica, quale che sia il loro significato storico e la loro importanza per la storia dell'estetica o di tutta la cultura occidentale, rimangono comunque un luogo nel quale la questione dell'immagine e del suo statuto venne posta con particolare chiarezza: il concilio in virtù del suo compito filologico di raggruppamento delle fonti, e la controversia nel suo insieme per il suo sforzo di produzione teorica, esplicita e implicita, anche a voler considerare tale sforzo solo una giustificazione *a posteriori* da rubricare come secondaria rispetto alla *Realpolitik*.

Inoltre, dal punto di vista ontologico o da quello euristico-ermeneutico, si può certo continuare a sostenere l'esemplarità dell'immagine sacra per tutte le immagini, come rivendicato da Freedberg, ma senza fare il passo in avanti di considerare esemplare proprio la concezione ratificata a Nicea o quelle della teologia bizantina – quest'ultima, per di più, tutt'altro che monolitica³⁵. Ciò significa che, proprio in quanto *meta-teorico*, il “quadrante” non può coincidere con le sue declinazioni, vale a dire con le *teorie* che a Nicea o in altri momenti della storia hanno tentato di rispondere ai suoi problemi-chiave – il rendere visibile l'invisibile e il nesso immagine-prototipo – pur non escludendo che alcune di queste risposte possano rivelarsi ancor oggi feconde³⁶. È dunque l'orizzonte che precede la teoria, cioè il “quadrante” in quanto tale, a costituire l'ambito di senso della riflessione occidentale sulla visibilità, l'immagine e la figurazione: questo sì fino a Hollywood e alla realtà virtuale.

È qui dunque, nell'individuazione di tale orizzonte, che la sensibilità di Russo, che lo ha condotto a sintonizzarsi tanto con le ten-

³⁴ P. Brown, *Una crisi dei secoli oscuri*, cit., p. 212.

³⁵ Cfr. D. Freedberg, *Holy Images and Other Images*, cit., p. 74.

³⁶ Cfr. per es. M.-J. Mondzain, *Immagine, icona, economia. Le origini bizantine dell'immaginario contemporaneo* (1996), tr. it. di A. Granata, Jaca Book, Milano 2006; Ead., *Guerre des images, crise du jugement: la modernité byzantine*, in L. Russo (a cura di), *Nicea e la civiltà dell'immagine*, cit., pp. 107-125; E. Alloa, *Visual Studies in Byzantium: A Pictorial Turn avant la lettre*, in “Journal of Visual Culture”, 12, n. 3, 2013, pp. 3-29. In proposito, da ultimo, K. Purgar, *Pictorial Appearing. Image Theory after Representation*, transcript, Bielefeld 2019, pp. 19, 68-72; Id., *Iconologia e cultura visuale. W.J.T. Mitchell, storia e metodo dei visual studies*, tr. e rev. it. di L. Vargiu, Carocci, Roma 2019, pp. 106-107.

denze dominanti dell'estetica degli ultimi quattro-cinque decenni, quanto con i suoi più piccoli sommovimenti tellurici³⁷, si è dimostrata ancora una volta acuta. In questo senso, *Vedere l'invisibile* continua a rappresentare per la riflessione sull'immagine "un indice polivalente e davvero euristico"³⁸.

³⁷ Per una ricostruzione del suo percorso cfr. R. Diodato, voce *Russo, Luigi*, in *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano 2006, vol. 10, pp. 9973-9974; e S. Tedesco, *Una storia per la neoestetica (breve elogio della curiosità teoretica di un maestro della metodologia storiografica)*, in P. D'Angelo, E. Franzini, G. Lombardo, Id. (a cura di), *Costellazioni estetiche. Dalla storia alla neoestetica. Studi in onore di Luigi Russo*, Guerini e Associati, Milano 2013, pp. 431-436.

³⁸ L. Russo, *Presentazione a Vedere l'invisibile*, cit., p. 10.