

K-10.-542

CENTRO ITALIANO DI STUDI  
SUL BASSO MEDIOEVO – ACCADEMIA TUDERTINA

CENTRO DI STUDI SULLA SPIRITUALITÀ MEDIEVALE  
DELL'UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PERUGIA

## L'EUROPA DOPO LA CADUTA DI COSTANTINOPOLI: 29 MAGGIO 1453

Atti del XLIV Convegno storico internazionale

*Todi, 7-9 ottobre 2007*

FONDAZIONE  
CENTRO ITALIANO DI STUDI SULL'ALTO MEDIOEVO  
SPOLETO  
2008

ISBN 978-88-7988-410-5

prima edizione: ottobre 2008

© Copyright 2008 by « Centro italiano di studi sul basso medioevo - Accademia Tudertina », Todi and by « Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo », Spoleto.

## INDICE

Consiglio direttivo del Centro italiano di studi sul basso medioevo - Accademia Tudertina .....	pag. VII
Programma del XLIV Convegno storico internazionale »	IX
ANTONIO CARILE, <i>La caduta di Costantinopoli nella cultura europea</i> .....	» 1
PASQUALE CORSI, <i>Fine di Bisanzio, fine del Medioevo?</i> .....	» 55
RUSTAM SHUKUROV, <i>The Byzantine Turks: An Approach to the Study of Late Byzantine Demography</i> .....	» 73
FRANCO CARDINI, <i>Cani infedeli</i> .....	» 109
VALERIA FIORANI PIACENTINI, <i>Repubbliche marinare e Ottomani nella percezione di alcune corti d'Oriente della seconda metà del secolo XV</i> .....	» 145
MASSIMO MIGLIO, <i>Il trauma letterario</i> .....	» 173
CRISTIAN CASELLI, <i>Cristiani alla corte del Conquistatore: la testimonianza di Niccolò Sagundino</i> .....	» 189
JULIEN MALAFOSSE, <i>Chrétiens à la cour du Conquérant: les témoignages de Niccolò Sagundino et de Giovanni Maria Angiolello</i> .....	» 227
ENRICO MORINI, <i>Chiesa greca e Chiesa latina: la reciproca percezione prima e dopo il 1453</i> .....	» 243

Giorgio Vasari eut lui aussi recours aux écrits du Vicentin pour pouvoir rédiger sa biographie de Gentile Bellini<sup>64</sup>.

Dans les siècles suivants, Antonio Bumaldi (1641)<sup>65</sup> et Antonio Orlandi (1714)<sup>66</sup>, revendiquèrent, mais sans succès, le patrimoine littéraire de l'Angiolello pour leur ville de Bologne; preuve même de la qualité et de la contemporanéité des renseignements légués par le Vicentin. Pourtant, l'intérêt porté à l'œuvre de l'Angiolello s'essouffla en même temps que l'Empire ottoman perdait peu à peu de son importance sur l'échiquier européen. Seule l'imminente disparition du vieil homme malade à la charnière des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles suscita un net regain de sollicitude pour l'un des premiers historiens de l'Empire ottoman<sup>67</sup>.

<sup>64</sup> Cfr. VASARI, *Les vies* cit., pp. 164-165.

<sup>65</sup> Cfr. A. BUMALDI, *Joannes Maria Angelellus (1524 †). Narratione, e vita del signore Usuncassano in cap. 23*, in Venetia appresso i giunti », in *Minervalia bononiensium civium anademata*, Bologne, 1641, p. 138.

<sup>66</sup> Cfr. A. ORLANDI, *Gio. Maria Angelelli. Narrazione, e vita del signore Usuncassano disposta in 23 capitoli*, Venezia, 1583 per i giunti, in *Notizie degli scrittori bolognesi*, Bologne, 1714, p. 167.

<sup>67</sup> Entre les derniers moments de vie de l'Empire ottoman et la naissance de la République de Turquie, pas moins de six ouvrages ont été consacrés à l'Angiolello, cfr. *King Ussun Cassano* cit., CAPAROZZO, *Inedito manoscritto* cit., URSU, *Historia turchesca* cit., REINHARD, *Essai sur J.-M. Angiolello, noble vicentin (1452-1525), premier historien des Ottomans (1300-1517) et des Persans (1453-1524)*, Angers, 1913, du même auteur *Edition de J.-M. Angiolello* cit., N. DI LENNA, *Ricerche* cit.

ENRICO MORINI

### Chiesa greca e Chiesa latina: la reciproca percezione prima e dopo il 1453

« Quando all'inizio provavo a parlare con i Greci, i loro vescovi, monaci e preti e la gente stessa fuggivano da noi come se fossimo scomunicati o eretici ed era una briga anche solo avere il permesso di guardare dentro le loro chiese. Se uno di noi aveva sete trovava a stento chi gli desse da bere e quando aveva bevuto essi rompevano o gettavano via il bicchiere... Comunque quando ho preso a trattarli più familiarmente, visitando i loro monasteri, incontrandoli informalmente, discutendo con essi e rispondendo ai loro quesiti, li ho così ammansiti che, nello spazio di dieci anni, non ci evitano più: mangiano e bevono con noi e noi con loro »<sup>1</sup>. Così, nel XIV secolo, Filippo Incontri, domenicano del convento di Pera e inquisitore in Oriente per venticinque anni, delinea quella strategia del "vedersi", del "guardarsi negli occhi", che poi verrà ripresa ai nostri giorni, da parte ortodossa, dal patriarca Atenagora, come la sua "filosofia del cuore"<sup>2</sup>. « Amo tanto il dialogo con gli uomini quanto amo l'uomo... L'individuo mi attrae, perché dietro al miracolo della

<sup>1</sup> F. INCONTRI, *De oboedientia Ecclesiae Romanae debita*, in T. KAEPELI, *Deux nouveaux ouvrages de Fr. Philippe Incontri de Pera O.P.*, in *Archivum Fratrum Praedicatorum*, XXIII (1953), pp. 163-183, in part. p. 179, cit. in NICOL, *Church and Society* cit. n. 13, p. 80. Su questo personaggio, cfr. R. J. LOENERTZ, *Fr. Philippe de Bindo Incontri O.P. du couvent de Pera, inquisiteur en Orient*, in *Archivum Fratrum Praedicatorum*, XVIII (1948), pp. 265-280, e DELACROIX-BESNIER, *Les Dominicains et la chrétienté grecque* cit. n. 16, pp. 211-236 (III, II, 4: *L'œuvre de Philippe de Pera*).

<sup>2</sup> V. MARTANO, *Athenagoras, il patriarca (1886-1972). Un cristiano fra crisi della coabitazione e utopia ecumenica*, Bologna, 1996 (Istituto per le Scienze Religiose - Bologna, Testi e ricerche di scienze religiose, nuova serie, 17), pp. 36-38.

sua esistenza scorgo Dio che sorge come il sole », ebbe ad affermare quando era diacono a Monastir<sup>3</sup>.

Proprio in rapporto alla conoscenza reciproca, la *francocrazia* in Oriente si configura come un fenomeno ambivalente: infatti la sua tragica negatività per lo scisma tra le due Chiese, che essa ha reso pienamente visibile ed anzi ha formalizzato con l'istituzione della gerarchia latina al posto di quella greca in Oriente – in una dilatazione dei confini che vuole esprimere anche visibilmente l'universalità della Chiesa di Roma, l'esclusiva coincidenza della sua estensione con quella dell'*una sancta catholica et apostolica Ecclesia*<sup>4</sup> –, comportò paradossalmente anche due conseguenze positive. Consentì infatti ad ognuna delle due parti di acquisire finalmente una conoscenza teologica dell'altra, incomparabilmente superiore a quella documentata per i secoli precedenti, anche se ciò non avvenne in modo bilanciato, in quanto la teologia latina fu nota nell'oriente greco con maggiore profondità rispetto alla conoscenza che si aveva in Occidente di quella orientale. In virtù di questo, oltre che per esigenze politico-strategiche, si avviò finalmente – e questa è la seconda conseguenza – un intenso dialogo teologico tra le due parti, che entrava finalmente, con maggiore cognizione di causa, nelle questioni da sempre controverse. La catastrofe del 1204 costituisce pertanto uno spartiacque decisivo per quanto riguarda l'assunzione di un criterio unico nella valutazione greca dei Latini, in merito ad un giudizio sulla loro ortodossia e sulla qualifica di Chiesa eventualmente attribuibile alle loro comunità cristiane.

Prima si fronteggiavano due linee contrapposte – separatamente analizzate, in due recenti contributi, da Tia Kolbaba<sup>5</sup> –, che non

<sup>3</sup> G. MODIS, 'Ο Διάκονος Ἀθηναγόρας στό Μοναστήρι. Ἀναμνήσεις, in Ἀθηναγόρας Α', Οἰκουμενικός Πατριάρχης, ὁ Ἡπειρώτης, a cura di I. ANASTASIOU, Ioannina, 1975, pp. 101-102, cit. in MARTANO, *Athenagoras* cit., p. 37.

<sup>4</sup> Mi sembra che si possa affermare che il generalizzarsi in questo periodo dell'attribuzione, allo scisma greco, dell'aggravante dell'eresia sia anche una conseguenza indiretta – ed insieme un fattore determinante – del costituirsi di una gerarchia latina sul territorio canonico della Chiesa greca.

<sup>5</sup> T. M. KOLBABA, *Byzantine Perceptions of Latin Religious "Errors": Themes and Changes from 850 to 1350*, in *The Crusades from the Perspective of Byzantium and of the Muslim World*, Eds. A. E. LAIOU & R. P. MOTTAHEDEH, Washington (DC), Dumbarton Oaks Research Li-

solo avevano espresso opinioni divergenti in merito all'immanenza fondamentale di entrambe le parti della cristianità nell'unica Chiesa di Cristo dopo lo scisma, in dipendenza anche di una diversa valutazione dello spessore della "eterodossia" latina. In quanto formulate soprattutto da canonisti, esse avevano offerto indicazioni divergenti su come comportarsi nei rapporti *in sacris* con i Latini, esprimendo così implicitamente un giudizio in merito alla validità dei loro sacramenti e pertanto alla loro ecclesialità. Inserendosi in quella dualità di atteggiamenti, che, nella teoria e nella prassi, attraversa come una faglia rocciosa tutta la storia dell'Ortodossia, alimentandone continuamente l'intrinseca conflittualità – ma che ha la sua radice nell'apparente contraddizione dei due *loghia* evangelici: « chi non è con me è contro di me » (*Mt.* 12,30; *Lc.* 11,23) e « chi non è contro di noi è per noi » (*Mc.* 9,40) –, i canonisti del XII secolo si suddividono in due gruppi, quello del rigore, che definirei "metropolitano", in quanto formato da Teodoro Balsamone, Giovanni Zonaras ed Aristeno, operanti tutti a Costantinopoli, e quello della condiscendenza, definibile come "balcanico", in quanto costituito da Teofilatto arcivescovo di Ochrida, Basilio di Ochrida, metropolita di Tessalonica<sup>6</sup> e, nel secolo successivo, da un altro arcivescovo di Ochrida, Demetrio Chomatianos, e da Giovanni di Kitros, metropolita di Durazzo. Si trattava comunque di convinzioni maturate in base ad una conoscenza più letteraria che reale, nutrita per gli uni dai trattati polemici risalenti ai momenti di più acuta crisi tra Roma e Costantinopoli e basata per gli altri sulla consapevolezza della comune matrice ecclesiale, nell'ambito della Grande Chiesa del primo millennio, fondante « l'unità, l'identità e l'equivalenza sacramentali

brary and Collection, 2001, pp. 117-143; EAD., *The Orthodoxy of the Latins in the Twelfth Century*, in *Byzantine Orthodoxies*, Eds. A. LOUTH & A. CASIDAY, Aldershot (Hampshire, UK), Society for the Promotion of Byzantine Studies, 2006, pp. 199-214. Per una valutazione delle reciproche percezioni tra Greci e Latini, in una prospettiva non esclusivamente religiosa, cfr. A. KAZHDAN, *Latins and Franks in Byzantium: Perception and Reality from the Eleventh to the Twelfth Century*, in *The Crusades from the Perspective of Byzantium* cit., pp. 83-100.

<sup>6</sup> K. G. PITSAKIS, *Basileios Achridenos, Archbishop of Thessalonica: a Byzantine Canonist in Dialogue with Latin West*, in *A City where East and West Meet* (Proceedings of the XI International Congress "Christian Thessaloniki", Thessaloniki, 12-17 October 1997).

perfette sussistenti tra le due Chiese»<sup>7</sup> (sono le parole con cui Konstantinos Pitsakis rende il pensiero di Basilio di Ochrida).

#### DAI "LATINOFRONI" AI GRECO-LATINI

Il periodo tra le due conquiste di Costantinopoli è precisamente il momento in cui nell'oriente greco si acquista una conoscenza sufficientemente approfondita della scolastica latina, scoprendola ancor più divaricata rispetto al già differenziato ma comune patrimonio patristico. Di conseguenza si estingue definitivamente quella corrente che, in età comnena, non considerava i Latini affetti da eresia, ma semplicemente li riteneva vittime incolpevoli della propria grossolanità teologica, per l'incapacità della loro lingua ad esprimere concetti elevati. L'affascinante scoperta della raffinata speculazione teologica latina e la sua apparente inconciliabilità con i più recenti sviluppi della patristica greca – che con l'esicismo palamita avevano sconcertato Barlaam Calabro – produssero il fenomeno, caratteristico del XIV secolo, delle conversioni: venuto meno l'alibi della *naïveté* latina, si poneva ineludibile la scelta tra due ortodossie, ormai incompatibili, quella greca e quella latina. Queste conversioni al cattolicesimo – coincidenti, nello spazio e nel tempo, con l'elaborazione del palamismo, la sintesi più originale e compiuta della teologia ortodossa, ufficialmente recepita a livello dogmatico – rappresentano un fenomeno di rilevanti dimensioni, se non per il numero delle personalità coinvolte, almeno per la loro qualità intellettuale, il livello culturale e la posizione sociale: si tratta, ad un tempo, di un'élite intellettuale e di una oligarchia familiare (fra di essi figurano i membri di intere famiglie, come i Chrysolorades, i Chrysoberges, i Disypatoi). Non è certo un caso che di questi con-

<sup>7</sup> K. G. PITSAKIS, *Spazio europeo e strutture ecclesiali*, in *Territorialità e personalità nel diritto canonico ed ecclesiastico. Il diritto canonico di fronte al terzo millennio*, a cura di P. ERDŐ e P. SZABÓ, Budapest, 2002. Atti dell'XI Congresso Internazionale di Diritto Canonico e del XV Congresso Internazionale della Società per il Diritto delle Chiese Orientali (Budapest, 2-7 settembre 2001), pp. 862-901, in part. p. 867.

vertiti – studiati da Giovanni Mercati<sup>8</sup>, da Jean Gouillard<sup>9</sup>, da Raymond-Joseph Loenertz<sup>10</sup> e da Claudine Delacroix-Besnier<sup>11</sup> –, tra i quali ricordiamo Demetrio Cidone – che già venti anni prima della conversione, attestata nel 1365, aveva completato la traduzione in greco della *Summa* dell'Aquinate –, Manuele e Giovanni Chrysoloras, Manuele Kalekas – nipote del patriarca antipalmita

<sup>8</sup> G. MERCATI, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, Manuele Caleca e Teodoro Meliteniota ed altri appunti per la storia della teologia e della letteratura bizantina del secolo XIV*, Città del Vaticano, 1931 (Studi e Testi, 56), dove alle pp. 359-435, vengono edite le *Apologie della propria fede* di Demetrio Cidone; Id., *Nuove minuzie. Fra' Massimo da Costantinopoli O.P. e l'uso del greco coi Greci uniti di Oriente*, in *Studi Bizantini e Neoellenici*, IV (1935), pp. 312-315. Sulle *Apologie* di Demetrio Cidone, cfr. anche H. G. BECK, *Die Apologia pro vita sua des Demetrios Kydones*, in *Ostkirchliche Studien*, I (1952), pp. 208-225, 264-282. Demetrio Cidone, prima della conversione alla fede latina, faceva parte del gruppo di amici – tra i quali c'erano Filoteo Kokkinos, il futuro patriarca, e s. Nicola Kabasilas –, con i quali Giovanni Cantacuzeno aveva progettato di ritirarsi a vita monastica (Joannis Cantacuzeni *Historiarum libri quattuor*, IV, 16, ed. cit. n. 43, III, p. 107).

<sup>9</sup> J. GOUILLARD, *Les influences latines chez Manuel Calécas*, in *Échos d'Orient*, XXXVII (1938), pp. 36-52; Id., *Manuel Calécas*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique*, XII, Paris, 1953, coll. 380-384.

<sup>10</sup> R. J. LOENERTZ, *Les Dominicains byzantins Théodore et André Chrysobergès et les négociations pour l'Union de 1415 à 1430*, in *Archivum Fratrum Praedicatorum*, IX (1939), pp. 5-61; Id., *Manuel Calécas, sa vie et ses œuvres d'après ses lettres et ses apologies inédites*, ibid., XVII (1947), pp. 195-207; Id., *Démétrius Cydonès, I: De la naissance à l'année 1373*, in *Orientalia Christiana Periodica*, XXXVI (1970), pp. 47-72; II: *De 1373 à 1375*, ibid., XXXVII (1971), pp. 5-39. Il medesimo studioso ha pubblicato la *Correspondance de Manuel Calécas* (Città del Vaticano, 1950, Studi e Testi, 152) e la *Correspondance de Démétrius Cydonès*, in due volumi (ibid., 1956, 1960, Studi e Testi, 186, 208); cfr. la sua opera precedente: *Les recueils de lettres de Démétrius Cydonès* (ibid., 1947, Studi e Testi, 131). Sulla corrispondenza di Demetrio Cidone, cfr. anche V. LAURENT, *La correspondance de Démétrius Cydonès*, in *Échos d'Orient*, XXX (1931), pp. 399-454.

<sup>11</sup> C. DELACROIX-BESNIER, *Conversions constantinopolitaines au XIV<sup>e</sup> siècle*, in *Mélanges de l'École Française de Rome*, CV (1993), 2, pp. 715-761; EAD., *Les Dominicains et la chrétienté grecque* cit. n. 16, pp. 185-200 (III, I: *La conversion des élites*); pp. 265-271 (III, II, 8: *Le prêcheurs grecs*. a. *Maxime Chrysobergès*. b. *Manuel Calécas*); pp. 277-286 (IV, I: *Démétrius Cydonès et l'évolution de la théologie byzantine de 1350 à 1439*); pp. 287-315 (IV, II: *André Chrysobergès entre Constance et Bâle. Un humaniste au service de l'union*).

Giovanni XIV –, Teodoro, Andrea e Massimo Chrysoberghes<sup>12</sup>, gli ultimi quattro siano divenuti domenicani<sup>13</sup>.

Infatti l'effimero e debolissimo impero latino ebbe un lascito di lunga durata – e culturalmente fecondo – nella presenza degli ordini mendicanti, anche se relegati nel quartiere genovese di Pera, un “al di là” non solo geografico ma anche metaforico, contraltare latino di fronte al cuore dell'Ortodossia. I domenicani, in particolare – una presenza ampiamente studiata, oltre che dal Loenertz<sup>14</sup>, da Marie-Hélène Congourdeau<sup>15</sup> e dalla Delacroix-Besnier<sup>16</sup> –, rimasero

<sup>12</sup> Accanto al più illustre convertito – almeno per posizione sociale –, l'imperatore Giovanni V Paleologo (sulla cui conversione, cfr. O. HALECKI, *Un empereur de Byzance à Rome. Vingt ans de travail pour l'union des Églises et pour la défense de l'empire d'Orient, 1355-1375*, Warsaw, 1930, rist. anast.: London, Variorum Reprints, 1972; A. A. VASILIEV, *Il viaggio di Giovanni V Paleologo in Italia e l'unione di Roma*, in *Studi Bizantini e Neellenici*, III [1931], pp. 153-192), abbiamo altri personaggi imparentati con la famiglia imperiale, come i due fratelli Demetrio e Manuele Angeloi, nonché due dei più stretti collaboratori del Paleologo, Filippo Cyncandiles e Michele Strongilos (DELACROIX-BESNIER, *Les Dominicains et la chrétienté grecque* cit. n. 16, p. 190). Su Andrea Chrysoberghes, divenuto poi arcivescovo di Rodi, cfr. J. DARROUZÈS, *La date de la mort d'André Chrysoberghes O.P., archevêque de Nicosie et légat apostolique en Chypre*, in *Archivum Fratrum Praedicatorum*, XXI (1951), pp. 301-305, e su Manuele Chrysoloras, cfr. J. THOMSON, *Manuel Chrysoloras and the Early Italian Renaissance*, in *Greek, Roman and Byzantine Studies*, VII (1966), pp. 63-82.

<sup>13</sup> Su questo gruppo di intellettuali convertiti, si vedano anche H. G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich*, München, 1959, pp. 733-743; B. TATAKIS, *La philosophie byzantine*, Paris, 1959 (*Histoire de la philosophie*, ed. L. BRÉHIER, fasc. suppl. II), pp. 266-270; ST. RUNCIMAN, *The Last Byzantine Renaissance*, Cambridge, 1970, pp. 74-75, 99-100; D. M. NICOL, *Church and Society in the Last Centuries of Byzantium*, Cambridge, 1977 (The Birkbeck Lectures, 1977), pp. 77-83.

<sup>14</sup> R. J. LOENERTZ, *Les missions dominicaines en Orient au XIV<sup>e</sup> siècle*, in *Archivum Fratrum Praedicatorum*, II (1932), pp. 2-83; ID., *Les établissements dominicains de Péra-Constantinople*, in *Échos d'Orient*, XXXIV (1935), pp. 332-349; ID., *La Société des Frères Pèlerins*, Rome, 1937 (Institutum Historicum Fratrum Praedicatorum Romae, *Dissertationes historicae*, fasc. 7) (*Études sur l'Orient dominicain*, I); ID., *La Société des Frères Pèlerins de 1347 à 1475*, in *Archivum Fratrum Praedicatorum*, XLV (1975), pp. 107-145 (*Études sur l'Orient dominicain*, II); ID., *Byzantina et Franco-Graeca*, a cura di M. P. DE CONTENSON, E. FOLLIERI e P. SCHREINER, I (1935-66) e II (1936-69), Roma, 1970-1978 (Storia e Letteratura, Raccolta di Studi e Testi, 118), dove sono ripresi numerosi suoi articoli.

<sup>15</sup> M. H. CONGOURDEAU, *Notes sur les Dominicains de Constantinople*, in *Revue des Études Byzantines*, XLV (1987), pp. 175-181.

<sup>16</sup> C. DELACROIX-BESNIER, *Les Dominicains et la chrétienté grecque aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles*, Rome, 1997 (Collection de l'École Française de Rome, 237).

con un compito a dir poco aggressivo: « predicare la parola, confutando gli errori dei Greci », con una polemica dura, quasi estrema<sup>17</sup>, compito assunto con tanto impegno che li fece acquisire una perfetta conoscenza del greco<sup>18</sup> – nonché della patristica greca<sup>19</sup> –

<sup>17</sup> Il convento domenicano di S. Paolo a Pera (Galata) divenne una vera e propria “officina” teologica per l'armamentario polemico adottato dai Frati Predicatori nei confronti della Chiesa greca. Da esso uscì infatti tutto un corpus di trattati *Contra Graecos*, da quello anonimo del 1252, e da quelli di Bonaccorso da Bologna e di Simeone da Costantinopoli, agli scritti polemici del XIV secolo, come i due trattati anonimi del 1305/07, attribuiti a Guillaume Bernard de Gaillac, il fondatore del convento, e le lettere di Giacomo e di Giovanni de Fontibus, scritte intorno alla metà del secolo (cfr. DELACROIX-BESNIER, *Les Dominicains et la chrétienté grecque* cit., pp. 201-271 [III, II: *L'écrit polémique, l'arme favorite*]), e finalmente, subito dopo la metà di esso, i quattro scritti di Filippo da Pera (ibid., pp. 211-237 [III, II, 4: *L'oeuvre de Philippe de Péra*]). Si tratta – come si vede – di un dossier polemico, che tradisce l'attività di una vera e propria scuola di pensiero e che verrà utilizzato anche in Occidente, sempre nell'ambito dell'Ordine dei Predicatori, come ci testimonia il *Dialogus contra Graecos* del domenicano Pietro (ibid., pp. 250-271 [III, II, 6: *Le dialogue Contra Graecos de Petrus O.P.*]). È stringente il contrasto con la coeva produzione teologica in ambito francescano, dove solo il cardinale Matteo d'Acquasparta risulta essersi dedicato alla polemica contro i Greci. Il convento domenicano di Pera, da centro di traduzione dal latino in greco e da fucina dell'elaborazione teologica dell'ordine in funzione della polemica contro i Greci, divenne così ben presto luogo di accoglienza e di concentrazione di illustri convertiti al cattolicesimo. Il polemista Simeone da Pera (ibid., pp. 237-240 [III, II, 5a: *Frère Simon de Constantinople*]) doveva essere un greco convertito e sappiamo da Guillaume Bernard de Gaillac che uno dei corrispondenti ortodossi di fra' Simeone, il monaco Sofronio, si convertì pure al cattolicesimo, ritirandosi anch'egli a Pera.

<sup>18</sup> La profonda conoscenza della lingua greca da parte di questi polemisti domenicani viventi a Costantinopoli mostra che il processo di inculturazione di questo clero latino, stabilitosi a ridosso di Costantinopoli, era assai avanzato; inoltre il loro ricorso ai testi patristici greci è caratterizzato da un approccio inaspettatamente critico per quei tempi. Per converso, in forte dissonanza con l'alto livello raggiunto nella metodologia di lavoro, la loro polemica è intessuta di ricostruzioni storiche del tutto inattendibili e rivela tutta la sua tendenziosità, persino quando si cimenta in interpretazioni linguistico-grammaticali.

<sup>19</sup> La ricerca sistematica di testi patristici, che questi polemisti domenicani risultano avere intrapreso nelle biblioteche monastiche dell'oriente greco, presuppone tutto un reticolo di relazioni, almeno formalmente cordiali, con gli ambienti ecclesiastici ortodossi, anche più i periferici, ben lontani dai circoli di intellettuali vicini al potere, generalmente di simpatie teologiche latine. Si può citare, a titolo di esempio, la frequentazione da parte di fra' Simeone da Costantinopoli, nella sua ricerca di testimonianze patristiche greche utilizzabili a supporto delle tesi latine (o per lo meno nell'intento di meglio precisare, sulle basi delle autentiche fonti greche, i termini del dissenso teologico con gli Ortodossi), della biblioteca dell'antico monastero di S. Melezio nell'Attica (cfr. DELACROIX-BESNIER, *Les Do-*

e, per converso, li rese maestri di latino per i Greci, ovviamente per i membri del ceto dirigente e gli intellettuali eredi di quella scuola di pensiero più aperta all'Occidente e di conseguenza incline al riconoscimento della sua ecclesialità. La traduzione delle principali opere dell'Aquinate – per “Tommaso a Bisanzio” si rimanda ai contributi di Michael Rackl<sup>20</sup>, Stylianos Papadopoulos<sup>21</sup> ed Apostolos Karpozilos<sup>22</sup> –, iniziata dal fondatore del convento di Pera, Guillaume Bernard de Gaillac<sup>23</sup> e compiuta per esercizio da questi apprendisti della lingua e della teologia latine, rese inopinatamente disponibile in greco la sintesi scolastica dell'occidente cattolico anche a quegli esponenti del pensiero ortodosso che mai, per pregiudizio ideologico, avrebbero intrapreso lo studio del latino<sup>24</sup>. Anche

---

*minicains et la chrétienté grecque* cit., p. 238). Da parte greca, a riprova dei rapporti di familiarità a cui si era pervenuti nelle reciproche relazioni, si può ricordare la visita del patriarca Giovanni XII Kosmas (1294-1303) al convento di Pera per discutere con i dotti padri domenicani della processione dello Spirito Santo (ibid., p. 246). Si forgerà proprio qui a Pera, nell'elaborazione storico-teologica di questi dotti frati – che appare sempre più, nel suo sviluppo, come un lavoro collettivo – quel monumentale armamentario polemico, sostegno della tesi dell'identità delle due formule *per Filium* ed *ex Filio*, che gli oratori domenicani dispiegheranno nelle discussioni teologiche al concilio fiorentino.

<sup>20</sup> M. RACKL, *Die griechische Übersetzung der Summa Theologiae des hl. Thomas von Aquin*, in *Byzantinische Zeitschrift*, XXIV (1923-24), pp. 48-60.

<sup>21</sup> S. G. PAPADOPOULOS, *Ἑλληνικαὶ μεταφράσεις θωμιστικῶν ἔργων. Φιλοθωμιστοὶ καὶ ἀντιθωμιστοὶ ἐν Βυζαντίῳ*, Ἀθήναι, 1967; ID., *Συνάντησις ὀρθοδόξου καὶ σχολαστικῆς θεολογίας (ἐν προσώπῳ Καλλίστου Ἀγγελικοῦδῆ καὶ Θωμᾶ Ἀκινάτου)*, Θεσσαλονίκη, 1970 (Ἀνάλεκτα Βλατάδων, 4); ID., *St Thomas in Byzanz. Thomas-Rezeption und Thomas-Kritik in Byzanz zwischen 1345 und 1453*, in *Theologie und Philosophie*, XLIX (1974), pp. 274-304.

<sup>22</sup> A. D. KARPOZILOS, *Thomas Aquinas and the Byzantine East (De essentia et operatione)*, in *Ekklesiastikos Faros*, LII (1970), pp. 129-147. Cfr anche J. MEYENDORFF, *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes*, New-York, 1975, pp. 105-107; G. PODSKALSKY, *Theologie und Philosophie in Byzanz. Der Streit und die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte (XIV./XV. Jh), seine systematischen Grundlagen und seine historische Entwicklung*, München, 1977 (Byzantisches Archiv, 15), pp. 137-140, 178-188, 193-217; NICOL, *Church and Society* cit., pp. 79-82.

<sup>23</sup> Su questo personaggio, cfr. LOENERTZ, *Les missions dominicaines en Orient* cit., p. 66 (Document 1); ID., *Les établissements dominicains* cit., p. 336 (213); ID., *La Société des Frères Pérégriants* cit., pp. 78-79; DELACROIX-BESNIER, *Les Dominicains et la chrétienté grecque* cit., pp. 241-248.

<sup>24</sup> La recezione da parte degli ambienti teologici ortodossi della coeva produzione dell'occidente latino, resa disponibile in greco nei suoi testi più autorevoli, fu guardingamen-

prescindendo da Giorgio Scholarios – il futuro patriarca Gennadio II, in precedenza traduttore e commentatore del *De ente et essentia* di s. Tommaso –, esemplare è il caso di Nilo Kabasilas, che, nel suo trattato contro la pneumatologia latina, polemizza con s. Tommaso<sup>25</sup>, da lui conosciuto nella traduzione di Demetrio Cidone – già suo allievo di retorica –, e l'ortodosso Demetrio Chrysoloras confuterà la confutazione di Nilo da parte di Demetrio Cidone con un dialogo fittizio in cui compaiono da una parte s. Tommaso e lo stesso Demetrio e, dall'altra, Nilo Kabasilas e l'autore stesso<sup>26</sup>. Tale accesso alla teologia latina ed alle tecniche di discussione della scolastica occidentale non solo fornì argomentazioni dottrinali ed una metodologia dialettica ai pensatori greci antipalamiti<sup>27</sup>, ma in-

---

te selettiva, limitandosi ad assimilare principalmente i criteri metodologici, riconosciuti almeno utili, se non indispensabili, per le contingenze della dialettica teologica. Esemplari sono le parole di Giorgio Scholarios, in Italia per il concilio di Ferrara-Firenze, che si leggono in una lettera al camaldolese Ambrogio Traversari: « Grazie alla conoscenza che io avevo della lingua latina, sospettando che la scienza di fuori – è la ἔξωθεν σοφία dell'*homo byzantinus* –, voglio dire quella dei Latini, mi sarebbe stata di grande aiuto per lo scopo che mi prefiggevo, io ho percorso numerose opere latine, molte del periodo antico, un certo numero di quello medio, la maggior parte del periodo recente, dove si trova più rigore ed esattezza » (M. JUGIE, *Georges Scholarios, professeur de philosophie*, in *Studi Bizantini e Neellenici*, V [1939]. Atti del V Congresso Internazionale di Studi Bizantini [Roma, 20-26 settembre 1935], pp. 483-494, cit. in DELACROIX-BESNIER, *Les Dominicains et la chrétienté grecque* cit., p. 288).

<sup>25</sup> E. CANDAL, *Nilus Cabasilas et theologia S. Thomae de processione Spiritus Sancti. Novum e vaticanis codicibus subsidium ad historiam theologiae byzantinae saeculi XIV plenius elucidandam*, Città del Vaticano, 1945 (Studi e Testi, 116). Su Nilo Kabasilas, successore di s. Gregorio Palamas, dal 1361 al 1363 (anno della sua morte), sul trono episcopale di Tessalonica e zio materno di s. Nicola Kabasilas – con il quale condivideva forse anche il nome di battesimo, mutato in Nilo nella professione monastica –, cfr. G. SCHIRÒ, *Il paradosso di Nilo Cabasila*, in *Studi Bizantini e Neellenici*, IX (1957), pp. 362-388, nonché M. VILLER, *La question de l'union des Églises entre Grecs et Latins depuis le concile de Lyon jusqu'à celui de Florence (1274-1488)*, in *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, XVII (1921), pp. 261-305, 515-532; XVIII (1922), pp. 20-60, in part. pp. 25-26, e BECK, *Kirche und theologische Literatur* cit., pp. 727-728.

<sup>26</sup> Si tratta del *Dialogus evertens librum Demetrii Cydonii contra beatum Nilum Cabasilam Thessalonicensem*, inedito nel codice fiorentino Laurent. gr. 12 Plut. V (cfr. DELACROIX-BESNIER, *Les Dominicains et la chrétienté grecque* cit., p. 283).

<sup>27</sup> A proposito del ricorso alla « méthode tomiste » da parte degli antipalamiti, la Delacroix-Besnier (*Les Dominicains et la chrétienté grecque* cit., p. 282) cita Procoro Cidone,

fluenzò persino gli esponenti della tradizione, rivelandosi pertanto un fattore di rinnovamento della stessa teologia ortodossa: come ha osservato la Delacroix-Besnier, Giuseppe Bryennios – il portavoce ufficiale dell'Ortodossia greca nella prima metà del XV secolo – ricorre con maestria al metodo scolastico delle *quaestiones et responsiones*<sup>28</sup>. Si produsse così un'inaspettata commistione dei due mondi, come non c'era mai stata e come forse non ci sarebbe stata più, in un contesto – forse proprio per questo – di estrema radicalizzazione dei contrasti. Scompaiono i "latinofroni" e compaiono i greco-latini, come si possono qualificare questi convertiti – anziché greco-cattolici, termine tecnico per il successivo fenomeno dell'"uniatismo" –, in particolare Massimo Chrysoberghes e Manuele Chrysoloras, che progettano a Creta, sotto la protezione veneta, la fondazione di un convento domenicano missionario dove la liturgia latina, secondo il messale dell'ordine, venisse celebrata in greco<sup>29</sup>.

Si delinea in tal modo il probabile disegno unionistico di questi domenicani greci ex-ortodossi: creare una Chiesa cattolica in Oriente fedele a Roma anche nel rito, oltre che nel dogma, ma nondimeno greca nella lingua liturgica. Lo stesso Andrea Chrysoberges, apostrofando nel 1432 i padri conciliari di Basilea come « vos patres latini », si lascia sfuggire, lui teologicamente cattolico tra i Cattolici e ritualmente latino tra i Latini, un'indiretta dichiarazione di autocoscienza della propria identità ellenica<sup>30</sup>. Evidentemente questa

Gregorio Akindynos, Isacco Argyros, Giovanni Kyparissiotis e Teodoro Dexios, rimandando, a sua volta, a Giovanni Mercati (*Notizie di Procoro e Demetrio Cidone* cit.).

<sup>28</sup> Si tratta di un sermone sul giudizio finale, dove Bryennios procede per quesiti (ben 35!) con le relative soluzioni. Peraltro, nel suo primo *Dialogo sulla processione dello Spirito Santo*, egli fa più volte riferimento – ovviamente in chiave polemica – all'opera di s. Tommaso (DELACROIX-BESNIER, *Les Dominicains et la chrétienté grecque* cit., p. 283). Sull'edizione di questo testo, cfr. n. 97.

<sup>29</sup> La traduzione in greco venne effettuata da Demetrio Cidone e dallo stesso Manuele Chrysoloras. Su questo progetto, cfr. G. MERCATI, *Nuove notizie*, in *Studi Bizantini e Neoellenici*, IV (1935), pp. 311-315, nonché LOENERTZ, *Les recueils de lettres de Démétrius Cydonès* cit., p. 122; Id., *Correspondance de Manuel Caléas* cit., pp. 62, 66; 221, ll. 1-3; 222, ll. 31-37; 223, l. 1 - 224, l. 9.

<sup>30</sup> *Collatio Andreae archiepiscopi Colossensis, oratoris Eugenii IV, coram consilio Basileensi* (22. VIII. 1432), in Mansi, XXIX, coll. 468-481, in part. col. 470 B. Cfr. DELACROIX-BESNIER, *Les Dominicains et la chrétienté grecque* cit., pp. 305-313 (IV, II, 6: *Le sermon de Bâle, 22 Août 1422*), in part. p. 308.

*élite* di convertiti condivideva sia il pregiudizio, allora corrente nella Chiesa romana, della *praestantia* del rito latino, sia, implicitamente, il presupposto ortodosso che il rito non è dissociabile dal dogma, di cui rappresenta l'espressione liturgica. Con ogni evidenza la stagione dell'"uniatismo" è ancora lontana, almeno ideologicamente, se non cronologicamente<sup>31</sup>.

La concordia discorde dei Padri, presupposta sino ad allora da quei Greci e da quei Latini per i quali la controparte non era caduta nell'eresia, si rivela un criterio non più valido: la continuità con la tradizione patristica, che le due Chiese attribuivano ai rispettivi sistemi teologici sviluppatasi nel frattempo al loro interno, come la scolastica e il palamismo, viene reciprocamente negata, con la pretesa constatazione che, dopo lo scisma e in seguito ad esso, nuove eresie erano germinate nell'altra Chiesa. È questa ad esempio la percezione che il legato papale Paolo di Smirne – una personalità non-

<sup>31</sup> Infatti, se la nascita ufficiale dell'"uniatismo" è rappresentata dall'unione di Brest nel 1596, è indubbiamente plausibile l'opinione che questo metodo delle unioni parziali – che presuppone, almeno in un primo momento, il mantenimento del rito orientale – abbia il suo fondamento nelle decisioni del concilio fiorentino. Siamo infatti a conoscenza, dalla corrispondenza del Card. Bessarione, dell'esistenza di un progetto, ideato – quando ormai era evidente il rifiuto nell'Oriente ortodosso dell'unione sancita a Firenze – da un domenicano greco, Simeone di Candia, nominato inquisitore in Grecia, relativo alla creazione a Creta di una Chiesa cattolica di rito greco a partire da un nucleo di dodici preti egregiamente preparati, due dei quali erano Giovanni Rossos e Michele Apostolis (cfr. G. HOFMANN, *Papst Pius II. und die Kircheneinheit des Ostens*, in *Orientalia Christiana Periodica*, XII [1946], pp. 217-233; Z. N. TSIRPANLIS, *Il decreto fiorentino di unione e la sua applicazione nell'arcipelago greco: il caso di Creta e di Rodi*, in *Thesaurismata*, XXI [1991], pp. 43-88; DELACROIX-BESNIER, *Les Dominicains et la chrétienté grecque* cit., pp. 383-385). Tale progetto, inattuato per l'opposizione del clero locale, sia greco che latino, prefigura già – in questa duplice ostilità – la difficile situazione in cui verrà a trovarsi il futuro "uniatismo"; questo precedente non è il solo, se si considerano le imposizioni – mortificanti la tradizione e l'identità ecclesiale orientale – a cui si pensò di sottoporre i Greci uniti, come l'obbligo della recita del simbolo in greco con l'aggiunta del *Filioque* (una vera aberrazione teologica, data la non corrispondenza tra il greco *ἐπιπροσθεῖν* ed il latino *procedere*) e la minorità canonica di questa Chiesa, alla quale papa Niccolò V proibì, in nome della *praestantia* del rito romano, di accogliere dei Greci già cattolici di rito latino. Cfr. J. GILL, *Pope Urban V (1362-1370) and the Greeks of Crete*, in *Orientalia Christiana Periodica*, XXXIX (1973), pp. 461-468 (= Id., *Church Union* cit. n. 54, n° VIII).



dimeno relativamente aperta<sup>32</sup> —, presente nel 1355 al palazzo imperiale ad un dibattito tra s. Gregorio Palamas e Niceforo Gregoras<sup>33</sup>, ebbe del palamismo, scrivendo poi in tal senso a papa Urbano V in una lettera, della cui autenticità però già dubitava Giovanni Mercati<sup>34</sup>. Si spalanca in tal modo un abisso di alterità, nel quale la stessa concezione di teologia — dialettica e razionale nella scolastica latina ed esperienziale e mistica, nel senso di “visiva”, nel palamismo — è sempre più antitetica.

#### DUE ECCLESIOLOGIE, DUE VIE PER L'UNIONE

Nondimeno mai come in questo periodo l'esigenza della ricomposizione dello scisma è stata presente, come urgenza ideale e sostanziale, in tutti i contatti, non solo ecclesiastico-religiosi, ma anche politico-diplomatici, tra le due parti della cristianità. Sennonché il raggiungimento della meta era già pregiudizialmente precluso da un irriducibile contrasto sulla necessità, al riguardo, di un concilio ecumenico, oltre che da un diverso ordine di priorità nei

<sup>32</sup> Paolo, a quanto risulta dal dettagliato resoconto del colloquio del 1367 con il Cantacuzeno, era un calabrese (« Καλαβρός γὰρ ἦν »: MEYENDORFF, *Projets de concile oecuménique* cit. n. 44, 5, p. 171; cfr. p. 165) — probabilmente allora un italo-greco, come Barlaam (un documento coevo lo dice « nativo del paese di Napoli »: R.-L. LOENERTZ, *Athènes et Néoplatras. Regestes et documents pour servir à l'histoire ecclésiastique des duchés catalans (1311-1395)*, in *Archivum Fratrum Praedicatorum*, XXVIII [1958], p. 62) —; dopo essere stato vescovo di Amisso, il 10 luglio 1345 fu trasferito da papa Clemente VI alla sede di Smirne; il 15 maggio 1357 fu elevato, da papa Innocenzo VI, alla sede arcivescovile di Tebe ed infine, il 10 aprile 1366, da papa Urbano V, dopo la morte di Pietro da Thomas, alla sede patriarcale titolare latina di Costantinopoli. Cfr. HALECKI, *Un empereur de Byzance à Rome* cit., pp. 37 ss.

<sup>33</sup> Su questo dibattito, cfr. NICEPHORI GREGORAE *Byzantina Historia*, III, ed. J. BEKKER, Bonnae, 1855 (CSHB, 32), pp. 262-265.

<sup>34</sup> Questa lettera del legato Paolo a papa Urbano V è stata pubblicata, sulla base del cod. Vat. Gr. 677, del XVI secolo, da Pietro Arcudi nei suoi *Opuscula aurea theologica*, donde poi è rifluita in P.G., CLIV, coll. 835-838. I primi dubbi in merito sono stati espressi da Giovanni Mercati (*Notizie di Procoro e Demetrio Cidone* cit., pp. 63 ss.); cfr. J. MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris, 1959, pp. 164-166 (trad. ingl.: *A Study of Gregory Palamas*, Transl. by G. LAWRENCE, London, 1964); Id., *Projets de concile oecuménique* cit. n. 44, p. 160, n. 50; NICOL, *Church and Society* cit., p. 85 e n. 58.

due obiettivi da perseguire: prima la crociata anti-turca e poi l'unione, per i Greci, e viceversa per i Latini. Tale insanabile divergenza in merito ad un concilio d'unione, lungi dall'essere una questione di metodo, manifesta in tutta la sua ampiezza la divaricazione delle visioni ecclesiologiche delle due parti, nonché le diverse concezioni che ciascuna di esse ha dell'ecclesialità dell'altra. Per il papato l'unione altro non può essere che una *reductio*, cioè un ritorno all'unità nella fede semplicemente accettando, nei punti controversi, le proposizioni dottrinali già definite da Roma e come tali ormai assolutamente impregiudicabili. In tale prospettiva — che comportava automaticamente il riconoscimento dell'autorità dogmatica del papa romano e della sua giurisdizione universale<sup>35</sup> — un concilio d'unione non aveva ragion d'essere, ed anzi la sua richiesta risultava di per sé anticipatamente rivelatrice dell'indisponibilità della controparte ad accettare un requisito essenziale esigito dall'altra<sup>36</sup>. Il presupposto ecclesiologico della posizione papale era la

<sup>35</sup> I Greci percepivano chiaramente che nel tradizionale contenzioso tra le due Chiese in merito all'addizione latina del *Filioque* al simbolo di fede, dietro la diversa prospettiva teologica — del resto ugualmente tradizionale — si nascondeva una questione ancora più cruciale, quella sull'autorità nella Chiesa: in tal modo il problema delle modalità di esercizio e dell'origine del primato romano si rivela essere l'unico vero ostacolo sulla via dell'unità della Chiesa. Cfr. al riguardo, D. M. NICOL, *The Papal Scandal*, in *The Orthodox Churches and the West*, Ed. by D. BAKER, Oxford, 1976 (Studies in Church History, XIII), pp. 141-168 (= Id., *Studies in Late Byzantine History and Prosopography*, London, 1986 [Variorum Reprints, Collected Studies Series, 242], n° II). Con estrema lucidità questa consapevolezza è espressa da Nilo Kabasilas nel lungo titolo del primo libro del suo trattato contro i Latini: « Discorso dimostrativo del fatto che non esiste altra causa di divisione tra la Chiesa dei Latini e la nostra se non l'indisponibilità del papa a sottomettere la materia del contendere all'arbitrato di un concilio ecumenico ed il suo desiderio di porsi come il solo giudice ed arbitro della controversia, relegando gli altri alla posizione di scolaretti che dipendono dalle sue parole, il che è del tutto estraneo ai precetti ed alla pratica degli Apostoli e dei Padri (Λόγος αποδειχνύς μὴ ἄλλο τι τὸ τῆς διαστάσεως τῆς Λατινικῆς Ἐκκλησίας καὶ ἡμῶν μέχρι τοῦ παρόντος αἴτιον εἶναι, ἢ τὸ μὴ βούλεσθαι τὸν Πάππαν οἴκου-μενικῆ συνόδου τῆν τοῦ ἀμφισβητουμένου διαγῶσιν ἐπιτρέψαι· ἀλλ' αὐτὸν μόνον διδάσκαλον ἐθέλειν τοῦ ζητουμένου καθέζεσθαι, τοὺς δὲ ἄλλους ἐν μαθητῶν μοίρᾳ ὑπακούοντα ἔχειν. Καὶ ὅτι τὸ τοιοῦτον ἀλλότριον τῶν ἀποστολικῶν καὶ πατρικῶν καὶ νόμων καὶ πράξεων) » (Nili archiepiscopi Thessalonicensis *De causis dissensionum in Ecclesia et de Papae primatu*, in P.G., CXXXXIX, c. 684 A).

<sup>36</sup> Aveva scritto papa Clemente IV all'imperatore Michele VIII Paleologo il 4 marzo

coincidenza della Chiesa romana con la Chiesa universale, fuori dalla quale si cade o per eresia o per scisma: di conseguenza non si riconosceva nei Greci l'altra metà della Grande Chiesa dei sette concili – con la quale si imponeva la ricerca di un accordo su un dissenso dottrinale che aveva temporaneamente compromesso la piena comunione gerarchica e sacramentale –, bensì una comunità di scismatici ed eretici, in tutto omologa alle altre componenti della cristianità orientale, che in precedenza avevano disconosciuto i concili di Efeso o di Calcedonia<sup>37</sup>.

1267: « In nessun modo noi proponiamo la convocazione di un concilio per discutere o definire la fede, e non perché temiamo di perdere la faccia o abbiamo paura che la santa Chiesa romana possa essere superata dai Greci, ma perché non è conveniente e non si può permettere di porre in discussione la purezza della vera fede, confermata com'è dall'autorità di tante sacre scritture, dal giudizio di tanti santi e dalla ferma definizione di tanti sommi pontefici (Nos ... nullo modo proponimus concilium ad discussionem seu definitionem huiusmodi convocare, non quod cuiusquam faciem vereamur vel eandem sanctam Romanam Ecclesiam Graecorum superari prudentia timeamus, sed quia prorsus indecens foret, immo nec licet nec expedit in dubium revocari praemissam verae fidei puritatem, tot sacrae paginae auctoritatibus, tot Sanctorum roboratam sententiis, tot Romanorum Pontificum stabili definitione firmatam) » (*Acta Urbani IV, Clementis IV, Gregorii X* (1261-1276), ed. A.L. TAURU, Città del Vaticano, 1953 [Pontificia Commissio ad redigendum Codicem Iuris Canonici Orientalis, Fontes, ser. III, vol. V/1], n° 23, pp. 61-69, in part. p. 67). A sua volta Urbano V, scrivendo nel 1370 al clero ed al popolo di Costantinopoli, dopo avere ancora una volta fermamente rifiutato la prospettiva di un concilio, per non sottomettere l'antica fede a sterili discussioni (« veterem fidem quasi novellam supervacuis discussionibus »), inviterà – in modo provocatorio per i Greci –, quando insorgono dubbi in merito alle verità di fede, a ricorrere al papa, che non mancherà di illuminarli se lo faranno in spirito di umiltà (« Benigne tamen parati erimus quoslibet dubios, venientes ad dictam sedem humiliter, de huiusmodi testimoniis, eloquiis et sententiis informare »: Baronii-Raynaldi *Annales Ecclesiastici*, ed. A. THEINER, Barri-Ducis, 1870, ann. 1370, § 3). Cfr. NICOL, *Byzantine Requests for an Oecumenical Council* cit. n. 38, pp. 71 e 92.

<sup>37</sup> Sul restringersi dell'ottica ecclesiologica – dopo l'episodio del secondo concilio di Lione – da parte dei papi di Avignone, per i quali la Chiesa greca, assimilata ad una setta ereticale, era considerata sostanzialmente estranea alla cristianità, si rimanda a W. DE VRIES, *Die Päpste von Avignon und der Christliche Osten*, in *Orientalia Christiana Periodica*, XXX (1964), pp. 85-128, che ricorda come per papa Benedetto XII, nella sua risposta del 1339 a Barlaam Calabro, il primate dell'Ortodossia « se ... patriarcham Constantinopolitanum appellat » e gli altri patriarchi orientali « se Alexandrinae, Antiochenae et Hierosolymitanae Ecclesiarum antistites ... nominant ». Nondimeno papa Martino V nel 1416 – nel "momento di grazia" per il superamento dello scisma d'Occidente – denomina il patriarca Giuseppe II suo « fratello » e « patriarca costantinopolitano », suscitando stupore

Per i Greci invece, nonostante la corrispettiva accusa di eterodossia rivolta ai Latini, la Chiesa universale si identifica con la Pentarchia dei patriarchi, uno dei quali è quello romano, separatosi dagli altri per eresia, con uno scisma sempre suscettibile di essere riassorbito. Costantinopoli stessa riconosceva di essere stata, per eresia, in situazione di scisma rispetto agli altri quattro patriarchati al tempo delle eterodossie "imperiali", come il monotelismo-mononeergismo, nel VII secolo, e l'iconomachia nell'VIII. Precisamente in tutti questi casi lo strumento ordinario per ricomporre la Chiesa in unità era stato il concilio che, delimitando nell'*horos* il confine tra verità ed errore, formalizzava la distinzione tra chi stava dentro e chi stava fuori della Chiesa<sup>38</sup>. Ora la contesa con i Latini, in tutti i punti controversi, era ancora allo stadio precedente, in quanto quelli che per i Greci erano i loro errori non erano stati condannati da alcun concilio. L'aveva sottolineato Giorgio Pachimere in quella curiosa catalogazione degli eterodossi che pone in bocca a Giovanni Bekkos, prima della sua conversione alla "latinofronia": ci sono quelli che sono eretici e lo si dice, quelli che né lo sono né lo si dice, quelli che lo si dice ma non lo sono e quelli che lo sono senza che lo si dica, e questi ultimi sarebbero proprio i Latini<sup>39</sup>. Il concilio – dirà ad Avignone Barlaam di Seminara, ancora portavoce dell'imperatore ortodosso<sup>40</sup>, davanti a papa Benedetto XII – è doveroso

nei suoi interlocutori greci a Costantinopoli (cfr. LAURENT, *Les « Mémoires » du Grand Evêque* cit. n. 56, II, 7, p. 118, ll. 15-17).

<sup>38</sup> In merito alla reiterata richiesta, da parte greca, di un concilio ecumenico come strumento espressamente ordinato a ripristinare l'unità della Chiesa, cfr. D. M. NICOL, *Byzantine Requests for an Oecumenical Council in the Fourteenth Century*, in *Annuaire Historiae Conciliorum*, I (1969), pp. 69-95 (= Id., *Byzantium: its Ecclesiastical History and Relations with the Western World*, Preface by St. RUNCIMAN, London, 1972 [Variorum Reprints, Collected Studies Series, 12], n° VIII) e MEYENDORFF, *Projets de concile oecuménique* cit. n. 44.

<sup>39</sup> « Οἱ μὲν ἐπὶ τινὶ καὶ εἰσὶ καὶ λέγονται, οἱ δὲ οὐτ' εἰσὶν οὔτε λέγονται, οἱ δὲ λέγονται μὲν, οὐκ εἰσὶ δε, οἱ δ' ἀνάπαλιν εἰσὶ μὲν, οὐ λέγονται δὲ ἐν τοῦτοις πρακτέον καὶ Ἰταλοῦς, μὴ λεγομένους, μὲν, ἀλλ' ὄντας ἐνόχουσα ἰδέσει » (GEORGII PACHYMERIS *De Michaele et Andronico Palaeologis libri XIII*, V, 12, ed. J. BEKKER, Bonnae, 1835, I [CSHB, 34], p. 380 [= P.G., CXXXXIII, c. 829 A]).

<sup>40</sup> Per le vedute unionistiche di Barlaam, cfr. C. GIANNELLI, *Un progetto di Barlaam Calabro per l'unione delle Chiese*, in *Miscellanea Giovanni Mercati*, III, Città del Vaticano, 1946 (Studi e Testi, 123), pp. 157-208 (= Id., *Scripta minora*, Roma, 1963 [Studi Bizantini e

so anche perché, nel definire una verità messa in dubbio, esso offre all'errante un'ultima possibilità di salvezza.

A riprova della prospettiva ecclesiologica pentarchica, in cui si situava la richiesta ortodossa di un concilio d'unione, è il requisito, ogni volta richiamato da parte ortodossa, della partecipazione, insieme alla controparte costantinopolitana della sede romana, anche degli altri tre patriarcati orientali<sup>41</sup>, in piena conformità con il crite-

---

Neoellenici, X], pp. 47-89); J. MEYENDORFF, *Un mauvais théologien de l'unité: Barlaam le Calabrais*, in *L'Église et les Églises. Études et travaux offerts à Dom Lambert Beaudin*, II, Chevetogne, 1955, pp. 47-64. Dei tre scritti del calabrese sull'unione, i primi due (*Esortazione del monaco Barlaam ai Greci ed ai Latini sulla concordia* e *Per il concilio sull'unione con i Latini*) sono stati editi criticamente da Ciro Giannelli nel contributo citato sopra (rispettivamente alle pp. 185-205 e 202-208), mentre il terzo (*Discorsi avignonesi*) – precisamente quello che stiamo prendendo in considerazione – si può leggere nell'edizione seicentesca di Leone Allacci (*De Ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione libri tres*, Coloniae Agrippinae, 1648), donde è rifluito in *P.G.*, CLI, coll. 1331-42. I tre scritti sono stati tradotti in italiano in Barlaam Calabro, *Per l'unione delle Chiese*, a cura di F. MOSINO, con uno studio introduttivo di S. GEMELLI, Chiaravalle Centrale (CZ), 1983 (Collana di Studi Geracesi, 5), rispettivamente alle pp. 63-88, 91-100 e 103-121. Cfr. anche *Barlaam Calabro: l'uomo, l'opera, il pensiero*, a cura di A. FYRIGOS, Roma, 2001 (Atti del Convegno internazionale: Reggio Calabria, Seminara, Gerace, 10-12 dicembre 1999).

<sup>41</sup> Già il patriarca Giuseppe I, nel 1273, nell'affermare che il dissenso teologico può essere risolto solo in sede conciliare, ravvisa l'esigenza di consultare, a questo scopo, i patriarchi di Alessandria, Antiochia e Gerusalemme. Cfr. V. LAURENT, *Le serment anti-latin du patriarche Joseph 1<sup>er</sup> (juin 1273)*, in *Échos d'Orient*, XXVI (1927), pp. 396-407, nonché la sua *Apologia*, in J. DRÄSEKE, *Der Kircheneinigungsversuch des Kaisers Michael VIII. Paläologos*, in *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, XXXIV (1891), pp. 332-335. Secondo Donald Nicol entrambi i testi sarebbero stati scritti dal monaco Giobbe Iasitis (D. M. NICOL, *The Greeks and the Union of the Churches. The Preliminaries of the Second Council of Lyon, 1261-1274*, in *Medieval Studies Presented to Aubrey Gwynn*, Ed. by J. A. WATT & Others, Dublin, 1961, pp. 468-470). Ugualmente Niceforo Gregoras nel 1333, nella sua disputa con i due vescovi domenicani, Francesco da Camerino e Riccardo d'Inghilterra, inviati a Costantinopoli da papa Giovanni XXII, non manca di ricordare la necessità di coinvolgere, nelle discussioni sul dogma tra Roma e Costantinopoli, anche i tre patriarchi di Alessandria, di Antiochia e di Gerusalemme (Nicephori Gregorae *Byzantina Historia*, X, 8, ed. cit., I, pp. 506-507). Non diversamente si esprimeranno Barlaam di Seminara nel 1339 ad Avignone davanti a papa Benedetto XII e l'imperatore Giovanni VI Cantacuzeno, nei colloqui avuti a Costantinopoli prima con il prete romano Bartolomeo, inviato di papa Clemente VI nel 1347 (R.J. LOENERTZ, *Ambassadeurs grecs auprès du pape Clément VI (1348)*, in *Orientalia Christiana Periodica*, XIX [1953], pp. 178-196 [documenti: pp. 180-196], in part. pp. 186-188: documento III), e poi con i due vescovi – uno domenicano, quello di Ceneta,

rio di ecumenicità di un concilio elaborato alla fine della prima iconomachia. La più espressiva delucidazione del punto di vista ortodosso al riguardo è offerta da Giovanni Cantacuzeno nelle due vesti con cui è immortalato nella celebre miniatura del codice parigino delle sue opere<sup>42</sup>: cioè prima da imperatore, nelle proposte inviate ad Avignone a papa Clemente VI nel 1348 e reiterate nel 1350<sup>43</sup>, e poi da monaco, nei colloqui ufficiali avuti nel 1367 con il legato papale Paolo<sup>44</sup>. Nella sua calorosa presentazione dell'istanza conciliare egli delinea un quadro ecclesiologicamente pregnante dell'auspicato concilio, preannunciando per la prima volta – in un contesto geopolitico non più corrispondente a quello tardo-antico, quando almeno idealmente i confini dell'Ortodossia corrispondevano an-

---

Gasperto de Orgolio, e l'altro francescano, quello di Kissamos, Guglielmo Emergano – inviati dal medesimo pontefice nel 1350 (cfr. GAY, *Le pape Clément VI* cit. n. 43).

<sup>42</sup> Si tratta del cod. Paris. gr. 1242, della Biblioteca Nazionale di Parigi, scritto da Manuele Tzykandyles, copista personale dell'ex-imperatore, e decorato al monastero costantinopolitano degli *Hodigoi*, tra il 1370 ed il 1375.

<sup>43</sup> La posizione espressa in entrambe le occasioni dal Cantacuzeno verrà da lui stesso autorevolmente esposta nella sua opera storica: Joannis Cantacuzeni *Historiarum libri quatuor*, IV, 9, ed. L. SCHOPEN, III, Bonnae, 1832 (CSHB, 22), pp. 58-60. Cfr. anche J. GAY, *Le pape Clément VI et les affaires d'Orient*, Paris, 1904, pp. 94-118.

<sup>44</sup> Un dettagliato rescritto di questa conversazione – nella quale il Cantacuzeno, ormai monaco Ioasaf, viene sempre chiamato βασιλεύς – trádito da un codice athonita del XV secolo (Lavra L 135 = Eustratiades 1626), è stato edito criticamente ed analizzato da J. MEYENDORFF, *Projets de concile oecuménique en 1367: un dialogue inédit entre Jean Cantacuzène et le légat Paul*, in *Dumbarton Oaks Papers*, XIV (1960), pp. 147-167, testo: pp. 169-177. Cfr. anche Id., *Jean-Joasaf Cantacuzène et le projet de concile en 1367*, in *Akten des XI. Internationalen Byzantinisten Kongress*, München, 1960, pp. 363-369. All'incontro tra il legato romano e l'ex-imperatore monaco, nel palazzo delle Blacherne, non partecipò il patriarca ecumenico Filoteo Kokkinos – che nemmeno ricevette il legato, durante la permanenza di questi a Costantinopoli, perché era privo di un mandato ufficiale, ma anche perché l'udienza avrebbe comportato il riconoscimento del suo titolo di patriarca latino di Costantinopoli (tanto è vero che, nella lettera all'arcivescovo di Ochrida, Filoteo lo chiama semplicemente « vescovo occidentale [δευτικὸν ἀρχιερέα] »: cfr. MIKLOSICH, MÜLLER, *Acta et diplomata graeca* cit. n. 49, I/1, n° 234, p. 491) –; era invece presente l'imperatore Giovanni V, l'imperatrice Elena – figlia del Cantacuzeno – con due dei suoi figli – il co-imperatore Andronico Paleologo ed il despota Manuele Paleologo –, il padre spirituale del Cantacuzeno, il monaco Marco (forse Marco Kourtos), e tre dei primi metropolitani, quelli di Eraclea, di Efeso e di Adrianopoli, segno evidente del coinvolgimento della Chiesa ai più alti livelli (MEYENDORFF, *Projets de concile oecuménique* cit., 2, p. 170, ll. 26-33 [cfr. p. 164]).

cora a quelli dell'impero – la partecipazione ad un'assise ecumenica anche delle Chiese di nazioni ortodosse non direttamente soggette all'impero, se non addirittura, in quel momento, in aperto antagonismo ideologico-politico con esso. Egli preconizza<sup>45</sup> infatti, oltre alla presenza dei più lontani metropolitani del trono ecumenico, come quelli di Russia e di due regioni del Caucaso del Nord, l'Alania e la Zechia<sup>46</sup>, anche la venuta del metropolita di Trebisonda, del *katholikos* di Georgia, del patriarca bulgaro di Tarnovo e dell'arcivescovo dei Serbi, pur essendo quest'ultimo ancora formalmente in stato di scisma da Costantinopoli, per la sua abusiva autoproclamazione a patriarca<sup>47</sup>. A loro volta i due patriarchi, Nifone di Alessandria e Lazzaro di Gerusalemme, si trovavano in quel momento a Costantinopoli ed avevano approvato il progetto del concilio, previsto tra giugno 1367 e maggio 1369<sup>48</sup>. Se si aggiunge poi che si è conservata la lettera d'invito a questo concilio inviata dal patriarca

<sup>45</sup> MEYENDORFF, *Projets de concile oecuménique* cit., 10, p. 173 (cfr. p. 166).

<sup>46</sup> L'Alania – come ricorda Meyendorff (*Projets de concile oecuménique* cit., p. 158, n. 43) – è una regione a nord-est del Caucaso, evangelizzata da missionari costantinopolitani nel X secolo. La Zechia, sempre a nord del Caucaso, affacciata sul mar Nero, era divenuta metropoli – da arcivescovato autocefalo – sotto Andronico II Paleologo (1282-1328) ed il primate della regione aveva sede nella città di Tmutorakhan (Tamatarcha) (ibid., p. 158, n. 44).

<sup>47</sup> La scomunica inflitta ai gerarchi della Chiesa serba ed ai sovrani di quel paese dal patriarca Callisto I – in seguito all'elevazione abusiva dell'arcivescovo Joanikije a patriarca, nella Pasqua del 1346, da parte di un concilio convocato a Skopje da Stefano Dušan con i vescovi serbi e greci del suo impero, con l'arcivescovo di Ochrida e con il patriarca bulgaro di Tarnovo – sarà tolta soltanto nel 1375 dal patriarca Filoteo Kokkinos. Sembra che in tale occasione sia stato consentito al vescovo di Peć di qualificarsi come patriarca solo ad uso interno, ma che, in ambito panortodosso, gli si dovesse attribuire il consueto titolo di arcivescovo dei Serbi, proprio come fa qui il Cantacuzeno. (M. LASCARIS, *Le patriarchat de Peć a-t-il été reconnu par l'Église de Constantinople en 1375?*, in *Mélanges Charles Diehl*, I, Paris, 1930, pp. 171-175; V. LAURENT, *L'archevêque de Peć et le titre de patriarche après l'union de 1375*, in *Balkanica*, VII [1944], 2, pp. 303-310).

<sup>48</sup> MEYENDORFF, *Projets de concile oecuménique* cit., p. 159. Il patriarca di Antiochia fu invitato per lettera dal collega di Costantinopoli. Rappresentanti dei patriarchi orientali – insieme a quelli del clero e della popolazione di Costantinopoli (il metropolita Nilo, forse di Rodi, ed il Grande Χαροφύλαξ del patriarcato) – erano inclusi nella delegazione inviata da Giovanni V Paleologo a papa Urbano V nell'estate del 1367 ed accompagnata alla corte papale di Viterbo da Amedeo V di Savoia, cugino del Paleologo. Essa recava lettere al papa dei tre patriarchi, Filoteo, Nifone e Lazzaro (cfr. NICOL, *Byzantine Requests for an*

ecumenico Filoteo Kokkinos all'arcivescovo greco-bulgaro di Ochrida, il quadro è completo<sup>49</sup>.

Il contrasto delle due prospettive in ordine a questo concilio – inutile, anzi inaccettabile, per Roma; necessario, anzi ineludibile, per Costantinopoli – non poteva essere più netto e ridusse ad un dialogo tra sordi l'intenso interscambio teologico che si sviluppò fra le due Rome tra il fallimento dell'unione di Lione ed i preparativi del concilio di Ferrara-Firenze<sup>50</sup>. Quest'ultimo fu possibile in seguito ad una svolta radicale nella politica ecclesiastica del papato, che rese finalmente possibile, nonostante il permanere delle divergenti prospettive ecclesiologiche, il concilio d'unione così tenacemente invocato dai Greci. Il papato, oggettivamente indebolito dallo scisma d'Occidente, non aveva più tanta autorevolezza da pretendere la *reductio Graecorum* e comprese che, per fronteggiare l'offensiva conciliarista, di Costanza prima e poi di Basilea, una ratifica conciliare della propria primazialità nel generale consenso di una Chiesa finalmente riunificata dall'Occidente all'Oriente – con l'insusitato avallo di una Chiesa ben più reticente dei padri conciliaristi nei confronti del primato romano – sarebbe stata la mossa decisiva.

#### FERRARA-FIRENZE, LA GRANDE OCCASIONE PERDUTA

Il dilemma delle due navi, per così dire, che nel 1438 attendevano nel Corno d'Oro la delegazione greca – il cui elevato livello di

*Oecumenical Council* cit., p. 91; MEYENDORFF, *Projets de concile oecuménique* cit., 2, p. 159, che definisce questa iniziativa unionistica la più seria che il Medioevo abbia conosciuto).

<sup>49</sup> F. MIKLOSICH - J. MÜLLER, *Acta et diplomata graeca Medii Aevi sacra et profana, collecta et edita*, I/1: *Acta patriarchatus constantinopolitani 1315-1402*, Vindobonae, 1860 (rist. anast.: Athina, 1996), n° 234, pp. 491-493.

<sup>50</sup> La conversione personale al cattolicesimo di Giovanni V Paleologo – promessa per iscritto nel 1355 ed avvenuta a Roma, alla presenza di papa Urbano V, nel 1369 – aveva delineato una nuova prospettiva unionistica per la Chiesa romana, meno lesiva delle sue prerogative rispetto al concilio, più facile e (almeno si sperava) più efficace: la conversione delle personalità più eminenti dello Stato e dell'élite culturale costantinopolitana al dogma cattolico (Cfr. DE VRIES, *Die Päpste von Avignon* cit., p. 109). Inoltre le trattative segrete relative alla conversione personale del sovrano rappresentarono un binario parallelo alle trattative ufficiali, condotte dall'ex-imperatore monaco, in merito alla convocazione del concilio d'unione, indebolendo automaticamente questa prospettiva, già sgradita al papato.

rappresentatività si avvicinava molto, pur senza realizzarlo in pieno, al modello ideale ravvisato dal Cantacuzeno, meno di un secolo prima, per la partecipazione ortodossa all'auspicato concilio —, se cioè salire sulle imbarcazioni mandate da papa Eugenio IV per la progettata assise ecumenica in Italia o su quelle inviate dai conciliaristi di Basilea, era tutto sommato per i Greci, nonostante le apparenze, di facile e quasi scontata soluzione. La scelta “romana” era infatti implicita nella loro prospettiva di una Chiesa pentarchica e imperiale, nella quale imperatore dei Romani e papa di Roma erano rispettivamente il vertice della regalità e del sacerdozio cristiani. D'altronde i padri di Basilea, anche se accomunati ai Greci da una visione riduttiva del primato papale, concordavano pienamente con la coeva ecclesiologia romana in una concezione a sua volta riduttiva, se non apertamente negativa, riguardo all'ecclesialità della Chiesa greca. Come infatti nel 1356 il carmelitano Pietro da Thomas, legato papale per l'Oriente e futuro patriarca latino di Costantinopoli, aveva ricevuto da Innocenzo VI l'autorizzazione all'uso della forza per convertire « gli infedeli e gli scismatici »<sup>51</sup> — in una sostanziale endiadi di musulmani e cristiani ortodossi, che si sarebbe praticamente riproposta, dieci anni dopo, al momento della conquista ungherese della bulgara Vidin, allorché duecentomila « infedeli e scismatici », cioè bogomili ed ortodossi, furono indifferentemente battezzati<sup>52</sup> —, così i padri di Basilea non ebbero alcuna remora,

<sup>51</sup> HALECKI, *Un empereur de Byzance à Rome* cit., p. 71, n.1; MEYENDORFF, *Projets de concile oecuménique* cit., p. 153. La *Vita* di s. Pietro da Thomas di Filippo di Mézières (BHL 6778) è stata edita da S. SMET, *The Life of Saint Peter Thomas*, Rome, 1974 (Textus et Studia Historica Carmelitana, II), pp. 51-162.

<sup>52</sup> Questo episodio è menzionato in una lettera del Ministro Generale dei Francescani, inviata nel 1366 al re Ludovico d'Ungheria ed al Vicario francescano per la Bosnia, su quanto era stato disposto nella cittadina bulgara dopo la conquista, nel maggio 1365, da parte degli Ungheresi. Cfr. *Annales Minorum seu trium Ordinum a S. Francisco institutorum ... auctore R.P. Luca Waddingo Hiberno*, VIII, Romae, 1783, pp. 196-197. In quell'occasione il figlio dello zar bulgaro Giovanni Alessandro, Stracimir, fatto prigioniero e deportato nella fortezza bosniaca di Gumnik, si convertì alla fede latina e venne anch'egli ribattezzato. Tutto ciò viene espressamente denunciato dal Cantacuzeno nel suo colloquio con il legato Paolo, dove l'ex-imperatore monaco ci informa che il re d'Ungheria e sua madre, Elisabetta di Polonia, avrebbero preteso che la conversione al cattolicesimo di Giovanni V Paleologo fosse suggellata da un nuovo battesimo (MEYENDORFF, *Projets de concile oecuménique* cit.,

nella lettera d'invito al loro concilio, ad equiparare, come soggetti della propria iniziativa unionistica, la gerarchia ortodossa e gli husiti di Boemia, suscitando comprensibilmente una risentita richiesta di spiegazioni da parte greca<sup>53</sup>.

Il concilio “papale” di Ferrara-Firenze fu un'assoluta novità nella storia della Chiesa medioevale<sup>54</sup>, riproponendo, per la prima vol-

---

11, p. 173; cfr. pp. 153-155 e 166). Sul viaggio in Ungheria di Giovanni V Paleologo, insieme ai due figli Manuele e Michele, cfr. anche J. GILL, *John V Palaeologus at the Court of Louis I Hungary (1366)*, in *Byzantinoslavica*, XXXVIII (1977), pp. 31-38 (= Id., *Church Union* cit. n. 54, n° IX). Del resto pochi anni dopo, il re Casimiro di Polonia — fratello di Elisabetta d'Ungheria —, in una lettera al patriarca Filoteo Kokkinos del 1370, minaccia di ribattezzare nella fede latina le popolazioni ortodosse del suo regno (MIKLOSICH, MÜLLER, *Acta et diplomata graeca* cit., I/1, n° 319, p. 578).

<sup>53</sup> Nel preambolo al decreto *Sicut pia mater*, promulgato il 7 settembre 1434 dal concilio di Basilea, la frase incriminata — alla quale tuttavia, in quell'occasione, non avevano sollevato obiezione gli inviati greci — era quella in cui i padri conciliari esprimevano il loro intento di « recens illud Bohemorum antiquumque Graecorum dissidium prorsus extinguere ». Cfr. J. GILL, *Il concilio di Firenze*, Firenze, 1967 (Biblioteca Storica Sansoni, N.S. XLV), p. 76 (*The Council of Florence*, Cambridge, 1959; *Ἡ Σύνοδος τῆς Φλωρεντίας*, Ἀθήναι, 1962; *Le concile de Florence*, Tournai, 1963).

<sup>54</sup> Su questo concilio, per lo studio del quale esiste una bibliografia comprensibilmente abbondantissima, si rimanda selettivamente, oltre che alla già citata monografia di Joseph Gill — editore degli *Acta graeca* del medesimo concilio —, nonché a suoi articoli sull'argomento raccolti in J. GILL, *Church Union: Rome and Byzantium (1204-1453)*, London, 1979 (Variorum Reprints, Collected Studies Series, 91), ed allo studio di Georg Hofmann — l'editore degli *Acta latina* — (G. HOFMANN, *Papato, conciliarismo, patriarcato (1438-1439)*, in *Miscellanea Historiae Pontificiae*, II, coll. 2-3, Romae, Facultas Historiae Ecclesiasticae in Pontificia Universitate Gregoriana, 1940, pp. 3-82), ai contributi di Vittorio Peri, autore di un fondamentale studio sulla *editio princeps* degli *Atti greci* (V. PERI, *Ricerche sull'editio princeps degli atti greci del Concilio di Firenze. Con appendice di documenti*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1975 [Studi e Testi, 275]): V. PERI, *Il concilio di Firenze: un appuntamento ecclesiale mancato*, in *Il Velcro*, XXVII (1983), pp. 197-215 (= Id., *Da Oriente e da Occidente. Le Chiese cristiane dall'impero romano all'Europa moderna*, a cura di M. FERRARI, Roma - Padova, 2002 [Medioevo e Umanesimo, 108], I, n° IX, pp. 347-374); Id., *La lettura del concilio di Firenze nella prospettiva unionistica romana*, in *Christian Unity* cit. infra (= ibid., n° X, pp. 375-396), e a quelli di D. J. GEANAKOPOLOS, *The Council of Florence and the Problem of Union between the Greek and the Latin Churches*, in *Church Unity*, 24 (1955), pp. 324-346, e di A. CARLE, *Il concilio di Ferrara-Firenze (1439)*, in *Materiali di storia bizantina*, Bologna, 1994, pp. 173-186. Si rimanda inoltre ad atti di convegni organizzati in occasione del 550° anniversario del concilio, come *Christian Unity. The Council of Ferrara-Florence 1438/39-1989*, a cura di G. ALBERIGO, Leuven, 1991 (Bibliotheca Epheme-

ta dal IX secolo, un'assise veramente ecumenica, nel senso etimologico ed ecclesiastico del termine, in assoluta continuità con i primi sette concili della Chiesa indivisa, al punto che, come rilevato da Frantisek Dvornik, i Greci uniti lo consideravano l'ottavo concilio<sup>55</sup>. Nonostante l'evento stesso del concilio abbia comportato un implicito riconoscimento della reciproca ecclesialità, la diretta testimonianza del Grande Ecclesiarca Silvestro Syropoulos, nella sua *Storia vera di un'unione non vera* – edita da Vitalien Laurent<sup>56</sup> –, così attenta anche ai fattori estrinseci alle problematiche strettamente teologiche, rivela inequivocabilmente l'inesorabile persistenza, da entrambe le parti, di tutte le riserve precedentemente espresse al riguardo e costituenti una formidabile ipoteca sulla stessa riuscita del concilio. L'auspicio del patriarca Giuseppe, che alla delegazione greca al concilio sarebbe stata concessa in Italia una chiesa latina per le proprie celebrazioni liturgiche<sup>57</sup>, era ben lungi dall'essere condiviso

ridum Theologicarum Lovaniensium, XCVII) ed al vol. XXI (1989) di *Annuario Historiae Conciliorum. Internationale Zeitschrift für Konziliengeschichtsforschung*, dedicato alla pubblicazione di alcune delle relazioni tenute ad un Simposio internazionale storico-teologico, promosso dalla *Societas Internationalis Historiae Conciliorum Investigandae*, che si era svolto fra Treviso, Venezia, Ferrara, Firenze e Prato dal 16 al 22 aprile 1990.

<sup>55</sup> L'epiteto di ottavo concilio fu attribuito all'assise ferrarese-fiorentina da Bartolomeo Abraham di Creta, arcivescovo di Ravenna, nella prefazione alla sua traduzione in latino degli *Atti greci* di quel concilio, pubblicata con il permesso di papa Clemente VII (1523-34), e venne successivamente ripreso da Lorenzo Surio (*Concilia omnia tam generalia quam particularia*, Coloniae Agrippinae, 1567), anche se in seguito fu lasciato cadere, sostituito, nel numero progressivo, dalla cifra di sedicesimo (F. DVORNIK, *Lo scisma di Fozio. Storia e leggenda*, Roma, 1953, pp. 410-412); *The Photian Schism. History and Legend*, Cambridge, 1948; *Le schisme di Photius. Histoire et légende*, prefate du Y.-M. CONZAR, Paris, 1950).

<sup>56</sup> V. LAURENT, *Les « Mémoires » du Grand Ecclésiarque de l'Église de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur le concile de Florence (1438-1439)*, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, 1971 (Publications de l'Institut Français d'Études Byzantines) (= Syropoulos).

<sup>57</sup> « Ci daranno un monastero, nel quale ci sarà anche una grande chiesa », vagheggiava prima di partire il patriarca di Costantinopoli (Syropoulos, III, 27, p. 188, ll. 8-13). A questo scopo egli aveva ordinato di portare in Italia i « sacri tesori (ιερά κειμήλια) » della Grande Chiesa, vasi sacri (« ιερά σκεύη ») e tovaglie (τραπεζόφορα). A parte l'ottimismo del presule, subito smentito a Ferrara, tutto un settore della gerarchia greca avanzò riserve sull'opportunità di celebrare regolarmente le sacre acolutie e le liturgie ortodosse all'interno di una chiesa latina. Tale richiesta patriarcale parve inopportuna, se non proprio alla maggior parte – come vorrebbe Syropoulos (IV, 46, p. 250, l. 20: « οὐκ ἔδοξε καλὸν τοῖς πλείουσιν ἡμῶν » –, almeno ad un settore dei Greci, che, secondo la motivazione addotta

e venne infatti apertamente contestato dallo *pneumatikos* dell'imperatore, Gregorio Mammas – il futuro patriarca unionista Gregorio III (1441-53) – sulla base dei canoni che, a partire da quelli "apostolici", interdicono la preghiera nelle chiese officiate da eretici<sup>58</sup>, normativa che l'esegesi canonistica greca del XII secolo aveva esteso alle chiese dei Latini<sup>59</sup>. Lo stesso segno di croce, che il medesimo

dallo πνευματικός Gregorio, ravvisavano in essa, verosimilmente per il riconoscimento che implicava, un impegno anticipato nei riguardi di un'unione ancora tutta da discutere (« ὡς διὰ τοῦτου τὴν μετὰ τῶν Λατίνων ἔνωσιν προμηθευομένους »). Su queste posizioni resterà fermo, dopo il concilio, Marco di Efeso, che, in una lettera datata 16 giugno di un anno posteriore al 1440, scriverà a Teofane di Euripo di « non celebrare assolutamente nelle chiese latine (μήτε λειτουργεῖν ὄλωσ ἐν ταῖς λατινικαῖς ἐκκλησίαις) » (Marci Ephesii *Epistola ad Theophanem sacerdotem in Euboea insula*, in *Documents relatifs au concile de Florence*, II: *Oeuvres anticonciliaires de Marc d'Ephèse*, doc. VII-XXIV, ed. L. PETIT, Paris, 1923 [P.O. XVII, pp. 309 (171) - 524 (386)], n° XXI, p. 481 [343], ll. 15-16) (editio photostatica: Marci Eugenici metropolitae Ephesi *Opera anti-unionistica*, Romae, 1977 [Concilium Florentinum, Documenta et Scriptores, series A, vol. X, fasc. III]).

<sup>58</sup> Il canone 64 dei cosiddetti Canonici Apostolici prescrive infatti: « Se un chierico o un laico entra per pregare in una sinagoga dei Giudei e degli eretici, sia deposto e scomunicato » (P.-P. JOANNOU, *Discipline Générale Antique (IV-IX<sup>e</sup> siècles)*, I, 2: *Les canons des synodes particuliers*, Grottaferrata [Roma], 1963 [Pontificia Commissione per la redazione del Codice di Diritto Canonico Orientale, Fonti, fasc. IX] [= JOANNOU I 2], p. 41; A. S. ALIVIZATOS, *Oi ieroi κανόνες και οι ἐκκλησιαστικοὶ νόμοι*, Ἀθήναι, 1929, 1949, 1997 [Βιβλιοθήκη τῆς Ἀποστολικῆς Διακονίας, 19] [= ALIVIZATOS], p. 150; G. A. RHALLIS - M. POTLES, *Σύνταγμα τῶν θείων και ἱερῶν κανόνων τῶν δε ἁγίων και πανευκλήμων Ἀποστόλων και τῶν ἱερῶν και οἰκουμενικῶν και τοπικῶν Συνόδων και τῶν κατὰ μέρος ἁγίων Πατέρων...*, Ἀθήναι [= RHALLIS - POTLES], II, 1852, pp. 81-83).

<sup>59</sup> Theodori Balsamonis, Joannis Zonarae et Aristeni in *canones SS. Apostolorum, Conciliorum et in epistolas canonicas SS. Patrum Commentaria*, P.G., CXXXVII (= *Commentaria*), coll. 165-68. Questi commentatori tendono a dare un'interpretazione assai restrittiva di tale prescrizione. Aristeno aggiunge che anche il solo pregare con gli eretici, non già in una chiesa, ma in una casa, comporta per l'ecclesiastico (vescovo, prete o diacono) la scomunica, sulla base del canone 45 della medesima collezione (ibid., col. 168 A). Quest'ultimo canone interdice infatti semplicemente la preghiera (« τὸ συνεύξασθαι »), senz'altra precisazione, con gli eretici (JOANNOU I 2, p. 30; ALIVIZATOS, p. 147; RHALLIS - POTLES, II, 1852, pp. 60-61), mentre il successivo, il 46, commina la deposizione (« καθαιρεσθαι προστάσσομεν ») al vescovo, al prete ed al diacono che accolgano (cioè ritengano validi) il battesimo o il « sacrificio (θυσία) » degli eretici (JOANNOU I 2, p. 31, ll. 4-7; ALIVIZATOS, p. 147; RHALLIS - POTLES, II, 1852, p. 61). A sua volta Teodoro Balsamone, nel suo commento al canone 45, precisa che esso non vieta soltanto la preghiera con gli eretici in una chiesa, ma che il legislatore con l'espressione « pregare insieme (τὸ συνεύξασθαι) » intendeva qualsiasi comu-

Gregorio traccia su di sé all'entrare nelle chiese latine, non è affatto un segno di riconoscimento della loro sacralità, bensì al contrario proprio un atto di supplenza di quella sacralità di cui egli le considera prive: afferma infatti di non compiere in esse alcun atto di devozione<sup>60</sup>, ma di venerare unicamente la croce che in quel momento egli eleva figuratamente nella sua persona<sup>61</sup>. In conformità a ciò i due fratelli Disypatoi non si tolsero il berretto all'entrare, insieme

nicazione (« τὸ ἀπλῶς κοινωνῆσαι ») con gli eterodossi (*Commentaria*, col. 130 AB). Siamo del resto in piena sintonia con il concilio di Laodicea che, già alla fine del IV secolo, aveva legiferato in termini assai rigorosi al riguardo, proibendo, nel canone 33, qualsiasi preghiera con gli eretici e gli scismatici (« αἱρετικοῖς καὶ σχισματικοῖς συνεύχεσθαι ») (JOANNOU I 2, p. 144, ll. 4-7; ALIVIZATOS, p. 203; RHALLÉS - POTLES, III, 1853, pp. 198-200).

<sup>60</sup> Egli afferma infatti pubblicamente di non compiere alcun atto di devozione al suo ingresso in una chiesa latina, poiché non conosce nessuno dei santi ivi effigiati nelle immagini sacre, né annette valore teologico alle raffigurazioni del Cristo, prive come sono delle necessarie iscrizioni (Syropoulos, IV, 46, p. 250, ll. 24-28).

<sup>61</sup> Il futuro patriarca unionista conclude dichiarando di venerare soltanto il segno di croce che in quell'occasione egli traccia su di sé (« Ποιῶ τὸν σταυρὸν μου καὶ προσκυνῶ. Τὸν σταυρὸν οὖν, ὃν αὐτὸς ποιῶ, προσκυνῶ καὶ οὐχ ἕτερόν τι τῶν ἐκεῖσε θεωρουμένων »: ibid.), con un gesto che evidentemente intende riprodurre, in modo sia pure figurato e del tutto privato ed individuale, quella reale erezione di una croce che il legislatore anti-icnoclasta prevedeva come atto pubblico e collettivo. Si tratta nello specifico del primo canone delle *Sintassi ecclesiastiche* attribuite al patriarca Niceforo che, mentre ribadisce come le chiese degli eretici siano per gli ortodossi non dissimili da case profane (« κοινὸς οἶκος »), consente ai fedeli di tenervi la salmodia soltanto dopo avervi innalzato una croce (ALIVIZATOS, p. 470; RHALLÉS - POTLES, IV, 1854, p. 431). Riguardo all'altare il canone prescrive che non ci si accosti ad esso, né lo si incensi, né vi si dica una preghiera, né vi si accenda una lampada od un cero. Stringente è il contrasto con il comportamento documentato nella *responsio* canonica di Demetrio Chomatianos, arcivescovo di Ochrida e di Giustiniana Prima – già Χαροτύλαξ della Grande Chiesa – al metropolita di Durazzo, Costantino Kabasilas, nella prima metà del XIII secolo; l'arcivescovo di Bulgaria infatti rilevava che « anche l'Italia è piena di chiese dedicate ai santi apostoli ed ai martiri: tra di esse la principale è la famosa chiesa del Corifeo tra gli apostoli, Pietro, che è a Roma. Quando i nostri, ecclesiastici e laici, entrano in esse, vi fanno preghiere a Dio e rendono ai santi, che vi sono onorati, la venerazione e l'onore dovuti » (*Sententiae synodales et sanctiones pontificiae archiepiscoporum et patriarcharum Constantinopolis*, P.G., CXIX [= *Jus canonicum graeco-romanum*], col. 957 C; RHALLÉS - POTLES, V, 1855, p. 435). Del resto vedute ristrette al riguardo erano condivise anche nell'Occidente latino, se, alla conversione di Giovanni V Paleologo al cattolicesimo, gli fu consegnato un altare portatile perché il sacerdote latino, che lo avrebbe assistito spiritualmente, potesse evitare di celebrare su di un altare "greco" (HALECKI, *Un empereur de Byzance à Rome* cit., pp. 199-212).

con il patriarca, nel *bema*, cioè nel presbiterio, di S. Giorgio Maggiore a Venezia, e furono per questo da lui rimproverati<sup>62</sup>. D'altronde i Greci furono prevenuti dal dividersi sull'uso di una chiesa dal rifiuto latino di concederla, dopo un imbarazzante ma significativo rinvio di competenze tra Curia romana ed ordinario ferrarese<sup>63</sup>. Per questo essi celebravano, a Ferrara come a Firenze, nelle residenze private dell'imperatore o del patriarca, in ossequio al principio, enunciato da s. Teodoro Studita in una risposta canonica al monaco Metodio, che bisogna celebrare in una casa privata anziché in una chiesa contaminata dagli eretici<sup>64</sup>, i quali, come si esprime il primo dei canoni di s. Cipriano, non possono avere né chiesa né

<sup>62</sup> È il 22 febbraio 1438, sabato del Tirofago, cioè dei Latticini (per i Greci), ed il patriarca assiste con il suo seguito, nella chiesa del monastero benedettino di S. Giorgio, al canto dei primi vespri della domenica di Quinquagesima (per i Latini), che, a dire del Grande Ecclesiarca, risultano una celebrazione « lunga e solenne (πολὴν καὶ φιλότιμον) », giudizio che, espresso da un ecclesiastico greco-ortodosso, non può non connotarsi positivamente. Introdotto poi nel presbiterio, il patriarca « osserva attentamente l'altare e ciò che vi è sopra » (il Syropoulos ricorre alla terminologia greca per indicare il presbiterio [βῆμα] ed a quella latina per l'altare [ἀλτάριον]) e, per condiscendenza verso i suoi ospiti, ordina a tutti i membri del suo seguito – tra cui sono gli Staurofori – di stare in quel luogo sacro a capo scoperto (« προσέταξε περιελεῖν τὰ σιαδέα »; più avanti si legge « τὰς σκουφίας »). Due dei fratelli Disypatoi (o più probabilmente tutti e tre, Giorgio, Giovanni e Manuele) – che lo hanno raggiunto per essere benedetti prima di una loro missione presso il papa – rifiutano di compiere un gesto che, già di per sé in contrasto con la concezione bizantina che vedeva nel copricapo il segno inamovibile della dignità ricoperta, implicava il riconoscimento di un'autentica sacralità a quel luogo. Partiranno perciò da S. Giorgio senza la benedizione patriarcale (Syropoulos, IV, 27, p. 226, ll. 11-18).

<sup>63</sup> Dopo uno scarico di competenze tra la curia romana e l'ordinario ferrarese, il diniego fu formalmente motivato con la mancanza di qualsiasi impegno in tal senso nei termini dell'accordo previamente sottoscritto (Syropoulos IV 47, pp. 250, l. 30 - 252, l. 6). La Curia romana riconobbe la competenza dell'ordinario ferrarese in tale materia. Quando questi, il gesuato Giovanni Tavelli da Tossignano, motivò il suo rifiuto con argomentazioni di ordine pratico – le chiese grandi, officiate da monaci, erano frequentate, proprio nelle feste, dai nobili (ἄρχοντες) e da molto popolo, mentre quelle piccole erano inadeguate per l'elevato numero dei Greci, né sarebbero piaciute al patriarca –, la Curia (« οἱ τοῦ πάπα ») formalizzò una risposta negativa, appellandosi alla lettera degli accordi, che non prevedevano nulla al riguardo.

<sup>64</sup> « Κοινὸς οἶκος ὁ τοιόσδε χρηματίζει ναός » (Theodori Studitae *Epistulae*, IV, 549, rec. G. FATOUROS, Berolini et Novi Eboraci, 1992 [*CFHB, Series Berolinensis*, XXXI/2], II, p. 833, l. 36; P.G., XCIX, col. 1648 B).

altare<sup>65</sup>. Sappiamo che in queste residenze veniva allestito un apparato mobile, con travi e cortine, che riproduceva nei tratti essenziali, come la distinzione tra il *bema* ed il *naos*, la struttura del tempio ortodosso<sup>66</sup>. Non risulta che a queste celebrazioni abbiano mai assi-

<sup>65</sup> « Ἀγιάσαι ... οὐ δύναται αἰρετικὸς, ὁ μήτε θυσιαστήριον ἔχων μήτε ἐκκλησίαν » (P.-P. JOANNOU, *Discipline Générale Antique (IV<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècles)*, II: *Les canons des Pères Grecs*, Grottaferrata [Roma], 1963 [Pontificia Commissione per la redazione del Codice di Diritto Canonico Orientale, Fonti, fasc. IX] [= JOANNOU II], p. 309, ll. 4-7; ALIVIZATOS, p. 221; RHALLÉS - POTLES, III 1853, p. 4, dove figura come primo dei canoni emessi dalle sinodi locali). Infatti questo lungo canone 1 di Cipriano è tratto dalla lettera sinodica promulgata, nel settembre del 256, dal concilio cartaginese “degli 84 padri” presieduto “dal grande Cipriano” e la tradizione canonistica greca, testimoniata da Giovanni Zonaras e da Teodoro Balsamone, ritiene erroneamente questo concilio africano la più antica sinodo nella storia della Chiesa.

<sup>66</sup> Questa delimitazione di uno spazio sacro all'interno di un edificio profano avvenne sicuramente nella dimora ferrarese del patriarca, cioè a palazzo De Roberti, dove furono celebrati i vesperi e la liturgia della seconda domenica di Quaresima (8-9 marzo 1438): è pertanto, con ogni probabilità, la residenza del patriarca « la casa dove di consueto si tenevano (a Ferrara) le acolutie (ἐν τῷ οἴκῳ συνήθει τῶν ἀκολουθιῶν) », come annotano, a proposito della celebrazione dell'Epifania del 1439, gli *Acta Graeca (Quae supersunt Actorum Graecorum concilii Florentini)*, ed. I. GILL, I: *Res Ferrariae gestae*, Romae, 1953 [Concilium Florentinum, Documenta et Scriptores, series B, vol. V, fasc. 1] [= *Acta Graeca I*], p. 223, ll. 18-20). Le fonti infatti, a differenza di quanto avverrà per Firenze – dove sembra che si celebrasse indifferentemente nella residenza del patriarca o in quella dell'imperatore –, non ci forniscono infatti alcuna testimonianza di celebrazioni liturgiche greco-ortodosse tenute nella dimora ferrarese del sovrano, cioè a palazzo Paradiso. Siamo invece informati della liturgia celebrata nella residenza fiorentina del Paleologo (« εἰς τὸ παλάτιον ») – palazzo Peruzzi, oggi Buoncompagni – il 12 luglio 1439, prima domenica successiva alla proclamazione dell'unione, con una cadenza che, a quanto si deduce dal seguito del racconto, doveva essere ebdomadaria. Infatti la domenica successiva, 19 luglio, un litigio tra Gregorio, già Grande protosincello, ed il secondo diacono Filippo – che fa cadere ogni inibizione al reciproco livore teologico – si scatena mentre, nella residenza dell'imperatore (« ἐν τοῖς βασιλείοις »), preparano l'ambiente per la divina Liturgia (« ἐτοιμάζοντο ἱερουργῆσαι »), legando travi (« δεσμῶν ... ξύλα »), alle quali sono appesi tendaggi (βηλόθυρα), per riprodurre il recinto che separa il santuario (« τύπον ναοῦ περιέκλειον ») (Syropoulos, X, 20, p. 504, ll. 30-34). Da una di queste celebrazioni, nella domenica di Pentecoste del 1439, muove l'imperatore Giovanni VIII per recarsi da papa Eugenio IV, dopo che, secondo la testimonianza degli *Acta graeca*, il sovrano ha assistito al Vespro, seguito dall'ufficiatura della γονυκλισία prescritta in quel giorno (*Quae supersunt Actorum graecorum concilii Florentini*, ed. I. GILL, II: *Res Florentiae gestae*, Romae, 1953 [Concilium Florentinum, Documenta et Scriptores, series B, vol. V, fasc. 2] [= *Acta Graeca II*], p. 420, ll. 22-25: « μετὰ τὸν ἑσπερινὸν καὶ τὴν γονυκλισίαν »). L'altra sede fiorentina di queste celebrazioni era la dimora del patriarca, come si deduce da un rapido scambio di battute riportato dalla me-

stito ecclesiastici latini, in ossequio alla risposta canonica di Timoteo di Alessandria, che vieta la presenza di eterodossi alle ufficiature<sup>67</sup>, anche se alla seconda domenica di Quaresima del 1438 fu presente alla liturgia il marchese Niccolò III d'Este, che ricevette dal patriarca l'*antidoron*<sup>68</sup>. Nel contempo lo stesso patriarca, secon-

desima fonte. I metropolitani, presentatisi il mercoledì santo del 1439 al κελλὸν del patriarca, asseriscono, per bocca di Antonio di Eraclea, di essere venuti per la liturgia dei Presantificati: peraltro questo rito vespertino, comprendente la Comunione, comportava la custodia in quel luogo dei divini Misteri, ivi consacrati nella divina Liturgia della domenica precedente (*Acta Graeca II*, p. 402, ll. 9-15).

<sup>67</sup> Si tratta della nona *Responsio* delle *Κανονικαὶ ἀποκρίσεις* attribuite a Timoteo di Alessandria, che interdice ad un chierico di recitare la preghiera, cioè l'offerta (προσφορὰ), al cospetto di ariani o di altri eretici: « durante la divina anafora il diacono dice a voce alta, prima del bacio di pace: “Quanti non potete comunicare, andatevene!”. Non possono dunque essere presenti, a meno che non dichiarino di convertirsi e di fuggire l'eresia » (JOANNOU II, pp. 245-46; ALIVIZATOS, p. 402; RHALLÉS - POTLES, IV, 1854, p. 336). Nel suo commento a questo canone, Teodoro Balsamone assimila quell'invito del diacono all'espressione « Οἱ κατηχούμενοι προέλθετε » e ribadisce, in termini ancora più restrittivi: « se pertanto ai catecumeni non è permesso essere presenti alla celebrazione del sacrificio (θυσία), come sarà permesso agli eretici? ... Se dichiarano di convertirsi e di lasciare l'eresia, allora, come penso, sarà loro consentito di rimanere non già all'interno del tempio, ma fuori con i catecumeni » (*Commentaria*, P.G., CXXXVIII, c. 896 C-D).

<sup>68</sup> A questa celebrazione assistevano « con devozione (μετ' εὐλαβείας) ... il governante del paese, il marchese (ὁ αὐθέντης τῆς χώρας, ὁ μαρκέσιος) » Niccolò III d'Este, ed i suoi nobili (ἄρχοντες), che ricevettero tutti, alla fine della celebrazione, l'antidoron dalle mani del patriarca (« ἔλαβον πάντες ἀντίδωρον παρὰ τῶν χειρῶν τοῦ πατριάρχου ») (*Acta Graeca I*, p. 10, ll. 8-15). Questa liturgia fu concelebrata il 9 marzo 1438, seconda domenica di Quaresima – preceduta dal Grande Vespro la sera precedente –, da quindici sacerdoti nella dimora ferrarese del patriarca, alla presenza dei vescovi secondo il loro ordine (« εἰστήκεισαν ἄρχιερεῖς κατὰ τάξιν »), degli Stauforici (cioè i diaconi componenti la prima pentade – in numero di sette in età paleologa – degli ὁφφίκια della Grande Chiesa, quella detta degli ἔξωκατάκλιτοι [cfr. J. Darrouzès, *Recherches sur les ὁφφίκια de l'Église Byzantine*, Paris, 1970 (Archives de l'Orient Chrétien 11)], e precisamente: il Grande Σακελλάριος Manuele Chrysokokkos, il Grande Σκευοφύλαξ Teodoro Xanthopoulos, il Grande Χαρτοφύλαξ Michele Balsamone – che era anche l'arcidiacono –, il Grande Ecclesiarca e Δικαιοφύλαξ Silvestro Syropoulos [l'autore delle *Memorie*, che il Laurent tende ad identificare con il futuro patriarca Sofronio I Syropoulos, 1463-64] ed il Πρωτέγκδικος Giorgio Cappadoce [il Grande Economo e l'« ὁ τοῦ σακελλίου » sembrano essere rimasti a Costantinopoli] e dei cantori (« οἱ ψάλται »; questi ultimi, più che semplici chierici rivestiti del grado più basso dell'ordine sacro, assimilabili ai lettori [ἀναγνώστεις], sembrano essere stati preti, che nella liturgia svolgevano il ruolo di cantori; altrove infatti, a proposito della cerimonia fiorenti-



do la più corretta prassi pentarchica, fece chiedere al papa il permesso di benedire al termine di queste ufficiature, atto dal quale si era sino ad allora astenuto, trovandosi fuori della propria giurisdizione ed in quella del patriarcato romano<sup>69</sup>.

È estremamente significativo che, dopo il 6 luglio 1439, sia stata evitata una manifestazione pubblica della ristabilita *communicatio in sacris* tra le due Chiese: non solo infatti non vi fu alcuna concelebrazione – resa in quel tempo impossibile dall'impermeabilità dei due riti e soprattutto dal reciproco vanto di una superiorità della propria tradizione<sup>70</sup> –, ma sfumò anche la prospettiva di una liturgia greca, in S. Maria del Fiore, di seguito a quella latina o il giorno dopo, alla presenza del papa<sup>71</sup>. La compromise la pretesa latina di visionare previamente, tramite una commissione di cardinali, la liturgia orientale, prima di consentirne la celebrazione in una

na del 6 luglio 1439 – quando fu proclamata l'unione –, si parla di « ἱερόμενοι ψάλται » [Syropoulos, X, 16, p. 498, ll. 5-9]. Il particolare dell'antidoro, per i suoi legami con la comunione eucaristica, è estremamente significativo per il nostro tema: esso non può non richiamare la *responsio* dell'arcivescovo di Ochrida Demetrio Chomatianos che, con sapientissima οἰκονομία non solo consentiva, ma piuttosto raccomandava che « prontamente (προθύμως) » si distribuisse il κατακλιουσόν ai Latini che lo richiedevano (*Jus canonicum greco-romanum*, col. 957 AB; RHALLES - POTLES, V, 1855, pp. 434-435).

<sup>69</sup> In occasione di queste due celebrazioni della seconda domenica di Quaresima (Vespri e Liturgia), il patriarca frui del permesso – chiesto ed ottenuto dal papa nel primo pomeriggio dell'8 marzo – di concludere le ufficiature, al momento del congedo liturgico (ἀπόλυσις), con la benedizione, pur trovandosi al di fuori dei confini della propria giurisdizione patriarcale. Sino a quel momento infatti se ne era astenuto, per rispetto della giurisdizione del papa come patriarca dell'Occidente (Syropoulos, IV, 36, p. 238, ll. 4-14).

<sup>70</sup> Per i Latini, il proprio rito era *praestantior e tutior*, mentre per i Greci, oltre che « magnifico e splendido (ἐνδοξον καὶ περίφημον) » (Ducas, *Historia Turcobyzantina*, 1342-1462, XXI, 1, rec. V. GRECU, Bucaresti, 1958 [Scriptores Byzantini, I], p. 267, ll. 1-10), era arricchito dalla prerogativa della primogenitura, cioè dalla priorità cronologica.

<sup>71</sup> In un primo momento si era pensato infatti a due liturgie distinte da tenersi nello stesso giorno e, per garantirne la pariteticità, anche nello stesso luogo. Così almeno avrebbe voluto il Paleologo, che a questo riguardo – al fine di porre nel debito rilievo la liceità, riconosciuta ai Greci dal concilio, di proclamare il simbolo senza l'addizione – rimase sordo alla fondata obiezione di Bessarione di Nicea e di Isidoro di Russia che ben difficilmente il papa, già stanco per la Messa da lui presieduta al mattino, avrebbe assistito ad una divina Liturgia greca celebrata nel pomeriggio dello stesso giorno (Syropoulos, X, 11, p. 486, ll. 17-30), compromettendo così, con la sua assenza, proprio quella « uguaglianza in tutto » (ibid., X, 17, p. 500, l. 35), che l'imperatore voleva salvaguardare.

chiesa cattolica<sup>72</sup>: l'unico esile segno di comunione fu soltanto l'esecuzione alla Messa papale, da parte dei cantori greci, della Grande Dossologia, del *Trisaghion* e di alcuni tropari, che il Syropoulos enumera diligentemente<sup>73</sup>. Suscitò addirittura scandalo, tra i Greci, l'intenzione di Doroteo di Mitilene, convinto unionista, di comunicarsi alla Messa papale, in quanto tale gesto implicava il formale riconoscimento della liceità degli azzimi<sup>74</sup>. Non meno eloquenti sono le tensioni e le resistenze che provocò l'ordine dell'imperatore al suo clero di partecipare in abito liturgico a questa cerimonia<sup>75</sup>, al

<sup>72</sup> Non fu sufficiente che Isidoro di Russia e Bessarione di Nicea illustrassero ai cardinali Giuliano Cesarini, Giovanni Contarini e Domenico Capranica lo svolgimento della divina Liturgia secondo il τυπικόν costantinopolitano. I Latini pretendevano che un greco si recasse a celebrare privatamente in una sala (« κελλῖον ») della residenza papale, alla presenza di Eugenio IV, oppure che due o tre cardinali, tra i quali il Contarini, fossero invitati ad assistere, in un giorno fissato, alla divina Liturgia, nel luogo dove i Greci erano soliti celebrare (« ἔνθα σύνθεός ἐστιν ὑμῖν τεροργεῖν ») (Syropoulos, X, 17, p. 502, ll. 9-20).

<sup>73</sup> Ci si limitò infatti a far eseguire a cantori greci (« οἱ ἡμέτεροι ψάλται »), nel corso della Messa papale del 6 luglio, la Δοξολογία μεγάλη, il Τρισάγιον (« Ἅγιος ὁ Θεός ») ed alcuni inni, che il Syropoulos enumera partitamente: il « Σήμερον ἡ χάρις τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ἡμᾶς συνήγαγεν » e l'« Εὐφρανέσθωσαν οἱ οὐρανοὶ καὶ ἀγαλλιᾶσθω ἡ γῆ » (ibid., X, 16, p. 498, ll. 13-16). Ne abbiamo conferma anche nel *Diario* del pratese Geminiano Inghirami, che scrive: « Post letanias et Greci cantaverunt certas laudes more ipsorum ... Subsequenter papa incepit cantare "Te Deum" et omnes prelati occidentales, et Greci cantaverunt certas laudes in grecos » (*Diarium Geminiani Inghirami*, in *Fragmenta protocolli, Diaria privata, Sermones*, ed. G. HOFMANN, Romae, 1951 [Concilium Florentinum, series A, vol. III, fasc. 2] [= *Diaria privata*], pp. 36, ll. 22-23 e 37, ll. 7-8).

<sup>74</sup> Proprio perché implicava il formale riconoscimento degli azzimi come materia dell'Eucaristia, questa decisione del metropolita di Mitilene fu accolta con sdegnato stupore dalla commissione di prelati greci (dieci vescovi e quattro degli Staurofori). A sua volta, con un maldestro intervento, papa Eugenio IV ricordò pleonasticamente agli ecclesiastici greci il requisito della continenza, provocando la fiera replica di Bessarione di Nicea, che rivendicò, per i Greci debitamente preparati, il pieno diritto di comunicarsi alla Messa papale (Syropoulos, X, 15, p. 496, ll. 20-29).

<sup>75</sup> Era volontà dell'imperatore che i greci assistessero alla Messa papale del 6 luglio, ottava della festa degli Apostoli – data in cui sarebbe stata solennemente proclamata l'unione –, in abito liturgico (« συναφορεσάντων αὐτῷ [cioè con il papa] καὶ τῶν ἡμετέρων ») (ibid., X, 11, p. 486, ll. 18-19). Lo ribadì Giorgio Philanthropinos, il primo μεσάζων, a tre degli Staurofori presenti in Italia (il Χαριτοφύλαξ, l'Ecclesiarca ed il Πρωτεύδικος) convocati nella dimora dell'imperatore (« εἰς τὰ βασιλεια ») il 5 luglio, giorno stesso della firma del decreto d'unione e vigilia della sua solenne proclamazione: « (Il sovrano) ha stabilito che anche voi (oggi) firmiate insieme agli altri e che domani portiate anche l'abito

punto che l'arcidiacono e Grande *Chartophylax* Michele Balsamone si diceva disposto a firmare il decreto d'unione, ma non a portare i suoi paramenti, *orarion* e *sticharion*, alla Messa papale, ravvisando in questo atto il cedimento principale<sup>76</sup>. Infatti, sulla base del difetto di ecclesialità, le celebrazioni latine non erano azioni sacre bensì cerimonie profane ed un uso non strettamente liturgico dei paramenti sacri era interdetto dal canone dieci del concilio protodeutero di Costantinopoli<sup>77</sup>. Per questo il metropolita Sofronio di Anchialo

liturgico alla proclamazione dell'unione (φορέσητε αὔριον καὶ εἰς τὴν ἔνωσιν). Ve lo dico in anticipo perché siate pronti a questi due atti (εἰς τὰ δύο)» (ibid., X, 12, p. 488, ll. 2-4). Analogamente, in precedenza, il patriarca, una volta deciso il trasferimento a Firenze, aveva raccomandato ai vescovi di prendere con sé, tra le cose strettamente necessarie, i loro paramenti episcopali, perché «laggiù si sarebbe finalmente raggiunta l'unione (τὰς ἀλλαγὰς ἐπεὶ ... γενήσεται καὶ ἡ ἔνωσις ἐκεῖσε)» (ibid., VII, 28, p. 380, ll. 14-18). Anche il laico Giorgio Ghemisto Pletone aveva espresso il medesimo sentire quando, osservando che il trasferimento del concilio da Ferrara a Firenze implicava quella cedevolezza che avrebbe portato i Greci a subire un'unione imposta dai Latini, aveva affermato che tanto valeva che i vescovi, anziché portare con sé i loro ornamenti episcopali («τὰς ἀλλαγὰς»), li avessero addirittura indossati sin da quel momento (ibid., ll. 18-27). In base a questi presupposti va forse letta l'asserzione degli *Acta Graeca* che, quando ancora si sperava di concludere l'unione entro giugno, i Greci auspicavano una «concelebrazione» per la festa degli Apostoli (cioè il 29 giugno) («σπούδασον οὖν ἵνα συλλειτουργήσωμεν ἐν τῇ ἑορτῇ αὐτῶν»: *Acta Graeca* II, p. 453, ll. 36-37). L'interpretare il termine συλλειτουργεῖν semplicemente come una partecipazione degli ortodossi in abito liturgico alla Messa papale non sarebbe pertanto una lettura riduttiva, ma assumerebbe il rilievo di una testimonianza di ambito diverso – proveniente cioè dagli ambienti unionisti – sull'unanimità dei Greci in ordine a questa concezione.

<sup>76</sup> Dapprima il Grande Χαροφύλαξ, Michele Balsamone, intende firmare, ma non indossare l'abito liturgico («οὐ μὲν δὲ φορέσαι»), che sarebbe, a suo parere, il cedimento principale («τὸ μείζον») Per il Grande Ecclesiarca invece – che pure riconosce che i due gesti sono entrambi di estrema gravità («τὰ δύο μέγιστα εἶσι») – assumerebbe maggior peso la firma in quanto sarebbe la prima volta che dei chierici come gli Staurofori, insigniti solo dell'ordine diaconale, firmerebbero atti di un concilio, normalmente sottoscritti soltanto dai patriarchi e dai vescovi. Della stessa opinione si mostra pure il Πρωτεύδικος e a tale avviso si allineerà alla fine anche il Grande Χαροφύλαξ (Syropoulos, X, 12, p. 490, ll. 18-31). Se non che l'imperatore fu fermissimo nell'esigere entrambi i gesti – firma e presenza in abito liturgico alla Messa papale dell'indomani – da parte degli Staurofori, minacciando in caso contrario la deposizione («non porterete più gli ornamenti del vostro grado [ἐγὼ τὸ γε νῦν λέγω ἵνα μηδὲ φορέσετε]») (ibid., pp. 490, l. 33 - 492, l. 2).

<sup>77</sup> I padri di questa sinodo (il concilio foziano dell'861) avevano infatti decretato che, siccome «coloro che trattengono dei vasi sacri o vesti (ἄμφια), tratti fuori dal santuario

avrebbe esclamato: «Ci hanno portato qui perché noi tradiamo la nostra religione per mezzo di questi *pomata*<sup>78</sup> (i quadrati di stoffa colorata che ornano i quattro angoli del *mandyas* dei vescovi)»<sup>79</sup>. In base a

(θυσιαστήριον) per uso profano (ἀνίερον) per sé o per altri, il canone (il settantacinquesimo della collezione cosiddetta apostolica) li scomunica, anche noi li scomunichiamo ... e li sottoponiamo alla condanna dei sacrileghi (ἱεροσυλῶν)» (JOANNOU I 2, pp. 464-65; ALIVIZATOS, pp. 313-14; RHALLS - POTLES, II, 1852, p. 683).

<sup>78</sup> Questa espressione, indizio del grande turbamento («ταραχή») indotto nel clero greco da questa prospettiva, è realmente emblematica del significato che gli ortodossi annettevano al partecipare ad un'azione liturgica con gli ornamenti dei loro rispettivi gradi. Per quanto riguarda l'ultima seduta conciliare a Ferrara – la quindicesima, del 10 gennaio 1439 –, aperta da una Messa celebrata dall'arcivescovo di Napoli (a proposito della quale già gli *Acta Graeca* mettevano in rilievo come i prelati latini, dal papa agli «igumeni», vi avessero assistito in abito liturgico [*Acta Graeca* I, p. 224, ll. 14-22]), un testimone russo – l'anonimo laico al seguito del vescovo Abramo di Suzdal' – precisa che, mentre papa Eugenio IV e gli ecclesiastici latini (tra cui 44 cardinali) vestivano i paramenti sacri e portavano la mitria («un copricapo fatto a cono [v rogare klobyce]»), i vescovi greci indossavano soltanto il loro abito monastico («a patriarhu i mitropolitom sedjascu v monastiahsc») (*Peregrinatio metropolitae Isidori ad concilium Florentinum*, in *Acta slavica concilii Florentini*, ed. J. KRAJCAR, Romae, 1976 [Concilium Florentinum, Documenta et Scriptores, vol. XI] [= *Acta Slavica*], p. 25, ll. 8-13 = G. STÖKL, *Reisebericht eines unbekanntem Russen, 1437-1440*, in *Europa im XV. Jahrhundert von einem Byzantiner gesehen*, Graz, 1954 [Byzantinische Geschichtsschreiber, 11], p. 163). Tale indumento, vale a dire il μανδύας, mantello nero plissettato a strette bande, è del resto chiaramente riconoscibile come l'abito portato dai prelati greci nella formella, dedicata alla seduta plenaria di questo concilio, della porta della basilica vaticana, opera del Filarete e di Donatello (cfr. LAURENT, *Les 'Mémoires' de Sylvestre Syropoulos* cit., planche V, fig. 9). L'avvocato concistoriale Andrea di Santa Croce ci fornisce un'accurata descrizione dell'abbigliamento con il quale gli ecclesiastici greci avevano partecipato alla prima sessione ferrarese del 9 aprile 1438: «Patriarche, archiepiscoporum et episcoporum ibidem vidimus nigrum, tegmen capiti appositum monachorum more, cappa celestini coloris, rigis albis purpureisque per transversum a summo usque ad deorsum variata; sacrarium quoddam, crucis venerabilis signum certasque sanctorum reliquias continens in pectore medio gerentes ... Abbates et monachi cappas camelorum pilis seu grisa lana confectas, capitis tegmine ab eorum patriarchae episcopisque minime differentes ... Seculares presbyteri erant biretto quodam caudato usque ad vestis summitatem collum tegente, pileo nigro a lateribus circumflexo, supravestis talaris nigra manicis angustis, manus extremitate longioribus» (*Acta latina concilii Florentini*, ed. G. HORMANN, Romae, 1955 [Concilium Florentinum, Documenta et Scriptores, series B, vol. VI], pp. 29, l. 26 - 30, l. 4).

<sup>79</sup> Cfr. V. LAURENT, *Le rituel de l'investiture du patriarche au début du 15<sup>e</sup> siècle*, in *Bulletin de la Section Historique de l'Académie Roumaine*, XXVIII (1947), p. 231, n. 126; Id., *Le trisépiscopat du patriarche Matthieu I<sup>er</sup>, 1397-1410*, in *Revue des Études Byzantines*, XXX (1972),

tale presupposto ci sembra che la lista degli irriducibili, costituita dai metropolitani Marco di Efeso ed Isaia di Stavroupolis, che si sottrassero alla firma del decreto d'unione, possa essere integrata con i nomi del medesimo Sofronio e dell'ἄρχων dei monasteri che – nonostante il primo dei due sia tra i firmatari – si presentarono in S. Maria del Fiore senza paramenti sacri<sup>80</sup>. In terzo luogo è indicativo che, nelle due sole celebrazioni eucaristiche tenute in Italia dai Greci, nel viaggio di ritor-

p. 50; CH. WALTER, *Art and Ritual of the Byzantine Church*, London, 1982 (Birmingham Byzantine Series, I), p. 30.

<sup>80</sup> Scrivendo della cerimonia del 6 luglio in S. Maria del Fiore, il Syropoulos registra fedelmente che i vescovi greci erano vestiti dei loro ornamenti episcopali (« φορέσαντες τὰς ἀρχιερατικὰς ἀλλαγὰς »), come del resto i chierici, tra cui gli Staurofori (« μεθ' οἷς ἐφορέσαμεν »). Più avanti ribadirà che alla Messa papale i prelati greci avevano assistito rivestiti dei loro ornamenti (« ἱστάμεθα οὖν καὶ ἡμεῖς ἐνδεδυμένοι τὰς ἰδίας ἀλλαγὰς »). Oltre a Sofronio di Anchialo ed all'ἄρχων dei monasteri, non portavano l'abito i preti-cantori (« τῶν ἱερομένων ψαλτῶν ») (Syropoulos, X, 16, p. 498, ll. 5-9). Quanto al metropolita di Eraclea (proveniente dalla cerchia degli amici di Giuseppe Bryennios), ufficialmente assente per malattia – tanto che il giorno prima il decreto di unione gli era stato portato a casa perché potesse sottoscriverlo –, ci chiediamo se il suo non fosse un espediente che presuppone il proposito manifestato in un primo tempo dal Χαρτοφύλαξ, cioè la disponibilità a firmare il decreto d'unione, ma non ad indossarlo, in S. Maria del Fiore, l'abito liturgico (tanto è vero che più avanti il Syropoulos assimila Antonio di Eraclea a Sofronio di Anchialo nella scelta di firmare il decreto senza però indossare i paramenti alla proclamazione dell'unione [« ὑπογράψαντα καὶ μὴ φορέσαντα ἐν τῇ ἐνώσει »: ibid., XI, 6, p. 528, ll. 1-2]). Che gli ecclesiastici greci abbiano partecipato alla Messa papale del 6 luglio rivestiti dei loro paramenti ce lo conferma anche l'autore della *Descriptio* confluita negli *Acta Graeca*: « Venne il papa nella grande chiesa detta S. Liberata e celebrò la divina Liturgia ... e noi pure convenimmo in abito liturgico (καὶ συνεφορέσαμεν αὐτῷ) » (*Acta Graeca* II, p. 458, ll. 5-8). Altre fonti, slave o latine, sono unanimi nel trasmetterci la stessa testimonianza. La *Peregrinatio metropolitanae Isidori* scrive che « papa Eugenio in una delle chiese principali, dedicata alla purissima Madre di Dio, celebrò la divina Liturgia con il pane azzimo ... I metropolitani, tutti vestiti con abiti pontificali, sedevano ai posti per loro preparati; così gli archimandriti ed i *chartophylakes* (sic!), i sacerdoti e i diaconi, tutti vestiti conformemente al proprio grado nell'ordine sacro, ed i monaci sedevano assistendo all'azione liturgica » (*Acta slavica*, pp. 30, l. 19 - 31, l. 7; STÖCKL, *Reisebericht* cit., pp. 166-67). Analogamente nel *Diario* dell'Inghirami si legge che « et subsequenter prelati Grecorum etiam induti more ipsorum sibi (cioè al papa) fecerunt reverentiam ut prelati occidentales » (*Diaria privata*, p. 36, ll. 19-20).

no, in una chiesa latina<sup>81</sup> – e precisamente in S. Marco<sup>82</sup> ed in S.

<sup>81</sup> Anche dopo la promulgazione del decreto fiorentino l'episcopato greco fu nel suo complesso, e quindi non solo nei suoi esponenti contrari all'unione, assai reticente a celebrare nelle chiese latine. Lo stesso metropolita di Cizico, Metrofane, il futuro patriarca unionista (Metrofane II, 1440-43), continua a celebrare, in una domenica in cui si trova a Venezia – quella precedente la Dormizione della Madre di Dio –, nella camera (« κελ-λίον ») del monastero in cui è ospitato (Syropoulos, X, p. 524, ll. 10-13). A tale celebrazione domestica, ma nondimeno solenne (φιλότιμον), il metropolita di Cizico associa quattro greci – probabilmente scelti tra i preti ed i diaconi (il Syropoulos scrive infatti semplicemente « προλαβόμενος καὶ τέσσαρας ἐκ τῶν ἡμετέρων », ma più avanti si fa riferimento a « τοὺς λοιποὺς ἱερεῖς καὶ διακόνους ») – ed invita i monaci latini che lo ospitano (« προσεκαλήσατο δὲ καὶ τοὺς ἐν τῇ αὐτῇ μονῇ λατινομονάχους »). Non conosciamo il nome di questo monastero (pensiamo che, se fosse il cenobio di S. Giorgio, il Syropoulos non avrebbe mancato di precisarlo); potrebbe anche trattarsi di un convento di un ordine mendicante, facilmente assimilabile, agli occhi di un greco-ortodosso, ad una fondazione propriamente monastica (il ricorso ai termini tradizionali μονή e μοναχοί non è infatti significativo in proposito, trattandosi di espressioni correntemente usate, nella Chiesa greca, per designare anche un convento di frati).

<sup>82</sup> Sembra essere stato in seguito ad una richiesta del doge, Francesco Foscari – anche se il Syropoulos sospetta una macchinazione per costringere i prelati anti-unionisti a celebrare in una chiesa latina –, che fu programmata una divina Liturgia greca nella basilica palatina di S. Marco per una domenica di settembre, il 20 o il 27. Tra le due possibilità estreme contemplate dal Paleologo, quella massimale, consistente in una grande concelebrazione di tutti i vescovi presenti, e quella minimale, che prevedeva invece un solo vescovo officiante assistito da tre o quattro preti e diaconi, si impose la soluzione intermedia proposta del Grande Protosincello, che meglio garantiva dal disordine quasi inevitabile in una concelebrazione pressoché generale – del tutto inconsueta anche tra i Greci, che pure normalmente seguivano questa antica prassi liturgica –, salvaguardando nel contempo tutta la magnificenza di una liturgia bizantina solenne. Egli consigliava infatti una concelebrazione di dieci vescovi, affiancati, come diaconi, da due degli Staurofori, il Grande Χαρτοφύλαξ ed il Grande Ecclesiarca, nonché dagli altri chierici titolari di ὀφρῖκια (« οἱ λοιποὶ ἄρχοντες τῆς Ἐκκλησίας οἱ ὀφρῖκιάλοι ») e dai più devoti tra gli ieromonaci ed i preti (Syropoulos, XI, 5, p. 526, ll. 11-26). Anche se Silvestro Syropoulos insinua maliziosamente che il protosincello Gregorio, nell'indicare i celebranti, sia tra i vescovi sia tra gli ὀφρῖκιάλοι, abbia intenzionalmente voluto coinvolgere solo personalità notoriamente ostili all'unione, a dire il vero la scelta appare, in parte almeno, predeterminata anche da criteri di precedenza e di ordine gerarchico. Antonio, in quanto metropolita di Eraclea – sede posta sempre al terzo rango in tutte le *Notitiae* episcopali (cfr. J. DARROUZÉS, *Notitiae episcopatum Ecclesiae Constantinopolitanae*, Paris, 1981 [Géographie Ecclésiastique de l'Empire Byzantin, 1]) –, πρόεδρος τῶν ὑπερτίμων ed esarco di tutta la Tracia e la Macedonia, era in quel momento la più alta dignità ecclesiastica costantinopolitana, essendo morto il patriarca ed essendo assente il metropolita di Cesarea e renitente quello di Efeso, Marco. Inoltre,

Giorgio Maggiore a Venezia<sup>83</sup> – essi posero sempre sull'altare l'an-

in occasione del concilio, gli era stata attribuita la luogotenenza del patriarca Filoteo di Alessandria, la prima sede patriarcale in Oriente dopo quella costantinopolitana. A sua volta il Grande Χαροφύλαξ Michele Balsamone aveva anche – come già si è detto – il grado di arcidiacono ed al Grande Ecclesiarca, lo stesso Syropoulos, spettava proprio la diretta sorveglianza in merito ad un ordinato svolgimento delle celebrazioni liturgiche. Quest'ultimo si sofferma poi a narrare in termini assai vivaci i reiterati ma vani tentativi dei prelati anti-unionisti di sottrarsi a questa designazione, da quelli inizialmente un po' maldestri di Antonio di Eraclea, che accampò la scusa di non poter celebrare davanti ai Latini a capo coperto – come il mal di testa gli imponeva –, e di Sofronio di Anchialo, che addusse il fatto di non avere i propri paramenti sacri (« οὐκ ἔχω ἀλλαγὴν, διὰ οὐδὲ λειτουργίῃσω »), sino al successivo e più lacerante espediente del metropolita di Eraclea che, messo alle strette, fece ricorso a ben più gravi impedimenti canonici, come l'impossibilità di concelebbrare con Metodio di Lacedemone che, a suo dire, aveva ordinato prete un omicida. Antonio si recherà in S. Marco soltanto dopo aver ricevuto, la mattina stessa della celebrazione, ben due avvertimenti imperiali (ibid., XI, 7-8, pp. 528-530). Nel corso di questa liturgia greco-ortodossa, celebrata alla presenza del doge e del despota Demetrio Paleologo (l'imperatore era assente), ἡπομνηματογράφος – che è chiaramente indiziato per il Syropoulos, almeno in altra occasione (cfr. infra), di simpatie unioniste – lesse, dall'alto dell'ambone della basilica marciana, il simbolo niceno-costantinopolitano senza l'addizione e nei dittici non venne commemorato il nome di papa Eugenio IV, come del resto prevede espressamente la prassi liturgica greca, nella quale solo il vescovo commemora il patriarca e solo quest'ultimo commemora gli altri patriarchi, dei quali quello romano è il primo. Puntualmente infatti il Grande Ecclesiarca denuncia come arbitrario, chiaramente viziato da uno zelo eccessivo, il comportamento degli "unionisti" in occasione della divina Liturgia celebrata nella residenza fiorentina del Paleologo il 12 luglio 1439, prima domenica successiva alla proclamazione dell'unione. In tale occasione infatti, per la prima volta, papa Eugenio IV venne ufficialmente commemorato, senza che vi fosse stata alcuna esplicita richiesta in tale senso da parte latina. A questo gesto di comunione – del resto formalmente coerente con il nuovo contesto ecclesiologico determinatosi con la proclamazione dell'unione e per di più espressamente voluto dall'imperatore – riuscì a sottrarsi, simulando una malattia, l'arcidiacono, al quale liturgicamente spettava tale funzione. Si trattava infatti di Michele Balsamone, il Grande Χαροφύλαξ – collega del Syropoulos non solo in quanto membro del collegio degli Staurofori, ma soprattutto per le comuni vedute antiunioniste –; egli fu surrogato nel compito da un altro diacono titolare di un ὀφφίκιον ecclesiastico, sempre ἡπομνηματογράφος, che – osserva stizzosamente la nostra fonte, direttamente coinvolta – fu ben orgoglioso di fare la commemorazione del pontefice (Syropoulos, X, 19, p. 504, ll. 13-29).

<sup>83</sup> Tale celebrazione in S. Giorgio, seguita dal μνημόσυνον per il defunto patriarca Giuseppe II – che nell'attiguo monastero aveva dimorato nel suo soggiorno veneziano –, seguì quella in S. Marco; quindi è da porsi dopo il 20 o il 27 settembre e prima del 14 o 15 ottobre, le due date possibili dell'imbarco dei Greci. L'imperatore designò il metropo-

timinsion, un arredo liturgico che, mentre in seguito sarebbe diventato usuale per qualsiasi divina Liturgia<sup>84</sup>, allora si doveva usare solo in assenza di un altare debitamente consacrato<sup>85</sup>, come avevano ripetutamente precisato i canonisti<sup>86</sup>, nonché numerosi patriar-

lita Doroteo di Trebisonda, nonché ἄρχων degli *antiminsia* e quello dei monasteri. Doroteo di Trebisonda, dopo essersi a più riprese schermato, finì con il cedere su diretta pressione del sovrano, alla quale invece riuscirono a resistere dei chierici di minore grado, quali ἄρχων dei monasteri e ἄρχων degli *antiminsia* (Syropoulos, XI, 10, p. 530, ll. 32-34 e p. 532, ll. 6-8).

<sup>84</sup> S. PÉTRIDÉS, *Antimention*, in *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, I/2, Paris, 1924, coll. 2319-26; A. RAES, *Antimention*, *Tablit*, *Tabot*, in *Proche Orient Chrétien*, I (1951), pp. 59-65; E. THEODOROU, Ἀντιμήνσιον, in *Θρησκευτικὴ καὶ Ἡθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία*, II, Ἀθήναι, 1963, coll. 870-872; J. IZZO, *The Antimention in the Liturgical and Canonical Tradition of the Byzantine and Latin Churches*, Rome, 1975, in part. pp. 23-144; D. COMO, *Antiminsion*, in *Glossario*, in *Battesimo, unzione crismale, Eucaristia. Tradizione liturgica e spiritualità delle Chiese bizantine*, Palermo, 1983 = *Oriente Cristiano*, XXIII (1983), p. 102; A. GONOSOVΛ, *Antimention* (ἀντιμήνσιον), in *The Oxford Dictionary of Byzantium*, I, New York - Oxford, 1991, p. 112.

<sup>85</sup> L'autorevolezza liturgica di s. Simeone di Tessalonica aveva richiamato, proprio nel XV secolo, la funzione sostitutiva – e non già complementare – rispetto all'altare, insita nell'etimologia di questo oggetto: « (Gli *antiminsia*) stanno al posto della sacra mensa (ἀντὶ τραπεζῆς ἱερῆς) ... e su di essi si compie tutto ciò che avviene sul santo altare (ἐν τῇ θείᾳ τραπέζῃ) ... e, quando le circostanze lo richiedono, sono mandati di luogo in luogo, dove non ci sia un altare e su di essi si compie la divina celebrazione dei misteri (ἐν αὐτοῖς ἡ θεία τελεῖται τῶν μυστηρίων ἱεροουργία) » (Symeonis Thessalonicensis *Dialogus in Christo adversus omnes haereses. De sacro templo et ejus consecratione*, 108, P.G., CLV, col. 313 D; per la consecrazione dell'*antiminsion*, cfr. ibid., 127, coll. 332 A - 333 D).

<sup>86</sup> Così fa Teodoro Balsamone commentando il settimo canone della settima sinodo ecumenica (Nicea, II, 787): « Gli *antiminsia* che si confezionano da parte dei vescovi, al momento in cui avviene la consecrazione del tempio, e vengono dati agli oratori privati (εὐκλήριοι οἴκοι) sono sufficienti al posto della consecrazione (della mensa). Per questo infatti sono chiamati anche *anti-minsia*, cioè ἀντιπρόσωπα ed ἀντίτυπα dei molti cosiddetti μίνσοι (μίνσος = lat. *minus*, cioè piatto, per alludere al cibo che dispensa la tavola del Signore, etimologia sbagliata!) che perfezionano la santa τράπεζα » (*Commentaria*, P.G., CXXXVII, col. 911 BC) (La definizione degli *antiminsia* come « ἀντιπρόσωπα καὶ ἀντίτυπα τῶν πολλῶν τοιοῦτων μίνσων » sarà ripresa due volte da Matteo Blastares nel suo *Σύνταγμα κατὰ στοιχεῖον* [I 7, in RHALLÉS - POTLES, VI, 1859, p. 81; V, 12, ibid., p. 262]). Non diversamente si esprime Giovanni di Kitros in una delle sue 25 risposte canoniche a Costantino Kabasilas (sulla diversa paternità delle 33 risposte canoniche indirizzate al metropolita di Durazzo, cfr. J. DARROUZÈS, *Les réponses canoniques de Jean de Kitros*, in *Revue des Études Byzantines*, XXXI [1973], pp. 319-334): « Queste cose (cioè gli *antiminsia*) si pongono su quegli altari (τράπεζαι) che la consecrazione non ha santificato (ὅς καθιέρωσις οὐχ

chi costantinopolitani<sup>87</sup>, oppure, secondo una normativa già fissata da s. Teodoro Studita in una risposta canonica a Nauczazio, quando la sacra mensa di una chiesa fosse stata contaminata dalla frequenza di un sacerdote eterodosso, nel caso specifico iconomaco<sup>88</sup>.

Quello di Ferrara-Firenze, anziché diventare l'ottavo concilio, fu la grande occasione perduta, perché non fu un concilio aperto, in

---

ήγιασεν). Dagli *antiminsia* infatti sia la stessa mensa viene per noi santificata, sia l'offerta celebrata (τεροσργημένη προσφορά) riceve la santificazione. Se dunque una chiesa (ναός) non è consacrata, ciò che vi manca lo compie la forza consacratoria dell'*antiminsion*. Perciò non è lecito che in una chiesa non consacrata si tenga una sacra celebrazione senza *antiminsion* » (Ioannis episcopi Citri *Responsa ad Constantinum Cabasilam*, in *Jus canonicum graeco-romanum*, col. 976 BC; RHALLES - POTLES, V, 1855, p. 414) (Anche l'affermazione che gli *antiminsia* « si pongono su quegli altari che la consacrazione non ha santificato » è ripresa alla lettera nel *Σύνταγμα* di Matteo Blastares [I 7, in RHALLES - POTLES, VI, 1859, p. 81]).

<sup>87</sup> Il patriarca ecumenico Manuele II (1244-45) scrive, dal suo esilio niceno, sempre ad un metropolita di Durazzo: « Gli *antiminsia* non si pongono necessariamente su tutti gli altari (πάσας τὰς ἁγίας τραπέζας), ma su quelli di cui non si sa se siano stati effettivamente consacrati. Gli *antiminsia* infatti tengono il posto degli altari consacrati (καθερομένων ἁγίων τραπέζων τόποι ἐπέχουσι) e dove ci sono altari, dei quali si sa che sono stati consacrati, non c'è bisogno di *antiminsia* » (RHALLES - POTLES, V, 1855, p. 116). Nel secolo successivo anche il patriarca Nilo Cerameo (1379-88) avrebbe richiamato il carattere sostitutivo degli *antiminsia*, restringendone l'uso alle circostanze di un viaggio, alla vita condotta da uno ieromonaco « in un luogo deserto a causa dell'amore per l'ἡσυχία e l'ἀναχώρησις », nonché durante le incursioni di « empi ... in paesi cristiani » (i Turchi?), quando gli altari (« θυσιαστήρια ») sono distrutti e risulta impossibile o inopportuno ricostruirli (ibid., p. 142). E circa vent'anni dopo, precisamente nel gennaio 1400, il patriarca Matteo I (1397-1410) scriverà in risposta al metropolita di Eraclea: « Sin dall'inizio lo scopo di mandare *antiminsia* era questo ... perché là non c'era altare fisso (ἀκίνητον θυσιαστήριον). Ma dove c'è un altare fisso (πεπηγμένον θυσιαστήριον) è segno di ignoranza (ἀπειροκαλία) e di ostentazione (ἐπίδειξις) porre su di esso l'*antiminsion* per potervi celebrare (λειτουργῆσαι), come se si considerasse inefficace l'altare fisso (ἀργήσαντα τὸ ἀκίνητον) » (MIKLOSICH, MÜLLER, *Acta et diplomata graeca* cit., I/1, n° 542, p. 340).

<sup>88</sup> Qui Teodoro considera il caso di un sacerdote di fede ortodossa il quale, capitato in una chiesa il cui officiante (« ὁ λειτουργῶν ») commemora un vescovo eretico, celebra soltanto dopo avere posto sulla mensa di quella chiesa « un altare santificato di stoffa (θυσιαστήριον καθηγιασμένον ἐν σινδόνι) o di legno », in suo possesso, cautelandosi che non sia presente il prete in comunione con il vescovo iconomaco. Tale prassi doveva pertanto essere particolarmente diffusa tra il clero, soprattutto monastico, di fede iconofila, anche se lo Studita ritiene più conveniente in tal caso officiare in una casa privata (« κατ' ἀνάγκην ἐν κοινῷ οἴκῳ »), usando ovviamente il medesimo altare portatile (Theodori Studitae *Epistulae*, 40, rec. FATOUROS cit., I, p. 118, ll. 104-105; P.G., XCIX, col. 1056 B).

quanto entrambe le componenti intendevano la dinamica conciliare come il tentativo di sormontare dialetticamente la controparte, cioè – come pensava già nel 1367 il patriarca esicasta Filoteo Kokkinos, ancora convinto dell'oggettiva inferiorità della speculazione teologica latina – di abbagliarla con lo splendore della propria verità. Per questo fu un concilio di alto profilo teologico, come traspare dagli interventi del cardinale Giuliano Cesarini, dei tre vescovi domenicani Giovanni di Montenero, Giovanni da Torquemada ed Andrea Chrysoberges<sup>89</sup>, e del francescano Ludovico da Forlì, da una parte, e di Marco di Efeso dall'altra (nonché, tra i Greci "unionisti", di Bessarione di Nicea e di Isidoro di Kiev). In un concilio, ormai concepito come una prova di forza della propria superiorità teologica, la questione del luogo, che avrebbe oggettivamente favorito la partecipazione della parte ospitante, diventò cruciale. La contrapposizione tra Greci e Latini non fu più tra il sì ed il no al concilio, ma sul dove, se cioè si dovesse tenere a Costantinopoli – in continuità con la maggior parte dei concili della Chiesa indivisa – oppure in Italia: chi prima aveva esigito un concilio d'unione, esigeva ora che si tenesse in Oriente. L'opzione per una città italiana, accettata nel consiglio imperiale del 1431, fu lucidamente avvertita come il definitivo tramonto della prospettiva unionistica del Cantacuzeno e determinò l'autoisolamento della componente della Chiesa

---

<sup>89</sup> Osserva la Delacroix-Besnier (*Les Dominicains et la chrétienté grecque* cit., pp. 353-366 [IV, IV, 5: *Les Dominicains au concile*]) che nei dibattiti ferrarese-fiorentini – nel corso dei quali si palesò apertamente il ruolo di *elite* teologica svolto in questo momento nella Chiesa cattolica dagli ordini mendicanti – i Domenicani, anche se non monopolizzarono il dibattito, tuttavia indubbiamente lo dominarono. Il loro impegno così strenuo per l'unione con le Chiese orientali (non solo con quella ortodossa, ma anche con quelle antico-orientali, cioè acalcedoniane) rispondeva in realtà ad una problematica interna alla Chiesa cattolica, cioè alla rivendicazione del primato del papa sul concilio. In altri termini lo zelo unionistico figura, in questi teologi dell'Ordine, decisamente finalizzato – e pertanto relativizzato – all'affermazione del primato papale, nella prospettiva di farne la più efficace apologia nei confronti della fazione più renitente del concilio di Basilea; ciò ha indotto Th. Izbicki (*Protector of the Faith, Card. John de Turrecremata and the Defence of Institutional Church*, Washington, 1981) a parlare di « papalismo domenicano ». L'impegno stesso profuso dagli oratori domenicani, in sede ferrarese-fiorentina, nel sostenere la liceità dell'addizione latina del *Filioque* al simbolo di fede, conciliarmente definito, va pertanto inquadrato nell'affermazione del primato del papa sul concilio.

greca ingenerosamente definita da molta storiografia "antiunionista", ma che sarebbe più corretto definire "diversamente unionista", nel senso cioè di una sua più stretta conformità all'ecclesiologia tardo-antica.

L'esponente di spicco in questo gruppo, anzi il suo portavoce alla vigilia del concilio, era indubbiamente Giuseppe Bryennios, personalità a suo tempo studiata da Philip Meyer<sup>90</sup> e dal Loenertz<sup>91</sup>, il cui profilo biografico è stato egregiamente tracciato da Nikolaos Thomadakis<sup>92</sup> in relazione alla sua ventennale permanenza nell'isola di Creta. Illustre per casato, egli era un monaco laico, prima a Stoudios (1402-06) e poi al monastero del Charsianita (1416-27), divenuto in seguito *oikeios kalogheros*, cioè segretario particolare, del patriarca Giuseppe II e, in quanto tale, membro della sinodo residente e del consiglio imperiale; già in precedenza era stato incaricato di difficili missioni ufficiali presso le comunità ortodosse soggette alla latinocrazia, prima nella Creta veneziana<sup>93</sup> e poi nella Cipro dei Lusignano, dove stroncò sul nascere ogni velleità di doppia appartenenza, all'Ortodossia ed al cattolicesimo, dei locali vescovi greci, soggetti alla gerarchia latina<sup>94</sup>. In tale veste giu-

<sup>90</sup> PH. MEYER, *Des Joseph Bryennios Schriften, Leben und Bildung*, in *Byzantinische Zeitschrift*, V (1896), pp. 74-111.

<sup>91</sup> R. J. LOENERTZ, *Pour la chronologie des oeuvres de Joseph Bryennios*, in *Revue des Études Byzantines*, VII (1949), pp. 12-32.

<sup>92</sup> N. B. THOMADAKIS, *Ο Ἰωσήφ Βρυέννιος καὶ ἡ Κρήτη κατὰ τὸ 1400*, Ἀθήναι, 1947 (nuova edizione accresciuta in *Id.*, *Σύλλαβος βυζαντινῶν μελετῶν καὶ κειμένων*, Ἀθήναι, 1961, pp. 489-611); *Id.*, *Μελετήματα περὶ Ἰωσήφ Βρυέννιου*, in *Ἐπετηρὶς Ἐταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν*, XXVIII (1958), pp. 1-33; *Id.*, *Ἰωσήφ Βρυέννιου δημογραφία περὶ τοῦ τῆς Πόλεως ἀνακτόματος (1415 μ. Χ.)*, *ibid.*, XXXVI (1968), pp. 1-15.

<sup>93</sup> M. MANOUSSAKAS, *Μέτρα τῆς Βενετίας ἔναντι τῆς ἐν Κρήτῃ ἐπιτροπῆς τοῦ πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως κατ' ἀνέκδοτα Βενετικά ἔγγραφα (1418-19)*, in *Ἐπετηρὶς Ἐταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν*, XXX (1960-61), pp. 134-138. Giuseppe Bryennios (1350 circa - forse 1430/31) soggiornò a Creta, dal 1381 al 1401 circa, nella doppia veste di "vicario" (δίκαιος), cioè di rappresentante ed intermediario con la gerarchia ortodossa fuori dell'isola - nello specifico il patriarca di Costantinopoli -, e di "dottore" (διδάσκαλος), cioè di monaco incaricato segretamente di sostenere, con il suo insegnamento, la fede ortodossa del popolo. Su questa personalità, cfr. anche LOENERTZ, *Manuel Caléas* cit., pp. 95-105; NICOL, *Church and Society* cit., pp. 64-65; *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit*, n° 3257, Band I/2, Erstellt von E. TRAPP unter Mitarbeit von R. WALTHER und H.-V. BEYER, Wien, 1977 (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Veröffentlichungen der Kommission für Byzantinistik), pp. 119-20.

<sup>94</sup> Ἰωσήφ Βρυέννιου *Πρακτικὰ συνόδου ἐν Κύπρῳ*, ed. A. PAPAIOPOULOS-KERAMEUS, in

dicò essere meno dannoso per il clero ortodosso non avere vescovi propri, secondo il modello cretese, che avere vescovi greci costretti alla professione di fede cattolica, secondo quello cipriota<sup>95</sup>. Nella primavera del 1422, come teologo ufficiale del patriarcato, Bryennios formulò, in vista del concilio, in una seduta apposita della sinodo residente, una proposta ufficiale in ordine alla questione del *Filioque*, che il patriarca stesso avrebbe dovuto presentare in sede conciliare<sup>96</sup> e che noi oggi leggiamo nell'edizione delle sue opere - non completa - curata da Eugenio Boulgaris alla fine del XVIII secolo<sup>97</sup>.

*Ο ἐν Κωνσταντινουπόλει Φιλολογικὸς Σύλλογος*, XVII (1886), 51/b, e Ἰωσήφ Βρυέννιου ...τὰ εὐρεθέντα, ed. cit. n. 97, I, pp. 1-25, dove è edito il *Discorso sull'unione dei Ciprioti*, tenuto il 12 marzo 1412 nella Grande Chiesa di S. Sofia. Il soggiorno di Bryennios a Cipro era avvenuto nel 1406, a capo di una delegazione ecclesiastica costantinopolitana in qualità di "rappresentante" (τοποτηρητής) del patriarca Matteo I.

<sup>95</sup> Sulla situazione della Chiesa greca a Cipro sotto la dominazione latina, cfr. H. I. MAGOULIAS, *A Study in Roman Catholic and Greek Orthodox Relations on the Island of Cyprus between the Years A.D. 1196 and 1360*, in *The Greek Orthodox Theological Review*, X (1960), pp. 75-106; PH. KOURITES, *Ἡ Ὁρθόδοξος Ἐκκλησία ἐν Κύπρῳ ἐπὶ Φραγκοκρατίας*, Lefkossia, 1975; J. GILL, *The Tribulations of the Greek Church in Cyprus*, in *Byzantinische Forschungen*, V (1977), pp. 73-93 (= *Id.*, *Church Union* cit., n° IV); E. MORINI, *Le due anime dell' "unitarismo". Due modelli di unità ecclesiale nella Romania franca del XIII secolo*, in *Studi e Ricerche sull'Oriente Cristiano*, XIV (1991) (= *Scritti in onore di Francesco Saverio Pericoli Ridolfini*, 1), pp. 367-417. Per quanto riguarda Creta, cfr. F. THIRIET, *La situation religieuse en Crète au début du XV<sup>e</sup> siècle*, in *Byzantion*, XXXVI (1966), pp. 201-212; N. B. THOMADAKIS, *La politica religiosa di Venezia a Creta verso i cretesi ortodossi dal XIII al XV secolo*, in *Venezia e il Levante fino al secolo XV*, I/2: *Storia, Diritto, Economia*, a cura di A. PERTUSI, Firenze, 1973 (Civiltà Veneziana, Studi, 27 = Atti del I Convegno Internazionale di Storia della Civiltà Veneziana: Venezia, Fondazione Giorgio Cini, 1-5 giugno 1968), pp. 783-800.

<sup>96</sup> G. PATACSI, *Joseph Bryennios et les discussions sur un concile d'union (1414-1431)*, in *Κληρονομία*, V (1973), pp. 73-96.

<sup>97</sup> Ἰωσήφ Βρυέννιου ... τὰ εὐρεθέντα, edd. E. BOULGARIS, TH. MANDAKASES, I-III, Leipzig, 1768-94. Questo suo *Discorso deliberativo sull'unione delle Chiese* era considerato da Bryennios quasi come il suo testamento spirituale e per questo, quasi presago che non sarebbe stato più in vita al momento dell'agognato concilio d'unione, affidò al patriarca Giuseppe II il suo desiderio che fosse presentato nell'aula conciliare. Della controversa questione del *Filioque* Bryennios si sarebbe occupato partitamente anche nelle due discussioni ufficiali che egli sostenne con la grande delegazione romana - guidata da Antonio da Massa, ministro provinciale francescano, da altri cinque minoriti (tutti dottori in teologia) e da due umanisti laici, Giovanni Aurispa e Francesco Filelfo (scelti soprattutto per la loro cono-

Come aveva già rilevato Nilo Kabasilas, l'addizione al simbolo sintetizza tutto il dissenso tra le due Chiese, in quanto al contrasto dottrinale sulla processione dello Spirito si sovrappone una diversa concezione dell'autorità nella Chiesa, a motivo dell'unilaterale modifica latina di un testo conciliarmente definito e pertanto, per gli ortodossi, solo conciliarmente integrabile. Su questo punto la proposta di Bryennios – morto prima del concilio – rappresenta, a nostro giudizio, la base più costruttiva per l'identificazione di quel *consensus patrum* che, in sede fiorentina, Bessarione di Nicea ed Isidoro di Kiev avrebbero poi invocato apoditticamente. Nel comune assunto giovanneo della processione dello Spirito dal Padre (Gv. 15,26), il Figlio viene ad essere coinvolto in questo processo, in quanto è precisamente la sua generazione *ab aeterno* a rendere Padre Dio Padre, che rimane pertanto – come ammettevano anche i Latini – la fonte unica della divinità<sup>98</sup>. Siamo davanti agli sviluppi più fe-

scenza del greco) – giunta a Costantinopoli nel 1422 (MANSI, XXVIII, coll. 1062 D - 1070 A). Dato il carattere ufficiale di queste conversazioni – nelle quali Bryennios agì come teologo ufficiale del patriarcato e che si tennero rispettivamente prima dell'11 novembre e in quello stesso giorno (precedute da due incontri della delegazione con la sinodo residente, il 19 ottobre, l'uno, e con un pubblico più vasto, nella chiesa di S. Stefano, l'altro) – si può parlare quasi di un pre-concilio. Nel primo di questi dibattiti, la fermezza di Bryennios nel rifiuto della tesi latina di una processione dello Spirito *ab utroque* (Padre e Figlio) non gli impedì di riconoscere che, a sua volta, la tesi greca della processione solo dal Padre poteva essere interpretata come una forzatura polemica. In modo assai efficace, nel suo primo *Dialogo sulla processione dello Spirito Santo*, egli giustifica questo irrigidimento dei Greci con la metafora del debitore che, di fronte alla spregiudicatezza del creditore che corregge, sulla cambiale, la cifra I' (10) in P' (100), corregge, a sua volta, la P' in B' (2) (Ἰωσήφ Βρυεννίου ... τὰ εἰρηθέντα, ed. cit., I, pp. 333-334; cfr. PATACSI, *Joseph Bryennios* cit., p. 84).

<sup>98</sup> La pneumatologia di Giuseppe Bryennios è espressa nelle sue ventuno omelie sulla S. Trinità, pronunciate, verso il 1420, a Corte – dove era predicatore ufficiale – e nella chiesa dei SS. Apostoli (Ἰωσήφ Βρυεννίου ... τὰ εἰρηθέντα, ed. cit., I, pp. 1-406). Qui egli intuisce come, nel corso della disputa, si siano generati malintesi per l'uso non univoco di termini-chiave, quali "spirito", "processione/procedere" e "sostanza", e soprattutto egli, nel ribadire che, quanto all'ipostasi, lo Spirito Santo trae la sua origine esclusivamente dal Padre, afferma che, quanto alle energie, si può dire che tragga la sua origine anche dal Figlio, in quanto risplende e si manifesta eternamente per il tramite del Figlio. In tal modo – inopinatamente, se si considerano le nette riserve della teologia occidentale nei confronti dell'esicasmologia teologica di s. Gregorio Palamas (cfr. n. 34) – proprio dalla distinzione palamita tra l'essenza divina e le sue energie increate, e pertanto dal cuore della teologia ortodossa, viene avanzata una proposta di soluzione dell'endemica contesa tra le prospettive

condi dell'intenso confronto teologico sul *Filioque*, sviluppatosi, dopo il concilio di Lione, tra Greci e Latini e fra gli stessi Greci, "latinofroni" ed anti-latini, come Giovanni Bekkos, da una parte, e il suo successore sul trono patriarcale, Gregorio II di Cipro, dall'altra<sup>99</sup>.

teologiche delle due Chiese. Su questa base il teologo costantinopolitano si spinge a ritenere accettabile che i Latini mantengano l'addizione del *Filioque* al simbolo, a patto che ne diano un'interpretazione condivisibile anche dai Greci, che egli arriva a formulare così: « Conformandoci alla teologia ereditata dai Padri, noi affermiamo che lo Spirito Santo, in quanto persona, procede (προσωπικῶς ἐκπορεύεσθαι) dal Padre solo, essendo il Padre la causa unica della sua ipostasi. Crediamo che il medesimo Spirito Santo è, secondo la sua essenza (οὐσωδῶς εἶναι), del Padre e del Figlio, perché sussiste avendo la medesima essenza che loro hanno e, per quanto riguarda la sua energia (κατ' ἐνέργειαν), viene dal Padre per mezzo del Figlio, per essere donato alla creatura » (*Discorso deliberativo*, ibid., p. 485). Altrove Giuseppe Bryennios espone il suo pensiero, al riguardo, in questi termini: avendo ogni ipostasi trinitaria due nomi personali (Padre-Produttore, Figlio-Logos, Spirito-Produttore), si costituiscono così tre relazioni reciproche che vanno tenute distinte: quella tra Padre e Figlio, quella tra Produttore e Prodotto e quella tra Logos e Spirito (*Discorso deliberativo*, ibid., pp. 487-500). In tale schema lo Spirito Santo è Prodotto del suo Produttore, che è il Padre solo, senonché questo stesso Spirito non appartiene al Padre in quanto tale se non a condizione che esista una terza persona, un Figlio, in virtù del quale il Produttore è Padre. Per questo, Logos e Spirito sono inseparabili e complementari e pertanto si può dire che lo Spirito Santo procede dal Padre in rapporto con il Figlio, proprio come il Figlio è generato dal Padre in rapporto con lo Spirito (ibid., pp. 388-406, e *Discorso deliberativo*, ibid., pp. 494-496). Cfr. PATACSI, *Joseph Bryennios* cit., pp. 79-82. È significativo, a questo riguardo, registrare una credenza, diffusa nella Costantinopoli del tempo, che Giuseppe Bryennios fosse in possesso di un argomento, « inespugnabile (ἄληπτος) » da parte di qualsiasi contraddittore, per portare infallibilmente le Chiese all'unione, argomento che egli avrebbe sviluppato in un « discorso (λόγος) » da pronunciare in concilio, oppure, in caso di una sua premorienza, da lasciare per iscritto (cfr. K. ΔΥΟΒΟΥΝΙΟΤΕΣ, *Τὸ δῆθεν διπλωματικὸν ἀπόρρητον τοῦ Ἰωσήφ Βρυεννίου*, in *Πρακτικὰ τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν*, IV [1929], pp. 177-184, e PATACSI, *Joseph Bryennios* cit., p. 92).

<sup>99</sup> Giuseppe Bryennios cita espressamente, nella nona omelia, quanto era stato definito dal concilio costantinopolitano del 1285, tenutosi proprio sotto il patriarca Gregorio II (Ἰωσήφ Βρυεννίου ... τὰ εἰρηθέντα, ed. cit., I, p. 163). Inoltre è da lui espressamente dichiarata la sua dipendenza, per quanto riguarda la pneumatologia, dallo ieromonaco Ieroteo, uno dei "resistenti" all'unione con Roma sottoscritta ed imposta, da Michele VIII Paleologo, nel 1274 (Cfr. PATACSI, *Joseph Bryennios* cit., pp. 80 e 82). Sulla posizione di Gregorio di Cipro in merito al *Filioque*, cfr. A. PAPADAKIS, *Crisis in Byzantium. The Filioque Controversy in the Patriarchate of Gregory II of Cyprus (1283-1289)*, New York, 1983; B. SCHULTZE, *Patriarch Gregorius II. von Cypern über das Filioque*, in *Orientalia Christiana Periodica*, LI (1985), pp. 163-187.

Solo con la moderna lettura della teologia "filioquista" dei Padri latini compiuta in parallelo dall'ortodosso Vladimir Lossky<sup>100</sup> e dal domenicano Juan Miguel Garrigues<sup>101</sup>, il dialogo teologico al riguardo è stato ripreso in modo propositivo. In realtà – sviluppiamo qui un'osservazione di Gabriel Patacsi<sup>102</sup> – gli anni che precedettero la conquista turca di Costantinopoli sembrano presentare, nei rapporti tra l'oriente ortodosso e l'occidente cattolico, forti analogie con il momento presente. Allora come oggi l'Occidente, decisamente egemone sul piano politico, economico e culturale, vedeva al suo interno contestata la sua, sino ad allora indiscussa, identità cristiana dall'incipiente fenomeno dell'Umanesimo, con le sue potenzialità secolarizzanti, mentre l'Oriente, che aveva ritrovato le radici della propria identità nell'esicasmo palamita, grande fattore di unità panortodossa, subiva la pressione islamica. Sul piano della vita ecclesiastica – aggiungiamo noi –, allora come oggi, Roma riaffermava vigorosamente il proprio primato in reazione all'ondata contestativa del conciliarismo, mentre Costantinopoli vedeva incrinarsi l'egemonia gerarchica della propria sede, ancora così esuberante pochi anni prima, per l'autocefalia della sterminata metropoli russa. Oggi come allora, in un contesto in cui alle analoghe difficoltà si accompagna però un clima sapientemente meglio preparato, le due Chiese stanno discutendo del loro contenzioso dogmatico, in una forma non ancora conciliare, ma nondimeno paritetica, proprio come auspicavano Giovanni Cantacuzeno e Giuseppe Bryennios: l'auspicio è che quanto in vista dell'incontro conciliare medioevale era stato elaborato, non venga oggi trascurato, come in parte avvenne a Firenze.

#### IL "DOPO FIRENZE" E L'ASSENZA DI UN DIALOGO TEOLOGICO

Dopo Firenze – e soprattutto dopo la fine dell'impero – nei rapporti tra le due Chiese cala un silenzio, che lascia l'impressione

<sup>100</sup> V. LOSSKY, *À l'image et à ressemblance de Dieu*, Paris, 1967, pp. 69 e 92 (trad. it.: *A immagine e somiglianza di Dio*, intr. di B. PETRA, Bologna, 1999 [Collana di Studi Religiosi]).

<sup>101</sup> J. M. GARRIGUES, *Le sens de la procession du Saint Esprit dans la tradition latine du premier millénaire*, in *Contacts*, XXIII (1971), pp. 283-309.

<sup>102</sup> PATACSI, *Joseph Bryennios* cit., p. 74.

di un formidabile vuoto, silenzio rotto, in prospettiva negativa, soltanto dal concilio costantinopolitano del 1484, uno di quei concili generali – ma non ecumenici per la defezione di Roma – che richiedono, per essere normativi, la presenza di tutti e quattro i patriarchi. In esso, sotto il terzo patriarcato di Simeone di Trebisonda (1482-86), viene anatematizzata l'unione di Firenze e si prescrive l'ingresso dei Latini nell'Ortodossia mediante l'unzione con il *myron*<sup>103</sup>, collocandoli così formalmente in una categoria mediana di eretici, assimilati agli Ariani e ai Macedoniani – evidentemente per il *Filioque* –, in posizione arretrata rispetto ai Nestoriani e ai Severiani, secondo la classificazione del VII secolo del prete Timoteo<sup>104</sup> (nel 1756, sotto il patriarca Cirillo V, sarà addirittura previsto il ribattesimo<sup>105</sup>). In palese contrasto con il dopo-Lione, non c'è più

<sup>103</sup> Gli *Atti* di questa sinodo si possono leggere in I. N. KARMIRIS, *Tà Λογματικά καὶ Συμβολικά Μνημεία τῆς Ὁρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*, II, Ἀθήναι, 1953, Graz, 1968<sup>2</sup>. Una recensione più completa – come fa notare RUNCIMAN, *The Great Church in Captivity* cit. n. 106, p. 228, n. 1 – è tradata dal cod. Cant. Add. 3076 (cfr. P. E. EASTERLING, *Handlist of the Additional Greek Manuscripts in the University Library*, in *Scriptorium*, XVI [1967], p. 313).

<sup>104</sup> Timothei presbyteris *De iis qui ad Ecclesiam accedunt*, in P.G., LXXXVI, coll. 13-41. In questo trattato, che ravvisa tre diverse procedure di recezione degli eterodossi nella Chiesa ortodossa (ribattesimo, unzione con il *myron* e semplice abiura), nella prima categoria – da ribattezzare per una sostanziale assimilazione di queste eresie al paganesimo – sono collocati, tra l'altro, i marcioniti, i manichei, i montanisti, gli eunomiani ed i paulianisti (per i quali il ribattesimo era già previsto dal canone 19 del primo concilio di Nicea); nella seconda – da ungere con il *myron* come si riconciliavano i penitenti – sono annoverati i novaziani, gli ariani, i macedoniani, gli apollinaristi e i quattordicimani; nella terza – dove per la riconciliazione è sufficiente la pronuncia dell'anatema sulla propria fede precedente – sono elencati i meleziani, i nestoriani e i severiani. Questa normativa è canonicamente sancita nel canone 95 del concilio trullano II (691/692) (*Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta*, *Editio critica*, I: 325-787, Edidit Istituto per le Scienze Religiose - Bologna, General Editor G. ALBERIGO, Turnhout, 2006, pp. 287-289; *The Council in Trullo Revisited*, Edited by G. NEDUNGATT, M. FEATHERSTONE, Roma, Pontificio Istituto Orientale, 1995 (Kanonika, 6), pp. 174-177; P.-P. JOANNOU, *Discipline Générale Antique (IV<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècles)*, I, 1: *Les canons des conciles oecuméniques*, Grottaferrata [Roma], 1962 [Pontificia Commissione per la redazione del Codice di Diritto Canonico Orientale, Fonti, fasc. IX], pp. 230-233) e viene ripresa da s. Teodoro Studita, tra l'809 e l'811, nella sua lettera a Nau-crazio (Theodori Studitae *Epistulae*, 40, rec. FATOUROS cit., I, pp. 115-116, ll. 26-36; P.G., XCIX, col. 1052 C).

<sup>105</sup> T. WARE, *Eustratios Argenti. A Study of the Greek Church under Turkish Rule*, Oxford,



spazio per un dialogo teologico. Per la sopravvenuta aporia teologica di una Chiesa senza più impero e la conseguente "cattività" della Grande Chiesa, la prospettiva di un nuovo concilio di unione non è più presa in considerazione, così come si estingue ogni barlume di possibile reciproco riconoscimento di ecclesialità. La formale ratifica occidentale a questa impermeabilità ecclesiologica sarebbe venuta, alla fine del secolo successivo, dal fenomeno dell'"uniatismo", una nuova e discussa strategia che, persa la fiducia in una globale *reductio Graecorum*, si prefiggeva di riassorbire gradualmente lo scisma d'Oriente tramite unioni parziali con le singole componenti dell'Ortodossia, garantendo loro l'uso del proprio rito.

Nel frattempo si era aperta una temporanea finestra di dialogo grazie alla simultanea presenza sui troni patriarcali delle due Rome di due personalità decisamente eccedenti i condivisi limiti della coeva mentalità religiosa. Patriarca di Costantinopoli era Geremia II Tranos (1572-79; 1580-84; 1587-95)<sup>106</sup>, che da un intenso dialogo

1964, pp. 65-107 (III: *The Baptism Controversy*); RUNCIMAN, *The Great Church in Captivity* cit. n. 106, pp. 357-359. Tutta la normativa al riguardo era stata fissata prima dello scisma tra le due Chiese e doveva pertanto essere aggiornata dopo questo evento, per determinare in quale di queste categorie si dovessero collocare i Latini. La prescrizione del ribattesimo per i Latini è, con ogni evidenza, determinata dal loro spostamento dalla seconda categoria – dove si trovavano in quanto la dottrina del *Filioque*, essendo relativa allo Spirito Santo, li assimilava ai Macedoniani – alla prima, dove, sulla base di quanto espressamente previsto per gli Eunomiani, il battesimo per infusione era dichiarato invalido per difetto di forma. Nondimeno, alla fine del XII secolo, un canonista rigoroso come Teodoro Balsamone, patriarca di Antiochia, sembrava prevedere per l'accoglienza dei Latini nell'Ortodossia il semplice rigetto dei loro dogmi e delle loro consuetudini, ponendoli in tal modo nella terza categoria (*Theodori Balsamonis Responsa ad interrogationes Marci patriarchae Alexandriae*, quaest. XV, P.G., CXXXVIII, col. 969 A-B). Nel XV secolo però Marco di Efeso, lo strenuo oppositore dell'unione fiorentina, si esprimerà a favore della pratica dell'unzione con il *myron*. Per gli studi moderni relativi a questa problematica, cfr. P. L'HUILIER, *Les divers modes de réception des catholiques-romains dans l'Orthodoxie*, in *Le Messager Orthodoxe*, XVIII (1979), n° 82, pp. 15-23.

<sup>106</sup> Su questo grande patriarca, per i lavori a carattere generale si rimanda – oltre che ad una fonte coeva come la *Πατριαρχική Κωνσταντινουπόλεως Ἱστορία* di Manuele Malaxos, edita in MARTINI CRUSH *Turcograeciae libri octo*, Basileae, 1584, p. 523, pp. 176 e ss. – a M. I. GHEDON, *Πατριαρχικοί Πίνακες. Εἰδήσεις ἱστορικαί, βιογραφικαί περὶ τῶν Πατριαρχῶν Κωνσταντινουπόλεως ἀπὸ Ἀνδρέου τοῦ Πρωτοκλήτου μέχρι Ἰωσακίμ Γ' τοῦ ἀπὸ Θεσσαλονίκης*, Κωνσταντινουπόλις, 1888; in *Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλιό-*

con i teologi riformati sarebbe stato condotto a riconsiderare le affinità dottrinali dell'Ortodossia, e l'esperienza di comunione del primo millennio, con il cattolicesimo romano. Papa era Gregorio XIII Boncompagni (1572-85), che, nella nutrita corrispondenza con i patriarchi orientali in vista della riforma del calendario – pubblicata ed analizzata dal compianto Vittorio Peri<sup>107</sup> –, avrebbe mostrato una sensibilità per la struttura pentarchica della Chiesa antica decisamente sorprendente nell'ambito dell'ecclesiologia cattolica postri-dentina.

*παιδεία*, 6, Ἀθήναι, 1965, coll. 780-784, e a ST. RUNCIMAN, *The Great Church in Captivity*, New York, Cambridge, 1968, pp. 190, 200-201, 210, 215-216, 222, 247-256, 263, 276, 279, 307, 330-332, 339, 345. Per le opere specifiche, cfr. K. N. SATHAS, *Βιογραφικὸν σχέδιασμα περὶ τοῦ Πατριάρχου Ἱερεμίου Β'*, Ἀθήναι, 1870, Θεσσαλονίκη, 1979; L. PETIT, s.v. *Jérémie II Tranos*, in *Dictionnaire de Theologie Catholique*, VIII, Paris 1924, coll. 886-894; I. N. KARMIRIS, *Ἱερεμίας ὁ Β'*; A. TYLLIRIDES, *Jeremias II Tranos, Patriarch of Constantinople*, in *Ekklesiastikos Pharos*, LIX (1977), pp. 242-265; K.N. TSIRPANLIS, *A Prosopography of Jeremias Tranos (1536-1595) and His Place in the History of the Eastern Church*, in *The Patriotic and Byzantine Review*, IV (1985), pp. 155-174.

<sup>107</sup> V. PERI, *Due date un'unica Pasqua. Le origini della moderna disparità liturgica in una trattativa ecumenica tra Roma e Costantinopoli (1582-1584). Con appendice di documenti*, Milano, 1967 (Documenti: pp. 195-253).

Si segnala questa citazione rimasta fuori dalla nota 24: Il medesimo Scholarios si lascia andare, nel preambolo a uno dei suoi trattati, a questa perorazione: « O eccellente Tommaso, perché il cielo ti ha fatto nascere in Occidente? [Se tu fossi nato in Oriente] non avresti difeso le deviazioni della Chiesa occidentale sulla processione dello Spirito Santo e sulla distinzione fra l'essenza di Dio e la sua energia e tu saresti il nostro impeccabile maestro nella dottrina proprio come tu lo sei ancora nel campo dell'etica » (George Scholarios, *Oeuvres complètes*, edd. L. PETIT, M. JUGIE, Paris 1928-1936, VI, p. 1, cit. in J. MEYENDORFF, *La teologia bizantina. Sviluppi storici e temi dottrinali*, nota introduttiva di L. PERORONE, Genova 1984 ["Dabar", I: Saggi teologici, 9], p. 138 [*Byzantine Theology*, New York, 1974, 1979]).