



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

SEDE AMMINISTRATIVA: UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

Dipartimento di Scienze Storiche, Geografiche e dell'Antichità (DiSSGeA)

SCUOLA DI DOTTORATO DI RICERCA IN : Studi Storici, Geografici e Antropologici

INDIRIZZO: Studi Storici e Storico-religiosi

CICLO XXVII

Le élites ecclesiastiche bizantine di fronte alla minaccia turca nel XIV sec.:

L'Athos, Gregorio Palamas, Giovanni VI Cantacuzeno e il patriarca Callisto I.

Direttore della Scuola : Ch.mo Prof. Cristina La Rocca

Coordinatore d'indirizzo: Ch.mo Prof. Walter Panciera

Supervisore: Ch.mo Prof. Antonio Rigo

Dottorando: dott. Marco Fanelli

LE ÈLITES ECCLESIASTICHE BIZANTINE DI FRONTE ALLA MINACCIA TURCA NEL XIV SEC.:

L'ATHOS, GREGORIO PALAMAS, GIOVANNI VI CANTACUZENO E IL PATRIARCA CALLISTO I.

INTRODUZIONE

Il confronto e la convivenza con il mondo turco sono per Bisanzio un elemento imprescindibile per inquadrare e comprendere gli ultimi secoli della storia dell'impero. Eppure il processo di formazione e stabilizzazione di entità statali – più o meno significative – nelle regioni occidentali dell'Asia Minore all'inizio del XIV sec. ha rappresentato un fattore di novità nel panorama politico e religioso della Bisanzio dell'epoca. I continui e inevitabili scambi, la politica aggressiva dei vari emirati, la necessità di affidarsi a loro per risolvere il disordine istituzionale dovuto alle guerre civili sono stati motivi di accelerazione di un fenomeno che ha prodotto in ultimo la scomparsa stessa dell'impero. Ovviamente hanno concorso a questo esito anche altri fattori, apparentemente eccentrici: l'elaborazione convulsa della disputa palamitica, le trasformazioni sociali e il travagliato rapporto con il mondo latino, solo per citare i principali.

Interessarsi al problema della percezione del pericolo turco risulta così un impegno indispensabile per cogliere appieno il XIV sec. bizantino. Ciò diventa ancor più significativo se pensiamo che le principali figure che si sono impegnate a discutere del nemico-alleato sono le medesime che hanno giocato un ruolo centrale nella vita religiosa e politica dell'epoca (Giovanni VI Cantacuzeno, Gregorio Palamas, Callisto I patriarca, ...).

Vi sono altri fattori che motivano l'urgenza dello studio specifico che qui offriamo. In primo luogo il rinnovato interesse che negli ultimi anni si coglie nella letteratura scientifica. In secondo luogo bisogna registrare l'assenza o la parzialità di opere di sintesi disponibili sul tema. Gli studi di A. Th. Houry, che fino ad oggi hanno rappresentato la *summa* per chi voglia accostarsi al tema della controversistica antislamica prodotta a Bisanzio, nonostante le intenzioni dello studioso mancano di un approfondimento su autori e testi del XIV sec.

Il concorso di questi tre fattori (importanza della materia, rinnovato interesse e mancanza di studi complessivi) ci ha indotto a intraprendere questa fatica. Fatica solo in parte alleviata dalla disponibilità di edizioni critiche recenti sulle quali abbiamo fondato la nostra analisi.

Il nostro percorso si articola in cinque fasi: la presentazione di quattro *dossiers* e una conclusione che non solo rivaluta il materiale vagliato, ma lo arricchisce con la

perlustrazione di altre fonti che ci hanno permesso di ampliare l'obiettivo delle nostre osservazioni per giungere così a un quadro d'insieme significativo.

Abbiamo selezionato innanzitutto quattro aree di approfondimento sulla base della quantità del materiale documentario a disposizione e abbiamo così focalizzato la nostra attenzione su autori e opere relativi alla metà del secolo: i documenti d'archivio dei monasteri dell'Athos e i testi agiografici delle grandi personalità monastiche dell'epoca, l'epistolario dalla prigionia presso i turchi Ottomani di Gregorio Palamas (1354-1355), le *Apologiae IV* e le *Orationes IV* contro l'Islam composte da Giovanni VI Cantacuzeno negli anni successivi alla sua abdicazione e infine la produzione pastorale del patriarca Callisto I.

La parte prima si concentra sulla situazione dell'Athos nel corso del XIV sec. fino alla sua ufficiale sottomissione all'autorità ottomana nel 1423-1424. Nonostante l'esistenza di alcuni brevi studi (Lemerle-Wittek, Beldiceanu-Steinherr, Zachariadou, Oikonomides, Živojinović), in primo luogo sono state compulsate le fonti d'archivio di ciascun monastero per osservare l'impatto delle incursioni. Lo studio di questo materiale ha condotto alla definizione di tre periodi: 1) dal 1305 al 1348 ossia dal passaggio della Compagnia Catalana e il suo seguito di truppe mercenarie turche fino alla morte dell'emiro Umur di Aydin, protagonista di una massiccia attività piratesca; 2) i decenni centrali del XIV sec. (1350-1370) che videro l'affermarsi del controllo serbo sull'Athos, e infine 3) il periodo intercorso tra la disfatta serbo-bizantina alla Maritza (1371) fino all'ufficiale sottomissione. Si è indagata la situazione degli eremi e le iniziative di difesa promosse dall'autorità imperiale e patriarcale che spinsero gli anacoreti a rifugiarsi entro le mura dei monasteri maggiori o a trasferirsi nelle città limitrofe. Superata l'emergenza catalana, l'Athos è soggetto a continue scorrerie dei pirati provenienti dagli emirati di Aydin e Montesche. Di qui l'inizio dell'esodo di singoli monaci verso aree più sicure (Gregorio Sinaita o Gregorio Palamas, per citare i casi più celebri) e sotto il profilo demografico il progressivo spopolamento dell'Athos in particolare per quanto riguarda la componente greca. Tale situazione si ripresenta a più riprese fino agli anni '40 (fuga di Atanasio il Meteorita, cattura della commissione incaricata dell'inchiesta sulla diffusione di pratiche bogomile). Solo il pattugliamento di navi occidentali e la morte di Umur di Aydin consegnano la Santa Montagna a una breve stagione di tranquillità. Per il secondo periodo (disfatta della Maritza) si registra una fase di relativa pace per l'Athos. L'assorbimento nell'area di influenza del regno di Serbia e la designazione di *protoi* legati alla dinastia Nemanja favoriscono ampiamente alcune comunità che inaugurano una stagione di ampliamento fondiario. I *kellia* e i *monydria* abbandonati o fatiscenti sono affidati ai grandi monasteri affinché siano ristrutturati, garantiscano un versamento annuale per la *Mese* e possano accogliere il flusso di monaci che provengono dai Balcani. Ciò tuttavia non cancella gli effetti del pericolo turco ancora incombente: assistiamo a una stagione di rafforzamento delle strutture di difesa dei monasteri e numerose fonti, per lo più agiografiche, testimoniano anche il clima di tensione e insicurezza di quegli anni. Abbiamo qui dimostrato che l'effetto di maggior rilievo per il periodo della *serbocrazia* consiste nella nuova disponibilità delle comunità athonite a interloquire con autorità che non sono più necessariamente bizantine, riconoscendole come

garanti dell'ordine sulla Santa Montagna e facendosi da queste riconoscere privilegi, donazioni ed esenzioni. Con la scomparsa di Giovanni Uglieša, il Monte Santo torna sotto il controllo bizantino. Per quest'ultima parte si è pensato di ampliare l'indagine considerando anche i documenti fiscali promossi sia dall'autorità bizantina sia ottomana per l'area dell'Athos. In questo contesto e sulla base del cambiamento di politica adottato durante la *serbocrazia*, abbiamo inquadrato le prime notizie leggendarie che riferiscono di contatti con le autorità turche per i monasteri che cercano di accreditare presso l'invasore i privilegi dei quali in precedenza hanno goduto. L'occupazione della Macedonia (1383-1402) determina quindi una situazione magmatica come dimostra il trattamento vario riservato a ciascuna comunità dall'amministrazione ottomana. Dopo la battaglia di Ankara (1402) Manuele II tenta di riaffermare la sua autorità sull'Athos. I monasteri tornano proprietari dei beni sottratti durante l'occupazione turca e vedono riconosciute le transazioni concluse durante questo periodo, ma contemporaneamente vedono confermata la tassazione (*haraç*). Tale imposta, versata in contanti, comporta che tali somme siano probabilmente reperite con la concessione di *adelphata* per i quali tra gli anni '80 e '90 del XIV sec. si registra un netto incremento delle stipule. Le lotte intestine in seno alla famiglia regnante ottomana durante il secondo decennio del XV sec. concedono quindi una nuova parentesi di relativa tranquillità che si prolunga sino all'assedio di Murad II prima a Costantinopoli (1422) poi a Tessalonica (1423-1430). Giungiamo così al momento della sottomissione definitiva e ufficiale delle comunità athonite al sultano ottomano (1423/1424). La cessione di Tessalonica ai Veneziani da parte del governatore Andronico IV offrì la possibilità ai monasteri di gestire in maniera autonoma la propria politica di avvicinamento al Turco, come era già accaduto con le autorità serbe alla metà del XIV sec. In secondo luogo il concorso delle fonti ci lascia presumere che anche gli athoniti nutrissero la convinzione di ricevere un trattamento equo e mite come nel caso della precedente occupazione da parte di Bayazid I sul finire del XIV sec.. Infine non va dimenticato che l'accoglienza di Murad II della leale sottomissione delle comunità athonite assicurò al sultano la possibilità di concentrarsi per un esito positivo del blocco di Tessalonica, avendo pacificato un'area strategica per il controllo della Macedonia e un focolaio di potenziali resistenze.

La seconda sezione del capitolo è dedicata allo studio, sempre attraverso il materiale d'archivio, delle fortificazioni presenti nelle proprietà dei monasteri dell'Athos e nei loro *metochia* per fronteggiare le incursioni turche. Entro i confini del Monte Santo osserviamo come i conventi si impegnarono, per lo più nella prima metà del secolo, a rafforzare le strutture interne; più onerosa la ristrutturazione delle torri preesistenti, sempre funzionale all'inglobamento di una nuova proprietà; infine la zona dell'istmo dell'Athos, più sensibile agli attacchi via terra ma anche più strategica per i passaggi di merci, fu il teatro di opere di fortificazione, in particolare nel primo trentennio del XIV sec. Medesimo obiettivo si legge alla base della politica fondiaria nelle penisole di Kassandra e Longos. Più articolata la situazione in Calcidica e in Macedonia: l'obiettivo dei monasteri consiste nella difesa dei rispettivi *metochia*, ora con l'acquisto e la costruzione a proprie spese di torri di protezione o

avvistamento, ora attraverso l'acquisizione di lotti già muniti. Infine sulle isole i monasteri si concentrano nella protezione dei porti, gangli vitali dell'economia monastica nel XIV sec.

Ultima sezione della parte prima affronta il problema dell'impatto psicologico e delle reazioni delle comunità athonite di fronte al pericolo turco. In questo caso si è privilegiata l'analisi delle fonti agiografiche, ricche di dettagli ed episodi. La gestione dell'enorme materiale ci ha indotto a raccogliere le testimonianze secondo i seguenti criteri: 1) testimonianze dirette di scorrerie sull'Athos e fughe dalla Santa Montagna, completando in tal modo quanto non espressamente specificato o trattato nelle fonti d'archivio; 2) studio dei casi di cattura e prigionia di monaci athoniti a opera di pirati turchi; 3) attestazioni monastiche delle conseguenze delle scorrerie turche all'interno dei territori bizantini; 4) le paure e l'impatto psicologico delle incursioni sulla popolazione athonita ed infine 5) il contatto tra i monaci pellegrini e l'Islam nella Terra Santa.

La parte seconda è invece dedicata allo studio del *dossier* epistolografico di Gregorio Palamas (2 marzo 1354-primavera del 1355). Si tratta di un documento storico di primaria importanza per la testimonianza autoptica di un protagonista della vita religiosa e politica della metà del XIV sec. e per i resoconti di dispute e colloqui che il prelado sostenne con vari personaggi musulmani (Ismael, Chioni e tasimane). L'analisi è stata condotta considerando il *corpus* dei testi (*Lettera alla sua Chiesa*, *Lettera ad un anonimo*, *Dialexis* corredati di un'analisi particolareggiata dei contenuti), definendo *in primis* fasi di composizione e cronologia relativa e assoluta. Per quanto riguarda la *Lettera ad un anonimo* e la *Dialexis* è stato affrontato il problema filologico relativo alle versioni differenti relate dalla tradizione manoscritta e, per la *Lettera ad un anonimo*, il problema del destinatario. A ciò segue un'indagine intorno alle motivazioni del viaggio per mare intrapreso dal metropolita che condusse alla cattura, quindi sui tempi e sulle modalità della liberazione del metropolita. In ultimo sempre nella sezione introduttiva del capitolo si è cercato di ricostruire la condizione delle comunità cristiane della Bitinia soggette alla recente occupazione ottomana (Lampsaco, Pege, Bursa e Nicea) e a definire il giudizio del prigioniero circa la convivenza e l'atteggiamento degli invasori nei confronti della popolazione cristiana.

La sezione successiva della parte seconda è interamente dedicata allo studio dei contenuti delle dispute affrontate dal prelado (a Lampsaco, il colloquio con Ismael, il contraddittorio con i Chioni). Ogni analisi è preceduta da una scheda nella quale abbiamo tentato un ritratto degli interlocutori di Palamas. Per quanto riguarda la *Dialexis* si è invece preferito privilegiare l'identità del medico Taronites. Ogni occasione di discussione con interlocutori musulmani è stata analizzata sulla base delle tematiche che in essa sono trattate. Questo ha permesso un lavoro di lettura sinottica con i testi della tradizione apologetico-polemica bizantina sull'Islam. In tal modo sono stati volta per volta posti in evidenza i motivi di continuità e di innovazione rispetto al portato tradizionale.

A questa seconda parte si collega l'*Appendice* di contenuto geografico intorno ai singoli siti visitati dal metropolita ricostruendone la storia delle comunità cristiane e allo stato dei luoghi.

La parte terza è dedicata allo studio del *corpus* antislamico di Giovanni VI Cantacuzeno. Se si esclude lo studio di K. P. Todt (1991), il testo non è stato fino a oggi oggetto di alcuna analisi, nonostante la centralità del personaggio. L'interesse su questa produzione nasce dal fatto che da molti il poderoso *corpus* è stato considerato come un elemento di novità dato il legame con il *Contra Legem Sarracenorum* del frate domenicano Riccoldo da Monte Croce, tradotto in greco da Demetrio Cidone. La parziale e lacunosa introduzione all'edizione critica di K. Förstel (2005) ci ha imposto una approfondita revisione dei problemi ecdotici legati alle *Apologiae* e *Orationes*. Innanzitutto abbiamo cercato di dare risposta al problema dell'identità dei personaggi citati (Melezio, monaco convertito dall'Islam, e Sampsatines di Isfahan, autore della lettera proemiale). Siamo quindi passati a considerare la questione della datazione, assai rilevante per poter inquadrare correttamente l'opera nella vicenda biografica dell'ex imperatore, attraverso un'indagine parallela sui tempi delle traduzioni dal latino di Cidone e l'attività letteraria dello stesso Cantacuzeno. I rapporti sia con l'ipotesto di Riccoldo sia con l'altra opera polemica di Cantacuzeno (i nove discorsi *Contra Iudaeos*) hanno poi dimostrato come la presunta originalità del testo vada sensibilmente circoscritta. La dipendenza dalla tradizione antiggiudaica innestata con le notizie di prima mano che Cantacuzeno leggeva nella versione greca del *Contra Legem Sarracenorum* ci sembrano i veri aspetti di novità di questo *corpus*.

Solo infatti alla luce dei risultati di questi paragrafi introduttivi è stato possibile un corretto inquadramento dei principali temi apologetico-polemici discussi nel testo. Abbiamo preferito – e in questa sede ribadiamo l'intento – privilegiare nell'analisi solo le argomentazioni che, in forma completa o parziale, risultano nuove rispetto alla tradizione polemica bizantina e al libello del domenicano. Nel *mare magnum* dei discorsi di Cantacuzeno solo questi passaggi dichiarano una originalità che comunque si inserisce nell'alveo del sentire dell'epoca.

La parte quarta indaga la figura, solo ultimamente valorizzata dalle pubblicazioni di C. Paidas, del patriarca Callisto I. La novità di questo capitolo risiede sia nell'indagine complessiva sul personaggio e la sua attività, prima e dopo la salita al seggio patriarcale, sia nella compulsazione della sua produzione pastorale che in larga parte attende ancora di essere pubblicata. Ci è parso necessario ripercorrere in primo luogo la vicenda del rapimento del giovane Callisto (1344) per mostrare quanto l'acredine, i timori e la preoccupazione delle parole del Patriarca abbiano fondamento in un'esperienza biografica che lo vide prigioniero di pirati turchi durante le indagini contro le pratiche bogomile diffuse sull'Athos.

Come abbiamo poi osservato all'inizio di queste pagine, un elemento determinante per comprendere la percezione del problema turco-islamico nella Bisanzio paleologa sta nella considerazione del rapporto con il mondo latino, disponibile a prestare soccorso con l'intento di una automatica sottomissione al Papato. Studiare la politica antilatina perseguita da Callisto è stato dunque un mezzo opportuno per meglio inquadrare la sua produzione pastorale. L'analisi è stata articolata in due fasi: una prima che ha preso in esame i *regesta* patriarcali e una seconda che si è concentrata sulla produzione omiletica

antilatina. Di qui si è poi passati allo studio dell'*Omelia sui falsi maestri e profeti* che ha uno dei suoi bersagli proprio nella figura di Maometto. Dopo un breve approfondimento su un passo dell'*omelia κατὰ Λατίνων* nel quale si fa riferimento a due rarissimi casi di conversione dall'Islam, abbiamo considerato ora la produzione omiletica ora quella eucologica.

Questo lungo e tortuoso percorso di indagine ci ha però restituito l'immagine complessa e completa dell'azione e dello spirito di questo patriarca. Tra le parole di Callisto si legge l'inquietudine di chi non è in grado di fornire spiegazioni al disfacimento al quale assiste; i toni vaghi ed evocativi della sua retorica rammentano alla sua comunità le sofferenze patite dai Cristiani, l'angoscia per i prigionieri resi schiavi. Ciò si intreccia con la preoccupazione per la tenuta morale del popolo greco. Le eresie latine e latineggianti, le dispute sul Palamismo sono la punta nobile e intellettuale di una crisi spirituale dai connotati più materiali e popolari. Il peccato che regna a Bisanzio è a suo dire la vera causa della vittoria dei nemici turchi e l'abbandono da parte di Dio del suo popolo ha generato l'incapacità e l'inefficace reazione del sistema imperiale ai problemi quotidiani.

La spiegazione che si legge in Callisto e che ritorna ridondante anche negli atti dell'Athos, nelle opere di tanti contemporanei e si ripete negli scritti di Palamas e Cantacuzeno non ci è parsa però risolutiva. Nella parte quinta abbiamo cercato di collocare i quattro *dossiers* nel sentire dell'epoca. Abbiamo così allargato l'obiettivo della nostra ricerca considerando il modo in cui le fonti storiche (Niceforo Gregoras e ancora Cantacuzeno) ritraggono il nemico turco. Di qui una breve parentesi sulla presunta disponibilità degli ambienti esicasti del XIV sec. all'Islam. Dalla *macrostoria* si è passati alla *microstoria* ossia a quanto riferiscono fonti dirette e meno conosciute (Matteo di Efeso e Teofane di Nicea) le cui osservazioni trovano eco ancora negli scritti di Giorgio Gennadio Scholarios, primo patriarca sotto la Turcocrazia. Ampio spazio ha poi trovato la lettura di Alessio Makrembolites, per noi testimone eccellente delle ansie della classe media bizantina.

In ultimo abbiamo cercato di dare risposta alla più semplice ma ineludibile delle domande: come i Bizantini del XIV sec. giustificavano le vittorie dei Turchi. La trattatistica ufficiale (Palamas e Cantacuzeno), l'omiletica (Callisto I), l'agiografia e i documenti dell'Athos, l'epistolografia (Matteo di Efeso e Teofane di Nicea), sia la "letteratura privata" (Alessio Makrembolites) puntano il dito verso la decadenza morale di cui è colpevole la società contemporanea, in una parola il peccato. Abbiamo trovato ampi riscontri nei registri patriarcali che nel corso del secolo ribollono di casi più o meno scandalosi di declino etico. Eppure tra le righe di questa messe di documenti vi abbiamo letto anche un'ansia millenaristica che dà ragione del peccato dilagante. Ultimo passaggio è stato quindi rivolto alla produzione apocalittica così copiosa in questo secolo. Lo scoccare del VII millennio, il realizzarsi delle immagini neotestamentarie sull'Anticristo sono la vera chiave di lettura per comprendere la percezione della vittoria dell'Islam turco. Il XIV sec. è un'età apocalittica che con tale lente legge gli eventi che spegneranno la fiaccola della Grecità.

ABBREVIAZIONI

Antico Testamento				Nuovo Testamento			
<i>Genesi</i>	Gn	<i>Proverbi</i>	Prv				
<i>Esodo</i>	Es	<i>Ecclesiaste</i>	Eccl	<i>Matteo</i>	Mt	<i>1Timoteo</i>	1Tm
<i>Levitico</i>	Lv	<i>Cantico</i>	Cant	<i>Marco</i>	Mc	<i>2Timoteo</i>	2Tm
<i>Numeri</i>	Num	<i>Sapienza</i>	Sap	<i>Luca</i>	Lc	<i>Tito</i>	Tt
<i>Deuteronomio</i>	Deut	<i>Siracide</i>	Sir	<i>Giovanni</i>	Gv	<i>Filemone</i>	Filem
<i>Giosuè</i>	Gios	<i>Isaia</i>	Is	<i>Atti</i>	At	<i>Ebrei</i>	Ebr
<i>Giudici</i>	Gdc	<i>Geremia</i>	Ger	<i>Romani</i>	Rm	<i>Giacomo</i>	Gc
<i>Rut</i>	Ru	<i>Lamentazioni</i>	Lam	<i>1Corinzi</i>	1Cor	<i>1Pietro</i>	1Pt
<i>1Samuele</i>	1Sam	<i>Baruc</i>	Bar	<i>2Corinzi</i>	2Cor	<i>2Pietro</i>	2Pt
<i>2Samuele</i>	2Sam	<i>Ezechiele</i>	Ez	<i>Galati</i>	Gal	<i>1Giovanni</i>	1Gv
<i>1Re</i>	1Re	<i>Daniele</i>	Dn	<i>Efesini</i>	Ef	<i>2Giovanni</i>	2Gv
<i>2Re</i>	2Re	<i>Osea</i>	Os	<i>Filippesi</i>	Fil	<i>3Giovanni</i>	3Gv
<i>1Cronache</i>	1Cr	<i>Gioele</i>	Gioe	<i>Colossesi</i>	Col	<i>Giuda</i>	Giu
<i>2Cronache</i>	2Cr	<i>Amos</i>	Am	<i>1Tessalonicesi</i>	1Ts	<i>Apocalisse</i>	Ap
<i>Esdra</i>	Esd	<i>Abdia</i>	Abd	<i>2Tessalonicesi</i>	2Ts		
<i>Neemia</i>	Ne	<i>Giona</i>	Gion				
<i>Tobia</i>	Tob	<i>Michea</i>	Mic				
<i>Giuditta</i>	Giudit	<i>Naum</i>	Na				
<i>Ester</i>	Est	<i>Abacuc</i>	Abac				
<i>1Maccabei</i>	1Mac	<i>Sofonia</i>	Sof				
<i>2Maccabei</i>	2Mac	<i>Aggeo</i>	Ag				
<i>Giobbe</i>	Gb	<i>Zaccaria</i>	Zac				
<i>Salmi</i>	Sal	<i>Malachia</i>	Mal				

AB = *Analecta Bollandiana*, Bruxelles 1882-.

BCH = *Bulletin de correspondance hellénique*, Athènes-Paris 1877-.

BF = *Byzantinische Forschungen*, Amsterdam 1966-.

BHG = F. HALKIN, *Bibliotheca hagiographica graeca*, I-III, *Subsidia hagiographica*, 8°, Bruxelles 1957³; *Id.*, *Novum Auctarium Bibliothecae hagiographicae graecae*, *Subsidia hagiographica* 65, Bruxelles 1984.

BMGS = *Byzantine and Modern Greek Studies*, Oxford 1975-.

BNJ = *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher*, Berlin-Athens 1920-1944, 1949, 1966-.

Bslav = *Byzantinoslavica*, Praha 1929-1999.

Byz = *Byzantion*, Leuven 1929-.

BZ = *Byzantinische Zeitschrift*, Munich, Leipzig 1892-.

CFHB = *Corpus Fontium Historiae Byzantinae*, Berlin, Washington D. C., Paris, Wien 1967-.

CSHB = *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*, Bonn 1828-1897.

DOP = *Dumbarton Oaks Papers*, Washington D. C. 1941-.

ΕΕΒΣ = *Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν*, Ἀθῆναι 1938-.

ΕΙ² = *The Encyclopaedia of Islam, New edition*, Leiden, Paris 1975-.

GRBS = *Greek, Roman and Byzantine Studies*, Cambridge MA 1959-.

GOTR = The Greek Orthodox Theological Review, Brookline MA 1954-.
ΓΠ = Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς, Θεσσαλονίκη 1917-.
JÖB = Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik, Wien 1969-.
ΜΑΚ = Μακεδονικά, Ἐταιρία τῶν Μακεδονικῶν Σπουδῶν, Θεσσαλονίκη 1940-.
MM = F. MIKLOSICH – I. MÜLLER, *Acta et diplomata Medii Aevi sacra et profana*, I-II, Vindobonae 1860-1862.
OCP = Orientalia Christiana Periodica, Roma 1935-.
PG = *Patrologiae cursus completus. Series graeca*, ed. J.-P. MIGNE, Lutetiae 1857-1866.
PLP = *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit*, ed. E. TRAPP et alii, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 1976-1994.
POC = Proche-Orient chrétien, Jerusalem 1951-.
REB = Revue des Études Byzantines, Bucharest-Paris 1946-.
RESEE = Revue des études sud-est européennes, Bucharest 1966-.
RHR = Revue de l'Histoire des Religions, Paris 1880-.
SC = *Sources Chrétiennes*, Paris, Lyon 1941-.
TIB = H. HUNGER (ed.), *Tabula Imperii Byzantini*, Wien 1976-.
TM = Travaux et Mémoires, Paris 1965-.
VV = Vizantijskij Vremennik, Leningrad 1894-1927; Moskva 1947-.
ZRVI = Zbornik Radova Vizantološkog Instituta, Beograd 1952-.

PARTE PRIMA

LA SANTA MONTAGNA E L'INVASIONE TURCA NEL XIV SEC.

1.1 LA SANTA MONTAGNA E L'INVASIONE TURCA NEL XIV SECOLO:

LE FONTI D'ARCHIVIO ATHONITE

(CA. 1305-1423/1424)

Se è indiscussa la centralità del Monte Athos nel quadro delle vicende politiche e religiose della Bisanzio del XIV sec., l'indagine intorno al rapporto e alla reazione del Monte Santo di fronte all'invasione turca appare a oggi ancora limitata. Se tale carenza era ed è dovuta alla scarsità di documenti o alla penuria di edizioni dei medesimi¹, ciononostante è opportuna una valutazione globale della questione data l'importanza che gli ambienti monastici, quindi anche athoniti, rivestirono nella trasmissione e nella sopravvivenza stessa dell'eredità bizantina presso i nuovi conquistatori e il ruolo che essi giocarono direttamente o indirettamente nelle vicende del XIV sec.

L'analisi delle fonti d'archivio athonite e non solo ha difatti la funzione di fornire indicazioni più precise per evidenziare le forme di resistenza e relazione, per determinare i mutamenti negli approcci nei confronti del nuovo nemico, per giungere infine a una giudizio coerente circa la percezione e la valutazione che gli ambienti monastici attribuirono alla conquista ottomana.

Gli estremi dell'arco cronologico in esame (ca. 1305-1423/1424) necessitano una giustificazione preliminare. Se da un lato le prime ripercussioni dirette sull'Athos dell'avanzata turca, come è stato dimostrato², sono collegate alla presenza dei Turchi in Tracia e Macedonia al seguito della Compagnia Catalana, dall'altro è possibile rintracciare l'atto della definitiva sottomissione del Monte Santo al sultano ottomano Murad II in una

¹ A questo proposito significativo il disappunto di insigni studiosi: LEMERLE – WITTEK 1947; BELDICEANU-STEINHERR 1967; ZACHARIADOU 1969; ZACHARIADOU 1971; OIKONOMIDES 1976; ŽIVOJINOVIĆ 1980. Per quest'ultimo contributo è necessaria una precisazione: i risultati della nostra ricerca completano le osservazioni della studiosa serba, ampliando per spettro di indagine e per cronologia le sue considerazioni a partire dal materiale d'archivio dei monasteri athoniti nel XIV sec.

² Cfr. D. JACOBY, *Catalans, Turcs et Vénétiens en Roumanie (1305-1332)*, in *Studi Medievali* (3° serie) 15 (1974), pp. 217-261; ZACHARIADOU 1980. Risultano particolarmente interessanti le osservazioni del veneziano Marino Sanudo il Vecchio che per primo considerò devastante l'alleanza tra Catalani e Turchi; cfr. CERLINI 1940, in part. 349-354.

corsiva notizia, riportata nella cronaca breve n° 63 e datata al settembre 1423 – agosto 1424³. Sulla base della lettura delle fonti all'interno di questo lungo lasso di tempo si possono individuare tre momenti che si contraddistinguono – come vedremo – per un diverso approccio della popolazione dell'Athos verso l'incombente minaccia:

1. dal passaggio in Tracia della Compagnia Catalana (1305) alla morte di Umur di Aydin (1348);
2. i decenni centrali del XIV secolo (1350-1370);
3. dalla disfatta della Maritza (26 settembre 1371) alla sottomissione del 1423/1424.

1.1.1 IL PERIODO DELLE INCURSIONI (1305-1348)

Le notizie sui primi contatti tra l'Athos e gli invasori turchi si perdono e si confondono nelle fonti d'archivio con le operazioni della Compagnia Catalana⁴. È nell'aprile del 1306, sotto il *protos* Luca⁵, che l'Athos subisce un primo attacco. Un documento, conservato a Panteleimon e datato alla primavera 1312⁶, stabilisce i confini dei monasteri di Vatopedi e Berroiotou: le espropriazioni subite da quest'ultimo a vantaggio del primo per intervento del *protos* Hilarion⁷ sono dovute al fatto che il monastero era caduto in povertà a seguito di un'incursione turca verificatasi durante il governo del precedente *protos* – Luca appunto – che si era già premurato di dirimere la controversia.

Le scorrerie dei Catalani e dei Turchi al seguito preoccupano a tal punto le autorità civili da indurre l'imperatore Andronico II⁸ a inviare una missiva all'Athos per convincere i monaci che vivono nei romitaggi e negli *hesychasteria* a rifugiarsi nei monasteri fortificati o a evacuare il Monte Santo in direzione delle città vicine. Anche il Patriarcato mostra una crescente preoccupazione che da un lato è motivata dall'atteggiamento di profonda diffidenza e inquietudine nei confronti degli invasori musulmani e dall'altra da timori per la

³ Cfr. SCHREINER 1975-1979, cronaca n° 63, pp. 473 (testo), 422-423 (commento). Riportiamo l'importante testo: τῷ ρῆλβ' ἔτει ἐπροσκύνησε τὸ Ἅγιον Ὄρος τὸν σουλτὰν Ἀμουράτι εἰς τὸν Ἀδριανόπολιν μὲ γνώμη τοῦ ἀιοδίου δεσπότη κυροῦ Ἀνδρονίκου τοῦ Παλαιολόγου.

⁴ Cfr. LAVRA IV, pp. 25-29. Sulle incurisioni di questo periodo si veda anche DIONYSIOU, pp. 7-9.

⁵ Notizia in PLP 15142.

⁶ Cfr. PANTELEIMON, Appendice II, pp. 142-145, in part. ll. 10-11, già riportato in P. AZARIJA - F. A. TERNOVSKIJ, *Akty russkago na svjatom Afone monastyrja sv. Velikomučenika i celitelja Panteleimona*, Kiev 1873, n° 8, pp. 90-97. Il testo è una copia di un atto ratificato dal *protos* Teofane (PLP 7612). Sulla contesa tra Vatopedi e Berroiotou si veda anche VATOPÉDI I, n° 45.

⁷ Notizia in PLP 8180.

⁸ Cfr. DÖLGER 1925-1965, n° 2300; TSAMES 1985, § 13, 32-40, p. 184: Καὶ γράμματα τῆς αὐτοῦ χειρὸς αὐτίκα πρὸς ἐκείνους ἐφόιτα, τοὺς μὲν καθ' ἡσυχίας ἔρωτα πανταχῆ τοῦ ὄρους διεσπαρμένους μοναδικούς τε καὶ σύνδυο, καὶ αὐτὰ δέ φημι τὰ τῶν φροντιστηρίων ἀτείχιστα [...] μεταβαίνειν δὲ καὶ πρὸς τὰς ἐγγυτέρω πόλεις τοὺς βουλομένους, ἀποκρύπτοντας ἑαυτοὺς [...].

tenuta disciplinare dei monaci athoniti. Sono prova di ciò gli interventi del patriarca Atanasio I⁹: è databile al marzo-aprile 1304 la lettera ai monaci dell'Athos nella quale il patriarca invita a pregare con forza per il popolo cristiano che quotidianamente è oggetto di violenze e soprusi da parte degli empì conquistatori. La preoccupazione di Atanasio I e un certo suo livore nei confronti dei Musulmani emergono chiaramente anche in un lettera (1304 - 1309) rivolta all'imperatore nella quale il Patriarca suggerisce le misure da prendere nei confronti delle comunità ebraica, armena e musulmana presenti a Costantinopoli. Lontano sentore delle ripercussioni della presenza catalano-turca si ritrovano ancora in un altro documento ufficiale (1305-1307) nel quale Atanasio redarguisce i monaci del vecchio cenobio di Xeropotamou che, adducendo quali scuse la mancanza del necessario e le incursioni nemiche, palesano una condotta esecrabile, recandosi nei villaggi e nelle borgate così da frequentare uomini e addirittura donne¹⁰.

La posizione delle autorità ecclesiastiche ci appare tuttavia più sfaccettata se spostiamo l'attenzione al di fuori dell'area interessata dall'avanzata catalana: da un lato cogliamo l'atteggiamento conciliante di Teolepto di Filadelfia¹¹, vissuto per lungo tempo a contatto con i Turchi, il quale sostiene durante i lavori della Sinodo del 1297 che l'imperatore deve rivolgersi con il titolo di fratello al sultano di Babilonia (ossia mamelucco)¹²; d'altro canto il succitato Atanasio rivolge nel 1306 un grave avvertimento al giovane monaco Hilarion¹³ che aveva imbracciato le armi contro i Turchi che infestavano la zona presso il *metochion* di Elegmoi in Bitinia¹⁴, organizzando una vera e propria resistenza locale.

Per le vicende di questo primo scorcio di secolo risulta particolarmente interessante un documento del dicembre 1305 conservato nell'archivio di Lavra che sancisce la concessione da parte dell'arcivescovo di Lemnos, rappresentato da Giorgio Choniates¹⁵ e alla presenza del duca Costantino Tzyrapes¹⁶, del *monydrion* della Theotokos Kakabiotissa al monastero athonita come ricovero per i monaci di Sant'Eustrazio colpiti da un'incursione

⁹ Notizia in *PLP* 415.

¹⁰ Cfr. LAURENT 1971, nn° 1622, 1604, 1640. Interessante osservare per l'atto n° 1622 l'acredine del Patriarca che ricorda come nelle città cadute sotto il giogo musulmano sia addirittura vietato il suono della simandra, mentre a Costantinopoli i Musulmani mostrano con ostentazione le loro tradizioni tanto da declamare la loro esecrabile fede dall'alto di un minareto. È invece difficile attribuire la lettera ai monaci di Xeropotamou alle conseguenze della scorreria amalecita del 1306 o alle operazioni dei Catalani che nell'anno successivo occupano la penisola di Kassandra, mostrando l'intenzione di attaccare anche l'Athos. Cfr. PACHYMÉRÈS, IV, XIII, 38, pp. 709-711: Ἐκ δύσεως δὲ Ἀμογάβαροι, ἀφέντες ἃ καὶ κατεῖχον, τὸν ποταμὸν περῶσι Μαρίτζαν, ἐς ὃ, τὰ ἐκεῖ διελθόντες, ὡς ἂν γε καὶ δύναιντο, ὡς μὲν αἱ πύστες εἶχον, ἐπ'οἴκου, ὡς δὲ τινες ἔλεγον, ἐφ'ᾧ προσβάλοιεν Ἄθω εἰ τέως σφίσιν ἀναιμωτῆ τὰς ἐν τῷ μεταξύ κλεισωρίας διελθεῖν γένοιτο. [...] ἐκεῖθεν δὲ που περὶ τὰ μέρη Κασανδρείας προσβαλῶν Ῥεκαφόρτος σὺν τοῖς Τούρκοις ἐπεσκήνου.

¹¹ Notizia in *PLP* 7509.

¹² Cfr. LAURENT 1971, n° 1569.

¹³ Cfr. LAURENT 1971, n° 1645.

¹⁴ Cfr. JANIN 1975, pp. 142-148.

¹⁵ Notizia in *PLP* 31235.

¹⁶ Notizia in *PLP* 28160.

turca¹⁷. Da questo documento abbiamo conferma che il nemico che affligge le comunità monastiche in questo periodo non sia da identificare con i Turchi ottomani, che all'epoca ancora uscivano dalla loro fase protostorica¹⁸, ma con i ben più agguerriti emirati di Aydin e Monteshe¹⁹, come proverebbero anche le testimonianze di Pachymeres e del veneziano Marino Sanudo²⁰. Solo questo dettaglio può difatti spiegare il motivo per cui le fonti per gli anni successivi individuino il flagello che assilla le comunità monastiche dell'Athos negli atti di pirateria, di cui erano esperti i Turchi provenienti da quelle regioni.

Esauritasi difatti la minaccia catalana²¹, il pericolo giunge dal mare: saccheggi, devastazioni e rapimenti di monaci generano sulla Santa Montagna un sentimento di profonda insicurezza. La situazione precipita con la disastrosa incursione della primavera 1326 della quale con sorpresa non troviamo eco nei documenti d'archivio athoniti, sebbene rappresenti un momento di svolta nelle *Vite* di numerosi monaci esicasti. Nella *Vita di Gregorio Sinaita*²², come vedremo più in dettaglio, si ricorda che il santo, preoccupato per i continui attacchi, lasciò la propria *skiti* di Magoula presso Philotheu²³ con l'intenzione di ritornare a Santa Caterina sul Sinai, trasferendosi momentaneamente a Tessalonica. Da qui passò a Chio alla volta la Palestina, ma l'incontro con un monaco di ritorno da Gerusalemme lo distolse dal progetto, probabilmente perché la rotta per la Terra Santa era bloccata dalla flotta dell'emiro di Aydin²⁴; il Sinaita quindi proseguì per Costantinopoli, per poi raggiungere Sozopoli. Identica decisione è presa dal giovane Gregorio Palamas²⁵, all'epoca ritiratosi a Glossia, il quale insieme a dodici compagni fugge verso Tessalonica deciso a proseguire per

¹⁷ Cfr. LAVRA II, n° 100.

¹⁸ Sulla fase mitica dell'emirato ottomano si vedano: ZACHARIADOU 1993 al cui interno in particolare A. GULLOTTA, *Il « mito oguzo » e le origini dello stato ottomano: una riconsiderazione*, pp. 41-57; H. INALCIK, *Osmān Ghāzhi's Siege of Nicaea and the battle of Bapheus*, pp. 77-99; I. MÉLIKOFF, *L'origine sociale des premiers Ottomans*, pp. 135-144.

¹⁹ Sulla partecipazione dei Turchi di Monteshe e Aydin all'impresa catalana e alle loro operazioni di pirateria nell'Egeo si vedano: ZACHARIADOU 1980, p. 824; OIKONOMIDES 1976, pp. 1-2; N. OIKONOMIDES, *The Turks in Europe (1305-1313) and the Serbs in Asia Minor (1313)*, in ZACHARIADOU 1993, pp. 159-168.

²⁰ Cfr. PACHYMÉRÈS, IV, XIII, 11, pp. 642-643: οὐκ ὀλίγους τῶν περὶ Ἀτίνην Περωσῶν κατ'ἀσφαλεῖς ὁμολογίας περαιωσάμενοι, ὡς γενέσθαι Πέρσας περὶ που χιλιάδας δύο; per Sanudo si veda CERLINI 1940, p. 350 dove si parla di « Turchi d'Athini ». Sul nome Ἀτίνης si veda MORAVCSIK 1983, pp. 57-58, s. v. Ἀϊδίνης e notizia in PLP 462.

²¹ Per gli episodi di pirateria che colpirono l'Egeo e l'Athos in particolare durante il XIV sec.: P. CHARANIS, *Piracy in the Aegean during the Reign of Michael Palaeologus*, in *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves* 10 (1950), pp. 127-136; I. K. ΒΑΣΒΡΑΒΕΛΛΗΣ, *Ἡ πειρατεία εἰς τὰ παράλια τῆς Μακεδονίας κατὰ τὴν Τουρκοκρατίαν*, in MAK 5 (1961-1963), pp. 319-362. Un ottimo quadro è infine fornito da ŽIVOJINOVIĆ 1980.

²² Cfr. POMJALOVSKIJ, § 15, p. 33, 18-28; BHG 722. Nel caso di Gregorio la notizia acquista maggiore rilievo ricordando che il monaco, ancora bambino, visse l'esperienza della prigionia intorno al 1290: cfr. POMJALOVSKIJ, § 4, p. 3, 29 - 4, 8. Introduzione e cronologia della vita del santo in RIGO 2002, pp. 35-83. Sul personaggio notizia in PLP 4601.

²³ Sulla storia di Magoula si veda RIGO 1989, pp. 258-259, nota 2.

²⁴ Cfr. LEMERLE 1957, pp. 54-62.

²⁵ Cfr. TSAMES 1985, § 24, 3-16, p. 452 (= PHILOTHEUS KOKKINOS, *Encomium ad Gregorium Palamas*, PG 151, 569CD - 570A); BHG 718. Su Gregorio Palamas notizia in PLP 21546.

Gerusalemme; egli fa tappa nella *skiti* del Prodomos²⁶ presso Berrhoia, che all'epoca è divenuta tappa obbligata per molti esuli dell'Athos.

Queste stesse cause sono alla base della fuga dello ieromonaco Hilarion²⁷ che aveva trovato riparo nel monastero della Hypapante, ancora a Berrhoia, come ci informa un colofone dell'*Atheniensis gr. 176*²⁸. La situazione di grave incertezza soprattutto per gli anacoreti è confermata anche nella *Vita* di Isidoro Boucheir, in quegli anni alla scuola del Sinaita: anche in questo caso, come vedremo, lo stato di insicurezza generale costringe parecchi eremiti a ritirarsi entro le mura dei grandi monasteri²⁹. Ciò è poi avvalorato anche dalla scelta di Germano Maroules di rifugiarsi a Lavra³⁰.

La convergenza di queste testimonianze lascia pensare che l'incursione del 1326 si sia concentrata nella zona meridionale della penisola e che abbia colpito insediamenti isolati così da determinare un relativo calo demografico dovuto al conseguente flusso migratorio. Se questo secondo punto appare certo e confermato, come vedremo, anche per la successiva grande incursione della seconda metà degli anni '30 circa, la parzialità connaturata alle fonti agiografiche disponibili potrebbe distorcere la nostra valutazione sulle iniziative di difesa dei monasteri. Al contrario una lettera patriarcale del dicembre 1325³¹ suggella l'accordo, voluto anche dall'imperatore, tra il *protos* Isacco³² e il monastero di Iviron che era stato costretto dal Protaton e dagli altri monasteri athoniti a cedere il *metochion* di Komitissa³³, posto all'ingresso via terra della Santa Montagna, perché lì fosse costruito un forte di difesa. Il documento prova quanto grande fosse all'epoca la preoccupazione delle autorità athonite verso un attacco turco e dimostra come le contromisure siano in questo periodo decise e coordinate centralmente anche se ciò va a ledere le proprietà di un monastero. È difatti probabile che la costruzione del forte di Komitissa sia da collegare alle devastanti scorrerie di un gruppo di Turchi ottomani che misero a ferro e fuoco le contrade della Tracia e della Macedonia intorno al 1321 e nei mesi successivi come ricorda Gregoras³⁴.

²⁶ Cfr. KRAVARI 1989, pp. 86-87.

²⁷ Notizia in *PLP* 8165.

²⁸ Cfr. I. SAKKELION – A. SAKKELION, *Katálogo τῶν χειρογράφων τῆς Ἐθνικῆς Βιβλιοθήκης τῆς Ἑλλάδος*, Ἀθῆναι 1892, p. 34; N. A. BEES, *Geschichtliche Forschungsergebnisse und Mönchs- und Volkssagen über die Gründer der Meteorenklöster*, in *BNJ* 3 (1922), p. 366, nota 4; G. CHIONIDES, *Ἱστορικά προβλήματα καὶ μνημεῖα ἐκ τῆς παραμονῆς τοῦ Ἁγίου Γρηγορίου Παλαμᾶ εἰς τὴν περιοχὴν Βεροίας*, in *ΓΠ* 50 (1967), p. 283.

²⁹ Cfr. TSAMES 1985, § 23, 2-10, p. 354; *BHG* 962. Su Isidoro Boucheir notizia in *PLP* 3140.

³⁰ Cfr. TSAMES 1985, § 35, 57-60, pp. 142-143; *BHG* 2164: Ἄλλὰ ταῦτα μὲν ὕστερον, ὀπηνίκα δηλαδὴ καὶ τὰς ἔξω διατριβὰς ὁ μέγας ἀπολιπὼν, ὡς πολὺ τὸ παραχῶδες καὶ συγκεχυμένον ἤδη προσκτησαμένης ταῖς τοῦ Οὐνικοῦ τούτου ἔθλους συνεχέσιν ἐφόδοις, τῆς Λαύρας ἐντὸς ἦν ἑαυτὸν διατρίβων. Su Giorgio/Germano Maroules notizia in *PLP* 17147.

³¹ Cfr. DARROUZES 1977, n° 2129.

³² Notizia in *PLP* 8261.

³³ Sulla concessione si veda IVIRON III, nn° 82-83; VATOPÉDI I, n° 63, ll. 34-93 (maggio 1325). Sul sito si veda G. OSTROGORSKY, *Komitissa i svetogorski manastiri*, in *ZRVI* 13 (1971), pp. 221-256, in part. pp. 227, 233-234.

³⁴ Cfr. GREGORAS, VIII, 10, Bonn I, p. 351.

Negli anni a seguire la pressione sulla Tracia e Macedonia, se possibile, si intensifica: gli emirati di Aydin e Sahuran adottano una strategia di continuo attacco delle coste che produce tra gli anni '30 e '40 uno stato di allerta permanente anche sull'Athos³⁵. Fra questi risulta rilevante ricordare l'avvicinamento di 60 navi turche al largo dell'Athos e l'attendamento di orde barbare tra Cassandra e la Santa Montagna³⁶. Situazione quindi insostenibile che dà avvio a una seconda fase di migrazione dall'Athos, ancora una volta in particolar modo di esicasti. In questo frangente si collocano difatti le fughe, prima a Tessalonica poi presso la *skiti* del Prodomos a Berrhoia, di Atanasio³⁷, fondatore delle Meteore, che risiedeva nell'*hesychasterion* di Melaia con Gregorio Stylitis³⁸ e Mosè³⁹, quest'ultimo poi rifugiatosi almeno fino al 1340 a Iviron, e la seconda partenza dal Monte di Isidoro Boucheir che, ordinato diacono da Palamas ad Esphigmenou, dovette partire nuovamente per Tessalonica⁴⁰.

Un documento del 1345, conservato in duplice copia nell'archivio di Docheiariou (nn° 24 e 30)⁴¹, essenziale nella ricostruzione dell'*affaire bogomilo* del 1344⁴², testimonia l'insostenibilità e la gravità della situazione. Il consiglio di Karyes vende al monastero il *kellion* diroccato di Kalligraphou per 330 *hyperpera* veneziani, utili per il riscatto di monaci fatti prigionieri da pirati turchi. Proviamo a ricostruire l'antefatto. Durante l'assenza – forzata per quanto lascia intendere Cantacuzeno⁴³ – del *protos* Isacco, recatosi nella capitale per partecipare agli abboccamenti per una soluzione alla guerra civile e trattenuto nel monastero costantinopolitano del Prodomos di Petra dal 26 marzo 1342, un male antico riappare nel cuore dei monaci più semplici (ll. 19-20: διὰ τὸ παλαιάν τινα καινοτομίαν ἀνακαινισθῆναι [...] ταῖς καρδίαις [...] τῶν ἀπλουστέρων μοναχῶν παρατραπέντων ἀπὸ τῆς εὐθείας ὁδοῦ) ossia si manifesta la diffusione di pratiche bogomile. La santa Sinodo, il patriarca Giovanni XIV Kalekas e l'imperatore Giovanni V Paleologo intendono estirpare il problema, affidando a Callisto⁴⁴, membro della delegazione del *protos* e futuro patriarca, l'incarico di svolgere indagini approfondite. Egli raccoglie una piccola commissione

³⁵ Sulle incursioni turche contro le coste europee, seppur datata, rimane utile e di agevole consultazione la rassegna in J. VON HAMMER, *Histoire de l'Empire Ottoman depuis son origine jusqu'à nos jours*, traduction de l'allemande par J. J. HELLERT, t. V, Paris 1836, pp. 162-203.

³⁶ Per una rassegna di tutte le scorrerie turche tra il 1330 e il 1341 si veda CANTACUZENUS, Bonn I, II, 21, p. 427; II, 25, p. 455; II, 28, pp. 470-471; Bonn II, III, 9, pp. 65-66.

³⁷ Cfr. innanzitutto ΣΟΦΙΑΝΟΣ, p. 137; *Id.*, 'Ο συντάκτη τῶν βίου τοῦ ὁσίου Ἀθανασίου τοῦ Μετεωρίτη γνωστὸς γραφέας μετεωρικῶν χειρογράφων (τέλη ΙΔ'-αρχὲς ΙΕ' αἰ), in Τρικαλινά, p. 42; quindi anche lo studio ormai datato di BEES 1909, § 15, pp. 243-245; BHG 195; Parziale conferma in RIGO 1999, pp. 128-129, ll. 78-85 (testo), pp. 154-157 (commento). Per Atanasio il Meteorite notizia in PLP 359.

³⁸ Notizia in PLP 91732.

³⁹ Notizia in PLP 19945.

⁴⁰ Cfr. TSAMES 1985, § 24, pp. 357-359.

⁴¹ Cfr. DOCHEIARIOU, nn° 24 e 30, pp. 13-14 e 17. Da confrontare con DARROUZÈS 1977, n° 2312 nel quale Callisto, qui in veste di patriarca, ricorda l'episodio del rapimento.

⁴² Cfr. RIGO 1989, pp. 150-151 (analisi della fonte), 156-186.

⁴³ Cfr. CANTACUZENUS, Bonn II, III, 35, p. 213.

⁴⁴ Notizia in PLP 10478.

d'inchiesta costituita da Teodosio⁴⁵ igumeno di Alypiou (o Alopou) e vicario del *protos*, dall'ecclesiarca Eugenio⁴⁶ e dall'*epiteretes* Teofilo⁴⁷ e visita vari monasteri per valutare direttamente la disciplina lì praticata, ma nei pressi di Esphigmenou il “direttorio” athonita è fatto prigioniero da pirati turchi insieme ai servitori e agli accompagnatori. Di qui il documento fornisce una serie di dati utili al nostro scopo. Innanzitutto ci informa che i prigionieri furono dapprima trasferiti nella base pirata a Longos (odierna Sykia?), sulla penisola di Kassandra. La presenza di un avamposto turco in Calcidica è confermata da Cantacuzeno che ricorda come questo porto fu attaccato da 24 navi crociate in rotta verso Smirne che distrussero la flotta di 60 vascelli turchi il 13 maggio 1344, costringendo gli Infedeli a trovare scampo nell'entroterra⁴⁸. Forse proprio questa minaccia diretta spiega l'*incipit* del documento nel quale la condizione dei monaci è paragonata al lamento di Davide: si denunciano i continui *raids* per terra e per mare (ll. 13-14: οὐ διὰ ξηρᾶς μόνον γῆς φανερώς τε καὶ ἀφανῶς συχναῖς ἐφόδοις τῶν ἀθέων πειρατῶν τὰ ἀνήκεστα καὶ πεπόνθαμεν καὶ ἔτι πάσομεν) che generano la situazione di confusione e sconcerto (l. 15: εὐκαιρον καὶ ἡμᾶς νῦν θρηνωδεῖν καὶ τοῖς τῷ θεοπάτορι ἢ καὶ πλείοσι χρῆσθαι τοῖς ὄδυρμοῖς). Le condizioni riservate ai prigionieri appaiono ovviamente dure: i pirati infedeli costringono i monaci a trasgredire alle restrizioni alimentari della Quaresima durante la quale si consuma la prigionia⁴⁹. I Turchi trasferiscono quindi i prigionieri a Docheiariou per ottenere il riscatto. Anche questo dato è rilevante: Oikonomides osserva a ragione che il testo qui allude al monastero e non al suo *metochion* presso Longos, all'epoca già abbandonato. Dobbiamo quindi immaginare che i pirati avessero piena libertà non solo di movimento lungo la costa athonita, ma che coltivassero contatti diretti con le comunità monastiche. Si apre a questo punto il problema legato all'ammontare del riscatto e alle modalità di versamento: l'atto n° 24 fissa la cifra a 500 *nomismata*, mentre il n° 30 si ferma a poco più di 300 *hyperpera*. Oikonomides ritiene preferibile l'indicazione del n° 24, ma sembra più logico immaginare che i prigionieri furono riscattati dal monastero per una cifra e solo a quel punto, quando furono trasferiti al sicuro a Karyes, si aprì la discussione intorno al rimborso da assegnare a Docheiariou. La Mese, con l'avvallo del *protos* assente, optò per la vendita di un *kellion* abbandonato il cui valore doveva essere equiparabile all'esborso sostenuto, fissato a 330 *hyperpera* veneziani. Questa necessità, unita al fatto che una proprietà comune sia alienata a un monastero, da cui la preoccupazione del consiglio di Karyes di creare un

⁴⁵ Notizia in *PLP* 7184.

⁴⁶ Notizia in *PLP* 6197.

⁴⁷ Notizia in *PLP* 7632.

⁴⁸ Cfr. CANTACUZENUS, Bonn II, III, 69, II, pp. 422-423; LEMERLE 1957, pp. 188-189.

⁴⁹ Cfr. DOCHEIARIOU, n° 24, ll. 45-47: οὐχ ἦττον δὲ τῶν ποικίλων ἀπειθειῶν καὶ τῆν τῶν μεμιασμένων βρωμάτων τὲ καὶ πομάτων καὶ μάλιστα ἐν ταῖς τῶν ἀγίων νηστειῶν ἡμέραις βιαίαν μετάληψιν ἐλογίσαντο ἄνδρες ἀρετῆ τε πάση κεκοσμημένοι (καὶ) τὸ πλεον τῆς σαρκὸς τῆ συντρόφω σκληραγωγία ἀποθέμενοι. Da ciò, da un passaggio dell'atto n° 30 (DOCHEIARIOU, n° 30, l. 13) e dal decreto patriarcale emanato da Callisto I, che ricordano che la prigionia durò per una cinquantina di giorni, facilmente si desume che il periodo di cattività si colloca tra il 16 febbraio e il 4 aprile 1344.

pericoloso precedente, nonostante la giustificazione che la transazione sia legata alla liberazione di monaci che si erano impegnati per il bene della collettività, spiega la scelta del *kellion* di Kalligraphou, che l'atto n° 24 si premura di dipingere in uno stato di totale fatiscenza a confronto con gli altri di proprietà della Mese⁵⁰. I documenti di Docheiariou ci mostrano così un interessante spaccato della situazione di grave incertezza che si vive in questi anni sull'Athos, situazione che da lì a breve sembra migliorare.

Negli anni successivi una serie di iniziative limitano fortemente l'impatto della pirateria sulle coste della Santa Montagna. La flotta crociata, che aveva distrutto le navi turche nella base di Longos, riesce infatti a riprendere Smirne nell'ottobre 1344, mentre i Genovesi nel giugno 1346 occupano Chio. A ciò bisogna aggiungere che verosimilmente nei primi anni '50 i fratelli Alessio *stratopediarca* e Giovanni *megas primikerios*⁵¹, fondatori nel 1357 del monastero di Pantokrator, riconquistano Chrisoupolis, la bassa valle dello Strimone e quindi Christoupolis (dal 1357)⁵² ai Serbi e soprattutto Thasos e Anaktoroupolis⁵³ al pirata bitinico Alessio di Belikome⁵⁴ che in quel periodo razzia le coste della Macedonia e l'Egeo settentrionale⁵⁵. Infine la morte di Umur d'Aydin⁵⁶ nel 1348, durante un tentativo di riconquista di Smirne, segna la fine di questa prima stagione di contatti e scontri tra l'Athos e i Turchi. Con la scomparsa dell'emiro di Aydin difatti viene meno un protagonista di questa fase aggressiva e le operazioni militari in Europa passano alla direzione dei Turchi ottomani, guidati dall'emiro Orhan⁵⁷ e dal primogenito Suleyman⁵⁸, sino a questa data occupati nell'espansione territoriale in Bitinia con la conquista della città di Bursa (6 aprile 1326), Nicea (2 marzo 1331) e Nicomedia (1337). L'alleanza tra Orhan e Cantacuzeno permette al primo di organizzare una serie di spedizioni (1348, 1350, 1352, 1356) sul suolo europeo che costituiscono la premessa per una definitiva occupazione dell'area. Non bisogna tuttavia pensare che atti di pirateria, saccheggi e rapimenti scompaiano del tutto: la *Vita* di Dionysios, fondatore dell'omonimo monastero⁵⁹, ricorda, come vedremo, il

⁵⁰ Cfr. DOCHEIARIOU, n° 24, ll. 55-68.

⁵¹ Cfr. LEMERLE 1945, pp. 206-213. Rispettivamente notizie in *PLP* 609 e 21484.

⁵² Cfr. LAVRA III, n° 137.

⁵³ Cfr. LEMERLE 1945, pp. 267-268; dettagliata cronologia in PANTOKRATOR, pp. 7-12.

⁵⁴ Cfr. CANTACUZENUS, IV, 17, Bonn II, pp. 114-115; LEMERLE 1945, pp. 201 e 210. Notizia in *PLP* 624.

⁵⁵ Va presumibilmente collegato alle razzie di Alessio un atto di Pantokrator che, ricostruendo la storia nel *monydrion* dei santi Costantino e Elena a Taso, in località Proasteion, ricorda che il suo fondatore, un certo monaco Pietro, dopo aver riattato il piccolo sito, fu catturato da pirati turchi e durante la prigionia morì, lasciando il *monydrion* in abbandono. Esso fu poi ristrutturato con l'aiuto di Alessio grande *stratopediarca* e fondatore di Pantokrator. Cfr. PANTOKRATOR, n° 6, ll. 9-11: εν το τόπω εν ώ καιτο μονήδριον, άνεκτήσατο όπερ ην και πρότερον απο του χρόνου άφανισμενον· και κοπιασας εν αυτω κατά δύναμιν συνέβη και αιχμαλωτίσθη ό τοιοῦτος μοναχός παρα τών Τούρκων, άπέθανε δέ έκεϊσε τή αιχμαλωσία.

⁵⁶ Cfr. LEMERLE 1957, pp. 218-246; E. A. ZACHARIADOU, *Μιά έλληνογλώσση συνθήκη του Χηδήςρ 'Αϊδίνολου*, in *BZ* 55 (1962), pp. 254-265. Notizia in *PLP* 21059.

⁵⁷ Notizia in *PLP* 21133.

⁵⁸ Notizia in *PLP* 26322.

⁵⁹ Notizia in *PLP* 5448.

rapimento, avvenuto tra il 1345 e il 1348⁶⁰, di Teodosio⁶¹, fratello del santo, trasferito durante la prigionia proprio a Bursa⁶². Questi fu riscattato da alcuni Cristiani e condotto a Costantinopoli, dove fu nominato igumeno del monastero di San Giorgio dei Mangani e nel 1368/1369 metropolita di Trebisonda.

1.1.2 DALLA SERBOCRAZIA ALLA BATTAGLIA DELLA MARITZA

Durante il ventennio tra il 1350 e il 1370 l'Athos sembra rivivere una fase di relativa fioritura dopo l'impovertimento e il calo demografico dovuti alle incursioni e alle conseguenze di un contagio di peste⁶³. A seguito dell'occupazione di Serre (25 settembre 1345) la Santa Montagna infatti entra nell'area di influenza del re serbo Stefano Uroš IV Dušan⁶⁴, che occupa i territori tra Tessalonica e Christoupolis. Al novembre 1345 risale la prima iniziativa di ingerenza del sovrano quando, dopo aver inviato in missione sull'Athos il suo logoteta Chrysos⁶⁵, emana un crisobollo nel quale impone ai monasteri un riconoscimento ufficiale, chiedendo di ricordare il suo nome durante gli uffici religiosi⁶⁶; conferma di questo legame arriva quindi al momento della sua incoronazione (16 aprile 1346) alla quale presenza una delegazione athonita. La dominazione serba crea le condizioni per una forte immigrazione slava verso l'Athos che va ad arginare l'emorragia creatasi nei decenni precedenti, ma al contempo è alla base di scontri intestini con la componente greca⁶⁷: l'elezione di *σερβοπρωτοι* o le concessioni di beni fondiari o le esenzioni ai monasteri slavi ne sono un esempio⁶⁸. Proprio l'aumento demografico unito alla presenza

⁶⁰ Sulla datazione della *Vita* di Dionysios dell'Athos si veda DIONYSIOU, pp. 3-4, nota 5.

⁶¹ Notizia in *PLP* 7166.

⁶² Cfr. LAOURDAS 1956, § 39.

⁶³ La notizia è riferita a nostra conoscenza solo in HALKIN 1940, p. 14: Κατ'ἐκεῖνο τοῖνον καιροῦ λοιμική τις νόσος ἐνέσκηψε τῇ ἱερᾷ Λαύρᾳ καὶ τῇ τοῦ θανάτου ὀξειᾷ ῥομφαίᾳ τοὺς πάντας σχεδὸν συνδιέφθειρεν, ὥστε καὶ τοὺς ἱερεῖς συναπολέσθαι καὶ ὀλίγους καταλειφθῆναί τινας. *BHG* 1371.

⁶⁴ Per il periodo della Serbocrazia rimangono fondamentali: C. CH. SOULIS, *Tsar Stephen Dušan and Mount Athos*, in *Harvard Slavic Studies* 2 (1954), pp. 125-139; I. DUJČEV, *Le Mont Athos et les Slaves au Moyen âge*, in *Medioevo bizantino-slavo*, Roma 1965, vol. I, pp. 487-510. Ottima sintesi sul periodo in LAVRA IV, pp. 41-45 e PRÔTATON, pp. 137-139. In generale sul rapporto tra Dušan e Bisanzio si veda SOULIS 1984. Su Stefano Dušan notizia in *PLP* 21182.

⁶⁵ Notizia in *PLP* 31185.

⁶⁶ Cfr. A. SOLOVJEV – V. MOŠIN, *Grčke povelje srpskih vladara*, Beograd 1936, n° 5, pp. 28-35 ; M. LASKARIS, *Actes serbes de Vatopédi*, in *BSlav* 6 (1935-1936), pp. 173-174; LAVRA IV, Appendice n° XIII.

⁶⁷ A titolo esemplificativo valga M. ŽIVOJINOVIĆ, *Kalinik, iguman manastir Hilandari*, in *Istorijski Časopis* 50 (2005), pp. 109-134.

⁶⁸ Per le concessioni da parte di Stefano Dušan, che fece anche un viaggio sull'Athos (agosto 1347 – aprile 1348) con la moglie Elena (*PLP* 6006) e il figlio Uroš (*PLP* 21183), si veda la sintesi in ŽIVOJINOVIĆ 2005, pp. 119-140, in part. pp. 127-137 con relativi riferimenti agli archivi athoniti. Più in generale andrebbe ricordato anche lo

soprattutto di *kellia* abbandonati spinge il Protaton a cedere questi insediamenti ai grandi monasteri, adottando come criterio di assegnazione la vicinanza al sito. Interessa in questa sede osservare come in parecchi casi i *kellia* in questione siano insediamenti caduti in abbandono a seguito delle incursioni turche. In alcuni casi essi sono direttamente concessi dal consiglio di Karyes con l'espresso vincolo di riportarli all'antico ordine e allo scopo di garantire le prebende dovute al Protaton, ma in altri è interessante osservare che questi insediamenti siano richiesti in concessione dai monasteri stessi, slavi nella quasi maggioranza dei casi. Nel febbraio 1350 l'atto n° 23 di Kutlumus certifica la donazione del *protos* serbo Antonio⁶⁹ al monastero d'Alypiou del *kellion* di Gomatou⁷⁰. Esso ha subito, come molti altri, gli attacchi degli atei agareni e giace in uno stato di completo abbandono (ll. 2-3: τὴν ἴσην καὶ αὐτὸ τοῖς ἄλλοις πέπονθεν ἐρήμοσιν παρὰ τῶν ἀθέων Ἀγαρηνῶν καὶ ἔτι πλέον ὅσον οὕτω προσδοκωμένην αὐτῷ συμβήσεσθαι φθορὰν καὶ παντελῆ ἀπωλείαν). Si adotta quindi la prassi in uso in casi simili ossia il *kellion* è concesso al monastero più vicino (ll. 7-9: ἀρεστὸν ἐφάνη ἴν' ὅπερ δὴ κὰν τοῖς ἄλλοις κελλίοις ὅποσα ἔτυχον σεβασμίας μοναῖς πλησιάζοντα καλῶς βουλευσάμενοι πεποιήκαμεν, προσκυρώσαντες ἐκεῖνα ταῖς τοιαύταις μοναῖς, τοῦ καιροῦ ἡμᾶς τοῦτο διδάξαντος). In cambio il Protaton richiede sia la cura e l'abbellimento del *kellion* (ll. 19-20: καὶ ἀνιστᾶ καὶ βελτιοῖ καὶ ἐπὶ τὸ κρεῖττον ἄγει καθὼς ἂν ὁ καιρὸς δοίῃ αὐτῇ) sia il versamento annuale di 6 unità di vino e olio.

Identica soluzione è adottata per i *kellia* e gli *hesychasteria* della *skiti* di Glossia⁷¹, concessi questa volta a Lavra come attesta l'atto n° 133⁷². Anche in questo caso il documento si apre con la menzione delle distruzioni portate dai Turchi (ll. 2-4: διὰ τὴν ἐπισυμβάσαν τῶν ἀθέων Τούρκων ἐπίθεσιν διὰ τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν ὀρώντες τὰ [...] κελλία [...] εἰς παντελῆ κατάπτωσιν καὶ ἀφανισμὸν προχωροῦντα) e si conclude con il dispositivo di concessione vincolato alla fornitura annuale al Protaton di 3 libbre di cera (ll. 17-18: στέλλοντες κατ' ἔτος εἰς τὸ πρωτάτον [...] κηρίον χαρζάνιον ἰστών λίτρας τρεῖς).

Discorso diverso comporta il documento n° 29 del monastero di Docheiariou del maggio 1355⁷³. Qui il grande *dioiketes* Giovanni Dukas Balsamone⁷⁴ restituisce al monastero, su indicazione di un *prostagma* imperiale, il villaggio di Atoubla, nella zona di Rebenikeia, e 1000 modii di terreno a Rousion nel *katepanikion* di Kalamaria. Entrambe le proprietà erano state alienate negli anni precedenti per motivi che il documento non esplicita e assegnate rispettivamente a Michele Pitzikopoulos⁷⁵ e Teodoro Mouzalon⁷⁶. Alla morte di quest'ultimo,

scisma di Peć ossia la creazione di un patriarcato serbo autonomo non riconosciuto da quello costantinopolitano. Sulla questione e le sue ricadute sulla gerarchia ecclesiastica si consulti RIGO 1997.

⁶⁹ Notizia in *PLP* 1117.

⁷⁰ Cfr. *KUTLUMUS*, n° 23.

⁷¹ Per la storia del sito cfr. RIGO 1989, p. 264, n. 39.

⁷² Cfr. *LAVRA III*, n° 133.

⁷³ Cfr. *DOCHEIARIOU*, n° 29.

⁷⁴ Notizia in *PLP* 91427.

⁷⁵ Notizia in *PLP* 23170.

⁷⁶ Notizia in *PLP* 19438.

cavaliere tessalonicense (l. 7: θεσσαλονικαίου μεγάλου ἀλλαγίου), avvenuta durante uno scontro con i Turchi (l. 7: παρὰ τῶν ἐχθρῶν Τούρκων ἀναιρεθέντα), si procede alla restituzione della proprietà. Identità e ruolo dei primi beneficiari lasciano pensare che si tratti di *pronoïari* che godettero delle confische di beni ecclesiastici decise da Cantacuzeno⁷⁷ e si può ipotizzare che almeno Teodoro Mouzalon partecipò alla campagna contro i Turchi sui Rodopi voluta da Giovanni V Paleologo (1352-1353), quando trovò la morte.

Un atto di Panteleimon dell'aprile 1363 fornisce informazioni assai interessanti⁷⁸. Qui il *protos* Doroteo di Chilandar⁷⁹ conferma la donazione del *monydrion* di Katzare. Il sito era stato già concesso dal *protos* Antonio (ca. 1348) perché distrutto durante un'incursione turca⁸⁰. In questo caso la prebenda al Protaton ammonta a un *hyperperon* l'anno. Katzare, un tempo monastero⁸¹, quindi ridotto al rango di *monydrion*, era stato affidato a Panteleimon affinché lo ristrutturasse. I monaci russi infatti con grandi spese rimettono in sesto la torre di guardia del cenobio (l. 7: ὁ πύργος ἀνεκτίσθη καὶ κάλλιστος καὶ στερρότατος), facendosi carico di tutte le spese (l. 14). Ciò lascia supporre che l'attacco turco, che sin qui abbiamo visto concentrarsi su insediamenti monastici isolati e privi di difese, in realtà colpì, come vedremo, anche centri muniti di fortificazioni. Inoltre la clausola che prevede il pagamento annuale di un *hyperperon* nel giorno di San Demetrio (ll. 15-16) prova che gli insediamenti caduti in rovina diventavano in automatico proprietà del Protaton; nel dispositivo sia Antonio sia Doroteo attestano che la decisione è stata presa con il consenso dei Padri del *kathisma* della lavra di Karyes per evitare future rivendicazioni da parte di successivi *protoi* (ll. 11-12: μήτε παρὰ πρώτου μήτε παρ'ἄλλου τινὸς τῶν ἀπάντων τὴν τυχοῦσαν διενόχλησιν εὐρίσκουσα).

Il meccanismo di concessione sembra a tal punto condiviso e apprezzato che un documento di Zographou⁸² del dicembre 1369 ricorda come furono gli stessi monaci a richiedere per sé il *kellion* diroccato di Kamelaucha al consiglio di Karyes⁸³, che lo concede come ormai per prassi in cambio della ristrutturazione e del versamento, in questo caso, di 6 misure di vino. Questo documento risulta importante poiché per la prima volta sposta il punto di vista dal Protaton sui diretti vantaggi che i monasteri ricevono da queste concessioni. L'acquisizione anche di un piccolo *kellion* comporta un arricchimento per i monasteri che sfruttano la situazione di fatiscenza di questi insediamenti per ampliare le loro proprietà. Al contempo il Protaton favorisce e sostiene queste iniziative non solo, come

⁷⁷ Cfr. DOCHEIARIOU, n° 33.

⁷⁸ Cfr. PANTELEIMON, n° 13.

⁷⁹ Notizia in PLP 5946.

⁸⁰ Il *raid* va datato prima o durante l'incarico di Antonio poiché nel nostro testo si fa riferimento all'episodio come già capitato da molto tempo (l. 3: πρὸ χρόνων). L'assalto è devastante: il convento è completamente distrutto (εἰς παντελὴ ἀπώλειαν), incendiato (ἐκάη) e la torre di guardia abbattuta (ὁ ἐκεῖσε ἰστάμενος πύργος καὶ τὰ ἄλλα συντέτριπται).

⁸¹ Cfr. PANTELEIMON, n° 2, ll. 3 e 40.

⁸² Cfr. ZOGRAPHOY, n° 45.

⁸³ Cfr. ZOGRAPHOY, n° 45, ll. 1-4: οἱ ἐν τῇ σεβασμῖα βασιλικῇ μονῇ τοῦ Ζογράφου τιμιώτατοι μοναχοὶ ἡτήσαντο ἡμῖν τὸ κελλίον τοῦ Καμηλαυχᾶ.

è continuamente ribadito, per mantenere il decoro e l'ordine delle strutture sulla Montagna Santa, ma anche al fine di garantirsi piccole rendite e agevolare il programma di immigrazione sull'Athos.

Per ultimo ricordiamo un altro atto di Kutlumus (n° 28), redatto nella stessa data del precedente, nel quale il *protos Saba*⁸⁴ e i monaci della lavra di Karyes concedono al monastero i *kellia* di Skathi e Schoinoplokou⁸⁵. Anche in questo caso le motivazioni della cessione sono da ricondurre allo stato di degrado e abbandono degli insediamenti a causa di precedenti atti di pirateria (ll. 12-13: διὰ τὰς πυκνὰς ἐφόδους τῶν ἀθέων Τούρκων). Un'osservazione: a differenza degli altri atti in questo caso il Protaton non richiede alcuna prebenda. La ragione va forse ricercata nella rovina in cui si trovano anche i terreni annessi ai *kellia* (ll. 11-12: οὔτε ναοὶ ἴστανται τῶν τοιούτων κελλίων οὔτε κελλίων οἰκοδομαὶ οὔτε ἀμπέλια οὔτε ἐλέαι, ἀλλὰ ἄπορα πρὸ πολλῶν ἔτων καὶ διεφθαρμένα εἰς τὸ παντελές).

La politica immobiliare condotta dalle autorità di Karyes è quindi volta alla risistemazione di tutte le proprietà del Protaton, che, fortemente danneggiate dai Turchi, non sono più produttive e attive. Questi documenti lasciano pensare che l'Athos visse in questi anni un periodo di relativa pace e tranquillità. Ciò è vero, ma altre fonti, in particolare agiografiche, ci informano del fatto che l'avanzata ottomana in Tracia, dopo la presa di Gallipoli il 2 marzo 1354, fu motivo di preoccupazione e produsse effetti e contromisure da parte delle comunità monastiche. Dalla *Vita* di Dionysios athonita veniamo a sapere che, al momento della fondazione del monastero, la prima preoccupazione dell'ecista e dei monaci fu di costruire una torre fortificata per difendersi dagli attacchi pirati⁸⁶. Medesimo timore aveva spinto l'igumeno Caritone di Kutlumus⁸⁷ a dotare, con il sostegno economico del voivoda di Valachia, Giovanni Vladislav⁸⁸, il proprio monastero di una cinta muraria contro gli assalti pirati, come ricorda egli stesso nel suo primo testamento del 1370 (1 gennaio – 31 agosto)⁸⁹.

Anche le *Vite* di Massimo il Kausokalyba⁹⁰ ci offrono due corsivi riferimenti sulle preoccupazioni che agitano in questo periodo gli ambienti della Santa Montagna. I passaggi

⁸⁴ Notizia in *PLP* 24642.

⁸⁵ Cfr. *KUTLUMUS*, n° 28.

⁸⁶ Cfr. *LAOURDAS* 1956, § 36-37: qui si parla di una torre quadrata alta quasi m. 20 e larga m. 5,5 (10 x 3 οὐργυῖαι). Le date di fondazione del monastero oscillano tra il 1356-1362 e il 1366.

⁸⁷ Notizia in *PLP* 30649.

⁸⁸ Sulla figura di Caritone e i suoi rapporti con i regnanti di Valacchia si veda L. COTOVANU, *Caritone di Koutlousiou e la presenza romena sul Monte Athos nel XIV secolo*, in *CHIALÀ – CREMASCHI* 2005, pp. 153-180. Per Giovanni Vladislav notizia in *PLP* 2774.

⁸⁹ Cfr. *KUTLUMUS*, n° 29, ll. 13-16: Ἔδοξέ μοι τοιγαροῦν καὶ περιτειχίσασαμι κάστρου ταύτην κατωχυρώσασθαι, εἰς ἀποτροπὴν τε τῶν διὰ τὰς ἐμὰς ἀμαρτίας ἐπιβαινόντων ἐθνῶν, καὶ ἀσφαλείαν καὶ ἀφοβίαν τῶν ἐν αὐτῇ ἀσκουμένων μοναχῶν. La notizia è suffragata da quanto si legge nel secondo testamento di Caritone (novembre 1370): *KUTLUMUS*, n° 30, ll. 34-35: ἔκτισται σὺν Θεῷ τὸν νῦν ὀρώμενον κάστρον ἀλλ' ὀρῶν τὸ ὑπὸ τῶν ἐμπιπτόντων ἀθέων ἐθνῶν εὐαλώτον τῆς μονῆς.

⁹⁰ Cfr. *HALKIN* 1936: *Vita* di Nifone (*BHG* 1236z), §§ 8 (episodio di Arsenio) e 12 (episodio di Atanasio Krokas); *Vita* di Teofane (*BHG* 1237), §§ 12 (Atanasio Krokas) e 23 (Arsenio). Su Massimo il Kausokalyba cfr. A. RIGO, *Massimo il*

non consentono una datazione certa, ma il fatto che quello che ha come protagonista il monaco Arsenio sia collocato in entrambe le versioni dopo l'incontro tra Massimo e il patriarca Callisto I, al quale il santo preannuncia la morte a Serre (20 giugno 1364)⁹¹, lascia supporre che gli eventi siano da collocare oltre la metà del XIV sec. I due passaggi riguardano le paure e le angosce dei monaci athoniti: Arsenio confessa il suo terrore mentre ad Atanasio Krokas viene preannunciata la morte per mano degli Infedeli.

Abbiamo osservato come il periodo della Serbocrazia segni dunque per l'Athos una fase di progressiva normalizzazione nonostante permangano sentori di un pericolo ancora presente e pressante. Tuttavia questa stagione va considerata come un primo contatto che i monasteri della Santa Montagna stringono con un'autorità non più bizantina. I riconoscimenti offerti o richiesti a Dušan e la politica di sistemazione fondiaria del Protaton evidenziano l'attivismo athonita volto a ottenere il mantenimento di privilegi economici e fiscali acquisiti, prescindendo dal loro garante.

1.1.3 DALLA BATTAGLIA DELLA MARITZA ALLA SOTTOMISSIONE AGLI OTTOMANI

L'intervento serbo e il coinvolgimento di soggetti bizantini, nonostante la morte dell'energico Stefano Dušan (25 dicembre 1355), hanno contenuto l'avanzata di gruppi di *ghazi* in Macedonia e hanno permesso, come abbiamo dimostrato, un periodo di relativa serenità per l'Athos. Il desiderio di ricacciare definitivamente i Turchi spinge Giovanni Uglieša⁹², despota di Serre dal settembre 1365, a organizzare una controffensiva⁹³ che, a dispetto dei suoi propositi, si conclude con la pesantissima sconfitta per le truppe serbe sul fiume Maritza (26 settembre 1371), segnando così sia il definitivo ridimensionamento delle ambizioni del regno balcanico sia la fine del suo primato sulla Santa Montagna.⁹⁴

L'ambiguo atteggiamento bizantino durante la battaglia, se da un lato permette un provvisorio recupero della Macedonia, dall'altro è incapace di far fronte alle orde di Turchi

Kausokalyba e la rinastica eremitica sul Monte Athos nel XIV secolo, in CHIALÀ – CREMASCHI 2005, pp. 181-216. Per Massimo notizia in *PLP* 16810.

⁹¹ Sulla data si consulti RIGO 1997, pp. 118-120.

⁹² Notizia in *PLP* 21150.

⁹³ È probabile che un primo progetto fosse oggetto di discussione sin dalla missione del patriarca Callisto I della primavera del 1364; di certo alla preparazione di una crociata antiturca doveva attenersi l'ambasceria di Uglieša dell'estate 1371 a Costantinopoli: cfr. TINNEFELD 1981, p. 65 e *Oratio de non reddenda Gallipoli*, in *PG* 154, 1033A.

⁹⁴ A conferma della forte influenza della casata serba sull'Athos nei mesi precedenti allo scontro si ricordi ancora il pellegrinaggio di Giovanni tra l'aprile e il maggio 1371 e le sue donazioni ai monasteri di Chilandar, Kutlumus e Vatopedi (Cfr. LAVRA IV, *Actes serbes*, n° 3). Ricordiamo inoltre che il *protos Saba* concesse al despota il *monydrion* di Makrou (o Makre), affinché questi vi si ritirasse; cfr. XÉNOPHON, n° 31.

che si abbandonano alla razzia della regione⁹⁵. L'Athos è l'attonito testimone di questa invasione. Ancora una volta le fonti agiografiche ci restituiscono l'immagine viva delle paure degli aghioriti. La *Vita* di Nifone, discepolo di Massimo il Kausokalyba, ricorda come l'Athos fu attaccato, probabilmente nell'estate del 1372 o 1373, da una flotta turca. Il terrore dei monaci e l'incapacità di Giovanni *megas primikerios* sembrano lasciare inerme all'assalto la Santa Montagna e solo il provvidenziale arrivo di tre vascelli veneziani scaccia il pericolo⁹⁶. Il rinnovato stato di terrore è confermato, come vedremo, da altri episodi minori riportati nella medesima *Vita*: un tentativo di cattura nei pressi del vecchio monastero degli Amalfitani (§§ 7 e 19) o un millantato assalto a una nave diretta a Lavra (§ 20). In conseguenza alla situazione di precarietà, come per le incursioni della prima metà del secolo, anche in questo caso assistiamo alla fuga di monaci anacoreti dall'Athos. È il caso di Romylos di Vidin⁹⁷ che, in fuga da Melana quindi a Kaké Plax, sulle falde settentrionali del monte Athos nel territorio di Lavra, si rifugia addirittura ad Avlona (Valona)⁹⁸.

A differenza di quanto pensava Oikonomides⁹⁹, le fonti athonite lasciano intendere che questo stato d'incertezza e allerta permanente continua negli anni successivi. Un atto di Kutlumus del gennaio 1375, interessante poiché accenna all'ordine per il *protos* Gerasimo¹⁰⁰ a riprendere possesso di tutti i beni che avevano concesso i suoi predecessori serbi, tra le motivazioni addotte per l'assegnazione del *kellion* di san Crisostomo, detto di Jonas, ricorda che i monaci di Alypiou, potendo rientrare entro le mura del monastero, sono liberi di celebrare in tranquillità gli uffici religiosi¹⁰¹ presso il piccolo centro. Ancora una volta le fortificazioni dei monasteri sono l'unica difesa sulla quale i monaci possano fare reale affidamento.

Una seconda ondata di incursioni sembra cadere nell'estate del 1378. Nella *Vita* di Dionysios è riportata una scena tragica: al ritorno dal suo secondo viaggio a Trebisonda, il fondatore dell'omonimo monastero trova il suo convento distrutto e i fratelli catturati dai

⁹⁵ Sulla situazione dell'Athos all'indomani della disfatta della Maritza si vedano: DIONYSIOU, pp. 8-9; LAVRA IV, pp. 51-55 e G. OSTROGORSKY, *Sveta Gora posle Maričke bitke*, in *Zbornik Filozofskog Fakulteta u Beogradu*, XI-1 (1970), pp. 277-282.

⁹⁶ Cfr. HALKIN 1940, p. 10 e § 18; BHG 1371. Su Nifone notizia in PLP 20687. La notizia è confermata in G. M. THOMAS, *Diplomatarium Veneto-Levanticum sive Acta et diplomata res Venetas Graecas atque Levantiis illustrantia*, vol. II (1351-1454), Venetiis 1899, p. 165.

⁹⁷ Notizia in PLP 24533.

⁹⁸ Cfr. HALKIN 1961, §§ 22 e 23; BHG 2384. Per il periodo trascorso da Romylos sull'Athos si consultino: A. RIGO, *Ancora sulle Vitae di Romylos di Vidin (BHG 2383 e 2384)*, in *Medioevo Greco* volume 0 (2000), pp. 183-184; C. PAVLIKIANOV, *The athonite period in the life of saint Romylos of Vidin*, in *Συμμείκτη* 15 (2002), pp. 247-255. Diversa la versione slava: non un monaco, ma una visione spinge il santo a non tornare all'Athos.

⁹⁹ Cfr. OIKONOMIDES 1976, pp. 2-3.

¹⁰⁰ Notizia in PLP 3786.

¹⁰¹ Cfr. KUTLUMUS, n° 31, in part. ll. 20-21: τὸ δὲ νῦν ἀμύχανον διὰ τὴν ἔφοδον τῶν Μουσουλμάνων τῷ δὲ μοναστηρίῳ καὶ λίαν δυνατὸν καὶ εὐκόλον, διὰ τὸ ἐξέρχασθαι ἱεροῖς καὶ λειτουργεῖν καὶ πάλιν εἰσέρχασθαι εἰς τὸ φρούριον. Sulla menzione degli ὀρισμοί dell'imperatore Giovanni V Paleologo e del patriarca Filoteo Kokkinos si veda l. 14. Cfr. DÖLGER 1925-1965, n° 3144.

pirati¹⁰². Anche negli atti di Kutlumus, nel terzo e ultimo testamento di Caritone (luglio 1378), l'igumeno e metropolita di Ungrovalacchia fa menzione della somma raccolta e versata per liberare i suoi confratelli¹⁰³ e nel dispositivo testamentario lascia in dono al monastero il proprio *mandyon* e i paramenti sacri affinché possano essere venduti in vista del riscatto di altri monaci ancora prigionieri¹⁰⁴. Le due notizie non si riferiscono di certo allo stesso periodo: dobbiamo pensare ad una data anteriore al 1376 per la prima, poiché la monaca Elisabetta che viene citata come sovvenzionatrice è ovviamente la *despina* serba Elena, moglie di Dušan, che morì il 7 novembre 1376; per la seconda invece si può immaginare una datazione intorno al 1378 poiché Caritone dice che la donazione fa seguito ai rapimenti che i suoi confratelli patirono e hanno sopportato in un recente passato (ll. 60-62: καὶ ἐκοπίασαν καὶ τὰ τοιαῦτα πεπόνθασιν).

Per ultimo ricordiamo un atto di Docheiariou¹⁰⁵ redatto ancora durante quell'estate. Il monastero acquisisce il *kellion* di Ioasaphat, presso Karyes, a uso del suo *ekklesiastikos*, poiché la precedente residenza era stata distrutta dai Turchi, residenza sicuramente utilizzata fino al 1361 come attesta l'atto n° 37 dell'archivio monastico.

Accanto alle conseguenze nefaste dovute alle incursioni turche, un altro aspetto va considerato per questo periodo. Abbiamo già ricordato come l'atteggiamento ambiguo durante la battaglia della Maritza valse a Bisanzio il recupero dei territori della Macedonia (1371-1383), ma le difficoltà incontrate nel controllo della regione, legate anche alla recente conquista di Adrianopoli¹⁰⁶, spinsero Manuele II¹⁰⁷, dall'estate del 1369 governatore di Tessalonica e dal novembre-dicembre 1371 della regione strappata ai Serbi, a iniziative fiscali sulle proprietà monastiche athonite e tessalonicesi, al fine di garantire un gettito utile a organizzare la difesa. Di ciò abbiamo una lontana eco in un *prostagma* del dicembre 1408 conservato nell'archivio di Vatopedi¹⁰⁸. In esso l'imperatore stabilisce che, a causa del pericolo turco, è opportuno *pronoiarizzare* la metà dei *metochia* aghioriti e tessalonicesi (ἵνα προνοιασθῶσι τὰ ἡμίση τῶν μετοχίων τῶν τε Ἀγιορειτῶν καὶ τῶν Θεσσαλονικέων καὶ

¹⁰² Cfr. LAOURDAS 1956, §§ 51-52. Concordiamo con l'ipotesi di Oikonomides (DIONYSIOU, p. 12, nota 43) secondo il quale si potrebbe trattare di pirati di Aydin se si segue l'indicazione del testo la cui dicitura di solito è riferita ai Turchi della regione rivierasca (§ 52: εἰς Ἀσίαν τῆς ἕως).

¹⁰³ Cfr. KUTLUMUS, n° 36, ll. 27-29: Οὐ μὴν δὲ ἀλλὰ καὶ τινὰς αἰχμαλωτισθέντας τῶν ἐν αὐτῇ ἀδελφῶν καὶ ταῖς τῶν ἀθέων Μουσουλμάνων παραδοθέντας χερσί, ποτὲ μὲν δύο, ποτὲ δὲ τρεῖς, ἔστι δ' ὅτε καὶ δεκατέσσαρας ἐν ταύτῳ, ἐξωνησάμην αὐτοὺς ἀπελθῶν εἰς τὴν εὐσεβεστάτην καὶ μακαριωτάτην δέσποιναν κυρίαν Ἐλισάβετ καὶ εἰς ἑτέρους, λαβῶν καὶ παρὰ τοῦ Βούλκου πολλὰ διὰ κυβέρνησιν τῆς μονῆς.

¹⁰⁴ Cfr. KUTLUMUS, n° 36, l. 37: τὸ εὐρισκόμενόν μοι μάνδυον καὶ τὴν προσοῦσαν μοι ἀλλαγὴν ἀφήμι εἰς τὴν δηλωθεῖσαν μονήν, ὥστε πωληθῆναι χάριν τῶν αἰχμαλώτων. La vicenda è riassunta nel dispositivo (ll. 59-63).

¹⁰⁵ Cfr. DOCHEIARIOU, n° 46, in part. ll. 3-4: τὸ γὰρ ἔξωθεν αὐτῆς κελλίον τέλειον ἠφανίσθη καὶ εἰς τὸ μὴδὲν ἐχώρησεν, ὡς καὶ ἅπαντα, διὰ τὰς συνεχεῖς μάλ्लιστα ἔφοδους τῶν ἀθεωτάτων Ἀγαρηνῶν, δι' ὧν καὶ τὰ ἔξω πάντα ἠρήμοντο.

¹⁰⁶ Cfr. BELDICEANU-STEINHERR 1965, pp. 439-461.

¹⁰⁷ Notizia in PLP 21513.

¹⁰⁸ Cfr. DÖLGER 1925-1965, n° 3321; V. MOŠIN, *Akti iz svetogorskih arhiva*, in Spomenik srpske kraljevske Akademije nauka 91 (1939), pp. 164-167 (per la citazione: p. 165, ll. 6-10).

ἀπλῶς πάντα), con l'intenzione di ristabilire in futuro, quando la situazione sarà normalizzata, i diritti dei legittimi proprietari. Non si tratta di una confisca dei beni monastici, ma della loro fiscalizzazione e comporta la perdita provvisoria della rendita normale di base in favore di *pronoïari*¹⁰⁹. Un riferimento a questa misura si legge in un *crisobollo* di Giovanni VII Paleologo¹¹⁰ dell'agosto 1404¹¹¹, nel quale egli restituisce a Lavra la proprietà di Drymosyrta, nella zona di Kalamaria, di cui afferma che la metà era sottoposta al fisco (l. 18: γενόμενον δὲ τούτου τὸ ἡμῖς τοῦ δημοσίου). Identica situazione si riscontra nel *praktikon* dei recensori del tema di Tessalonica, voluto dal despota della città Andronico IV¹¹², nel gennaio 1420, che riassegna ancora a Lavra il sito di Sykai, nel territorio di Rentina¹¹³. Altra testimonianza di questo uso proviene dall'atto n° 52 dell'archivio di Docheiariou (gennaio 1414)¹¹⁴, seconda versione di un *prostagma* del gennaio 1409 di Manuele II, che conferma al monastero il possesso del villaggio di Mariana e della metà di quello di Hermeleia, sul quale torneremo più nel dettaglio.

Da ciò desumiamo che l'autorità imperiale è costretta alla fiscalizzazione dei beni monastici dopo la Maritza allo scopo di far fronte alle difficoltà contingenti dovute al controllo problematico del territorio e, in seconda battuta, che questo provvedimento, ritenuto provvisorio, rimane in realtà attivo sino ai primi decenni del XV secolo.

È proprio in questo contesto, nel quale si intersecano le paure per l'avanzata turca e la nuova imposizione fiscale, che si rintracciano le prime notizie leggendarie di contatti diretti e collaborazioni tra i monasteri athoniti e l'autorità ottomana che opera in Macedonia. Alcune leggende, riportate da storici dell'Athos come G. Smyrnakes o A. Lavriotes, parlano di ambasciate di monaci che si recarono ora a Bursa ora ad Adrianopoli per vedere riconosciuti l'integrità delle proprietà e i propri privilegi¹¹⁵. Se ovviamente queste informazioni non possono essere considerate affidabili, al confronto con i documenti coevi tuttavia ci illuminano su un cambiamento evidente della posizione degli ambienti monastici nei confronti dell'invasore. Si pensi al celebre e dibattuto *hüküm* (προσταγή) emanato tra il dicembre 1372 e il gennaio 1373 da Murad I¹¹⁶ in favore del monastero di san

¹⁰⁹ Cfr. LAVRA IV, pp. 52-53.

¹¹⁰ Notizia in PLP 21480.

¹¹¹ Cfr. LAVRA III, n° 155; DÖLGER 1925-1965, n° 3202. Sulla figura di Giovanni VII si veda E. A. ZACHARIADOU, *John VII (alias Andronicus) Palaeologus*, in DOP 31 (1977), pp. 339-342.

¹¹² Notizia in PLP 21427.

¹¹³ Cfr. LAVRA III, n° 165, l. 3: ἀπροσπαθὲν ἤδη πρὸ χρόνων καὶ πρὸς τὸ μέρος τοῦ δημοσίου ἀνακείμενον ἐξ ὀλοκλήρου; sull'impossibilità per un *pronoïarios* di reclamarla si veda l. 13.

¹¹⁴ Cfr. DOCHEIARIOU, n° 52; DÖLGER 1925-1965, n° 3369. A complemento si veda anche DOCHEIARIOU, n° 54 (febbraio 1414).

¹¹⁵ Cfr. SMYRNAKES, p. 109; A. LAVRIOTES, *Τὸ Ἅγιον Ὄρος μετὰ τὴν Ὀθωμανικὴν κατάκτησιν*, in EEBΣ 32 (1963), p. 121.

¹¹⁶ Notizia in PLP 19503.

Giovanni Prodrornos, detto Margaritis, a Serre, per il quale il sultano conferma i privilegi¹¹⁷. Il documento è stato considerato come una prova diretta di una situazione complessa che investe la regione in questo periodo: mentre i centri urbani sono direttamente controllati dall'autorità bizantina, le aree rurali sono facile preda di scorrerie di orde di *ghazi*, liberi al saccheggio dopo la rotta della Maritza. In questo contesto è ipotizzabile che i centri monastici della Macedonia, e quindi anche dell'Athos, si siano attivati per ottenere la protezione dell'unica autorità che poteva arginare e agire sulle scorribande dei saccheggiatori. Un'implicita riprova della criticità dell'incombente pericolo turco proviene dal grido di dolore e sconforto che il patriarca Nilo¹¹⁸ spesso lancia nelle sue omelie¹¹⁹. Una lata conferma al documento di san Giovanni Prodrornos e di conseguenza ai presumibili contatti tra monasteri, anche athoniti, e l'autorità turca si desume anche da un cenno riportato nell'*Oğuz-nāme* di Yazidjioğlu che riferisce una leggenda secondo la quale ambasciatori del monastero macedone, presaghi dell'imminente conquista turca, si recarono dal sultano Osman a Soğut, che emise un *nişan* di esenzione da ogni tipo di tassa¹²⁰.

Se da un lato le leggende interne o esterne all'Athos vanno rigettate per la loro inconsistenza storica, d'altro canto i contatti ai quali accennano sono confermati da documenti posteriori come un atto di Esphigmenou che definisce il caso del laico Anatavlas o il *prostagma* di Manuele II a Demetrio Bouliotes¹²¹ (29 settembre 1404) o il *typikon* del medesimo del giugno 1406, che analizzeremo nel dettaglio a breve. Ancora prove implicite di collaborazione sono rintracciabili in atti successivi che vedono talvolta l'ampliamento delle proprietà di un monastero a discapito di un altro, come avviene nel caso tutto tessalonicense della controversia tra i monasteri di Nea Moné e Akapniou. Nel gennaio 1394 il Patriarca interviene a dirimere una controversia che oppone i due conventi, rimproverando al primo di adottare le stesse pratiche dei nemici a danno del secondo¹²². È evidente che l'atteggiamento dei Neamoniti può essere spiegato solo immaginando un appoggio esterno turco (ὡς χρησαμένους ἐθνικῆς ἐξουσίας καὶ ἀδικοῦντας φανερώς).

¹¹⁷ Sul documento e sulla discussione intorno alla sua autenticità e attendibilità si vedano: BELDICEANU-STEINHERR 1967, pp. 180-182; ZACHARIADOU 1969, pp. 1-3 (per il documento), 8-12 (per l'analisi); OIKONOMIDES 1976, pp. 5-6. Sulla situazione patrimoniale del monastero cfr. SMYRLIS 2006, pp. 85-95.

¹¹⁸ Notizia in *PLP* 11648.

¹¹⁹ Cfr. H. HENNEPHOF, *Das Homiliar des Patriarchen Neilos und die chrysostomische Tradition. Ein Beitrag zur Quellengeschichte des spätbyzantinischen Homiletik*, Leyde 1963, pp. 107-111, in part. p. 109, ll. 66-73; I. DUJČEV, *Le patriarche Nil et les invasions turques vers la fin du XIV^e siècle*, in *Mélanges d'Archéologie et d'histoire* 73 (1966), pp. 207-214 (= I. DUJČEV, *Medioevo Bizantino-Slavo*, Roma 1968, vol. II, pp. 253-261).

¹²⁰ Riportiamo la notizia da ZACHARIADOU 1969, p. 9 e nota 58 che non indica con precisione il passo in questione.

¹²¹ Notizia in *PLP* 4421.

¹²² Cfr. MM, II, nn° 453-454, pp. 200-203 e n° 660, pp. 518-520 (atto del luglio 1401). Nell'atto n° 453, p. 200 leggiamo: Τοῦτο μόνον συνάγεται παρὰ τῶν σῶν γραμμάτων, ὅτι οἱ Τοῦρκοι ἀπέσπασαν τοῦτο ἀπὸ τοῦ μοναστηρίου [*scil.* Akapniou], ἐν δίκαιον, ὅτι κατέχτε τοῦτο ὑμεῖς, οἱ Νεαμονῖται, καὶ οὐκ οἶδα, πῶς λανθάνει τὴν σὴν ἱερότητα, ἄνθρωπον καλὸν καὶ διδάσκαλον, ὡς λέγεις, τῆς κατὰ Θεὸν πολιτείας, ὅτι αὐτὰ ταῦτα ποιεῖτε καὶ ὑμεῖς εἰς τοὺς ἀδελφούς τοὺς ἡμετέρους, ἅπερ οἱ Τοῦρκοι. Cfr. DARROUZÈS 1979, nn° 2943, 2944, 3221.

Ma torniamo alla storia. Con la presa di Serre (19 settembre 1383)¹²³ e quella successiva di Tessalonica (9 aprile 1387)¹²⁴ dalle nebbie della leggenda si passa alla chiarezza delle fonti accertate. L'occupazione delle città macedoni e il conseguente controllo della Calcidica tra il 1387 e il 1402 portano difatti la Santa Montagna sotto la diretta influenza dei conquistatori. Come ormai siamo abituati a rilevare, anche a seguito di questo ennesimo spostamento del fronte gli archivi athoniti registrano resoconti drammatici, seppur in numero ridotto. È il caso del testamento del *megas primikerios* Giovanni, datato al 1 agosto 1384, il quale si lamenta scoraggiato per le distruzioni sull'isola di Thasos che faceva parte dei suoi domini¹²⁵ e soprattutto l'atto n° 38 di Kutlumus dell'ottobre 1386 che rammenta addirittura la cattura dell'igumeno del monastero da parte di pirati, che lo liberano dietro pagamento di un riscatto¹²⁶.

Eppure la documentazione in nostro possesso lascia intendere che qualcosa è cambiato nelle relazioni tra i monasteri dell'Athos e i Turchi¹²⁷: il terrore e la disperazione che abbiamo incontrato nei decenni precedenti lasciano spazio a un atteggiamento molto più lucido di fronte alle necessità del momento. La debolezza o l'assenza della protezione imperiale deve essere sostituita da nuove garanzie da cercare presso i nuovi regnanti.

L'atto n° 29¹²⁸, conservato nell'archivio di Esphigmenou, mostra un contenuto assai interessante per le sue implicazioni. Esso riporta l'accordo stipulato nel febbraio 1388 tra un certo Giorgio Anatavlas e il monastero. Il laico concede al convento athonita la sua metà della proprietà, sita a Portaria (l. 2: τὴν Πορταραϊάν γῆν), condivisa con il monastero (l. 3: κοινῶς μετ'αὐτῆς) e in suo possesso al momento dell'occupazione turca. All'indomani della conquista essa fu assegnata a un musulmano (l. 4: τὸ κτῆμα μου πᾶν ἀποσπασθὲν παρὰ τῶν Τούρκων ἐδόθη πρὸς μουσουλμάνον), dunque confiscata. I monaci fecero richiesta al sultano Murad I e al governatore locale Alī paşa¹²⁹ per ottenere la proprietà completa del

¹²³ Per la presa della città e la situazione della regione si vedano: SCHREINER 1975-1979, p. 326; G. OSTROGORSKIJ, *La prise de Serrès par les Turcs*, in *Byz 35* (1965), pp. 302-319; A. BAKALOPOULOS, *Ἱστορία τῆς Μακεδονίας 1354-1833*, Thessaloniki 1988, pp. 38-43; OIKONOMIDES 1976, pp. 3-4; P. S. NASTUREL – N. BELDICEANU, *Les églises byzantines et la situation économique de Drama, Serrès et Zichna aux XIV^e et XV^e siècles*, in *JÖB 27* (1978), pp. 269-285, in part. 270.

¹²⁴ Sulla caduta della città e il suo governo in questi anni difficili si veda G. T. DENNIS, *The Reign of Manuel II Palaeologus in Thessalonica, 1382-1387*, *Orientalia Christiana Analecta 159*, Roma 1960, capp. IV e VII; A. C. HERO, *Five Homelies of Isidore, Archbishop of Thessalonica: Edition, Translation and Commentary*, M. A. thesis, Columbia University 1965.

¹²⁵ Cfr. PANTOKRATOR, n° 10, ll. 12-13: Τὴν θεοφρούρητον ταυτηνὴ καὶ περιφανῆ νῆσον τὴν Θάσον εἰς ὅσον δυστυχίας καὶ φθορᾶς παντελοῦς ὡς εἰπεῖν ὁ χρόνος καὶ τῶν πραγμάτων αἱ μεταβολαὶ καὶ αἱ συνεχεῖς τῶν Ἀχαιμενιδῶν ἐπιδρομαὶ καταντῆσαι ἐποίησαν ἅπασιν ἐστὶ φανερόν. La tipologia del documento in realtà rende difficile una datazione certa degli eventi qui citati.

¹²⁶ Cfr. KUTLUMUS, n° 38, ll. 13-14: ὃ τε γὰρ καθηγούμενος αὐτῶν ἐν αἰχμαλωσίᾳ ἦν, οἱ δὲ τῆς μονῆς προέχοντες περὶ τὴν αὐτοῦ ζήτησιν ἠσυχολοῦντο; l. 19: ἀπὸ δὲ τῆς Κουτλουμούση ὃ τε τιμιώτατος καθηγούμενος ἄρτι τῆς αἰχμαλωσίας ῥυσθεῖς. Cfr. DARROUZÈS 1979, n° 2805.

¹²⁷ Citiamo qui atti che manifestano questa tendenza: ESPHIGMENOU, nn° 28-29-30 e p. 27; L. PETIT, *Actes de Chilandar I*, in *VV 17* (1911), *Priloženie I*, nn° 158 e 160.

¹²⁸ Cfr. ESPHIGMENOU, n° 29.

¹²⁹ Notizia in *PLP* 659.

fondo (ll. 4-5: ἀναδραμόντων ὑμῶν καὶ σπουδῆν καὶ ἔξοδον ποιησαμένων οὐκ ὀλίγην εἰς τὸν μέγαν αὐθέντην καὶ τὸν Ἄλνι πασεῖαν). Indirettamente questo passo del documento ci induce a due considerazioni: 1) probabilmente con denaro il monastero tentò di profittare della situazione per risolvere a danno del laico un caso di comproprietà e 2) fece ciò riconoscendo l'autorità turca come diretto interlocutore. Solo la caparbia di Anatavlas porta a un accordo equo: il suo fondo passa interamente al monastero in cambio di due *diakoniai*, delle quali sono beneficiari lui stesso e il figlio sino alla morte (l. 7: διακονίας δύο). In ultimo Giorgio fa aggiungere nel dispositivo che tali condizioni di accordo dovranno considerarsi valide anche nell'eventualità in cui i territori in questione tornino sotto il controllo bizantino (ll. 14-15: ἀλλὰ ἐγὼ αὐτὸς εἰ ἐπανέλθωσι τὰ πράγματα εἰς τὴν Ῥωμαίων ἀρχὴν καὶ ἢ τοῦ κτήματος δεσποτεία πρὸς με, ἵνα οὐδεμίαν ἄδειαν ἔξω ἢ τὸ μέρος μου ἀνατρέψαι τὴν παροῦσαν κατάστασιν καὶ ἀνακαλέσασθαι τὸ κτῆμα ἀπὸ τῆς μονῆς). Si tratta di un indizio significativo circa lo stato di incertezza di fronte al quale le due parti cercano di premunirsi. J. Lefort, che pubblica il documento, a ragione ipotizza alla base del presente una serie di atti perduti: 1) l'espropriazione dei beni di Anatavlas deve essere avvenuta tra il 1383 e il 1387 e non intaccò le proprietà di Esphigmenou; 2) tra il 1387 e il febbraio 1388 fu avanzata una richiesta a Murad I e Alī paşa da parte dei monaci alla quale seguì 3) tra il 1387 e il febbraio 1388 una donazione dei beni di Anatavlas da parte dell'autorità turca in favore del monastero.

Più intricato invece il caso della vendita della metà del villaggio di Achinos, ricostruito sulla base dell'atto n° 30 di Esphigmenou del febbraio 1393. A causa dello stato di indigenza il monastero tessalonicense di Akapniou è costretto ad alienare la metà del villaggio, in accordo con il metropolita di Tessalonica Isidoro Glabas¹³⁰. Le macchinazioni del monastero di Kutlumus per accaparrarsi il fondo arrivano a corrompere il *pronoiaris* Demetrio Laskaris¹³¹, a cui è affidata l'altra metà del villaggio, convincendolo ad acquistare la parte e quindi donarla. A questo punto i monaci di Chilandar, forti di un diritto di prelazione, impugnano la transazione di fronte al metropolita di Serre Matteo¹³², smascherando il torbido accordo. Si inserisce infine nella *querelle* il monastero di Esphigmenou che, vedendo riconosciuto il diritto di *anakoiosis* per una proprietà che ha nel villaggio, riceve definitivamente il fondo. Ciò che ci interessa è la questione prosopografica sollevata dal documento. Nelle prime linee si cita l'antefatto della vicenda: un certo Macario Bryennios Laskaris, probabilmente padre del Demetrio succitato, durante l'assedio di Tessalonica aveva ricevuto per mezzo di un *horkomotikon* di Haireddin¹³³, la totalità del villaggio di Achinos (ll. 4-5: κῦρ Μακάριος ὁ Βρυέννιος ἐκεῖνος, εὐεργηθεὶς τοῦτο παρὰ τοῦ μεγάλου μαυλωνᾶ τοῦ Χαριατίνη ἐκείνου [καθὼς] καὶ τὸ περὶ τούτου [δια]λαμβάνει ὀρκωμοτικόν), e, dopo la presa della città, ne aveva restituito la metà al monastero

¹³⁰ Notizia in *PLP* 4223.

¹³¹ Notizia in *PLP* 14529.

¹³² Notizia in *PLP* 17374.

¹³³ Notizia in *PLP* 11097.

legittimo proprietario e alla sua morte Demetrio si era fatto riconoscere il possesso dell'altra metà dal sultano (Murad I o Bayazid I ?) (ll. 9-10: κυρῶ Δημητρίῳ τῷ Λάσκαρι τὴν ἑτέραν ἡμίσην τοῦ [Ἀχιανοῦ χώραν] ἐσχητότι λόγω προνοίας αὐθεντικῆς). Vediamo in questo caso un curioso intreccio tra istituti fondiari bizantini e politiche ottomane: da un lato i due Laskaris, profittando della situazione di confusione che segue la presa di Tessalonica, sono riconosciuti come unici interlocutori dai nuovi signori ottomani e sembrano beneficiari di un esproprio a danno del monastero di Akapniou e dall'altro, nel momento in cui la questione di proprietà è dibattuta dall'autorità religiosa bizantina, sono costretti a piegarsi alle istituzioni monastiche poiché semplici *pronoïari* e non proprietari della metà del fondo in linea con la normativa di Manuele II della quale abbiamo già discusso e alla quale implicitamente si riferisce l'atto medesimo, che accusa Demetrio di essersi attribuito un diritto illegittimo (ll. 18-19: γειτνιώτες τῷ τοιούτῳ χωρίῳ, καὶ δεῖν μᾶλλον αὐτοῖς τὴν τούτου ἐξώνησιν ἢ τῷ Λάσκαρι ἐγνωκότες, οὔτε κατὰ γονικότητος λόγον οὔτε κατὰ νομικὴν ἄλλην αὐθεντίαν, τὴν ἑτέραν ἡμίσην τοῦ Ἀχιανοῦ χώραν, ἀλλὰ κατὰ προνοιαστικὴν ἐσχηκῶτι ἀξίαν). Il documento restituisce quindi un'immagine fluida della situazione patrimoniale dei monasteri sotto la dominazione ottomana: non si può parlare di totale confisca né di mancato riconoscimento di privilegi o prerogative, ma di magmaticità di trattamento. Di certo la prossimità dei due atti di Esphigmenou ci lascia pensare che i contatti, valse nella definizione del caso di Anatavlas, siano ancora validi per il secondo, nonostante sia stato completamente gestito dall'autorità ecclesiastica.

I casi riportati dall'archivio di Esphigmenou rafforzano quindi l'impressione che l'autorità turca adottasse misure differenti in relazione all'interlocutore con il quale veniva ad accordo: se Akapniou pare penalizzato all'indomani dell'occupazione, Esphigmenou sull'Athos, Nea Moné a Tessalonica o san Giovanni Prodromos a Serre risultano favoriti o semplicemente avvantaggiati a motivo di contatti o aderenze dei quali i contorni ci sfuggono. Vediamo dunque riprodotta nel campo athonita la stessa molteplicità di trattamenti che traspare dai pochissimi documenti ottomani coevi, come la nota di un documento catastale del regno di Bayazid I che sembra confermare privilegi ai monaci delle Meteore in Tessaglia¹³⁴.

Paradossalmente è tuttavia all'indomani dell'allentamento della pressione turca che comprendiamo meglio quali rapporti fossero stati instaurati tra l'Athos e il potere ottomano¹³⁵. Con la vittoria del Tamerlano¹³⁶ ad Ankara (28 luglio 1402) e la morte in prigionia di Bayazid I si apre una fase di profonda incertezza nella politica ottomana che concede all'imperatore Manuele II la possibilità di rimpossessarsi di Tessalonica e della

¹³⁴ Cfr. N. BELDICEANU – P. S. NASTUREL, *La Thessalie entre 1454/1455 et 1506*, in *Byz 53* (1983), pp. 144-147; RIGO 1999, pp. 112-113. Più incerto il riferimento presente in un atto del monastero di san Paolo per il quale si vedano BINON 1942, pp. 274-275, n° 15 e V. BOSKOV, *Jedan originalan nisan Murata I iz 1386 godine u Manastiru Svetog Pavla na Svetog Gori*, in *Prilozi Orientalnu Filologijou u Sarajevu 27* (1979), pp. 225-241.

¹³⁵ Per il periodo tra la presa di Serre e la battaglia di Ankara si veda: SMYRLIS 2008; LAVRA IV, pp. 55-58.

¹³⁶ Notizia in *PLP 27565*.

Macedonia. Difatti il figlio maggiore di Bayazid, Suleyman¹³⁷, restituisce a Manuele il distretto di Tessalonica-Kalamaria-Strimone e l'imposta, il cosiddetto *haraç*, prelevata in queste zone, secondo un accordo (ὀρκωμοτικόν) stipulato nel 1403 (giugno?)¹³⁸. L'imperatore provvede subito alla riorganizzazione della regione, destinando a Giovanni VII la giurisdizione su Tessalonica e Kalamaria (*scil.* Calcidica), lasciando tuttavia per sé il controllo diretto sulla Santa Montagna e le sue faccende. È in questo contesto che vanno analizzati due atti particolarmente rilevanti per l'oggetto della nostra ricerca. A seguito di un'ambasceria di monaci aghioriti che lo raggiunge a Costantinopoli (ottobre 1403), lamentandosi di alcuni problemi interni all'Athos, di dissapori con Giovanni VII e alcune noie con i Turchi, l'imperatore invia sulla Santa Montagna Demetrio Bouliotes provvisto di un suo *prostagma* (29 settembre 1404)¹³⁹. È probabile che tali frizioni non siano state appianate dalla missione di Bouliotes e che quindi l'imperatore sia stato costretto a emanare il *typikon* del giugno 1406¹⁴⁰ che definisce e ribadisce sul piano disciplinare i regolamenti da rispettare sull'Athos in accordo con i *typika* precedenti. I due documenti, prescindendo dalle occasioni e dalle motivazioni per le quali furono emanati, manifestano entrambi la chiara intenzione di Manuele di chiedere e imporre un riconoscimento ufficiale del suo ruolo di garante e tutore dell'ordine e delle prerogative athonite. Il fatto si spiega alla luce del quindicennio di dominazione ottomana ed è implicitamente confermato da quegli atti – ne abbiamo citati due in favore di Lavra (nn° 155 e 165) – che prevedono la restituzione della metà delle proprietà di *metochia* sottoposti a tassazione. Tuttavia tra le righe del *prostagma* del 1404 c'è ben altro. Per capire bisogna fare riferimento all'accordo tra Suleyman e Manuele, che ricostruiamo sulla base del contenuto dell'atto, e di cui giugie conferma dalla prima versione dell'accordo stipulato nel gennaio-febbraio 1403 tra Suleyman e Giovanni VII – Manuele in questi mesi è ancora in Occidente – e gli altri potentati cristiani¹⁴¹. I problemi denunciati con i Turchi sono probabilmente da spiegare con alcuni atti di saccheggi o di occupazione illegittima; l'*horkomotikon* infatti vieta l'ingresso nel territorio

¹³⁷ Cfr. E. A. ZACHARIADOU, *Süleyman çelebi in Rumili and the Ottoman chronicles*, in *Der Islam* 60 (1963), p. 278. Notizia in *PLP* 26323.

¹³⁸ Cfr. G. T. DENNIS, *The Byzantine-Turkish Treaty of 1403*, in *OCP* 33 (1967), pp. 72-88 (= G. T. DENNIS, *Byzantium and the Franks 1350-1420*, London 1982, VI).

¹³⁹ Cfr. ARKADIOS VATOPEDINOS, *Ἀγιορειτικά ἀνάλεκτα ἐκ τοῦ ἀρχείου τῆς Μονῆς Βατοπεδίου*, in *ΓΠ* 2 (1918), pp. 449-452; DÖLGER 1925-1965, n° 3301.

¹⁴⁰ Cfr. PROTATON, pp. 107-109 e n° 13.

¹⁴¹ Cfr. DÖLGER 1925-1965, n° 3201. Riportiamo di seguito il testo di questo accordo, interamente tratto nel succitato articolo di Dennis. Le clausole che interessano l'accordo bilaterale con i Bizantini sono riportate ai punti 3-8. Il punto 3 conferma il contenuto del *prostagma* del 1404: «A mio pare imperador de Griesi e a lo imperio di Constantinopoli io ho dado Salonichi cum la Calamarea cum tute le lor pertinentie, como havemo parlato, e di lo Galicho fina lo Paravardano e fina a la marina franco e libero, et ho dado Salonichi cum lo so cula, e quello che li dava a mio pare io i lo dono, e ho li dado da lo Panido fina in Mesembria e la Palateoria insembre et le suo castelle e saline et con tute le lor pertinentie, io le ho dado senza alcuni tributi a mio pare imperador di Griesi. Et in quelle contrade tuti quelli Turchi che habia possession io li die cazar via de la et in questi luogi tuti quelli si Griesi come Turchi che habia comprado alguna cossa per le soa moneda che li sia soy».

della Santa Montagna agli Infedeli; dall'altro canto il decreto imperiale impone ai monasteri di non ricorrere in futuro all'aiuto dei Turchi per dirimere questioni interne, ma di considerare Demetrio Bouliotes come interlocutore legittimo e autorizzato¹⁴². Sarà infatti lui incaricato a mantenere i contatti con l'autorità turca (Suleyman e Alī paşa), supportato da tre collaboratori i cui emolumenti sono a carico dei monasteri.

La situazione successiva al 1403 ci appare quindi abbastanza chiara: 1) Suleyman cede i territori della Macedonia sin qui occupati; 2) è garantita validità alle transazioni fondiarie concluse da Bizantini o Turchi durante l'occupazione ottomana. Ciò che in questa sede interessa tuttavia è la diretta conseguenza del primo punto: i monasteri athoniti tornano in possesso dei beni dei quali disponevano prima della conquista¹⁴³ e la riscossione e il godimento della tassazione imposta sui villaggi di loro proprietà (*haraç*)¹⁴⁴ passa a Manuele che decide di trattenerne per sé un terzo, lasciando il rimanente ai monasteri medesimi come previsto dal suo *prostagma* (ἀπαιτήσεις τὸ χαρατζίν αὐτῶν ἅπαν τὸ τρίτον καλῶς καὶ ἀκεραίως καὶ κατὰ τὴν πρότεραν νομὴν καὶ συνήθειαν, καθ' ἣν ἀπητεῖτο τοῦτο εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ Ἀμηρᾶ ἐκείνου, τοῦ Παγιαζίτ πεῖ, ὡσὰν μήτε ἡμεῖς μήτε τὰ μοναστηρία ἔχομεν ἀπὸ τούτου ζημίαν). Stessa misura è attuata per le altre imposte applicate dai Turchi, tranne per l'esenzione totale del φωσσιάτικον¹⁴⁵. La partizione in quote dell'*haraç* doveva inoltre essere in vigore anche nell'anno precedente come proverebbe un *prostagma* dell'agosto 1404 emanato da Giovanni VII nei confronti del monastero di Vatopedi: il convento acquisisce il godimento di 26 famiglie di agricoltori e due vedove del villaggio di san Mamas a Kalamarea in cambio del versamento di un terzo dell'*haraç*¹⁴⁶. Un'ulteriore considerazione ci porta a meglio comprendere alcuni aspetti della documentazione athonita sia degli anni precedenti sia successivi a quel 1404. Come osserva N. Oikonomides¹⁴⁷, l'*haraç*, sia ottomano sia la sua versione bizantina, in quanto imposta di base, doveva essere riscosso in contanti e la sua sopravvivenza testimonia una peculiare continuità tra fiscalità turca e greca. La sua riscossione durante il regno di Bayazid presuppone di conseguenza i monasteri athoniti debitori dell'emiro. In una situazione di grande incertezza politica e di fluidità delle proprietà, ora devastate ora riassegnate a Infedeli o Cristiani – si pensi a Esphigmenou n° 30 – dove reperirono i monasteri le risorse per garantire il versamento fiscale? Difficile dirlo, ma di certo una risposta parziale può essere trovata nell'aumento considerevole di stipule di

¹⁴² Manuele per due volte, riferendosi a Demetrio Bouliotes, dice: εἰς δεφένδευσιν καὶ βοηθείαν καὶ ἐπιμελείαν τοῦ Ἁγίου Ὅρους, δεφένσωρ καὶ ἐπιμελετῆς τῶν κοινῶν πραγμάτων.

¹⁴³ Cfr. DÖLGER 1925-1965, n° 3299.

¹⁴⁴ Sulla tipologia e sui metodi di riscossione si veda OIKONOMIDES 1969.

¹⁴⁵ Cfr. DÖLGER 1925-1965, n° 3300.

¹⁴⁶ Cfr. DÖLGER 1925-1965, n° 3203 e per l'analisi OIKONOMIDES 1969, pp. 683-684 e nota 14. Per completezza citiamo il testo: Ἡ βασιλεία μου [...] διορίζεται [...] ἵνα οἱ μοναχοὶ ἔχουσιν εἰς τὸ χωρίον τοῦ Ἁγίου Μάμαντος, τὸ περὶ τὴν Καλαμαρίαν, τοὺς εἰκοσιῆξ οἴκους αὐτῶν μετὰ καὶ δύο χηρῶν γυναικῶν καὶ λαμβάνωσιν ἐξ αὐτῶν πάντα τὰ ἀνήκοντα αὐτοῖς δίκαια ἄνευ λόγου τινός, ἀποδιδόντες καὶ αὐτοὶ πρὸς τὸ μέρος τοῦ δημοσίου ὅσα ἀπὸ συνηθείας ἐδίδουν ὑπὲρ αὐτῶν, διὰ τε τοῦ τρίτου κατατζίου αὐτοῦ καὶ ἄλλης τινος δόσεως.

¹⁴⁷ Cfr. OIKONOMIDES 1969, p. 687: «Le haradj était l'impôt de base, grevant à la fois la terre et le foyer et payé toujours en espèces».

adelphata tra gli anni '80 e '90 del XIV secolo¹⁴⁸. L'istituto dell'*adelphaton* prevedeva anticamente la fornitura annuale in natura per ogni confratello di quanto necessario alla sussistenza (cibo e vestiario) e talvolta era offerto, come atto di carità, a quanti, pur risiedendo al di fuori delle mura del monastero (*esomonitai*), vivevano in condizioni di indigenza. Oikonomides osserva come nell'ultimo terzo del XIV secolo, oltre a un rilevante aumento della distribuzione di tali appannaggi, si assiste a un cambiamento delle condizioni di concessione: 1) sono venduti a singoli, non necessariamente di alto rango né tantomeno monaci, in grado di versare una quota, di solito pari a 100 *hyperpera*, o disposti ad alienare un bene di valore equivalente; 2) la rendita vitalizia è assegnata a più persone, di norma colui che acquista il titolo e i suoi eredi oppure l'acquirente può comprarne più di uno in vista di personali assegnazioni. Gli archivi della Santa Montagna pullulano di atti di questo tipo. Nel 1375 Alessio Paleologo¹⁴⁹, figlio del grande *eteriarca* Michele Kabalaris, rimette la sua proprietà, sita ad Atzista, al monastero di Panteleimon in cambio di un *adelphaton*¹⁵⁰. Due atti di Pantokrator, due versioni del testamento del gran *primikerios*, rispettivamente dell'agosto 1384 e maggio 1386, riferiscono la richiesta del fondatore del monastero di due *adelphata* per due compagni d'arme (παιδία), detti Palaiologopoulos¹⁵¹ e Doukas¹⁵², in segno di gratitudine per i servizi prestati¹⁵³. Per il periodo della prima dominazione ottomana della Macedonia ricordiamo il succitato caso del febbraio 1388 di Giorgio Anatavlas che, come contropartita alla cessione del suo podere, richiede un *adelphaton* per sé e per il figlio Teodoro¹⁵⁴. Ancor più significativo il caso che lega la famiglia Deblitzenos al monastero di Docheiariou e che produce un vero e proprio *dossier* nell'archivio monastico¹⁵⁵. Nel 1376 Manuele Deblitzenos¹⁵⁶ aveva donato all'igumeno Ioannikios la sua proprietà a Hermeleia, probabilmente in cambio di tre *adelphata*¹⁵⁷. Tra il 1380 e il 1381, non avendo rispettato le

¹⁴⁸ Su questo istituto monastico e la sua diffusione in ambiente athonita si vedano: M. ŽIVOJINOVIC, *Adelfati u Vizantiji i srednevekovnoj Srbiji*, in ZRVI 11 (1968), pp. 241-270; EAD., *Monaški adelfati na Svetoj Gore*, in Zbornik Filozofskog Fakulteta u Beogradu XII/1 (1974), pp. 291-303; OIKONOMIDES 1976, pp. 6-8; SMYRLIS 2006, pp. 138-145.

¹⁴⁹ Notizia in PLP 21421.

¹⁵⁰ Cfr. PANTELEIMON, n° 15, ll. 10-12: μή ἔχων χρυσόβουλον ἢ τί δικαίωμα, δι' ὅτι ἠχμαλωτίσθην παρὰ τῶν Τουρκῶν, στέργω καί προσκυνῶ αὐτῶ, καί ἐπιδίδω τὸ κτίμαν μου μετὰ πάσης τῆς περιοχῆς αὐτοῦ εἰς αὐτούς; ll. 17-18: Ὅταν δὲ ἔλθω εἰς τὸ μοναστήριον να ἔχω δικηνοίαν ἀδελφάτου ἀκεραίου ταχθὲν παρὰ τοῦ πατρός μου τοῦ ἡγουμένου καὶ τῶν γερόντων. L'atto è assai interessante poiché riporta il caso di un uomo che, fatto prigioniero dai Turchi, non ha avuto la possibilità di vedere i propri possessi riconosciuti (prima i Serbi quindi Giovanni V l'avevano assegnato al convento) e infine ne fa dono al monastero.

¹⁵¹ Notizia in PLP 21399.

¹⁵² Notizia in PLP 5680.

¹⁵³ Cfr. PANTOKRATOR, nn° 10 (ll. 52-64) e 11 (ll. 54-58) e p. 10.

¹⁵⁴ Cfr. ESPHIGMENOU, n° 29, l. 7.

¹⁵⁵ Cfr. N. OIKONOMIDES, *The Properties of the Deblitzenoi in the Fourteenth and Fifteenth Century*, in A. E. LAIOU-ANGELIKI, *Charanis Studies. Essays in Honor of Peter Charanis*, Brunswick 1980, pp. 176-198.

¹⁵⁶ Notizia in PLP 91757.

¹⁵⁷ Cfr. DOCHEIARIOU, n° 48. Sul sito venduto una parziale risposta in DOCHEIARIOU, n° 53 (maggio 1409) dove si cita il villaggio abbandonato di san Nicola a Hermeleia, ceduto da Manuele Deblitzenos.

clausole dell'accordo, il monastero si vede ritirato dal metropolita di Tessalonica Isidoro Glabas il podere¹⁵⁸, che, per intervento del medesimo, è restituito l'anno successivo, dietro assegnazione dei tre *adelphata* a Manuele, ma reversibili su altra persona¹⁵⁹. Nell'agosto 1384, morto Manuele a Chortaites in uno scontro contro i Turchi, la vedova Maria, ostacolata nell'assedio di Tessalonica, torna in possesso del podere di Hermeleia¹⁶⁰, anch'esso occupato all'epoca dai Turchi, e nel gennaio successivo si accorda con Docheiariou perché le siano versati gli appannaggi pattuiti dal marito, dichiarando che i versamenti cesseranno alla sua morte¹⁶¹. Nell'ottobre 1404, quando Tessalonica è di nuovo in mani bizantine, il tribunale ingiunge al monastero di procedere ai versamenti, che il convento aveva senza chiara motivazione interrotto¹⁶². La *querelle* si conclude nel dicembre 1419 quando, con l'intervento di Simeone metropolita di Tessalonica¹⁶³, gli eredi di Maria, morta nel corso di quell'anno, rinunciano ai loro appannaggi, ricevendo in cambio una somma forfettaria di 12 *hyperpera*¹⁶⁴. Altri casi sono riferiti all'ultimo decennio del XIV secolo. Nell'ottobre 1392 un certo Teodoro Vladimiriou dona in cambio di un *adelphaton* a Zographou la contrada di Skorivitza, nelle vicinanze della torre di Hierissos, che ammette di aver acquistato senza sapere che fosse già proprietà del monastero; probabilmente nello stesso anno il monastero concede in condizioni simili un *adelphaton* all'ufficiale bizantino Bryennios Laskaris in cambio di un terreno nei pressi del castello di Serre¹⁶⁵. Chiudiamo questa rassegna con il caso di Giovanni Doukas Uroš Paleologo¹⁶⁶, ultimo dei Nemanja, divenuto monaco con il nome di Ioasaph¹⁶⁷. Questi, a causa della conquista turca della Tessaglia (1393-1394), si stabilì a Vatopedi tra il 1394 e il 1396 con tre compagni, lo ieromonaco Serapione e i monaci Filoteo e Gerasimo, e richiese – l'atto porta la data del 17 ottobre 1394 – la concessione di ben 5

¹⁵⁸ Cfr. DOCHEIARIOU, n° 48, ll. 19-21.

¹⁵⁹ Cfr. DOCHEIARIOU, n° 48, l. 22.

¹⁶⁰ Cfr. DOCHEIARIOU, n° 49.

¹⁶¹ Cfr. DOCHEIARIOU, n° 50.

¹⁶² Cfr. DOCHEIARIOU, n° 51.

¹⁶³ Notizia in *PLP* 27057.

¹⁶⁴ Cfr. DOCHEIARIOU, nn° 57-58.

¹⁶⁵ Per i due atti si consulti K. PAVLIKIANOV, *History of the Bulgarian Athonite Monastery of Zographou from 980 to 1804. The Evidence of Twenty-Seven Unknown Documents*, Sofia 2005, nn° 2 (Bryennios Laskaris) e 3 (Teodoro Vladimiriou). Per l'analisi dei documenti si vedano: K. PAVLIKIANOV, *Cosma e il monastero athonita di Zographou*, CHIALÀ – CREMASCHI 2005, pp. 145-147; SMYRLIS 2008, pp. 332-334. I due studiosi discordano sulla data di redazione dell'atto di Laskaris: Pavlikianov propende per una data alta (*ante* 1360), ritenendo che vada identificato con il firmatario del *praktikon* di Lavra del 1355 (LAVRA III, n° 136), del *praktikon* del 1361 di Giorgio Synadenos Astras (LAVRA III, n° 139) e che sia proprio lui che nel 1327 ricevette da Andronico II l'ordine di trasferire Cumani a Lemno (LAVRA III, n° 60). Al contrario Smyrlis immagina che si tratti del Demetrio Laskaris, protagonista del succitato atto di Esphigmenou del febbraio 1393 (cfr. ESPHIGMENOU, n° 30).

¹⁶⁶ Notizia in *PLP* 21179.

¹⁶⁷ Sul personaggio e il contesto storico nel quale visse: RIGO 1999, pp. 130-131, ll. 94-95 (Ἐν ὑστέροις γοῦν ἦλθεν ὁ κῦρ Ἰωάσαφ ὁ Παλαιολόγος ἀπὸ τὸ Ἅγιον Ὄρος ἐκ τῆν φυγῆν), pp. 157-163 (commento); *Id.*, *La politica religiosa degli ultimi Nemanja in Grecia (Tessaglia e Epiro)*, in *Medioevo Greco* 4 (2004), pp. 203-225.

adelphata, 2 per sé e i rimanenti per gli altri monaci¹⁶⁸. Nonostante la nobiltà del richiedente, l'appannaggio è concesso a condizioni, diremmo, consuete: se da un lato il monastero accoglie con grande riguardo i nuovi venuti nelle celle del Precursore, dall'altro vincola il vitalizio alla residenza dei quattro all'interno del monastero e alla loro ubbidienza all'igumeno. Ma è l'aspetto materiale della trattativa a interessare maggiormente: l'igumeno Teodoreto¹⁶⁹ rifiuta con umiltà in un primo momento la reliquia della croce¹⁷⁰ portata in dono dal Nemanja, accettando invece i 500 *hyperpera*, pagati in cambio degli appannaggi.

Gli esempi che abbiamo raccolto mostrano, a nostro giudizio chiaramente, che i monasteri athoniti trasformano il vecchio istituto dell'*adelphaton* sulla base delle esigenze del periodo. Il vitalizio infatti assume una duplice funzione. Dal punto di vista del beneficiario rappresenta una garanzia di sussistenza che i tempi così burrascosi non avrebbero di certo offerto: l'alienazione di una proprietà, spesso devastata dalle scorrerie o occupazioni come nel caso dei Deblitzenos e di Anatavlas, non coincide con una perdita di reddito, bensì è l'occasione per liberarsi dal pericolo di un'esistenza in povertà, così come il versamento della somma (valore medio 100 *hyperpera*) fornisce una pensione sicura per sé e i propri cari. L'*adelphaton* diviene così uno strumento di ammortizzazione sociale. Dal punto di vista dei monasteri il conferimento della *diakonia* palesa un duplice vantaggio: sia permette, nel caso di transazione immobiliare, l'acquisizione di un bene che rafforza la situazione patrimoniale del monastero, favorendone la sussistenza, sia il provento della vendita aumenta la liquidità nelle casse del monastero, liquidità corrente necessaria a far fronte alla fiscalizzazione dei beni ecclesiastici voluta, come abbiamo visto, prima da Manuele II quindi dall'autorità ottomana e infine nuovamente da Manuele. In ultimo la vendita degli *adelphata* prova ancora una volta come durante il periodo della prima dominazione ottomana la Santa Montagna subì di certo una pressione fiscale, ma solo episodicamente una confisca dei beni.

Ora torniamo al periodo successivo al 1402/1403, chiedendoci se i monasteri adottarono contromisure a fronte del pagamento del terzo dell'*haraç*. Ancora una volta gli archivi athoniti forniscono una risposta. Per svincolarsi dalla pressione fiscale e dal controllo dei recensori abbiamo notizie di monasteri che vendono allo stato la parte dei fondi sottoposti al fisco. È il caso di un atto di Vatopedi del dicembre 1405¹⁷¹. Il cartolario Laskaris Metochites¹⁷² cede al convento i $\frac{2}{3}$ dei beni siti a Styliarion e i $\frac{2}{3}$ dei coltivatori che risiedono a san Mamas, trattenendo in favore dello stato il rimanente, pari alla quota sottoposta ad *haraç*. Altro metodo è scelto da Lavra che nell'aprile del 1409 cede i *metochia* di Siderokapsia e Karvea per ottenere in cambio l'esenzione su Drymosirta, Pinson e Loroton,

¹⁶⁸ Per il testo si veda BEES 1909, pp. 271-272, ff. 8-13; per l'analisi ŽIVOJINOVIĆ 2005, pp. 137-139.

¹⁶⁹ Notizia in PLP 7315.

¹⁷⁰ Sulla reliquia, ancora conservata nel monastero, cfr. B. MILJKOVIĆ, *Hilandarski časni krst i stara manastirska stravroteka*, in ZRVI 38 (1999-2000), pp. 287-297.

¹⁷¹ Troviamo menzione in OIKONOMIDES 1969, pp. 683-684.

¹⁷² Notizia in PLP 17983.

ma è costretta a versare il terzo dell'*haraç* per il *metochion* di Gomatou¹⁷³. Infine interessantissimo l'atto n° 52 di Docheiariou¹⁷⁴ del 30 novembre 1414. Si tratta in realtà della copia di un *prostagma* emanato da Manuele nel gennaio 1409, richiesta dai monaci durante la visita a Tessalonica dell'imperatore¹⁷⁵. La delegazione si lamenta della perdita della proprietà di Mariana dopo il 1403/1404. L'imperatore riconosce che si è assistito ad abusi da parte di agenti del fisco e restituisce l'integrità della proprietà (ll. 7-10)¹⁷⁶, ma subito dopo rimarca che il monastero è tenuto a versare la quota stabilita dell'*haraç* secondo le norme vigenti (ll. 10-12: 'Ο δὲ λόγος οὗτος οὐκ ἔστι περὶ τοῦ τέλους ὃ ἔδιδον εἰς τοὺς Τούρκους, ὀνομαζόμενον παρ'ἐκείνους χαράτζιν, ἀλλὰ διὰ τὴν παροικικὴν κτήσιν, ὡσπερ εἶχον αὐτὴν καὶ πρὸ τῆς ἡμέρας τῶν Τούρκων). Nella seconda parte il documento affronta il problema legato allo stato dei beni di Hermeleia¹⁷⁷: in questo caso l'imperatore ribadisce la confisca della metà della proprietà a favore del fisco (ll. 12-13: τῆς δὲ Ἑρμηλίας ἵνα ἔχῃσι τὸ ἥμισυ μέρος, τὸ δὲ ἥμισυ ἵνα ἔνι τοῦ δημοσίου, ὡς καὶ ἄλλα κτήματα τῶν μοναστηρίων). Vediamo dunque ancora attivi¹⁷⁸ i due provvedimenti di Manuele inerenti l'Atos: da un lato la fiscalizzazione, successiva al 1371, della metà dei *metochia* dati in *pronoia* e dall'altro la ripartizione del godimento dell'*haraç*. Alla luce di questa concomitanza e considerando anche le date di emissione dei documenti succitati comprendiamo per quale motivo Manuele II abbia voluto ribadire con chiarezza e evidenza nel *prostagma* del dicembre 1409, che abbiamo già citato circa la *pronoiarizzazione* della metà dei *metochia*, l'obbligo per i monasteri di versare il terzo dell'*haraç*: ἐπεὶ δὲ εὐεργετήσαμεν πρὸς αὐτοὺς ἀπὸ τοῦ χωρηγείου αὐτῶν, ὅπερ ἐχάρισεν ἰδίως πρὸς ἡμᾶς ὁ μέγας ἀμηνᾶς, ἵνα ἔχῃσι τὸ δίμοιρον, συνέβη δὲ εἰς τινα, ὅτι ἐδίδουν τὸ ἥμισυ χωρηγεῖον, ἀφ' οὗ μέρους ἐκράτουν, διοριζόμεθα ἵνα διδῶσιν ἀπὸ τούτου τὸ τρίτον, ὡσὼν ἐξ ἀρχῆς ἀπεφηνάμεθα καὶ ὠρίσαμεν¹⁷⁹.

Giungiamo così all'ultima tappa del nostro percorso. Nel corso di pochi anni la situazione volge al peggio per il governo bizantino. Gli anni che vedono l'insediamento di Andronico IV, nuovo despota a Tessalonica e figlio di Manuele II, e del reggente Demetrio

¹⁷³ Cfr. LAVRA III, n° 161; OIKONOMIDES 1969, p. 685.

¹⁷⁴ Cfr. DOCHEIARIOU, n° 52; DÖLGER 1925-1965, nn° 3322 e 3342.

¹⁷⁵ Citiamo qui un documento perduto dell'archivio di Dionysiou (inverno 1408-1409) nel quale Manuele II conferma durante la sua permanenza a Tessalonica la concessione fatta al monastero dal defunto Giovanni VII della proprietà di Mariskin; è probabile che l'atto affrontasse temi fiscali simili alla documentazione qui discussa; cfr. DIONYSIOU, n° 20, p. 120 (riferimento all'atto); G. T. DENNIS, *Official documents of Manuel II Palaeologus*, in TM 3 (1968), n° 24, p. 56.

¹⁷⁶ Sulla vendita di Mariana cfr. DOCHEIARIOU, n° 42.

¹⁷⁷ Sulla questione inerente la proprietà di Hermeleia, oggetto di contesa tra Docheiariou e Xeropotamou, si vedano DOCHEIARIOU, nn° 39, 40, 54, 55 e XEROPOTAMOU, n° 29.

¹⁷⁸ Questione spinosa è l'accertamento del *terminus*: dobbiamo immaginare le norme in vigore nel gennaio 1409 o ancora valide nel 1414? Propendiamo per la seconda ipotesi alla luce dell'emanazione (dicembre 1409) di un *prostagma* sull'argomento.

¹⁷⁹ Cfr. DÖLGER 1925-1965, n° 3321; V. MOŠIN, *Akti iz svetogorskih arhiva*, in Spomenik srpske kraljevske Akademije nauka 91 (1939), pp. 165-167.

Laskaris Leontares¹⁸⁰ coincidono con le lotte intestine in seno alla famiglia ottomana: Suleyman eliminato da Musa¹⁸¹ nel febbraio 1411, quest'ultimo nel luglio 1413 giustiziato da Maometto I¹⁸² e la ribellione di Mustafa¹⁸³. In questo momento il Monte Santo pare vivere un periodo di relativa tranquillità come provano gli archivi di Panteleimon, Dionysiou e Lavra¹⁸⁴. Con l'ascesa al trono di Murad II¹⁸⁵ tuttavia si inaugura una strategia decisamente aggressiva contro i domini bizantini: gli assedi di Costantinopoli prima (1422) e di Tessalonica in seguito (1423-1430)¹⁸⁶ segnano per Bisanzio la definitiva perdita dei possedimenti della Macedonia. Proprio in questo nuovo momento di grave crisi si consuma la decisiva sottomissione dell'Atos al potere ottomano. All'inizio delle operazioni di assedio di Tessalonica (settembre 1423 - agosto 1424) una delegazione atonita si reca ad Adrianopoli e si sottomette ufficialmente al sultano Murad II con il consenso del despota Andronico IV. La decisione degli aghioriti trova giustificazione innanzitutto nell'atteggiamento del governatore bizantino: incapace a fronteggiare la pressione turca, nel settembre 1423 egli consegna la città agli alleati veneziani¹⁸⁷. La resa bizantina autorizza le comunità atonite a definire in maniera autonoma la propria politica nei confronti dell'incontenibile invasore. La sottomissione ufficiale al nuovo sovrano è un atto significativo non solo dal punto di vista religioso, quanto in particolar modo economico-patrimoniale, se pensiamo che i delegati atoniti richiesero il riconoscimento dei privilegi e delle proprietà, immaginando di ricevere lo stesso trattamento riguardoso concesso da Bayazid I¹⁸⁸. I pochissimi atti della cancelleria ottomana risalenti alla fine del XIV e inizi del XV secolo manifestano infatti un atteggiamento conciliante nei confronti delle comunità monastiche della regione: oltre al già menzionato atto di Bayazid I nei confronti del monastero di san Giovanni Prodromos di Serre, vanno ricordate le due conferme a quell'atto emanate da Musa (6-15 gennaio 1412) e da Maometto I (5 gennaio 1419), nelle quali si ribadisce l'esenzione anche dall'*haraç*¹⁸⁹. Dobbiamo supporre che altrettanto condiscendente sia stato l'atteggiamento di Murad II, occupato a organizzare l'assedio e interessato a controllare la regione limitrofa, come ci conferma indirettamente quanto scrive Pietro Zen da Christoupolis a suo fratello in una lettera del 23 luglio 1425, ricordando che, al comando

¹⁸⁰ Notizia in *PLP* 14676.

¹⁸¹ Notizia in *PLP* 19540.

¹⁸² Notizia in *PLP* 17997.

¹⁸³ Notizia in *PLP* 19575.

¹⁸⁴ Cfr. *LAVRA IV*, pp. 59-61.

¹⁸⁵ Notizia in *PLP* 19504.

¹⁸⁶ Cfr. DENNIS 1964.

¹⁸⁷ Cfr. P. LEMERLE, *La domination vénétienne à Thessalonique*, in *Miscellanea Giovanni Galbiati*, vol. III, Milano 1951, pp. 219-225; A. E. BAKALOPOULOS, *A History of Thessaloniki*, tr. engl. by T. F. CARNEY, Thessalonike 1972, pp. 65-75; D. JACOBY, *Thessalonique de la domination de Byzance à celle de Venise. Continuité, adaptation ou rupture?*, in *TM* 14 (2002), pp. 303-318.

¹⁸⁸ Notizia in *PLP* 21248.

¹⁸⁹ Per il testo e il commento dei due firmani cfr. ZACHARIADOU 1969, pp. 3-7.

di una galea veneziana, incendiò il castello di Hierissos e cinque torri occupate dai Turchi¹⁹⁰. L'accordo con i monaci fornisce al sovrano ottomano una garanzia di tregua per un'area comunque strategica per il blocco di Tessalonica.

Rimane tuttavia aperto il motivo alla base di una così repentina sottomissione. Anche in questo caso è necessario valutare la documentazione coeva e successiva all'assedio di Tessalonica. Soffermiamoci sulle iniziative politico-religiose di Murad II: sappiamo che nel 1422 emanò un atto in favore del monastero del Teologo di Delvinë¹⁹¹ e veniamo a conoscenza dalla cronaca della presa di Tessalonica di Anagnostes che al momento della conquista il sovrano si impegnò a restituire tutti i beni, compresi quelli monastici, ai legittimi proprietari, trattenendo per sé due chiese e trasformandole in moschee¹⁹². L'iniziativa fu giudicata un segno di benevolenza del sultano. Proprio un atto conservato a Lavra ci presenta una situazione assai chiarificatrice di questi primi mesi di occupazione. Nel maggio 1432 il monastero di Nea Moné stipula un contratto di locazione con un certo Costantino Magklabites per un frantoio di olio di lino, ubicato nel quartiere di san Menas a Tessalonica. L'aspetto interessante dell'atto risiede nel fatto che tale frantoio era stato in precedenza affittato a un turco¹⁹³. Appare chiaro che i monasteri a solo due anni dalla presa della città hanno già iniziato a fare affari con i conquistatori e si sentono anche liberi di preferire loro un correligionario. Eppure la situazione sembra rapidamente precipitare. Sulla base del documento appena citato è infatti possibile datare il censimento ordinato da Murad II sulle proprietà presenti in città e nei dintorni: l'obbiettivo del censimento è quello di distribuire i beni non reclamati per assenza o morte dei legittimi proprietari a dignitari o uomini di fiducia del sultano, come ci informa ancora Anagnostes¹⁹⁴. Anche l'Athos subisce il

¹⁹⁰ Cfr. K. D. MERTZIOS, *Μνημεία Μακεδονικῆς ἱστορίας*, Θεσσαλονίκη 1947, p. 25; I. K. ΒΑΣΔΡΑΒΕΛΛΗΣ, *Ἡ πειρατεία εἰς τὰ παράλια τῆς Μακεδονίας κατὰ τὴν Τουρκοκρατία*, in MAK 5 (1961-1963), p. 320.

¹⁹¹ Cfr. ZACHARIADOU 1971, pp. 2-3 e n. 13 (bibl.); M. ΜΠΟΓΚΑΣ, *Δύο ἱστορικά ἐνθυμήματα τοῦ ΙΕ' αἰῶνος ἐκ Βορείου Ἠπείρου*, in Δελτίον τῆς ἱστορικῆς καὶ ἐθνολογικῆς Ἑταιρείας τῆς Ἑλλάδος 13 (1959), p. 429.

¹⁹² Cfr. TSARAS 1958, § 18, 43-52: πάσας οἰκίας ἔχειν τοὺς ἀρχῆθεν αὐτῶν κυρίου προστάξας ἐλευθερίας τετυχηκότας καὶ πᾶσαν ἄλλην ἀκίνητον κτῆσιν, ταυτὶ μόνον προσθεῖς αὐτὸς τῆνικαῦτα τοῖς κακοῖς γενομένοις, ὅτι τούσδε τοὺς ἱεροὺς οἴκους παρακατέσχε, τὸν τ' ἐπὶ μέσης τῆς πόλεως νεῶν τῆς ἀχειροποιήτου παρθένου καὶ θεοτόκου καὶ τὴν εἰς ὄνομα πάλαι τιμωμένην τοῦ τιμίου προσδρόμου μονὴν ἱεράν, τὸν μὲν ὡς σύμβολον νίκης καὶ γεγενημένης ἀλώσεως, τὴν δ' ὡς καὶ πρὸ χρόνων παρὰ τῶν Τούρκων ληφθεῖσαν, καὶ εἰς συναγωγὰς αὐτῶν τούτους μετήμειψε. (= IOANNES ANAGNOSTES, *Διήγησις περὶ τῆς τελευταίας ἀλώσεως τῆς Θεσσαλονίκης*, ed. I. BEKKER, CSHB, Bonn 1838, p. 520). Cfr. anche TSARAS 1985, § 18, pp. 63-64.

¹⁹³ Cfr. LAVRA III, n° 168. Interessante la l. 5: λινελαιοτριβικὸν ἐργαστήριον, κατεχόμενον δὲ ἐνοικιακῶς παρὰ Τούρκου τινός.

¹⁹⁴ Cfr. TSARAS 1958, § 20, 25-46: βουλὴν γὰρ ἐνενόησεν ἡ ἐδέξατο τὰς μὲν τῶν παρόντων καταλιπεῖν ἔχειν τοὺς τούτων δεσπόσαντας, εἰ καὶ μὴ καθαρῶς οὕτως ἐξέβη, τὰ δὲ γε τῶν ἀπόντων, ζώντων καὶ τεθνηκότων, τὰ μὲν τηρεῖσθαι τοῖς εἰσέπειτ' ἐλευσομένους, τὰ δὲ Τούρκοις δοθῆναι τοῖς ἡρημένοις ἢ βιασθεῖσιν ἐνοικῆσαι τῇ πόλει, καθάπερ καὶ γέγονεν. Ἐπεὶ δὲ κατεγράφησαν μὲν μετὰ πολλῆς τῆς ἐπιμελείας ἅπαντα τὰ τῆς πόλεως, ἐνίων ἐκ τῶν ἡμετέρων πρὸς τοῦτ' ἐπιτηδείων ὀφθέντων, οἱ καὶ τοῦτ' ὄδιον ἐκ σκαιοτάτης οἴμαι γνώμης καὶ φθονεῶς, ἠρίθμηντο δὲ μετὰ πολλῆς ἀκριβείας καὶ διασκέψεως, καὶ διχῆ κατὰ τοῦπίταγμα διηρέθησαν, τότε δὴ τὰς μὲν τῶν μονῶν ὅσαι δὴ μείζους καὶ πρὸς κάλλος φαιδρότεραι τοῖς οἰκείοις αὐτῶ καὶ οὖσιν ἐξ ἀξιάμασιν ἐδωρήσατο, ὁμοίως δὲ καὶ τῶν οἰκιῶν ὅσαι δὴ καλλίους ἦσαν τῶν ἄλλων εἷς τε κάλλος καὶ μέγεθος, μόνους

provvedimento come testimonia il censimento compiuto dal *sandjak* Arvanid¹⁹⁵ e soprattutto la menzione presente in un documento di Maometto II rivolto al *protos* e agli *igumeni*: ἐπειδὴ ἔγινεν εἰς τοῦ πατρός μου τὸν καιρὸν καὶ ἐχωρίστηκαν τὰ σύνορα τῶν μοναστηρίων, νὰ ἔχη τό καθένα μοναστηρίον τό σύνορον του¹⁹⁶.

Il contratto di Nea Moné da un lato e la disperata testimonianza di Anagnostes dall'altro sono due indizi che ci permettono di capire quali fossero le aspettative dei Tessalonicesi dinanzi alla nuova presa della città, non certo entusiaste, ma erroneamente convinte che il nuovo sultano avrebbe seguito le linee politiche e organizzative del predecessore Bayazid, intuibili, leggendo tra le righe le omelie di Isidoro Glabas e Gabriele, metropolitani di Tessalonica¹⁹⁷. Il primo, nei discorsi del 5 e 12 ottobre del 1393, oltre ad accennare a un colloquio positivo avuto con il sultano, ammette che le sofferenze, pur inconfutabili¹⁹⁸, sono rese tollerabili da un atteggiamento inaspettatamente clemente (ὄτε δὲ προσδοκοῦντες ἦμεν παθεῖν τὰ δεινότατα, τότε καὶ ψυχαγωγίας, ἴστε δὲ τοῦτο πάντες, ἀπηλάσασμεν οὐ μετρίας)¹⁹⁹. Anche in un passo dell'encomio a san Demetrio, Gabriele sembra andare nella medesima direzione, quando dice: Εἶχον μὲν ἐλόντες Ἀχαιμενίδαι τὴν πόλιν, εἶχον δὲ οὐδὲν μᾶλλον, ἀλλ'ὃ τὴν Σάρραν καθαρὰν ἀλλοτρίας κοίτης τῷ πατριάρχῃ διασωσάμενος μετὰ τὴν ἀφαίρεσιν καὶ τήνδε κακῶν ἀπαθῆ καὶ μετὰ τὴν ἄλωσιν ἐν ταῖς χερσὶ τῶν ἀλαστόρων διαφυλάττει τῷ ταύτης προστάτῃ καὶ πολιούχῳ, τῷ μεγαλομάρτυρι καὶ μυροβλήτῃ, φημί, Δημητρίῳ²⁰⁰. Alla luce della convergenza di queste testimonianze ora ci sembra chiaro che le ragioni della rapida sottomissione degli athoniti siano ascrivibili all'opportunità politica e alla lucida previsione dell'inesorabile declino dell'impero unite al ricordo di una precedente dominazione relativamente morbida.

Di certo questo primo passo pone le basi per il reciproco riconoscimento e per una collaborazione testimoniata dai numerosi atti indirizzati ai monasteri della Santa Montagna durante il primo secolo della Turcocrazia²⁰¹.

ἡμῖν τοὺς τέσσαρας νεῶς, οἱ καὶ καθολικοὶ λέγονται, καταλελειπῶς, πολλὴν τὴν σπουδὴν ὑπὲρ τούτων τοῦ ποιμένου εἰσενεγκόντος. Τὰς δὲ γε λοιπὰς ἀπάσας οἰκίας καὶ τοὺς νεῶς σχεδὸν πάντας διωρίσατο τοῖς τ'ἀπ'ἄλλων τόπων ἐθέλησασιν ἴσως τὴν πόλιν ἀνθ'ἧς οἰκοῦσιν ἐλέσθαι παρασχεθῆναι, καὶ τοῖς ἀπὸ τῶν Γενητζῶν ἀπαναστᾶσι Τούρκοις (=ANAGNOSTES, pp. 523-524). Cfr. anche TSARAS 1985, § 20, p. 66.

¹⁹⁵ Cfr. ZACHARIADOU 1971, p. 25, n. 40.

¹⁹⁶ Cfr. BINON 1942, pp. 297-298, n° 29.

¹⁹⁷ La vicenda dei due metropolitani è riassunta in G. T. DENNIS, *The late byzantine metropolitans of Thessalonike*, in DOP 57 (2003), pp. 257-260.

¹⁹⁸ Cfr. S. VRYONIS, *Isidore Glabas and the Turkish Devshirme*, in *Speculum* 31 (1956), pp. 433-443.

¹⁹⁹ Cfr. B. LAOURDAS, *Ἰσιδώρου ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης ὁμιλία εἰς τὰς ἐορτὰς τοῦ ἀγίου Δημητρίου*, in *Ἑλληνικά*, παράτημα 5 (Θεσσαλονίκη 1954), pp. 55-65 (omelie nn° 4-5); DENNIS 1964, pp. 56-59.

²⁰⁰ Cfr. L. S. LAOURDAS, *Ἐγκώμιον εἰς τὸν ἀρχιεπίσκοπον Θεσσαλονίκης Γαβριήλ*, in MAK 4 (1955-1960), pp. 352-370, in part. p. 363. Analisi del testo in A. E. BAKALPOULOS, *Ὁ ἀρχιεπίσκοπος Γαβριήλ καὶ ἡ πρώτη τουρκικὴ κατοχὴ τῆς Θεσσαλονίκης (1391-1403)*, in MAK 4 (1955-1960), pp. 371-373.

²⁰¹ Facciamo qui riferimento agli atti in favore del monastero di Kutlumus e Dionysiou che ci informano della sopravvivenza e dello stato dell'Athos dopo la caduta di Costantinopoli; cfr. LEMERLE - WITTEK 1947, pp. 420-472; ZACHARIADOU 1971, pp. 4-35.

1.1.4 UN BILANCIO SULL'ANALISI DEI DOCUMENTI DI ARCHIVIO DELL'ATHOS

La densità e la massa dei dati fin qui riportati ci obbliga a una valutazione sintetica dei fenomeni che interessarono l'Athos nel corso del XIV sec. affinché possano essere colte con maggiore chiarezza le linee di sviluppo delle relazioni e delle reazioni che gli ambienti athoniti maturarono verso il problema turco.

Il primo contatto diretto interessò l'Athos nel corso della scorreria della Compagnia Catalana che portò al suo seguito mercenari turchi provenienti dall'Asia Minore (1305-1306). Le aree più colpite in questo periodo sono sicuramente gli eremi, i quali per questo motivo sono diretti destinatari delle iniziative di difesa promosse dall'autorità imperiale che spinge gli anacoreti a rifugiarsi entro le mura dei monasteri maggiori o a trasferirsi nelle città limitrofe. In seguito, superata l'emergenza catalana, l'Athos a più riprese è soggetto, come testimoniano alcuni testi agiografici, a continue scorrerie dei pirati provenienti dagli emirati di Aydin e Mentesche che signoreggiano sull'intero Egeo. Nel 1326 personaggi quali Gregorio Sinaita o Gregorio Palamas, veri animatori della nascita del movimento esicasta sulla Santa Montagna, sono costretti a lasciare i loro eremi e le loro comunità. La convergenza di intenti tra Patriarcato, autorità imperiale e Protaton, a esempio per la fortificazione del *metochion* di Komitissa nel 1325, evidenzia poi quanto il pericolo pressante abbia stimolato un'iniziativa coordinata centralmente per la difesa dei centri monastici aghioriti. Negli anni '40 l'apparizione al largo delle coste athonite di 60 navi turche o la fuga di Atanasio il Meteorita o ancora la cattura della commissione incaricata dell'inchiesta intorno alla diffusione di pratiche bogomile sono soltanto alcune testimonianze della forza d'impatto delle incursioni turche sulla vita della Santa Montagna, che solo il pattugliamento di navi occidentali e la morte dell'emiro di Aydin, Umur, consegnano a una breve stagione di tranquillità.

Per il periodo successivo fino alla disfatta della Maritza (1371) si registra difatti una fase di relativa pace per l'Athos. L'assorbimento nell'area di influenza del regno di Serbia e la designazione di *protoi* legati alla dinastia Nemanja favoriscono ampiamente alcune comunità che inaugurano una stagione di ampliamento fondiario. I *kellia* e i *monydria* abbandonati o fatiscenti per le disastrose incursioni degli anni precedenti sono affidati ai grandi monasteri affinché siano ristrutturati, garantiscano un versamento annuale per la Mese e possano accogliere il flusso di monaci che provengono dai Balcani e che sanano l'esodo che l'Athos ha vissuto negli anni '30 e '40. Le modalità di concessione da parte del Protaton variano in relazione ai beneficiari e alla tipologia di proprietà in questione. Ciò tuttavia non cancella gli effetti del pericolo turco ancora incombente: assistiamo anche a una stagione di rafforzamento delle strutture di difesa dei monasteri e numerose fonti, per lo più agiografiche, testimoniano anche il clima di tensione e insicurezza che si viveva in quegli anni. Di certo, sulla base delle fonti proposte, riteniamo che l'effetto di maggior

rilievo per il periodo della Serbocrazia consista nella nuova disponibilità delle comunità athonite a interloquire con autorità che non sono più necessariamente bizantine, riconoscendole come garanti dell'ordine sulla Santa Montagna e facendosi da queste riconoscere privilegi, donazioni ed esenzioni che in precedenza erano accordati solo da Costantinopoli.

All'indomani della Maritza si apre una nuova stagione di incertezza per l'Athos (1375-1378). Con la scomparsa di Giovanni Uglieša, il Monte Santo torna sotto il controllo bizantino. Le iniziative fiscali di Manuele II (*prostagma* del 1408) con la *pronoizzazione* dei *metochia* athoniti impongono ai monasteri la fiscalizzazione dei beni fondiari a favore delle casse imperiali all'epoca esangui. In questo contesto e sulla base del cambiamento di politica adottato durante la Serbocrazia, inquadrriamo le prime notizie leggendarie che riferiscono di contatti con le autorità turche per i monasteri che cercano di accreditare presso l'invasore i privilegi dei quali in precedenza hanno goduto, come testimoniato dall'*hüküm* di Murad I in favore del monastero di san Giovanni Prodromos di Serre. L'evidente debolezza del potere imperiale è condizione sufficiente per la ricerca di questo tipo di concessioni. Con l'occupazione della Macedonia (1383-1402) si determina quindi una situazione magmatica come dimostra il trattamento vario che ciascuna comunità riceve dall'amministrazione ottomana. Dopo la battaglia di Ankara (1402) Manuele II tenta di riaffermare la sua autorità sull'Athos come provano il *typikon* del 1406 e il *prostagma* di Demetrio Bouliotes del 1404. I monasteri dell'Athos tornano proprietari dei beni sottratti durante l'occupazione turca e vedono riconosciute le transazioni concluse durante questo periodo, ma contemporaneamente vedono confermata la tassazione (*haraç*) richiesta nel periodo precedente dagli amministratori ottomani, che ora passa per un terzo direttamente all'erario bizantino. L'*haraç* è un'imposta di base versata in contanti e tali somme furono probabilmente reperite con la concessione di *adelphata* per i quali tra gli anni '80 e '90 del XIV sec. si registra negli atti d'archivio un netto incremento nelle stipule. Abbiamo osservato come tali contratti producano due effetti: 1) l'*adelphaton* rappresenta per il beneficiario una garanzia di sussistenza in tempi tanto difficili e 2) per i monasteri esso costituisce sia l'acquisizione di una nuova proprietà fondiaria, se parte dell'accordo, e un incremento della liquidità utile al versamento dell'*haraç* prima al fisco ottomano poi a quello bizantino. Gli atti di questo periodo poi ci mostrano nell'alienazione di proprietà soggette al fisco una seconda soluzione attuata dalle comunità athonite per evitare il versamento delle imposte.

Le lotte intestine in seno alla famiglia regnante ottomana durante il secondo decennio del XV sec. concedono quindi una nuova parentesi di relativa tranquillità per l'Athos che si prolunga sino all'assedio di Murad II prima a Costantinopoli (1422) poi a Tessalonica (1423-1430). Giungiamo così al momento della sottomissione definitiva e ufficiale delle comunità athonite al sultano ottomano (1423/1424). La comparazione delle fonti d'archivio e di quelle storiche ci permette così di spiegare i motivi alla base di quest'atto così simbolico. Innanzitutto la cessione di Tessalonica ai Veneziani da parte del governatore Andronico IV offrì la condizione per i monasteri dell'Athos di gestire in

maniera autonoma la propria politica di avvicinamento al Turco, come era già accaduto con le autorità serbe alla metà del XIV sec. In secondo luogo il concorso delle fonti ci lascia presumere che anche gli athoniti nutrissero la convinzione di ricevere un trattamento equo e mite come nel caso della precedente occupazione sul finire del XIV sec. da parte di Bayazid I. Infine non va dimenticato che l'accoglienza di Murad II della leale sottomissione delle comunità athonite assicurò al sultano la possibilità di concentrarsi per un esito positivo del blocco di Tessalonica, avendo pacificato un'area strategica per il controllo della Macedonia e un focolaio di potenziali resistenze.

1.2 PER UN REGISTRO DELLE TORRI DI PROPRIETÀ DEI MONASTERI DELL'ATHOS NEL XIV SEC.

L'obiettivo di definire la politica athonita nei confronti della minaccia turca del XIV sec. non può essere perseguito solo attraverso la valutazione del materiale d'archivio inerente alle testimonianze di attacchi pirati e alle loro dirette o indirette conseguenze. Come abbiamo avuto modo di osservare nei paragrafi precedenti, un aspetto ineludibile della resistenza dei centri monastici si concentra anche sull'acquisizione o sulla costruzione di strutture di difesa che in questo secolo divennero vitali per la sopravvivenza e la sicurezza dell'Athos. In questo quadro, se il dato archeologico appare contaminato dall'ovvia stratificazione alla quale sono state sottoposte queste fortificazioni²⁰², riteniamo utile tornare ancora una volta sulla consultazione del materiale d'archivio per chiarire lo *statu quo* della strategia difensiva, focalizzando l'indagine sul XIV sec.

Data la mole delle testimonianze, riteniamo fissare un ordine di presentazione allo scopo di estrapolare informazioni utili alla nostra indagine. Procederemo per cerchi concentrici, ossia analizzando *in primis* la situazione sull'Athos, per poi ampliare il raggio di indagine fino a comprendere le proprietà monastiche localizzate nei distretti più lontani.

1.2.1 LE TORRI SUL MONTE ATHOS

Le notizie sulla presenza di torri sul Monte Santo tra XIII e XV sec. ci spingono a catalogare questo materiale entro tre gruppi: 1) atti che menzionano fortificazioni attaccate dai Turchi o comunque utilizzate per la difesa del territorio; 2) atti che provano l'interesse dei monasteri maggiori al possesso di particelle nella zona dell'istmo della penisola athonita con le conseguenti contese che ne derivarono e infine 3) atti che si riferiscono a

²⁰² Cfr. Π. ΠΑΠΑΝΤΟΝΙΟΥ – Χ. ΠΙΤΣΗΣ, *Η αρχιτεκτονική του Αγίου Όρους. Πύργοι και αρσανάς*, Πατρα 2008, con bibl. e recensione di tutte le torri; ΑΑ. ΒΒ., *Οι πύργοι του Αγίου Όρους*, Πανεπιστήμιο Πατρών, Βιβλιοθήκη Αρχιτεκτονικής, Πάτρα 2002; P. L. THEOCHARIDES, *Recent research into Athonite architecture, Tenth-Sixteenth century*, in BRYER – CUNNINGHAM 1998, pp. 205-221, in part. 213-214; P. L. THEOCHARIDES, *Οι πύργοι του Αγίου Όρους*, in *The 17th International Byzantine Congress - Washington D. C., August 3-8 1986*, Washington D.C. 1986, p. 342; Π. Λ. ΘΕΩΧΑΡΙΔΗΣ, *Παραδείγματα κατοικίας σε άγιορειτικά όχυρά, πύργους και έξωμυνοαστηριακά κελιά της πρώιμης Τουρκοκρατίας*, in *Έλληνική Παραδοσιακή Αρχιτεκτονική* 8 (1991), pp. 271-285.

fortificazioni variamente dislocate sulla Santa Montagna per le quali non individuiamo una funzione specifica.

Ogni monastero dell'Athos ancor oggi mostra tra le strutture conventuali opere difensive che spesso la ricerca archeologica ha datato al momento della fondazione dei cenobi stessi²⁰³. Ciò spiega il motivo per cui i documenti del XIV sec., tranne poche eccezioni, non menzionano la costruzione di fortificazioni all'interno del perimetro dei monasteri. Nel gennaio del 1262 un atto del *protos Arsenio*²⁰⁴ riconosce gli antichi confini per il monastero di Kalligraphou, che in seguito entrerà in possesso di Docheiariou²⁰⁵. Nella contesa che oppone il convento a Kastamonitou si ricorda che l'igumeno Teodoro²⁰⁶ fece lì costruire una torre. L'opera rientra nel tentativo dell'igumeno, impegnativo da un punto di vista finanziario, di risollevarne le sorti del monastero e garantire così sicurezza e prosperità. Il caso di Kalligraphou acquista maggiore rilevanza se inquadrato nell'ambito delle opere di ammodernamento e rafforzamento che vedono impegnati altri monasteri tra i quali spicca nel passaggio tra XIII e XIV sec. l'esempio di Chilandar²⁰⁷.

Già fortificato, il monastero serbo si trasformò in un vero e proprio cantiere poiché intorno al 1260 si svolsero i lavori di abbellimento della cappella al terzo livello nella torre di san Giorgio. Poco dopo il re Stefano I Uroš (1243-1276)²⁰⁸ vi fece costruire una torre consacrata alla Trasfigurazione²⁰⁹. Il progetto di rafforzamento fu poi completato dal suo successore, Stefano II Uroš Milutin²¹⁰, che, come si racconta nella sua *Vita*, fece irrobustire la cinta muraria del monastero per prevenire gli attacchi di pirati ateisti²¹¹. Inoltre fece erigere, probabilmente a sue spese, la torre detta di Chrysa, a difesa del braccio di mare in corrispondenza del monastero e infine intervenne sulla cosiddetta Torre di Milutin, con ogni probabilità preesistente²¹². Ancora in questo periodo si ricordano per Chilandar una torre a difesa del *kellion* di san Saba a Karyes e il possesso di una torre di avvistamento a Palaioastron, nella zona dell'istmo dell'Athos come prova un atto del 31 agosto del 1288²¹³.

²⁰³ A titolo esemplificativo: S. VOYADJIS, *The "Tzimiskes" tower of the Great Lavra Monastery*, in BRYER – CUNNINGHAM 1998, pp. 189-203; P. L. THEOCHARIDES, *The Byzantine fortified enclosure of the Monastery of Chelandariou*, in *Hilandarski Zbornik* 7 (1989), pp. 59-70; Π. Λ. ΘΕΩΧΑΡΙΔΗΣ, *Παρατηρήσεις στην οικοδομική ιστορία και την οχυρόση της Μ. Διονυσίου Αγίου Όρους κατά το 16^ο αιώνα*, in MAK 22, pp. 444-469; M. KOVASEVIC, *Fortification walls and towers*, in *Hilandar Monastery*, ed. G. SUBOTIĆ, Beograd 1998, pp. 134-144.

²⁰⁴ Notizia in PLP 1427.

²⁰⁵ Cfr. DOCHEIARIOU, n° 7. Sulla situazione patrimoniale del monastero cfr. SMYRLIS 2006, pp. 42-43.

²⁰⁶ Notizia in PLP 7311.

²⁰⁷ Cfr. M. ŽIVOJINOVIC, *Le monastère de Chilandar et ses metoques dans la région de l'Athos*, in ZRVI 26 (1987), pp. 35-67. Sulla situazione patrimoniale del monastero cfr. SMYRLIS 2006, pp. 38-42.

²⁰⁸ Notizia in PLP 21180.

²⁰⁹ Cfr. CHILANDAR I, p. 34

²¹⁰ Notizia in PLP 21181.

²¹¹ Cfr. ARHIEPIKOP DANIL O DRUGI, *Živoli kraljeva i arhiepiskopa srpskih*, ed. DJ. DANIČIĆ, Zagreb 1886 (rist. London 1972), p. 132.

²¹² Cfr. CHILANDAR I, pp. 42-43. Sulla torre cfr. A. FOTIC, *Le pyrgos de Kabalaréos, alias pyrgos du roi Milutin*, in REB 60 (2002), pp. 209-213.

²¹³ Cfr. CHILANDAR I, n° 11, l. 16.

Gli effetti delle scorrerie pirata sono testimoniati da un atto presente nell'archivio di Kutlumus nel quale il *protos* Teofane²¹⁴ nel 1313-1314 conferma al monastero di Alypiou la proprietà perpetua sull'insediamento di Kaliagra a condizione che sia ricostruita la torre distrutta durante una razzia pirata²¹⁵. Kaliagra si trova sulla costa a Nord del monastero di Iviron e ancor oggi è l'arsenale di Kutlumus²¹⁶. In riferimento a questo stesso sito va ricordato un interessante atto conservato a Panteleimon con datazione tardiva (25 aprile 1422): Eutimio²¹⁷, igumeno di Alypiou, dona al Rossikon l'uso di un attracco nei pressi di Kaliagra in cambio di un versamento di 12 libbre d'argento a titolo di acquisto. L'attracco e il canale si trovano nelle vicinanze della torre di Kaliagra, ma ciò che è per noi ben più interessante è il fatto che Eutimio conceda ai monaci di Panteleimon di servirsi anche della torre in occasione di razzie pirata per ricoverare e proteggere imbarcazioni e prodotti²¹⁸. All'aprile del 1363 risale invece una testimonianza diretta ed eloquente dei pericoli che corrono i siti minori sull'Athos in balia degli attacchi pirati. Il *protos* Doroteo²¹⁹ cede il *monydrion* di Katzare a Panteleimon, richiedendo la ricostruzione del sito con particolare riguardo alla torre distrutta e incendiata dagli Infedeli. I toni dell'atto appaiono apocalittici: Ἐπειδὴ διὰ τὴν γενομένην φθορὰν καὶ ἀπώλειαν εἰς τὸ καθ' ἡμᾶς ἅγιον ὄρος παρὰ τῶν Ἀγαρινῶν προέβαινον εἰς παντελὴ ἀπώλειαν καὶ τὸ τοῦ Κάτζαρη μονύδριον ἐκάη γὰρ ὑπ' αὐτῶν καὶ ὁ ἐκεῖσε ἰστάμενος πύργος καὶ τὰ ἄλλα συντέτριπται²²⁰.

Per la prima metà del secolo (aprile 1341) è poi attestata la proprietà di una torre da parte di Iviron nei pressi di Kaliagra nel territorio di Tornareas²²¹.

²¹⁴ Notizia in *PLP* 7612.

²¹⁵ Cfr. KUTLUMUS, n° 9, ll. 28-29: Καὶ ὀπόσης αὕτη τῆς ἐπιμελείας ἀπέλαυσεν ἐξ αὐτοῦ, καὶ οἶον τὸν στερρὸν καὶ κάλλιστον προσεκτίσατο πύργον, κἂν ἢ τῶν ἀθέων ἐθνῶν ἀνυπόστατος ἔφοδος, εἰς γόνυ τοῦτον αὐθις κλιθῆναι πεποίκε. Per il monastero di Kutlumus si ricorda nel 1329 l'esistenza di una torre. Cfr. KUTLUMUS, n° 15, l. 93.

²¹⁶ Sul sito si veda SMYRNAKES, pp. 43-44 e 522. Sulla situazione patrimoniale del monastero cfr. SMYRLIS 2006, pp. 47-48.

²¹⁷ Notizia in *PLP* 6250.

²¹⁸ Cfr. PANTELEIMON, n° 19, ll. 11-15: ἔτι δὲ δίδομεν ὑμῖν καὶ σηπητοτόπιον ἐγγὺς καὶ πλησίον τοῦ πύργου ἵνα κατασκευάσῃται καὶ ἀνοικοδομησῃται ὀσπῆτιον οἶον ὑμεῖς βούλεσθαι μέγα τε ἢ μικρόν, εἰς τὸ ἐναποτίθεσθαι καὶ διαφυλάττειν τὰ τοῦ караβίου σκεύη καὶ τὴν λοιπὴν αὐτοῦ ἅπασαν χρεῖαν τὴν καὶ ὑπηρεῖαν, εἰρηνευόντων τὴν καὶ καλῶς ἐχόντων τῶν πραγμάτων· εἰ δὲ συμβῆ διὰ τὰς ἡμῶν ἀμαρτίας καὶ ἐπέλθῃ φόβος παρὰ τῶν ἀθέων τουρκοκαράβων, ἢ παρ' ἄλλης τινὸς ἐπελθούσης ἡμῖν παραχωρήσει Θεοῦ ἀνάγκης, νὰ ἔχηται ἄδειαν ἐναποτίθεσθαι καὶ διαφυλάττειν τὰ ἅπαντα ἡγουν σκεύη τε καὶ φόρτον καὶ τὴν λοιπὴν ὑμῶν χρεῖαν τοῦ πύργου χωρὶς τινὸς λόγου καὶ ἀμφιβολίας καὶ μὴ ὄντος τοῦ κωλύσοντος.

²¹⁹ Notizia in *PLP* 5946.

²²⁰ Cfr. PANTELEIMON, n° 13, ll. 1-3 e 7-8: προέβη δὲ τὸ πρᾶγμα κατ' ἐλπίδος καὶ ὃ τε πύργος ἀνεκτίσθη καὶ κάλλιστος καὶ στερρότατος ἀπηρτίσθη καὶ τὰ ἄλλα πάντα πρὸς τὸ βέλτιον προέκοψαν.

²²¹ Cfr. IVIRON IV, n° 86, ll. 155-156: ἀπέρχεται καὶ τέμνει τὴν ὁδὸν τὴν ἀπὸ τῆς Γαλεάργας εἰς τὸν πύργον τῆς αὐτῆς μονῆς τῶν Ἰβήρων ἀπάγουσαν, διέρχεται τοῦ χωραφίου τοῦ Κουλιλῆ, σχοινία δ'. Cfr. anche DÖLGER 1949, pp. 80-92 e 107-119. Il registro dei beni del monastero è stato redatto da Giovanni Vatatzes *protokynegos*. Notizia in *PLP* 2518.

La situazione generale dell'Athos in quegli anni sembra spingere le autorità centrali alla cessione ai grandi monasteri anche di proprietà fatiscenti perché si possa costituire un sistema di difesa attivo ed efficace. È il caso del *kellion* di Trochala (odierno san Nicola di Trochala) che il *protos* Saba²²² cede il 15 luglio 1369 a Vatopedi, col quale confina in direzione Sud-Ovest. L'antico monastero, attivo tra il 996 e il 1329, conta una chiesa e una torre, ormai diroccate che l'atto specifica non essere state attaccate dai Turchi²²³. L'urgenza dovuta a tempi così difficili si materializza chiaramente nell'insistenza e nella lunga partita che l'igumeno di Kutlumus Caritone giocò con Giovanni Vladislav²²⁴, e prima ancora con il padre di questi Nicola Alessandro²²⁵, per ottenere i fondi sufficienti a costruire una cinta muraria robusta e una torre a protezione del suo monastero a pochi mesi dalla disfatta della Maritza che, come abbiamo visto, segnò l'inizio di una nuova stagione di tensioni tra athoniti e invasori infedeli. Le trattative iniziarono ben prima del settembre 1369 come prova l'atto n° 26, quando Giovanni definisce i rapporti tra comunità greca e valacca, da lui sostenuta, all'interno del cenobio e quindi ribadisce, a titolo di contropartita, l'impegno al rafforzamento delle difese del monastero. La conferma di tali propositi si legge invece nel primo e secondo testamento di Caritone (rispettivamente datati 1 gennaio – 31 agosto 1370 e novembre 1370): Ἔδοξέ μοι τοιγαροῦν καὶ περιτειχίσματι κάστρου ταύτην κατωχυρώσασθαι εἰς ἀποτροπὴν τε τῶν διὰ τὰς ἐμὰς ἀμαρτίας ἐπεμβαινόντων καὶ ἀσφάλειαν καὶ ἀφοβίαν τῶν ἐν αὐτῇ ἀσκουμένων μοναχῶν²²⁶. Quest'opera di consolidamento risponde a un progetto più ampio inaugurato da Caritone anni prima come prova l'accenno alla costruzione di una grande torre con il contributo di Nicola Alessandro: κῦρ Νικόλαος Ἀλέξανδρος ὁ πατὴρ αὐτοῦ οὐ μικρὸν συνήρατο ἐπὶ τῇ κτίσει τοῦ μεγάλου πύργου²²⁷.

Sostegni economici alla difesa dell'Athos non provengono soltanto da principi e re slavi. Il caso del *kellion* di Kaletze, di proprietà di Vatopedi, ci mostra una complessa vicenda che si svolge nella seconda metà del XIV sec. Nel marzo del 1347 il *protos* Nifone certifica l'attribuzione a Vatopedi dell'antico monastero dedicato alla Vergine, attivo tra il 1045 e il 1316, motivando tale passaggio di proprietà con lo stato di decadenza del sito anche a causa dei *raids* pirata²²⁸. Dobbiamo quindi immaginare che Kaletze fu abbandonato all'inizio del secolo dopo i primi casi di scorreria turca. Un trentennio dopo ritroviamo nell'archivio di Vatopedi un altro atto che menziona il *kellion*: il *protos* Caritone, igumeno di Kutlumus,

²²² Notizia in PLP 24642.

²²³ Cfr. VATOPEDI II, n° 132, ll. 3-4: ἀλλὰ δὴ καὶ τὸν πύργον τοῦ κελλίου ἀνακτήσωσιν καὶ ὀχυρώσωσιν, ὡσαύτως καὶ τὴν ἐκκλησίαν; 7-8; 11 e 15. Probabile inoltre l'identificazione del sito con la *skiti* di san Demetrio anch'essa localizzata a km 1,5 a SO di Vatopedi.

²²⁴ Notizia in PLP 2774.

²²⁵ Notizia in PLP 587.

²²⁶ Cfr. KUTLUMUS, nn° 26, 29 e 30. Nell'atto n° 26, ll. 4-5 si legge l'impegno di Giovanni: φραγμῶ τε περιτειχίσματι κάστρον καὶ ὀχυρώσω πυργωμάτων ὑψώμασιν; il passo da noi citato si legge in n° 29, ll. 15-16.

²²⁷ Cfr. KUTLUMUS, n° 29, l. 18.

²²⁸ Cfr. VATOPEDI II, n° 94, ll. 3-4: ἅμα μὲν τῷ πολλῷ χρόνῳ διαρρύνετα ἅμα δὲ τῇ συνεχεῖ τῶν βαρβάρων ἐφόδῳ ἀνάστατα μικροῦ γεγονότα.

esenta nel dicembre 1376 Vatopedi dal versamento alla Mese delle rendite su Kaletze e Dometiou. Qui l'atto ricapitola i beni del *kellion*, ricordando l'originaria chiesa e la nuova torre costruita grazie al finanziamento di Giovanni VI Cantacuzeno: ἀρτίως δὲ ὀρισμῶ καὶ προστάξει τοῦ αὐθέντος ἡμῶν τοῦ βασιλέως τοῦ ἁγίου τοῦ Καντακυζηνοῦ κτισθέντος ἐκεῖσε εἰς τὸ τοῦ Καλετζῆ πύργου διὰ τε φύλαξιν καὶ ἀσφάλειαν τοῦ τοιούτου τόπου²²⁹. La torre presenta una pianta rettangolare (m 6,5 x 5,5) e consta di tre piani, di cui l'ultimo è occupato da una cappella ed è infine munita di cisterna²³⁰. Si tratta quindi di un documento di primaria rilevanza: innanzitutto è un'ulteriore conferma dei rapporti privilegiati intrattenuti dall'ex imperatore con Vatopedi²³¹, quindi ci informa della posizione strategica di Kaletze per la difesa dell'Athos, ora ancor più in pericolo dopo la Maritza, ma soprattutto testimonia l'impegno profuso dai monasteri nel cercare altolocati finanziatori per la costruzione di strutture di difesa.

Ben diversa è la situazione delle torri poste a difesa dell'istmo dell'Athos. Qui assistiamo a contese, a volte decennali, che oppongono i principali monasteri del Monte Santo. Sulla base del materiale d'archivio possiamo così definire la parcellizzazione dell'area:

- Lavra²³²: il monastero possiede una torre nei pressi di Hierissos, nel *metochion* di Ozolimnos, come testimoniato da un *crisobollo* di Andronico II del giugno 1298. La torre fu eretta precedentemente come provano una serie di atti di affitto di campi confinanti, datati al decennio 1290-1300²³³. Se ne fa altra menzione in un atto di donazione conservato nell'archivio di Esphigmenou, datato al luglio-ottobre del 1301²³⁴.
- Vatopedi²³⁵: per questo convento abbiamo l'attestazione di due torri, una a Eladiaba/Elidiaba, antico possesso già menzionato nel 1239-1240²³⁶, nel territorio di Proavlox, e l'altra in località Prophorion, sulla costa occidentale dell'Athos, antistante l'isola di Amoulianes. Entrambe sono ricordate nel *crisobollo* di esenzione fiscale emanato da Giovanni V nel settembre 1356: Μετόχιον τοῦ Ἐλιδιάβα

²²⁹ Cfr. VATOPEDI II, n° 153, ll. 11-13.

²³⁰ Cfr. A. PAPOZOTOS, *Recherches topographiques au Mont Athos*, in *Géographie historique du monde méditerranéen*, a cura di H. AHRWEILER, Paris 1988, pp. 152, 164 con fig. n° 5 e pl. 3-4, p. 172.

²³¹ Cfr. VATOPEDI II, pp. 20-21.

²³² Sulla situazione patrimoniale del monastero cfr. SMYRLIS 2006, pp. 52-55.

²³³ Cfr. LAVRA II, n° 89, ll. 101-102: πύργον ἐν τῷ Ἐρισσῶ μετὰ πάντων τῶν δικαίων αὐτοῦ; per il *crisobollo* vedi anche DÖLGER 1925-1965, n° 2208. Per gli altri atti LAVRA II, nn° 83-88 e CHILANDAR I n° 18.

²³⁴ Cfr. ESPHIGMENOU, n° 10, l. 23: πλησίον τοῦ πύργου τῆς Λαύρας. Si tratta di un atto di vendita e donazione da parte di Alessio Amnos che indica i confini del proprio campo citando appunto la torre lavriota.

²³⁵ Sulla situazione patrimoniale del monastero cfr. SMYRLIS 2006, pp. 96-98.

²³⁶ Cfr. VATOPEDI I, n° 14, l. 53: su richiesta del duca Alessio Pegonites, Teofilo, vescovo di Hierissos, definisce i confini della proprietà di Vatopedi che, nella zona dell'istmo, è adiacente a quella di Zographou.

καλούμενον μετὰ τοῦ πύργου καὶ περιοχῆς αὐτοῦ [...]. Τὸ Προσφόριον λεγόμενον μετὰ τοῦ πύργου καὶ τοῦ νησίου τῆς Ἀμουλιανῆς λεγομένου²³⁷.

- Kutlumus: dal 1362, grazie a una donazione di Michele Ieracles²³⁸ il monastero, diretto da Caritone, entra in possesso del *monydrion* di Skala, sulla costa verso la foce dello Strimone. Fa parte della donazione anche una torre, probabilmente costruita da Michele per difendere l'attracco dai pirati²³⁹.
- Xeropotamou: attestata nel primo trentennio del XIV sec. è la torre del monastero sita a Boulkarea a Sud-Est di Hierissos²⁴⁰.
- Zographou: la torre sita nei pressi di Proavlox è oggetto con Lavra di una contesa che, seppur conclusa nel 1315, lascia strascichi fino alla fine del XIV sec. (*post* 1392). Proponiamo una breve ricostruzione dell'*affaire*. Già nel settembre 1267 il monastero bulgaro reclama il possesso della torre all'imperatore che incarica il governatore di Tessalonica Costantino Tornikes²⁴¹ di risolvere la questione²⁴², inviando gli ispettori Niceforo Malleas²⁴³ e Basilio Eparco²⁴⁴. Nell'ottobre 1315 il recensore per la zona di Tessalonica, Demetrio Apelmeles²⁴⁵, assegna la proprietà di Zographou²⁴⁶. Giunge la conferma dalla recensione degli ispettori Costantino Pergameno²⁴⁷ e Giorgio Fariseos²⁴⁸ nel maggio 1320²⁴⁹. A dimostrare l'acredine che contrappose i due monasteri, la menzione della torre torna in tre *praktika* (i primi due approntati da Costantino Tzimpeas e Alessio Amnon, il terzo da Demetrio, Tommaso e Pergameno Fariseos), datati approssimativamente dopo il 1392²⁵⁰.

²³⁷ Cfr. VATOPEDI II, n° 108, ll. 16-17; DÖLGER 1925-1965, n° 3059.

²³⁸ Notizia in PLP 8087.

²³⁹ Cfr. KUTLUMUS, n° 24, l. 14.

²⁴⁰ Cfr. VATOPEDI I, n° 42, l. 1 (aprile 1305): Giacomo, economo della torre di Xeropotamou, vende un campo a Vatopedi; LAVRA II, n° 108 (*Periorismoi* di Pergameno e Fariseos): alla l. 689 si menziona la torre di Xeropotamou, confinante con le proprietà di Lavra.

²⁴¹ Notizia in PLP 29129.

²⁴² Cfr. ZOGRAPHOU, n° 6, ll. 5-13; 7, ll. 24-34; LAVRA II, n° 90, l. 319 e 108, l. 702; DÖLGER 1925-1965, n° 1939b.

²⁴³ Notizia in PLP 16527.

²⁴⁴ Notizia in PLP 6089.

²⁴⁵ Notizia in PLP 1155.

²⁴⁶ Cfr. ZOGRAPHOU, n° 15, ll. 39-44: ὑπὲρ τῆς εἰς τὸν Ἱερισσὸν ἐν διαφόροις τμήμασι τῆς γῆς πλησίον καὶ γύροθεν τοῦ πύργου τῆς αὐτῆς μονῆς, γῆς τῆς εἰς τὸν Προαύλακα, τῆς ὀνομαζομένης Λούστρας, τῆς λεγομένης Κρύος κάμπος, τῆς ἐτέρας τοῦ Λουκίτζη, τοῦ Τυμπανάρη καὶ τῆς ὀνομαζομένης Ἄρμενον, ὡσεὶ μοδίωv οὐσης ἀπάσης ὀκτακοσίων εἴκοσι πέντε, ὑπέρπυρα δέκα ἕξ ἡμισυ. Sulle proprietà in zona di Zographou si veda C. PAVLIKIANOV, *The Athonite Monastery of Zographou and its property in Hierissos in the late 13th and the early 14th Century*, in BZ 97/2 (2005), pp. 559-565;

²⁴⁷ Notizia in PLP 22420.

²⁴⁸ Notizia in PLP 29636.

²⁴⁹ Cfr. ZOGRAPHOU, n° 17, ll. 73-77.

²⁵⁰ Cfr. ZOGRAPHOU, nn° 52, l. 1; 53, ll. 20-21; 54, l. 8.

- Xenophon: il monastero possiede una torre a Phalakrou sul Golfo Strimonico a partire dal 1050 quando l'igumeno vi fece costruire una fortificazione. L'esistenza della torre è confermata in un atto del 1322²⁵¹.
- Esphigmenou: nel registro delle proprietà stilato il 25 gennaio 1318 dai recensori Costantino Kounales²⁵², Demetrio Kontenos²⁵³ e Leone Kalognomos²⁵⁴ si cita una torre nei pressi di Proavlox. È probabile che il sito vada identificato con l'odierna Bariakos/Paryakos, a km 3 da Achinos, lungo la riva destra dello Strimone²⁵⁵. Ben più complessa la controversia che vide tra l'aprile 1353 e il dicembre 1356 opposto il monastero a quello di Xenophon intorno alla proprietà dei conventi di san Filippo e degli Acindini. Nella dichiarazione offerta dai rappresentanti di Xenophon si fa riferimento a un vigneto nei pressi della torre di Banitza (monastero degli Acindini), che si trova sulla costa occidentale dell'Athos a N dell'arsenale di Zographou²⁵⁶.

1.2.2 KASSANDRA E LONGOS

Al di fuori dei confini propri dell'Athos, i monasteri si attivarono per acquisire proprietà già fortificate o si adoprarono per munirle di difese. Significativo ci appare l'interesse nell'area delle penisole di Kassandra e Longos, che, considerando la loro posizione, completavano il sistema difensivo della Santa Montagna e delle proprietà terriere delle quali godevano gli athoniti. L'istmo di Kassandra sembra controllato da Vatopedi che aveva costruito una torre nel *metochion* di san Giorgio a km 1,5 in direzione Sud verso il villaggio di san Mamas presso Leontaria²⁵⁷. Questa fortificazione è menzionata nel corso dell'intero XIV sec. in numerosi documenti a partire dal 1329 sino al 1369²⁵⁸. Riteniamo che verosimilmente a questa torre faccia riferimento anche un censimento, pervenuto in forma

²⁵¹ Cfr. XENOPHON, n° 1, ll. 137-139 (luglio 1089): πρῶτος κύρ Γεράσιμος ὁ κουροπαλάτης κατεφύτησε ἀμπελῶνας ἐν τῇ μονῇ τοῦ Φαλακροῦ καὶ πύργον ἀνωκοδόμησε; n° 18, l. 12 (atto del protos Isacco del 1322).

²⁵² Notizia in PLP 13474.

²⁵³ Notizia in PLP 13048.

²⁵⁴ Notizia in PLP 10529.

²⁵⁵ Cfr. ESPHIGMENOU, n° 14, l. 217; si veda anche l'atto n°6.

²⁵⁶ Cfr. ESPHIGMENOU, n° 24, l. 23: οἱ Ξενοφοντοὶ ἔλεγον τὸ εἰρημένον ἀμπελίτζην πλάγιον τοῦ πύργου εὐρίσκεται τῶν ἀγίων Ἀκινδύνων; si veda anche la carta n° 1, p. 14. Nella zona dell'arsenale di Zographou vi era una torre come analizzato da N. A. MERTZIMEKES, *Περὶ τῶν κτηρόρων τοῦ πύργου τοῦ ἀρσανᾶ τῆς ἀγιορειτικῆς μονῆς Ζωγράφου*, in *Byzantina* 20 (1999), pp. 331-341.

²⁵⁷ Cfr. LEFORT 1982, pp. 91-92 (Leontaria); 145-149 (san Mamas).

²⁵⁸ Di seguito un breve riepilogo degli atti che riferiscono della torre: VATOPEDI I, n° 68, ll. 45-46: ἐν τῷ μετοχίῳ ἀνηργέρθη παρ'αὐτῶν ἀρτίως καὶ πύργος (maggio 1329); VATOPEDI II, n° 81, ll. 43-45 (aprile 1338); n° 97, ll. 8-9 (*crisobollo* di Stefano Dušan dell'aprile 1348); n° 108, l. 14 (*crisobollo* di Giovanni V del settembre 1356) e n° 130, l. 8 (atto di donazione di Alessio Metochites [PLP 17977] del giugno 1369). Pur menzionando il metochio di san Giorgio non citano la torre VATOPEDI II, n° 90 (1 sett. 1344) e 121 (16 nov. 1365).

lacunosa, redatto da Costantino Makrenos²⁵⁹ tra il 1335 e il 1338 per i beni di Vatopedi a Kassandra, dove, delimitando un pascolo invernale nella zona di Boubalares, si cita una torre e subito dopo una proprietà di Xenophon²⁶⁰ nei pressi di capo Boidas²⁶¹. Dall'atto n° 22 di Xenophon datato al 1333, apprendiamo che questo monastero possedeva un pascolo a Sibre di circa 1800 modii lungo il tratto di costa delimitato dal torrente Linobrocheion e il capo succitato. Quindi il pascolo di Vatopedi doveva estendersi nei pressi della torre di san Giorgio e confinare con il pascolo di Sibre.

Il monastero di Esphigmenou invece controlla in una data precedente al 1346 un pascolo sulla penisola detto Πύργος per il quale il re serbo Stefano Dušan concede il mantenimento nel suo *crisobollo* emesso proprio in quell'anno²⁶².

Le successive informazioni si riferiscono invece alla situazione del primo decennio del XV sec. Negli archivi di Lavra è difatti conservato un *crisobollo* sestuplo emanato da Giovanni VII Paleologo nel febbraio 1407. Il testo è assai interessante poiché Giovanni, all'epoca reggente su Tessalonica, afferma di aver costruito una muraglia a Kassandra – Pallene, che collega il golfo Termaico con quello Toronaico, e quindi aver scavato un fossato²⁶³. L'obiettivo sembra eminentemente difensivo e come conseguenza il governatore ricorda il potenziamento delle attività agricole sulla penisola, destinando in quote differenti la decima del raccolto a sei monasteri, tra i quali compare appunto Lavra. Di certo le opere di fortificazione dovevano già esistere e l'intervento di Giovanni si limitò al loro rafforzamento o completamento. Altrettanto certo è il fatto che suddetto intervento non fu efficace come si evince dalla richiesta indirizzata al Senato veneziano che il 14 luglio 1429, durante l'assedio finale di Tessalonica, deliberò di riassetare queste opere indispensabili alla difesa della città²⁶⁴. L'interesse a munire la penisola da parte delle autorità civili, con un conseguente vantaggio anche per i centri monastici lì proprietari, è confermato nella lunga trafila tra l'autorità imperiale e il monastero di Dionysiou. Nel 1408 Giovanni VII aveva donato al monastero il villaggio abbandonato di Mariskin a Kassandra in cambio della costruzione a spese del convento di una torre indispensabile per ottenere l'esenzione fiscale sul bene²⁶⁵. L'atto testimonia quindi una nuova strada della politica imperiale agli inizi del

²⁵⁹ Notizia in *PLP* 16365.

²⁶⁰ Sullo stato assai incerto delle proprietà di Xenophon a Kassandra si veda XENOPHON, pp. 31-33.

²⁶¹ Cfr. VATOPEDI II, n° 79, ll. 13-17: ... διέρχεται τὰ Δρυμάλια ... παλαιόσπητον Νικολάου τοῦ Βουβαλάρη, καὶ ἀποκαταντᾶ εἰς τὸ παλαιόσπητον ... [ίλη] ... πρὸς ἀνατολὰς καὶ κρατεῖ τὴν στρατάν ... ἀκουμβίζει εἰς τὸ σύνορον τοῦ πύργου κλίνει πρὸς μεσημβρίαν ἕων ἀριστερᾶ τὰ δίκαια τοῦ αὐτοῦ πύργου ... σύνορον τὸ ξυνοφωτινόν, κρατεῖ τὸν ῥάχωνα καὶ ἀκουμβίζει εἰς τὸν Βοϊδάν.

²⁶² Cfr. ESPHIGMENOU, n° 22, ll. 14-15.

²⁶³ Cfr. LAVRA III, n° 159, ll. 19-22: ὠκοδόμησα τεῖχη καὶ πύργους ἐπάνω τῶν παλαιῶν θεμελίων οὐκ ἐν ὁμοίῳ τῶν πάλαι, ἀλλὰ πολὺ βελτίονα καὶ θαυμασιώτερα τῶν ποτέ, ὡς εἶναι μὲν εὐσεβέσιν ἀσφάλειαν, οὐκ ἀσφαλὲς δὲ τοῖς ἄλλοις ... καὶ ὤρυξα τάφρον περὶ αὐτό, καὶ ἦνῶσα τὴν τῷ κόλπῳ τῷ Θερμαϊκῷ θάλασσαν μετὰ τῆς ἐν τῷ κόλπῳ τῷ Τορωναϊκῷ θαλάσσης. Cfr. DÖLGER 1925-1965, n° 3158.

²⁶⁴ Cfr. F. THIRIET, *Régestes des délibérations du Sénat de Venise concernant la Roumanie*, Paris 1959, vol. II, n° 2149.

²⁶⁵ Cfr. DIONYSIOU, n° 10, l. 10: ἵνα ... προσκαθίσωσιν αὐτοὺς ἐν τῷ τοιοῦτῳ πύργῳ, ὑπάρχουσιν ἐλεύθεροι ἀπὸ τοῦ δημοσίου. Cfr. DÖLGER 1925-1965, n° 3211.

XV sec.: la difesa del territorio impone atti a vantaggio dei centri monastici con una relativa perdita per le casse dell'erario. Il 20 dicembre del 1414, nel *prostagma* di conferma del bene, emanato da Manuele II, i monaci si scusano per non aver ancora completato l'opera a causa delle difficoltà del periodo²⁶⁶. Ancora nell'ottobre del 1418 la torre di Mariskin non è stata edificata, come prova un *horismos* di Andronico Paleologo, probabilmente a causa dell'assedio a Tessalonica del 1416 condotto da Maometto I. Il despota, accennando al legame familiare stretto con il monastero (γονική ἡμετέρα), assicura di farsi carico in prima persona della costruzione del fortilizio²⁶⁷. L'intera faccenda si risolve solo nel settembre del 1420 quando un altro *horismos* di Andronico conferma l'avvenuta costruzione della torre e accorda ugualmente l'esenzione al monastero²⁶⁸.

Gli archivi athoniti sono invece assai più ricchi circa le informazioni di fortificazioni sulla penisola di Longos. Per il secolo di nostro interesse troviamo riferimenti solo tra gli atti di Xenophon, che non a caso qui contava il maggiore dei suoi possedimenti²⁶⁹. Nella prima metà del secolo (gennaio 1338 e giugno 1352)²⁷⁰ è menzionata in due occasioni la torre nei pressi di Neakitou, nel distretto di Psalidophourna. La torre ha evidenti obiettivi difensivi, proteggendo la zona dell'istmo della penisola da eventuali attacchi via terra alle numerose proprietà del monastero. È altresì probabile che Xenophon possedesse già durante il secolo precedente un'altra torre come prova l'atto n° 12, risalente al gennaio 1318, che fa riferimento a una fortificazione più antica²⁷¹.

È possibile qui anticipare alcune conclusioni circa la politica difensiva praticata dai monasteri della Santa Montagna nel corso del XIV sec. Appare difatti chiaro che i conventi intensificarono la costruzione di strutture di protezione nei primi decenni del secolo in reazione agli attacchi che giunsero da terra con l'edificazione di torri nelle zone di confine ossia negli istmi che collegano le tre penisole della Calcidica con il continente. Tali interventi si dimostrarono invece inefficaci di fronte alla nuova minaccia che proveniva dal mare a causa delle razzie corsare. I monasteri corrono quindi ai ripari potenziando, nella maggior parte dei casi, le strutture già presenti a difesa dei confini dei singoli *metochia*.

²⁶⁶ Cfr. DIONYSIOU, n° 13, ll. 15-16. Cfr. DÖLGER 1925-1965, n° 3344.

²⁶⁷ Cfr. DIONYSIOU, n° 17, l. 5: ὤφειλε δὲ δι' ὑποσχέσεως ἐπὶ τούτῳ ἀνεγεῖραι πύργον ἀπαιρητήτως; ll. 7-8: διορίζεται ἵνα ἀντ' αὐτῆς ἀνεγείρη πύργον δι' οἰκείων ἀναλωμάτων ἐπὶ αὐτῇ οὐκ ἡδυνήθη τοῦτο διὰ τὴν τοῦ καιροῦ ἀνωμαλίον.

²⁶⁸ Cfr. DIONYSIOU, n° 18, l. 3.

²⁶⁹ Cfr. XENOPHON, pp. 33-42 e fig. 3.

²⁷⁰ Cfr. XENOPHON, n° 25: si tratta di un *praktikon* vergato da Costantino Makrenos, il quale, tra le varie registrazioni, alla l. 96 menziona: Ἐν τῷ αὐτῷ κατεπανικίῳ Ἄκρου εἰς τὰ Ψαλιδόφουρνα περὶ τὸν πύργον τῆς σεβασμίας μονῆς. Si veda la conferma nel *crisobollo* di Stefano Dušan (atto n° 29, ll. 12-13: ἐντὸς τοῦ τοιοῦτου Νεακίτου πύργου, σὺν τῇ γῆ τῶν Ψαλιδοφουρνιαστῶν).

²⁷¹ Cfr. XENOPHON, n° 12 (*praktikon* di Kounales, Kontenos e Kalognomos), l. 29: τὰ προειρημένα δίκαια τῆς Ψαλίδος, καὶ ἀπέρχεται κατ' εὐθείαν εἰς τὸν παλαιόπυργον.

1.2.3 LA CALCIDICA OCCIDENTALE

Documentazione più scarna e frammentarietà delle informazioni limitano invece le nostre conoscenze sulle fortificazioni nel resto della penisola Calcidica. Oltre la linea difensiva controllata da Vatopedi all'ingresso di Kassandra (san Mamas – Leontaria)²⁷², la zona occidentale della penisola della Calcidica ci appare presidiata da strutture per le quali è difficile indicare il periodo di costruzione. Lavra²⁷³ possiede una torre nei dintorni del villaggio di Petzokoilas²⁷⁴, nel *katepanikion* di Kalamareia. È ipotizzabile che la torre faccia parte del sistema di fortificazioni di Bryon²⁷⁵ poco distante. Un altro atto, conservato nell'archivio di Xenophon, testimonia le mire di Lavra nella medesima zona. A Stomion²⁷⁶, il convento di Xenophon, possedeva una torre, eretta a sue spese, sulla quale era stata aperta una breccia in occasione di una forte esondazione del torrente locale. La conseguente deviazione del corso d'acqua aveva aperto una *querelle* con la confinante proprietà di Lavra, che, profittando dello spostamento della linea di divisione delle proprietà che correva lungo il torrente, aveva tentato di accaparrarsi parte del sito. La contesa si conclude intorno al 1344 con l'intervento di un funzionario di Tessalonica che restituisce la proprietà a Xenophon, richiedendo altresì che gli Xenophontini siano disponibili ad accogliere i loro vicini in caso di necessità²⁷⁷. Gli interessi lavrioti da un lato e la clausola conciliatoria dall'altro ci inducono a pensare che questa porzione di costa fosse all'epoca sensibile agli attacchi corsari o comunque fosse considerata strategica per il controllo della penisola di Kassandra. Altrettanto poderosa doveva apparire la fortificazione di Lavra a Oxynos²⁷⁸ presso la quale si ergeva anche la torre di Docheiariou. Un *crisobollo* emanato da Giovanni V nel maggio 1343 ricorda che i monaci di Docheiariou avevano da poco eretto una torre a Rousaion, dunque assai vicino ai bastioni lavrioti di Oxynos²⁷⁹ e questa costruzione è citata

²⁷² Citiamo sinteticamente gli atti che ricostruiscono la vicenda del sito: VATOPEDI I, n° 68; VATOPEDI II, n° 81, 97, 108, 130. Infine ricordiamo l'atto n° 111, datato al 1358, nel quale si ricorda una fortificazione di Vatopedi sulla quale i Kassandreni costruirono alcune abitazioni (ll. 5-7 e 19-20).

²⁷³ Cfr. LAVRA II, n° 108, ll. 325 (Bryon) e 329 (torre di Petzokoilas).

²⁷⁴ Cfr. LEFORT 1982, pp. 121-122.

²⁷⁵ Cfr. LEFORT 1982, pp. 50-52.

²⁷⁶ Cfr. LEFORT 1982, pp. 37-38.

²⁷⁷ Cfr. ΧΕΝΟΦΟΝ, n° 26, ll. 11-12 (τοῦ ἐπιλεγομένου Στομίου καὶ οὐπερ ἀνωκοδόμησαν ἐν αὐτῷ πολλοῖς ἀναλώμασιν πύργου ἐν ᾧ μετὰ πολλῶν ἄλλων καὶ οἱ τοῦ μέρους τῆς Λάβρας ἐν ἀναγκαίοις καιροῖς σώζονται); ll. 26-28 (εὐρῶν ἔγγιστα ἀμαξηγῆν εἰς τὸ κτήμα τῶν Ξενοφωντηνῶν καὶ τὸν ἐν αὐτῷ πύργον ἄγουσαν εὐθὺς τούτων χωρήσας μικροῦ καὶ κατέκλυσε τούτους καὶ ἄρδην ἀπώλεσεν, εἰ μὴ φθάσαντες οἱ ἐκεῖ τὸ ἔξω τεῖχος τοῦ πύργου τέμοντες μετὰ σπουδῆς δίοδον αὐτῷ παρέσχον).

²⁷⁸ Cfr. LEFORT 1982, pp. 110-112. Si vedano anche: LAVRA II, n° 108, ll. 304-344; DOCHEIARIOU, n° 27, l. 5 (πλησίον τῶν πύργων τοῦ τε Ὀξίνου καὶ τοῦ Δοκειαρίου) [gennaio 1351]; n° 28, l. 21 (giugno 1354 o 1369).

²⁷⁹ Cfr. DOCHEIARIOU, n° 21, l. 21 (ἐδείμαντο ἀρτίως ἐν νέου καὶ πύργον οἱ τοιοῦτοι μοναχοί); sul sito di Rousaion e Diabolokampos citati nell'atto si vedano rispettivamente LEFORT 1982, pp. 138-141 e 57-58. Cfr. DÖLGER 1925-1965, n° 2889.

nel *periorismos* di Manuele Chageres²⁸⁰, databile al giugno 1354 o 1369²⁸¹, dove espressamente è indicato il confine con la proprietà lavriota di Oxynos. Sempre in questa zona nei pressi del villaggio di Kato Bolbos²⁸² Docheiariou possedeva una torre presidiata dal custode Giorgio Radolibenos²⁸³ come indicato in un *praktikon* delle proprietà di Iviron risalente all'aprile 1341²⁸⁴. Verso la fine del secolo è attestata ancora per Docheiariou un'altra torre nei pressi di Mariana²⁸⁵. Due atti, risalenti al gennaio – febbraio 1375, delineano la controversia che oppone il convento a quello di Akapniou: la proprietà è assegnata dal patriarca Filoteo Kokkinos, con conferma dell'imperatore Giovanni V, a Docheiariou che ha sostenuto le spese di costruzione della fortificazione perché l'intera zona fosse protetta da eventuali pericoli²⁸⁶. Per ultimo citiamo il sito di Vatopedi chiamato Kalokairides, che sebbene non localizzabile, dovrebbe trovarsi nei pressi di Tessalonica. Qui il monastero possiede una torre di tale importanza da diventare toponimo per la zona, attestato alla metà del secolo. Della costruzione gli atti non forniscono particolari dettagli e non ne definiscono l'uso, ma di certo la torre doveva rappresentare un deterrente per eventuali aggressioni se la zona risulta assai appetibile dati i numerosi contratti di affitto, in particolare per vigneti, che sono stipulati tra il 1339 e il 1365²⁸⁷. L'interesse di Vatopedi nella zona è confermato poi da un acquisto concluso nel maggio 1356 a Galikos di una proprietà già munita di una torre²⁸⁸. Questi due ultimi riferimenti mostrano una tendenza differente rispetto a quella finora evidenziata: il monastero di Vatopedi, così come vedremo in casi simili, nelle aree più lontane dall'Athos sembra investire per la costruzione di fortificazioni o acquisire lotti di terreno già muniti, non solo allo scopo di difendere i propri beni quanto per fornire una ulteriore garanzia di sicurezza a quella schiera di affittuari o contadini che vivono in queste zone ossia al fine di rendere più appetibili i propri appezzamenti. In questa prospettiva va

²⁸⁰ Notizia in *PLP* 30344.

²⁸¹ Cfr. *DOCHEIARIOU*, n° 28, ll. 20-21.

²⁸² Cfr. *LEFORT* 1982, pp. 39-45.

²⁸³ Notizia in *PLP* 4116.

²⁸⁴ Cfr. *IVIRON IV*, n° 86, ll. 324-325: ὁ προκαθήμενος εἰς τὸν πύργον τοῦ Δοκειαρίου, Γεώργιος ὁ Ῥαδολιβηνός. Cfr. anche *DÖLGER* 1949, pp. 80-92 e 107-119.

²⁸⁵ Cfr. *LEFORT* 1982, pp. 97-100.

²⁸⁶ Cfr. *DOCHEIARIOU*, n° 44, ll. 7-12: Καὶ λάβοντες τοῦτο οἱ μοναχοὶ καὶ πολλὰ σπουδήσαντες καὶ ἐπιμεληθέντες καὶ πλεῖστα ἐκ τῶν οἰκείων καταναλώσαντες ἐπὶ τὸ κρεῖττον αὐτὸ κατεσκεύασαν, πύργον τὲ ἐν αὐτῷ ἀνεγείραντες καὶ ἄλλα πολλὰ ὑπὲρ φυλακῆς καὶ ἀσφαλείας αὐτοῦ ποιήσαμενοι καὶ κινδύνας ὑποστάντες καὶ ζημίας πολλὰς; n° 44 (= *DÖLGER* 1925-1965, n° 3145). Per la descrizione della torre si veda: A. ORLANDOS, *Βυζαντινὸς πύργος παρὰ τὴν Ὀλυνθον*, in *ΕΕΒΣ* 13 (1937), pp. 393-396.

²⁸⁷ Cfr. *VATOPEDI II*, n° 84 (27 giugno 1339) l. 9 (ἀπὸ τῶν ἐν τῇ περιοχῇ τῶν Καλοκαιρίδων, τῇ τοποθεσίαν τὲ τοῦ πύργου τῆς αὐτῆς μονῆς); 86, ll. 6-7 (gennaio 1348 – senza menzione della torre); 87, ll. 4-5 (aprile 1349 – la torre diventa toponimo); 90 (1 settembre 1344 – senza menzione della torre); 121 (16 novembre 1365 – senza menzione della torre).

²⁸⁸ Cfr. *VATOPEDI II*, n° 107, l. 21: οὗ δὲ κτήματος ἐν αὐτῷ νῦν ὀρώμενος πύργος ἀνεγερθεὶς ἐξ ἰδίων μου ἐξόδων καὶ ἀναλωμάτων καὶ ἰδίως κατείχετο παρ' ἐμοῦ, ἐτάχθη παρ' ἐμοῦ μετέχεσθαι; 108, ll. 33-34 (senza menzione della torre).

inquadrata la confisca a Lavra in favore di Manuele Tarchareiotēs²⁸⁹ della proprietà di Loroton²⁹⁰, in precedenza assegnata all'*oikeios* imperiale Giorgio TzAMPLAKON²⁹¹, con la possibilità di trasmetterlo al proprio figlio Giovanni²⁹², come confermato dal *crisobollo* di Andronico IV emanato il 28 maggio 1378²⁹³. Ciò che contraddistingue questo lotto è proprio la presenza di una torre.

1.2.4 LA CALCIDICA CENTRALE E ORIENTALE

Se spostiamo verso Est il baricentro della nostra indagine, osserviamo la presenza di altre fortificazioni nel distretto di Hermeleia. Già per il 1307 contiamo una prima menzione di una torre appartenuta al monastero di Docheiariou, per la quale tuttavia è impossibile una localizzazione precisa²⁹⁴. Ben attestato è invece il fortilizio eretto da Vatopedi nel *metochion* di san Demetrio a km 3 da Hermeleia in direzione Sud-SudEst. Ne abbiamo un primo cenno nel *praktikon* di Costantino Makrenos dell'aprile 1338, nel quale si sottolinea la recente costruzione della torre, la cui esistenza è attestata ancora nel 1356²⁹⁵. Si cita indirettamente la torre anche in un atto di donazione di Manuele Deblitzenos – al quale abbiamo già fatto cenno nel paragrafo precedente – al monastero di Docheiariou²⁹⁶ nel quale il privato concede i propri beni a Hermeleia in cambio di tre *adelphata* a eccezione dei campi intorno alla torre di Vatopedi (l. 12: καὶ διὰ τοῦτο τὸ ὄλον κτῆμα μου, πλὴν τοῦ περὶ τὸν πύργον τοῦ Βατοπεδίου). Troviamo qui una conferma di quanto ipotizzato in precedenza: la presenza delle torri in Calcidica rappresenta una forma di controllo del territorio e al contempo una garanzia di sicurezza per i piccoli proprietari, che ritengono così rivalutato il valore del loro bene fondiario. Per ultimo riferiamo di una torre di Xeropotamou nella regione di Hermeleia alla quale allude un atto del governatore di Tessalonica, Manuele Eskammatismenos²⁹⁷, risalente al 1414²⁹⁸.

²⁸⁹ Notizia in *PLP* 27501.

²⁹⁰ Cfr. LEFORT 1982, pp. 93-96.

²⁹¹ Notizia in *PLP* 27754. Sulla famiglia degli TzAMPLAKONES vedi G. THEOCHARIDES, *Οἱ Τζαμπλάκωνες: συμβολὴ εἰς τὴν βυζαντινὴν μακεδονικὴν προσωπογραφίαν τοῦ ΙΔ΄ αἰῶνος*, in *MAK* 5 (1963), pp. 125-183.

²⁹² Notizia in *PLP* 27590.

²⁹³ Cfr. LAVRA III, n° 149, ll. 2 (τοῦ περὶ τὴν Καλαμαρίαν χωρίου τοῦ Λωρωτοῦ, τοῦ κατεχομένου μετὰ καὶ τοῦ ἐν αὐτῷ πύργου), 11, 18; DÖLGER 1925-1965, n° 3158.

²⁹⁴ Cfr. DOCHEIARIOU, n° 7, l. 63. L'atto consiste in una semplice e stringata registrazione dei beni del monastero nella zona di Hermeleia ed è datato approssimativamente al 1307.

²⁹⁵ Cfr. VATOPEDI II, n° 81, ll. 8-9: Ἐν τῷ κατεπανικίῳ Ἑρμηλειῶν μετόχιον [...] τοῦ Ἁγίου [...] Δημητρίου, ἐν ᾧ καὶ πύργος ἀνεκτίσθη νεωστὶ παρὰ τῆς αὐτῆς σεβασμίας μονῆς. La conferma si legge in VATOPEDI II, n° 108, ll. 15-16, mentre in 75, 3 e 97, 30 non si fa menzione della torre.

²⁹⁶ Cfr. DOCHEIARIOU, n° 48.

²⁹⁷ Notizia in *PLP* 91872.

²⁹⁸ Cfr. DOCHEIARIOU, n° 54, l. 4.

Infine abbiamo due attestazioni nella regione di Rabenikeia per il monastero di Docheiariou. Nel marzo 1349 Stefano Dušan concede al convento il *kastellion* di Rabenikeia con la sua torre²⁹⁹, quindi nel censimento di Paolo Gazes³⁰⁰ e Giorgio Prinkips³⁰¹ del maggio 1409 si ricorda che il monastero possiede una torre a Pergardikeia³⁰².

Una terza attestazione concerne la torre di Iviron nel proprio *metochion* sito nel villaggio di Hierissos. La notizia è presente nel censimento dell'*orphanotrophos* Edessenos³⁰³ dell'aprile 1344³⁰⁴ ed è confermata negli atti di conferma di Cantacuzeno e del patriarca Callisto del luglio 1351³⁰⁵.

1.2.5 MACEDONIA OCCIDENTALE E REGIONE DEI LAGHI

In Macedonia sono invece attestate fortificazioni per il monastero di Vatopedi. Nella regione dei laghi, presso Berrhoia, il monastero possedeva una torre nel territorio detto τοῦ Ῥαφαλίου ο τοῦ Ἰσμένου nei dintorni di Krymota (odierna Drymos – lago di Lagkada), come prova il *praktikon* di Costantino Makrenos datato all'aprile 1338. L'atto parla espressamente di un *kastellion* costruito a spese del convento³⁰⁶. È interessante notare che nel *crisobollo* di Giovanni V del settembre 1356, pur citando la zona, non si faccia menzione delle fortificazioni³⁰⁷. Poco a Nord di Berrhoia, Vatopedi era proprietario di numerosi lotti di terra, ricevuti in donazione prima del 1325; quando quelli di Komanitze³⁰⁸ e Makrochorion furono frazionati nel 1329 e censiti dal solito Makrenos nel maggio 1338, il monastero si affrettò a erigere una torre in loro difesa: ζευγηλατεῖα δύο, τοῦ Κομανίτζη καὶ τὸ Μακροχώριον λεγόμενα, μετὰ τῶν ἐν αὐτοῖς ἀπάντων προσκαθημένων, τοῦ ἐν αὐτοῖς

²⁹⁹ Cfr. DOCHEIARIOU, n° 25, ll. 6-7 (τὸ καστέλλιον τὴν Ῥαβενίκαϊαν σὺν τοῦ ἐκεῖσαι πύργου) e 13.

³⁰⁰ Notizia in *PLP* 3452.

³⁰¹ Notizia in *PLP* 23746.

³⁰² Cfr. DOCHEIARIOU, n° 5, ll. 5-7.

³⁰³ Notizia in *PLP* 91847.

³⁰⁴ Cfr. IVIRON IV, n° 88, ll. 17-18: Ἐν τῷ κατεπανικίῳ Ἀραβενικείας εἰς τὸ χωρίον τὸν Ἱερῖσον μετόχιον τῆς αὐτῆς μονῆς μετὰ τῶν ἐν αὐτῷ παροίκων ἐν ᾧ πύργος, μετὰ τῆς νομῆς καὶ περιοχῆς αὐτοῦ.

³⁰⁵ Per l'atto di Cantacuzeno datato al 14 luglio 1341 si veda IVIRON IV, n° 91, ll. 9-10: εἰς Ἱερῖσον μετόχιον ὁ Πύργος μετὰ τῆς περιοχῆς καὶ νομῆς αὐτοῦ (= DÖLGER 1925-1965, n° 2980); per il gemello di Callisto I (luglio 1341) cfr. IVIRON IV, n° 92, l. 12 (= DARROUZÈS 1977, n° 2325). Ancora un cenno in IVIRON IV, Appendice V, l. 7.

³⁰⁶ Cfr. VATOPEDI II, n° 81, ll. 80-81: εἰς τὸ προάστειον τὸ ὀνομαζόμενον τοῦ Ἰσμένου ἦτοι τοῦ Ῥαφαλίου γῆς τῆς [...] ἐν ἧ καὶ καστέλιον ἀνεκτίσθη παρὰ τῆς αὐτῆς μονῆς.

³⁰⁷ Cfr. VATOPEDI II, n° 108, l. 45; DÖLGER 1925-1965, n° 3059.

³⁰⁸ È notevole osservare la concentrazione in questa zona di popolazione di origine turca come evidenziato dagli studi prosopografici: R. SHUKUROV, *The Byzantine Turks: an approach to the Study of the late Byzantine Demography*, in *L'Europa dopo la caduta di Costantinopoli: 29 maggio 1453. Atti del XLIV Convegno storico internazionale - Todi 7-9 ottobre 2007*, Spoleto 2008, pp. 73-108, in part. 98-101.

γεγονότος παρὰ τῆς αὐτῆς μονῆς πύργου³⁰⁹. Medesima sorte interessa il fondo di Skoteinou, a Sud-Ovest di Makrochorion, sempre nel 1338³¹⁰.

1.2.6 MACEDONIA ORIENTALE

Se spostiamo l'attenzione più a Est notiamo una concentrazione particolare di fortificazioni di Vatopedi nella Macedonia orientale³¹¹, nella regione intorno al basso corso dello Strimone. Nel *katepanikion* di Zabaltia, il monastero controlla una torre nel villaggio di Chotolibos, come conferma il già citato *crisobollo* di Giovanni V del 1356³¹². Interessantissimo invece risulta il piccolo *dossier* (atti nn° 99, 100 e 101) grazie al quale conosciamo le fasi di costruzione e le spese sostenute per l'elevazione di una torre a Semalton³¹³, a Sud di Zabernikeia, l'odierno villaggio di Mikro Souli. L'affare si conclude nel corso del 1348 e vede in un primo momento la presentazione del rendiconto delle spese sostenute da un certo Pietro, incaricato dell'edificazione del fortilizio, quindi, nell'ottobre dello stesso anno, l'accordo per il compenso tra il privato e il monastero, che prevede la concessione di due *adelphata* per il servizio prestato. Poiché l'atto n° 99 è sicuramente un rendiconto parziale dato l'ammontare complessivo di soli 34 *hyperpera*, considerando il valore approssimativo di un *adelphaton*, dovremmo ipotizzare che le spese sostenute da Pietro si aggirarono intorno ai 300 *hyperpera*. Tuttavia l'atto n° 100 (e indirettamente il successivo) ci inducono a pensare che in realtà la spesa fu maggiore: Pietro difatti si fa tonsurare a Lavra, anziché a Vatopedi – come sarebbe stato logico dato l'accordo precedente – e richiede ugualmente i suoi due vitalizi che puntualmente il monastero rifiuta tanto da essere chiamato in giudizio. L'autorità di Karyes decide che, se rimarrà a Lavra, a Pietro sarà versato il corrispettivo in denaro di un solo *adelphaton* (100 once veneziane), ma se si trasferirà a Vatopedi – e avrà i mezzi –, dopo aver restituito la quota, godrà dei due *adelphata*; in caso contrario il convento si limiterà a concedergliene soltanto uno. Il fatto che Pietro abbia preferito il ritiro a Lavra è indizio di attriti con le autorità di Vatopedi legati al valore del vitalizio o alle condizioni del suo godimento. Ciò ci spinge a ritenere che i costi della costruzione della torre di Semalton furono superiori come indirettamente ci conferma il contenuto dell'atto n° 101, nel quale i notabili della zona assicurano Vatopedi che puniranno coloro che si ribelleranno a prestare le *corvées* previste, convincendoci implicitamente che tali casi si erano già verificati. È

³⁰⁹ Cfr. VATOPEDI II, n° 82, ll. 8-10.

³¹⁰ Cfr. VATOPEDI II, n° 82, l. 14: ἀνώτερω τῶν τοιούτων ζευγηλατείων, ἑτέραν γῆν τὴν λεγομένην τοῦ Σκοτεινοῦ [...] ἐν ἧ καὶ μύλωνες τρεῖς [...] ἐφ'οῖς καὶ πύργος ἐγγεγόνει πρὸ ὀλίγου παρὰ τῆς μονῆς.

³¹¹ Per le presenze archeologiche di età tardo bizantina nella zona si consulti C. GIROS, *Remarques sur l'architecture monastique en Macédoine orientale*, in BCH 116/1 (1992), pp. 409-443.

³¹² Cfr. VATOPEDI II, n° 108, ll. 20-21; DÖLGER 1925-1965, n° 3059.

³¹³ Per il sito si veda Θ. ΠΑΠΑΔΩΤΟΣ, *Τὰ χριστιανικὰ μνημεῖα τοῦ Σεμάλτου*, in MAK 16 (1976), pp. 250-268, in part. nota 3 per la torre.

quindi assai probabile che il monastero provasse a rientrare dei costi della torre, aumentando i prelievi nella zona di Semalton. La presenza di un *metochion* di Vatopedi a Semalton è infine confortata dal succitato *crisobollo* di Giovanni V del 1356 dove, oltre alla torre, si ricorda infatti il controllo sui *paroikoi*³¹⁴.

Nel biennio 1355-1356 è provato il possesso per Vatopedi del *kastellion* di Slanesion, nel dominio di Prinarion, alle pendici del monte Pangeo. In questo caso la fortificazione è frutto di una donazione di Arsenio TzAMPLAKON³¹⁵, costruito a sue spese³¹⁶.

Per ultimo ricordiamo nella zona di Amfipoli l'esistenza di una torre di proprietà del monastero di Pantokrator eretta nel 1367 dai suoi fondatori, Alessio e Giovanni, come attesta un'epigrafe pubblicata da P. Perdrizet nel 1894: Ἀνηγέρθη ὁ πύργος οὗτος τῆς νέας μονῆς τοῦ Παντοκράτορος διὰ συνδρομῆς καὶ ἐξόδου τῶν πανευγενεστάτων κτητόρων Ἀλεξίου καὶ Ἰωάννου τῶν ἀνταδέλφων ἐν ἔτει ᾿ΖΩΟΕ΄, καὶ δὴ καὶ Θεοδωρήτου μοναχοῦ³¹⁷.

Un caso particolare è invece rappresentato da due documenti provenienti dall'archivio di Zographou³¹⁸. In essi sono registrate le deposizioni degli abitanti dei villaggi di Marmarion e Nesion, raccolte nel marzo 1358 alla presenza del *primikerios* Giovanni, intorno a una disputa per il possesso di un mulino ad acqua che oppose Zographou e il cosiddetto Πύργος τοῦ Βασιλείου. Il primo problema risiede nella localizzazione del mulino conteso: i documenti riferiscono che villaggi e mulino si trovavano nel distretto di Chantax³¹⁹, quindi sulla riva destra dello Strimone. Il centro è conosciuto a partire da una donazione effettuata da Giovanni V nel gennaio 1342 su richiesta del re di Bulgaria Ivan Alessandro³²⁰, come si legge nell'atto n° 31³²¹ di Zographou³²². Occupato dai Serbi, esso fu restituito al monastero nel 1346 per volontà di Stefano Dušan³²³. La sua localizzazione è poi indirettamente confermata sia dall'atto n° 42 che porta la segnatura del vescovo di

³¹⁴ Cfr. VATOPEDI II, n° 108, ll. 19-20; DÖLGER 1925-1965, n° 3059.

³¹⁵ Notizia in PLP 27752.

³¹⁶ Cfr. VATOPEDI II, n° 105, ll. 20-21: σὺν τούτοις καὶ τὸ καστέλλιον ὅπερ ἔκτισα ἐγὼ μονομερῶς ἐντὸς τῆς περιοχῆς τῆς γῆς μου ... τὸ λεγόμενον Σλανέσιον; nell'atto di aumentare le donazioni, nel maggio 1356 lo stesso Arsenio ricorda la precedente cessione: cfr. VATOPEDI II, n° 107, ll. 20-21; citazione del donante si legge infine in VATOPEDI II, n° 108, ll. 21-22; DÖLGER 1925-1965, n° 3059.

³¹⁷ Cfr. P. PERDRIZET, *Voyage dans la Macédoine première*, in BCH 18 (1894), p. 428.

³¹⁸ Cfr. ZOGRAPHOY, nn° 41-42.

³¹⁹ Cfr. G. THEOCHARIDES, *Κατεπανικία τῆς Μακεδονίας*, Θεσσαλονίκη 1954, pp. 45-46 e 90. Sul mulino di Chantax si vedano: F. DOLGER, *Die Muhle von Chantax. Untersuchungen über vier unechte Kaiserurkunden*, in *Eis mnēmyn Spυρίδωνος Λάμπρου*, Ἀθῆναι 1933, vol. I, pp. 13-28 (= F. DOLGER, *Byzantinische Diplomatie*, Ettal 1956, pp. 189-203); V. M. ZIVOJINOVIC, *Chantax et ses moulins*, in ZRVI 23 (1985), pp. 119-139; A. LAIOU - D. SIMON, *Eine Geschichte von Mühlen und Mönchen: Der Fall der Mühlen von Chantax*, in *Bollettino dell'Istituto di Diritto Romano*, 3° ser., 30 (1992), pp. 645, 655-656.

³²⁰ Notizia in PLP 7978.

³²¹ Cfr. DÖLGER 1925-1965, nn° 2872ab e 2873.

³²² In realtà una prima attestazione per il XIV sec. si legge in CHILANDAR I, n° 40, l. 25 (*Praktikon* di Michele Neokaisareites, datato al settembre 1318).

³²³ Cfr. ZOGRAPHOY, App. I, nn° 32 e 37. Interessante in riferimento all'occupazione serba notare che uno dei testimoni è appunto chiamato ὁ γέρων ὁ Σέρβος.

Kaisaropolis, Ieroteo³²⁴, ovviamente competente per la regione³²⁵, sia dalle nostre conoscenze sul villaggio di Marmarion, futura proprietà di Pantokrator, fondato appunto dal *primikerios* Giovanni³²⁶. La seconda questione, più stringente al nostro scopo, consiste nella definizione della dicitura Πύργος τοῦ Βασιλείου. I due atti di Zographou parlano del centro avversario come di un vero e proprio monastero (n° 41, l. 9 e n° 42, l. 9-10: μετὰ τῶν μοναχῶν τῶν Πυργινῶν τοῦ Βασιλείου). L'assenza totale di notizie di un convento in questa zona lascia pensare che si tratti di un cenobio del vicino Athos, data anche la concentrazione di interessi e beni nella regione da parte dei conventi della Santa Montagna, in particolare di Chilandar, che possedeva il borgo di Kastrin, e Pantokrator, che entrerà in seguito in possesso del villaggio Nesion, dai quali provengono alcuni teste³²⁷. In particolare la toponomastica athonita sembra correre in nostro aiuto. Sappiamo difatti che sulla penisola dell'Athos, nella regione controllata in seguito da Chilandar, è documentata l'esistenza di un *monydrion* o piccolo convento detto di san Basilio³²⁸; anche la torre detta di Chrysa, sita lungo la costa a difesa dell'arsenale del monastero, portava il medesimo nome. Infine è attestato per il 1366 un certo Giovanni come abate del Πύργος di Chilandar³²⁹. La concomitanza di questi elementi lascia supporre che l'avversario di Zographou per il possesso del mulino di Chantax sia proprio il monastero di Chilandar, che i contadini del basso Strimone designavano servendosi di un vecchio toponimo, identificativo solo della fortezza lungo la costa che ancora oggi protegge il monastero³³⁰.

1.2.7 L'EGEO SETTENTRIONALE: I CASI DI LEMNOS E THASOS

La nostra indagine si conclude con l'analisi dei beni athoniti presenti sulle isole dell'Egeo settentrionale. Gli archivi della Santa Montagna ci restituiscono informazioni per i casi di Lemnos e Thasos. Il monastero di Vatopedi ottiene verso la metà del secolo una donazione da parte dello stratopedarca di Lemnos, Giorgio Astras Synadenos³³¹. I contenuti

³²⁴ Notizia in *PLP* 8120.

³²⁵ Cfr. G. THEOCHARIDES, *Κατεπανικία τῆς Μακεδονίας*, Θεσσαλονίκη 1954, pp. 41-42.

³²⁶ Cfr. PANTOKRATOR, nn° 16, l. 16; 17, ll. 24-25 e pp. 31-34, fig. 4.

³²⁷ Cfr. ZOGRAPHOY, n° 41, l. 1: ἀπὸ τὸ Καστρήν ὁ Κούρσαρης; ll. 4-5: ἀπὸ τὸ Νήσσην; n° 42, ll. 1, 5. Cfr. CHILANDAR I, pp. 14-15, 36, 44, 49-50, 52, 64-65 e fig. 6, nn° 8, ll. 9, 15; 10, l. 17; 19, ll. 5, 14; 20, ll. 5, 15; 34, l. 130; 35, l. 22; PANTOKRATOR, p. 31 e fig. 4, n° 16, l. 10.

³²⁸ Cfr. CHILANDAR I, nn° 1, l. 12; 14, ll. 13, 21, 30.

³²⁹ Notizia in *PLP* 8429. Egli è inoltre identificato con un altro Giovanni, igumeno di Chilandar dal 1369 (*PLP* 8420).

³³⁰ Ci pare utile riportare in questa sede una breve annotazione: in un atto dell'archivio di Iviron, risalente all'aprile 1341, si ricorda l'esistenza di una torre di Chilandar nella zona di Proavlox che ben si accorderebbe al nostro contesto. Cfr. IVIRON IV, n° 86, ll. 210-211: ἀπὸ τοῦ πύργου τῶν Σέρβων εἰς τὸν πύργον τῆς μονῆς ἀπερχομένης (*scil.* torre di Esphigmenou). Cfr. DÖLGER 1949, pp. 80-92 e 107-119.

³³¹ Notizia in *PLP* 1598.

della donazione e le sue motivazioni ci sono riferite dall'atto n° 114 (luglio 1359): Vatopedi già possiede un *metochion* nel villaggio di Moudros³³² e Astras accoglie la richiesta del suo *pneumatikos* Gregorio Stylites³³³ di esentare il fondo dall'imposta di 10 *hyperpera*, di donare un lotto adiacente (ἀπόμοιραν γῆς) e infine di costruirvi una torre a difesa del villaggio per ottenere in cambio una ricompensa nella vita futura. Lo stratopedarca accetta la proposta e si impegna a costruire una torre a sue spese a protezione dell'abitato³³⁴. L'aspetto singolare dell'atto risiede nella clausola finale che prevede la comproprietà della torre sino alla morte di Astras, quasi si trattasse di una cessione per nuda proprietà: ἵνα συνεπεξουσιάζωμεν ἀμφοτέροι ἐγὼ τὲ καὶ οἱ μοναχοὶ, τοῦ τοιοῦτου πύργου καὶ δεσπόζωσιν αὐτοὶ τούτου ὁμοίως ἐμοὶ καὶ ἐγὼ ὁμοίως αὐτοῖς. Ἐπειδὴν δὲ βουλήσει Θεοῦ ἢ ἀπὸ τῶν ἐνταῦθα ἐξέλθω καὶ μεταβῶ εἰς ἕτερον τόπον ἢ τὸ χρεῶν λειτουργήσω, ἵνα κατέχωσι τὸν πύργον οἱ ῥηθέντες μοναχοὶ κατὰ τελείαν δεσποτείαν καὶ κυριότητα (ll. 37-40). Il 4 luglio 1362 giunge la conferma della donazione nel *crisobollo* di Giovanni V, dove si specifica che il fondo ha un'estensione di 2000 modii³³⁵. L'accordo con Vatopedi non fu tuttavia rispettato da Giorgio Astras come prova l'atto n° 125 nel quale suo figlio, Michele Astras Synadenos, restituisce a Vatopedi quanto lo stratopedarca aveva indebitamente incamerato prima del 1366, data del presente documento.

Bisogna spingersi agli ultimi anni del XIV sec. per trovare tracce di altre proprietà fortificate sull'isola, questa volta sotto la giurisdizione di Pantokrator. Il censimento datato al 28 novembre 1394³³⁶, registrato da Fokas Sebastopoulos³³⁷, Alessio Iagoupes³³⁸ e Giorgio Theologites³³⁹, riferisce che il monastero possedeva, per concessione di Giovanni V, un villaggio abbandonato nei pressi di Pisperagos³⁴⁰ e vi aveva costruito a sue spese una torre. I monaci richiesero quindi nei pressi di Paranesia due lotti di terra, uno da 300 e l'altro da 750 modii, con conseguente esenzione fiscale. Nel fondo maggiore l'atto attesta l'esistenza di un'altra torre. Da un documento successivo (gennaio 1396)³⁴¹ apprendiamo che il villaggio abbandonato aveva nome Anochorion³⁴², l'odierno Alexopyrgos. La menzione di queste due torri ci induce a credere che l'intera costa fosse munita di strutture di difesa come

³³² Cfr. *TIB* 10, p. 236.

³³³ Notizia in *PLP* 4593.

³³⁴ Cfr. VATOPEDI II, n° 114, ll. 25 (πρὸς δὲ τούτοις ἀνεγείρω καὶ ἀνακοδομήσω καὶ πύργον εἰς ἀσφαλείαν τοῦ ἐκεῖσε χωρίου), 34-36 (τὸν δὲ παρόντα πύργον ὅς νῦν ὄραται περὶ τὸ χωρίον τοῦ Μούδρου, ὃν ἀνήγειρα λαὶ ἀνωκοδόνησα ἐκ βάρων ἐξ οἰκείων μου ἐξόδων καὶ ἀναλωμάτων καὶ χωρὶς ρινὸς ἀγγαρίας, παραδίδωμι αὐτοῖς τοῖς ἐνασκουμένοις δηλαδὴ ἐν τῇ σεβασμῖα μονῇ τοῦ Βατοπεδίου), e 42.

³³⁵ Cfr. VATOPEDI II, n° 117; LAVRA III, n° 141; DÖLGER 1925-1965, n° 3088.

³³⁶ Cfr. PANTOKRATOR, n° 20, l. 8 (prima torre: ἀνήγειραν δὲ πύργον ἐντὸς τοῦ τοιοῦτου περιορισμοῦ), l. 51 (seconda torre: καὶ στρέφεται σῦθις πρὸς βορρὰν κατευθὺ τοῦ πύργου).

³³⁷ Notizia in *PLP* 25086.

³³⁸ Notizia in *PLP* 7819.

³³⁹ Notizia in *PLP* 7512.

³⁴⁰ Cfr. *TIB* 10, p. 263.

³⁴¹ Cfr. PANTOKRATOR, n° 21, ll. 3, 13, 17, 32, 36; DÖLGER 1925-1965, n° 3259.

³⁴² Cfr. *TIB* 10, p. 127.

attesterebbe l'atto n° 22 (febbraio 1396) nel quale si fa riferimento a un *kastellion* sito proprio a difesa di questo braccio di mare³⁴³. Queste fortificazioni sopravvissero almeno fino alla seconda metà del XV sec. come ricordato negli atti nn° 25-26³⁴⁴.

Per completezza riferiamo ancora il caso di una torre di proprietà del monastero di Iviron sita al confine con i possedi sull'isola di Dionysiou, per la quale abbiamo una attestazione assai tarda (1430-1480)³⁴⁵.

Per l'isola di Thasos³⁴⁶ è invece attestato un solo esempio di fortificazione, sito sulla costa settentrionale e di proprietà ancora di Pantokrator. Il monastero riceve in eredità dal suo fondatore Giovanni *primikerios* le fortificazioni in località Marmareolimen³⁴⁷, costruite a protezione del porto, quando il militare bizantino era impegnato nella guerra contro i pirati turchi. Oltre a ciò Giovanni lascia alcuni terreni fino al *kathisma* di Proasteion³⁴⁸. La proprietà trasferita a Pantokrator il 1 agosto 1384 è poi confermata nei successivi dieci anni da un atto del patriarca Nilo (maggio 1386)³⁴⁹, da un *crisobollo* di Manuele Paleologo (gennaio 1394)³⁵⁰ e infine da un documento del patriarca Antonio IV (giugno 1394)³⁵¹.

1.2.8 UN BILANCIO SUI SISTEMI DI DIFESA DEI MONASTERI ATHONITI NEL XIV SEC.

Possiamo a questo punto proporre una valutazione complessiva delle strutture di difesa adottate dai monasteri athoniti nel XIV sec. Entro i confini del Monte Santo osserviamo come i conventi si impegnarono, per lo più nella prima metà del secolo, a rafforzare le strutture interne spesso avvalendosi del sostegno economico di notabili e

³⁴³ Cfr. PANTOKRATOR, n° 22, ll. 24-26.

³⁴⁴ Cfr. PANTOKRATOR, n° 25, ll. 6 e 10 (settembre 1442); n°. 26, ll. 6, 8, 20 (marzo 1464). Quest'ultimo censimento è inoltre importante poiché ricorda la distruzione dei documenti del monastero in occasione dell'incendio del 1392 che colpì anche la torre interna (ll. 29-30: 'Ο δὲ χρυσόβουλλον πυρπολήθην μετὰ καὶ τῶν λοιπῶν αὐτῆς δικαιομάτων ὅτε καὶ ὁ πύργος περὶκαυστος ἐγεγόνει).

³⁴⁵ Cfr. IVIRON IV, n° 99, ll. 12 e 16.

³⁴⁶ Sull'organizzazione abitativa dell'isola e sulle sopravvivenze archeologiche si vedano rispettivamente: S. DADAKI - C. GIROS, *Peuplement et défense du littoral de Thasos au Moyen Âge*, in *Zones côtières littorales dans le monde méditerranéen au Moyen Âge; défense et peuplement, mise en valeur. Actes du colloque international organisé par l'École française de Rome et Casa Velásquez, en collaboration avec le Collège de France et le Centre interuniversitaire d'histoire et d'archéologie médiévales (UMR 5648 - Université Lyon II - C. N. R. S. - E. H. E. S. S.)*, Rome 23-26 octobre 1996, a cura di J. M. MARTIN, Roma 2001, pp. 513-519; Y. GRANDJEAN - F. SALVIAT - F. BLONDE - A. MULLER - D. MULLIEZ, *Thasos*, in *BCH* 124/2 (2000), pp. 506-521.

³⁴⁷ Cfr. PANTOKRATOR, n° 10, l. 16: μάλιστα αὕτη ἦν περὶ τὸν λεγόμενον Μαρμαρεολιμένα πεποιήκα, ὁ πύργος δηλαδὴ καὶ τὸ φρούριον καὶ ἡ περὶ αὐτὰ εὐαγῆς χώρα ὅση καὶ οἶα ἐστί. Sul sito di Marmareolimen si veda *TIB* 10, pp. 108, 114, 119, 173, 202, 267, 292, in part. 220-222.

³⁴⁸ Cfr. PANTOKRATOR, n° 10, ll. 33-34 e 45.

³⁴⁹ Cfr. PANTOKRATOR, n° 11, ll. 5-6, 14.

³⁵⁰ Cfr. PANTOKRATOR, n° 16, l. 20; DÖLGER 1925-1965, n° 3242.

³⁵¹ Cfr. PANTOKRATOR, n° 17.

regnanti; più onerosa fu invece la ristrutturazione delle torri preesistenti, sempre funzionale all'inglobamento di una nuova proprietà che fosse autosufficiente dal punto di vista difensivo; infine la zona dell'istmo dell'Athos, più sensibile agli attacchi via terra, ma anche più strategica per il transito di merci, fu il teatro di opere di fortificazione in particolare nel primo trentennio del XIV sec. Medesimo obiettivo si legge alla base della politica fondiaria nelle penisole di Kassandra e Longos. Qui l'interesse dei monasteri si concentra ancora alla protezione delle zone di contatto con la Calcidica e una nuova stagione di intraprendenza edilizia si annovera solo all'inizio del XV sec. quando Tessalonica e i suoi sobborghi saranno oggetto della pressione militare turca. La situazione in Calcidica e in Macedonia è invece più articolata: l'obiettivo dei monasteri consiste nella difesa dei rispettivi *metochia*, obiettivo che è perseguito secondo due modalità: da un lato l'acquisto e la costruzione a proprie spese di torri di protezione o avvistamento, dall'altro attraverso l'acquisizione di lotti già muniti. L'intento tuttavia non si limita all'esclusiva difesa della proprietà, ma anche all'apprezzamento che tali strutture procurano. Interessante in questo senso ci è parso il rapporto tra aumento dell'appetibilità dei terreni nei pressi delle torri e la rete di contratti che vengono stipulati. Infine le isole: qui lo scopo per i monasteri athoniti si concentra nella protezione dei porti, gangli vitali dell'economia monastica nel XIV sec.

1.3 I SANTI ATHONITI E NON SOLO DI FRONTE ALL'INVASIONE TURCA: LE FONTI AGIOGRAFICHE E L'IMMAGINE DELL'ISLAM

La ricerca di un'immagine vivida dell'Islam deve necessariamente passare attraverso la lettura e l'analisi delle fonti agiografiche prodotte nel corso del XIV sec. Se difatti si considera il novero dei personaggi dell'ultimo secolo bizantino, è ineludibile la consultazione del *corpus* delle *Vitae* dei santi-monaci che operarono una vera rivoluzione nei vari ambiti della vita religiosa bizantina, le cui ripercussioni hanno dettato la storia successiva dell'Ortodossia. Spesso anche il peso e il valore dell'agiografo sono ulteriore prova della rilevanza della fonte se pensiamo alla produzione del patriarca Filoteo Kokkinos che redasse le vite di Gregorio Palamas³⁵², di Saba Tziskos³⁵³ e del patriarca Isidoro Buceir³⁵⁴, o Callisto I che compose quella relativa a Gregorio Sinaita, altro campione dell'esicasmo bizantino. Un ulteriore motivo di attendibilità delle risorse agiografiche consiste nella fitta rete di incontri e conoscenze che ci permettono di ricostruire intorno alle principali figure di questo secolo.

Di certo non si deve tacere la distorsione sempre in agguato nella compulsazione di questo genere di fonti, dato l'intento encomiastico che muove l'agiografo. Nonostante ciò va altresì riconosciuto il valore documentario di alcuni passaggi grazie all'accertamento che possiamo determinare sulla base delle fonti storiche coeve. Inoltre l'analisi di questi testi ci fornisce – come vedremo – un quadro geografico più ampio sulle relazioni tra mondo bizantino e Islam. Grazie a queste fonti è difatti possibile aprire la nostra conoscenza anche all'interazione con l'ambiente palestinese, che spesso rappresenta una tappa obbligata o una meta sognata per parecchi dei protagonisti di questo periodo.

Per una lettura più fruttuosa di queste fonti abbiamo poi optato per una presentazione che raccogliesse entro temi ben definiti i passaggi agiografici che relazionano incontri tra monaci bizantini e invasori musulmani, così da verificare e illustrare al contempo le sfaccettature che tale relazione assunse nel corso del XIV sec.

³⁵² Cfr. TSAMES 1985, pp. 427-591; BHG 718.

³⁵³ Cfr. TSAMES 1985, pp. 161-325; BHG 1606; A. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ ΚΕΡΑΜΕΥΣ, *Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμικῆς Σταχυολογίας*, vol. V, St. Peterburg 1898, pp. 190-359. Riassunto in FESTUGIERE 1974, pp. 223-249.

³⁵⁴ Cfr. TSAMES 1985, pp. 329-423; BHG 962.

1.3.1 SCORRERIE TURCHE SULL'ATHOS E FUGHE DALLA SANTA MONTAGNA

La consultazione delle *Vitae* dei monaci esicasti illumina la nostra conoscenza su episodi o eventi che sono taciuti o corsivamente trattati dalle fonti storiche. Nulla sapremmo difatti delle massicce razzie che l' Athos subì nel 1326³⁵⁵. Di certo quest'episodio rappresentò un inasprimento della violenza e della penetrazione con le quali flotte di pirati turchi si abbattono sui territori bizantini, rispetto al recente passato³⁵⁶. Testimone diretto fu Gregorio Sinaita³⁵⁷ (? - 1337), come ci viene raccontato nella *Vita* dal suo agiografo, il futuro patriarca Callisto:

Ἐξαίφνης τὸ ἄθεον καὶ βαρβαρικὸν ἔθνος τῶν Ἀγαρηνῶν κατεξαναστὰν κατατρέχει μὲν καὶ ληΐζεται τὰ περὶ τὸ Ἅγιον Ὄρος, δίκην δ' ὀρμαθοῦ ἀπορρήτοις κρίμασι τοὺς ἐκεῖ ἀσκουμένους μοναχοὺς πάντας συσχὸν καὶ συνδήσαν, ὡς ἐξ ἀνυπονοῆ τοῦ λόχου ἀνδραποδίζει. Ταῦτ' οὖν ἰδὼν ὁ τοῦ Θεοῦ ἄνθρωπος ἐκεῖνος καὶ ὅτι πλεῖστα πέπονθε παρὰ τῶν τοιοῦτων βαρβάρων, καὶ ὅτιπερ ἡ ἀσχολία καὶ τύρβη τὸν νοῦν διαμερίζουσα καὶ τὸ γαληνὸν αὐτοῦ συνθολοῦσα τῆς κατὰ φύσιν ἐνεργείας καὶ ἕξω ἐξίστα, περιπολεῖ τῇ διανοίᾳ πάλιν αὐτὴν ἐκείνην τὴν τοῦ Σιναίου ὄρους σεπτὴν καὶ ἁγίαν κορυφὴν. Οὐκοῦν τὴν Θεσσαλονίκην καταλαμβάνει ἔχων μεθ' ἑαυτοῦ καὶ τοὺς προειρημένους μαθητὰς κάμει δὴ σὺν ἐκείνοις. Δύο δὲ παραδραμόντων μηνῶν ὕστερον διὰ τὸ μὴ ἔχειν τὸ προσήκον τῇ ἡσυχίᾳ κατάντημα, πάντας λαθῶν παρέλαβε μόνον ἐμὲ σὺν ἑτέρῳ τινὶ μοναχῷ ὅθεν καὶ εἰς πλοῖον ἐμβάντες καὶ ἐπιφόρῳ πνεύματι διαπλεύσαντες κατήραμεν εἰς νῆσον τὴν Χίου, ἐκεῖ δὲ φθάσαντες περιτυγχάνομεν ἀνδρὶ τινὶ μοναχῷ ἀπὸ τῆς Ἱερουσαλήμ ἐπανερχομένῳ, ὁ δ' οὐκ οἶδ' ὅπως ἐμποδῶν ἡμῖν ἐγένετο τῆς εἰς αὐτὴν φεροῦσης ὁδοῦ. Τῆς Χίου τοιγαροῦν ἀπάραντες κατήχθημεν εἰς τὴν Μυτιλήνην κὰν τῷ ὄρει τοῦ Λιβάνου μικρὸν τε προσδιατρίψαντες καὶ μηδ' ἐκεῖσε κατάντημα ἡσυχίας δυνηθέντες εὐρεῖν, κατελάβομεν τὴν εὐδαίμονα αὐτὴν Κωνσταντινούπολιν.³⁵⁸

D'improvviso il popolo ateo e barbaro degli Agareni si abbatte e saccheggia la regione del Monte Santo, punizione a catena che stringe e tiene avvinti per imperscrutabile volontà tutti i monaci che lì vivono un'esistenza ritirata, quando per un inatteso agguato si diventa prigionieri. Alla vista di ciò quell'uomo di Dio, poiché da un lato aveva già patito la maggior parte di quelle sofferenze per mano di simili barbari e poiché d'altro canto l'ostacolo e la confusione, che distolgono la mente e offuscano la sua tranquillità, allontanano dalla naturale concentrazione e condizione, decide di partire di nuovo alla volta del Sinai, monte venerando e cima santa. Quindi raggiunge Tessalonica, portando

³⁵⁵ Cfr. RIGO 2002, pp. 52-53.

³⁵⁶ Cfr. P. CHARANIS, *Piracy in the Aegean during the Reign of Michael Palaeologus*, in *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves* 10 (1950), pp. 127-136; I. K. ΒΑΣΒΡΑΒΕΛΛΗΣ, *Ἡ πειρατεία εἰς τὰ παράλια τῆς Μακεδονίας κατὰ τὴν Τουρκοκρατίαν*, in *ΜΑΚ* 5 (1961-1963), pp. 319-362.

³⁵⁷ Notizia in *PLP* 4601. Sulla vita del Sinaita si veda la sintesi più aggiornata in RIGO 2002, pp. 35-83; sulla figura del santo esicasta e il suo influsso nell'area balcanica cfr. A. ΔΕΛΗΚΑΡΗ, *Ἅγιος Γρηγόριος ὁ Σιναΐτης*, Θεσσαλονίκη 2004.

³⁵⁸ Cfr. POMJALOVSKIJ, § 15, pp. 33, 18 - 34, 5.

con sé i suddetti discepoli e me con loro [scil. Callisto]. Dopo due mesi, non riuscendo a conseguire la necessaria condizione di *hesychia*, di nascosto a tutti prende soltanto me e un altro monaco; da qui, imbarcatici e navigando con vento favorevole, giungemmo all'isola di Chio e lì incontriamo un monaco che proveniva da Gerusalemme e questi non sapeva quando sarebbe stata sicura la strada per quella destinazione. Quindi salpati da Chio, ci dirigemmo verso Mitilene e dopo un breve periodo sul monte Libano, non riuscendo nemmeno lì a trovare la condizione di *hesychia*, raggiungemmo la felice Costantinopoli.

Il santo appare preoccupato per i continui attacchi che impediscono le condizioni per una vita nella *hesychia* e lascia la propria *skiti* di Magoula presso Philotheu³⁵⁹ con l'intenzione di ritornare a Santa Caterina sul Sinai, trasferendosi momentaneamente a Tessalonica. Da qui passa a Chio, pronto ad imbarcarsi per la Palestina, ma l'incontro con un monaco di ritorno da Gerusalemme lo distoglie dal progetto, probabilmente perché la via per l'Oriente è bloccata dalla flotta dell'emiro di Aydin³⁶⁰, costringendolo a puntare verso Costantinopoli, da dove passerà infine a Sozopoli. Il brano si presta a tre considerazioni che, come vedremo, ricorrono nei passi successivi, a dimostrare il consolidarsi di una condizione che coinvolse un'intera generazione di monaci. L'assalto pirata del 1326 è occasione per l'agiografo per sottolineare l'inciviltà di un popolo senza Dio, un'aggressione che costringe Gregorio ad abbandonare la vita di solitudine e *hesychia* che aveva raggiunto sul Monte Santo. Nell'intenzione di Callisto appare chiara la volontà di raffigurare l'invasore musulmano come un perturbatore della pace alla quale è tutto teso il Sinaita, senza dilungarsi sugli effetti devastanti che le razzie e il saccheggio procurarono alle comunità conventuali. Di certo risulta chiara la penetrazione che tale *raid* raggiunse, contribuendo, come vedremo confermato tra breve, alla scomparsa delle piccole *skitai*, vero rifugio per gli esicasti. In ultimo il passo indica nettamente che la conseguenza della scorreria del 1326 segnò una fuga dall'Athos in direzione della Terra Santa, meta simbolica per tanti monaci del periodo, nonostante anch'essa fosse sottoposta al controllo musulmano.

Identica decisione infatti è presa dal giovane Gregorio Palamas, all'epoca ritiratosi a Glossia³⁶¹ sotto la guida di Gregorio Drimys³⁶², come raccontato nell'encomio del patriarca Filoteo Kokkinos³⁶³:

Ἄλλ'οὐ καὶ διὰ τέλους τῆς ἐνταύθα καλλίστης διατριβῆς τε καὶ ἡσυχίας ἀπολαύειν ἔσχον κατὰ σκοπόν. Δυσοῖν ἐνιαυτῶν καὶ γὰρ μετὰ τὴν ἐπιδημίαν Γρηγορίου παραρρυνέντων, τοῦ ληστικοῦ τῶν κάκιστ'ἀπολουμένων Ἀχαιμενιδῶν συνεχῶς ἐπιτιθεμένων τῷ ὄρει καὶ τοὺς ἔξω τειχῶν μάλιστα τῶν μοναχῶν ἡσυχάζοντας ἐλαυνόντων καὶ θορυβούτων καὶ καθ'ἐκάστην σχεδόν, νῦν μὲν ταῖς αἰφνιδίοις ἐφόδοις καὶ καταδρομαῖς καὶ ἀναιρέσει καὶ

³⁵⁹ Cfr. POMJALOVSKIJ, § 7, p. 10, 19: κατὰ πρόσωπον τῆς τοῦ Φιλοθέου σεβασμίας μονῆς. Sulla storia di Magoula si veda RIGO 1989, pp. 258-259, n. 2.

³⁶⁰ Cfr. LEMERLE 1957, pp. 54-62.

³⁶¹ Sulla storia del sito si veda RIGO 1989, pp. 236 e soprattutto 264, nota 39.

³⁶² Notizia in PLP 5828.

³⁶³ Notizia in PLP 11917.

αἰχμαλωσίαις, νῦν δὲ καὶ μοναῖς ταῖς ὑποψίαις καὶ τῷ δέει ταραττόντων καὶ τὴν φίλην ἡσυχίαν διακοπτόντων, ἀναγκάζονται καὶ ἄκοντες μεταβῆναι, θείῳ κὰν τούτῳ πειθόμενοι δῆπουθεν νόμῳ φεύγειν κελεύοντι διωκομένους, καὶ μὴ ὁμόσε χωρεῖν τοῖς ἐλαύνουσι. Τὴν γοῦν ἐμετέραν καταλαβόντες Θεσσαλονίκην σὺν γε τοῖς φίλοις καὶ ὁμοτρόποις, δυοκαίδεκα δ'οἱ πάντες ἅμα τὸν ἀριθμὸν ἦσαν, βουλευόμενοι μετ' ἀλλήλων εἰς ταῦτ' ἐσυνιόντες καὶ Θεσσαλονίκην μετὰ τοῦ Ἄθω καὶ πάντα τὰ ἐνταῦθα καταλιπόντες εὐθὺς χωρεῖν Ἱεροσολύμων, κάκεῖ προσκυνήσαντες τὸ λοιπὸν τῆς ζωῆς ἐν ἡσυχίᾳ διάγειν.³⁶⁴

Ma non ci fu tempo di godere appieno questo splendido periodo di vita in comune nell'*hesychia*. Difatti dopo due anni di permanenza di Gregorio, poiché si avvicendavano con frequenza contro la Montagna atti di pirateria degli Achemenidi che colpivano e inquietavano in particolar modo quanti fra i monaci praticavano l'*hesychia* al di fuori delle mura dei monasteri e quasi ogni giorno ora con improvvise incursioni e scorrerie, che si concludevano con devastazioni e rapimenti, ora anche soltanto diffondendo un sentimento di precarietà e paura, impedendo l'amato esercizio della *hesychia*, [scil. Gregorio e i suoi compagni] sono costretti loro malgrado ad allontanarsi, di certo persuasi da quel divino monito che spinge coloro che sono perseguitati a fuggire e coloro che inseguono a non dirigersi verso la stessa meta. Raggiunta Tessalonica insieme ai compagni e fratelli, tutti e dodici – questo era il loro numero – raccolti nello stesso luogo decidono di abbandonare Tessalonica e l'Atos con tutte le loro cose e di dirigersi verso Gerusalemme e là in adorazione trascorrere il resto della vita in *hesychia*.

A capo di una piccola comunità di dodici compagni, Palamas fugge verso Tessalonica allo scopo di proseguire per Gerusalemme, sebbene si fermi nella *skiti* del Prodromos³⁶⁵ presso Berrhoia, all'epoca tappa obbligata per molti esuli athoniti³⁶⁶. Anche in questo caso l'obiettivo dell'agiografo mira a ritrarre l'atmosfera d'incertezza e sgomento che impediscono la pratica dell'*hesychia*, anziché fornire un resoconto realistico degli avvenimenti, se si tralascia l'accento alla frequenza degli attacchi. Anche per Palamas rimane ferma l'intenzione di dirigersi verso Gerusalemme, sebbene questo progetto non troverà realizzazione a causa del blocco navale praticato dalle flotte pirata.

La situazione di grande preoccupazione soprattutto per gli anacoreti ci è confermata ancora da Kokkinos nella *Vita* di Isidoro Boucheir³⁶⁷ che in quegli anni viveva presso il Sinaita³⁶⁸: non sembrano più essere garantite le condizioni per una serena pratica della vita eremitica tanto che parecchi sono costretti a ritirarsi all'interno dei grandi monasteri. È proprio sulla base di ciò che comprendiamo il motivo per cui altri eremiti sembrano

³⁶⁴ Cfr. TSAMES 1985, § 24, 1-16, pp. 451-452 (= PG 151, 569D-570A).

³⁶⁵ Cfr. KRAVARI 1989, pp. 86-87.

³⁶⁶ È il caso già citato del monaco Hilarion e dopo qualche anno anche di Atanasio Meteorita (cfr. ΣΟΦΙΑΝΟΣ, p. 137).

³⁶⁷ Per la ricostruzione della vita del patriarca una buona sintesi bibliografica si trova in RIGO 1989, pp. 238-248. Fonti principali per la vita di Isidoro Bucheir sono la *Vita* composta da Filoteo Kokkinos (Cfr. TSAMES 1985, pp. 329-423; BHG 962) e il cosiddetto *Testamento* (MM I, pp. 287-294; DARROUZES 1977, n° 2309).

³⁶⁸ Sul discepolato di Isidoro presso il Sinaita cfr. ПОМЯЛОВСКИЙ, § 5, p. 7, 8-12.

preferire il trasferimento entro le mura di monasteri fortificati come nel caso di Germano Maroules a Lavra³⁶⁹.

Τὰ δὲ καὶ εἰς ἔργον ἐξέβη μετὰ μικρόν, κατὰ τὴν ἐκείνου περὶ αὐτοῦ πρόρρησιν. Τοῦ γὰρ κακίστου καὶ μισαροῦ γείτονος ἔθνους τούτου τοῦ Οὐννικοῦ - Ἀχαιμενίδας αὐτοὺς φασί τινες ἔκ τινος τῶν ἀρχαίων προγόνων - συνήθως ἐπιτιθεμένων αὐτοῖς, ἐπεὶ τοὺς ἕξω τειχῶν ἐπ' ἐρημίας ἀναχωροῦντας οὐκ ἦν ἡρεμεῖν, ἀλλ' οἱ μὲν εἴσω τῶν ἐν τῷ ὄρει φρουρίων ἐκείνων καὶ μὴ βουλόμενοι δῆπουθεν πρὸς ἀνάγκης εἶχον ἑαυτοὺς εἰσωθεῖν, οἱ δ' εἰς ἑτέρας πόλεις μεταβαίνειν καὶ χώρας, ὅσοις ἐκεῖνο νῆ ῥᾶδιον ἦν, τότε δὴ καὶ οὗτοι συναλαθέντες ὑπὸ ταυτησὶ τῆς ἀνάγκης εἰς Θεσσαλονίκην αὐθις σὺν ἑτέροις γέ τισιν ὑποστρέφουσιν. Ἰσίδωρος τοίνυν ὁ μέγας ἐκεῖ παρὰ τῷ φροντιστηρίῳ καὶ τῇ προτέρᾳ καλύβῃ γενόμενος, ἀναχωρῶν ὡσαύτως καθ' ἑαυτὸν ἦν καὶ τῶν συνήθων τῆς ἀρετῆς ἀγώνων ἐχόμενος. Ἀλλ' οὐκ ἦν ὑπὸ τὸν μόδιον κείσθαι τὸν λύχνον οὐδ' ὑποκρύπτεσθαι τῇ γωνίᾳ τε καὶ τῇ κλίνῃ.³⁷⁰

Dopo breve tempo gli eventi giunsero al punto indicato dalla sua predizione. Nel periodo in cui il popolo degli Unni, vicino crudele e abominevole – alcuni li chiamano Achemenidi dal nome di uno dei loro antichi predecessori – contro di loro organizzava frequenti incursioni, poiché non era possibile vivere in pace per gli anacoreti che in solitudine dimoravano fuori dalle mura dei monasteri, alcuni provarono a salvarsi, seppur refrattari all'idea ma spinti da necessità, all'interno delle fortezze presenti sul Monte, mentre altri scelsero di andare in altre città o paesi, lì dove fosse più facile condurre una vita di pace. Allora anche loro, spinti da questa pressante necessità, si trasferiscono a Tessalonica insieme ad altri compagni. Il grande Isidoro, trovandosi quindi là presso il monastero e nella suddetta capanna, in solitudine continuava le sue consuete prove. Eppure il lume non poteva giacere sotto il moggio né la splendida luce della sua virtù essere nascosta dall'angolo e dal giaciglio.

Il passo si presta a due osservazioni che completano quanto discusso in precedenza. Qui il nemico musulmano è denominato secondo la dicitura rara negli autori bizantini e infamante di *unno*, per sottolineare la violenza e l'efferatezza del suo agire (Τοῦ γὰρ κακίστου καὶ μισαροῦ γείτονος ἔθνους τούτου τοῦ Οὐννικοῦ), appena attenuata dalla notazione storico-eziologica. Ben più rilevante ci pare la menzione delle contromisure adottate dai monaci: la frequenza e soprattutto la penetrazione nel territorio athonita costringono gli anacoreti a ritirarsi o nei centri monastici muniti di fortificazione o a emigrare nelle vicine città (Berrhoia, Tessalonica), per salvare la vita³⁷¹. Vediamo qui

³⁶⁹ Cfr. TSAMES 1985, § 35, 57-60, pp. 142-143; BHG 2164: Ἀλλὰ ταῦτα μὲν ὕστερον, ὀπηνίκα δηλαδὴ καὶ τὰς ἕξω διατριβὰς ὁ μέγας ἀπολιπών, ὡς πολὺ τὸ παραχωρῶδες καὶ συγκεχυμένον ἤδη προσκτησαμένης ταῖς τοῦ Οὐννικοῦ τούτου ἔθνους συνεχέσιν ἐφόδοις, τῆς Λαύρας ἐντὸς ἦν ἑαυτὸν διατρίβων.

³⁷⁰ Cfr. TSAMES 1985, § 23, 1-14, p. 354.

³⁷¹ La tappa a Tessalonica rappresenta il primo rifugio per i fuggiaschi dell'Athos come si può desumere da un passo della *Vita* di Isidoro Bucheir nel quale si ricorda la sua frequentazione del monastero tessalonicense guidato da Gerasimo dove era forte la presenza di un circolo esicasta tanto che Filoteo Kokkinos opportunamente chiosa: “benchè nel mondo [*scil.* Isidoro], dedito alle discipline profane e residente nella casa paterna, era tra i monaci e gli anacoreti”. Cfr. TSAMES 1985, § 18, 16-18, p. 350.

riproposta la medesima soluzione adottata quasi un ventennio prima quando la Compagnia Catalana mise a ferro e a fuoco il Monte Santo, come descritto nella *Vita* di Saba Tziskos. In quell'occasione Andronico II ordinò la dispersione delle comunità anacoretiche per salvaguardare la loro incolumità³⁷². Ben più rilevante ci pare poi la conseguenza che tale incursione produsse nella vita di Isidoro³⁷³. Egli fu difatti costretto a tornare a Tessalonica:

Ἄλλ' Ἀχαιμενίδαι καὶ αὐθις, τὸ σύνηθες ἐκεῖ τοῖς ἀγίοις κακὸν καὶ τὴν φίλην ἀνακόπτων ἡσυχίαν τε καὶ τὴν ἀναχώρησιν καὶ Ἰσίδωρος εἰς Θεσσαλονίκην ὁ θεῖος διὰ τοῦτ' αὐτὸ πάλιν οὐχ ἐκὼν ἀπιὼν καὶ τὸ τῆς ἀρετῆς φροντισήριον, τὴν ἀρετὴν τε καθ' ἑαυτὸν ὡς ἔθος καθ' ἑκάστην φιλοπονῶν καὶ τοῖς ἄλλοις τὰ πρὸς Θεόν, καθὰ δὴ καὶ πρότερον ἔφην, γινόμενος.³⁷⁴

Ma gli Achemenidi, pericolo frequente là per i santi, ancora una volta [li] privarono dell'amata tranquillità e dell'isolamento e il divino Isidoro per questo fu costretto a recarsi a Tessalonica e creò una comunità per la pratica della virtù, quella virtù che quotidianamente era solito esercitare verso Dio da solo e insieme ad altri, nel modo in cui qui in precedenza abbiamo descritto.

A differenza dei casi precedenti Isidoro in città fonda una nuova comunità, o meglio inaugura una nuova stagione per il monastero fondato dal suo maestro Gerasimo³⁷⁵, il primo discepolo del Sinaita³⁷⁶ (ὁ πρῶτος τῶν ἐκείνου μαθητῶν), nel centro della città³⁷⁷. Il futuro patriarca, che già prima della partenza per l'Athos guidava questa comunità, fu certo spinto a riavviare il cenacolo, come ci conferma l'agiografo, per il consiglio offertogli da Gregorio³⁷⁸, ma fu costretto a tornare sui suoi passi innanzitutto dalla situazione contingente. A Tessalonica Isidoro, forte dell'esperienza di *pneumatikos* accumulata negli anni precedenti³⁷⁹, organizza una comunità aperta non solo a monaci, alla quale approderà

³⁷² Cfr. TSAMES 1985, § 13, 32-40, p. 184; DÖLGER 1925-1965, n° 2301.

³⁷³ Fonti principali per la vita di Isidoro Bucheir sono la *Vita* composta da Filoteo Kokkinos (Cfr. TSAMES 1985, pp. 354, BHG 962) e il cosiddetto *Testamento* (MM I, pp. 287-294; DARROUZES 1977, n° 2309).

³⁷⁴ Cfr. TSAMES 1985, § 25, 28-33, p. 359.

³⁷⁵ Notizia in PLP 3756.

³⁷⁶ Cfr. D. GONES, *Γεράσιμος ὁ Σιναΐτης, ὁ ἐξ Εὐρίπου, ἱεραπόστολος τῆς Ἑλλάδος κατὰ τοὺς χρόνους τῆς Φραγκοκρατίας*, in *Θεολογία* 53 (1982), pp. 1119-1142; RIGO 1989, pp. 240-241.

³⁷⁷ Del monastero del quale non conosciamo né nome né precisa localizzazione cfr. TSAMES 1985, §§ 17, 18, 21, pp. 348, 350, 352; § 23, pp. 354-357. Per la ricostruzione della vita del cenobio si consulti RIGO 2002, pp. 64-65.

³⁷⁸ Cfr. TSAMES 1985, § 22, 33-37, p. 353: Οὐκ ἐν ἐρήμοις οὐδ' ἐν ὄρει τοῦτοις ἐβουλόμην ἔγωγε τέως, ὧ βέλτιστε, διατρίβειν σε - διατρί γάρ; - ἀλλ' ἐν τῷ κόσμῳ μᾶλλον καὶ τοῖς ἐκεῖ ζῶσι, μονάζουσι καὶ κοινωνικοῖς, ἴν' ἐκεῖνοις ὁμοῦ πᾶσι τύπος εἴης τῆς κατὰ Χριστὸν ἀγαθῆς πολιτείας καὶ παντοδαπῆς ἀρετῆς, καὶ σιωπῶν δηλαδὴ καὶ φθεγγόμενος.

³⁷⁹ Cfr. TSAMES 1985, § 12, 48-53, p. 345: ἀλλὰ καὶ τῶν ἐπιφανῶν καὶ πλούτῳ κομῶντων· οἳ καὶ τῆς ἐκείνου δαψιλῶς μετέχοντες βουλής καὶ τῆς γλώττης τὴν θεῖαν ἀλλοίωσιν ἠλλοιοῦντο, πρὸς πᾶσαν ἀρετὴν ἑαυτοὺς ἐξ ἐκείνου τυποῦντες καὶ Θεῷ καὶ τοῖς ἐκείνου νόμοις ζῶντες τό πλεῖστον, εἴπερ ἐκεῖνος αὐτὸς τῶν εἰρημένων ἀξιόπιστος μάρτυς περὶ ἑαυτοῦ ταῦτα λέγων καὶ γράφων.

Gregorio Palamas³⁸⁰, ma anche a uomini e donne delle famiglie più influenti, il cui modello sarà replicato dal 1341 anche a Costantinopoli³⁸¹. Da questo episodio è possibile quindi avanzare una considerazione intorno alle conseguenze prodotte dalle incursioni turche: se esse ci appaiono alla lettura delle fonti destabilizzanti per la vita monastica in particolare dell'Athos, d'altro canto esse determinarono le condizioni per la creazione di nuovi esperimenti di vita comunitaria che produssero la diffusione dell'insegnamento esicasta entro gli ambienti secolari.

Si riferisce invece a un periodo successivo l'episodio che vede protagonista Atanasio Meteorita³⁸². È ben presumibile che esso faccia riferimento agli anni compresi tra il 1335 e il 1340, quando l'Athos fu oggetto di una nuova massiccia pressione da parte di pirati turchi³⁸³. Il giovane Atanasio-Andronico, che, come il Sinaita, ancora fanciullo era stato fatto prigioniero per mano dei Catalani che avevano occupato Nea Patra³⁸⁴, sua città natale, dopo un primo breve soggiorno all'Athos, interrotto a causa della sua giovane età³⁸⁵, e un periodo a Costantinopoli dove ebbe modo di frequentare il circolo esicasta costituito da Gregorio Sinaita, Daniele l'Esicasta³⁸⁶, Isidoro e Gregorio Akindynos³⁸⁷, si era recato una seconda volta sulla Santa Montagna presso la *skiti* di Magoula sotto la guida dello ieromonaco Callisto³⁸⁸. Da qui era stato indirizzato all'eremo di Melaia, gestito dallo ieromonaco Gregorio Politis e da Mosè, e qui era stato tonsurato all'età di 30 anni. Poco dopo aveva ricevuto quindi il grande abito e il nuovo nome di Atanasio³⁸⁹. Poiché subito dopo questo passaggio l'anonimo

³⁸⁰ Cfr. TSAMES 1985, § 53, p. 485; PG 151, 592-593. Palamas è accolto nel 1338 a seguito della sua seconda partenza dall'Athos per replicare alle accuse di Barlaam il Calabro. Cfr. RIGO 1989, p. 236.

³⁸¹ Merita ricordare difatti che Isidoro fu promotore di un altro circolo (σχολή, φρατρία ιερά) nella capitale (cfr. TSAMES 1985, § 31, 26 p. 366), quando nel settembre 1341 fu nominato ὑποψήφιος di Monembasia, partecipando così alle sedute sinodali (cfr. TSAMES 1985, § 30, p. 364). La *Vita* si dilunga poi nella presentazione di due membri della comunità entrambi laici: un certo Nicola (cfr. TSAMES 1985, §§ 40-42, pp. 377-381), anch'egli monembasiota, che in seguito parteggiò per Cantacuzeno, e un'anonima madre di famiglia che scelse la vita monastica (cfr. TSAMES 1985, §§ 37-39, pp. 373-374).

³⁸² Per la *Vita* di Atanasio si veda ΣΟΦΙΑΝΟΣ, pp. 129-156. Notizia in PLP 359.

³⁸³ Cfr. CANTACUZENUS, Bonn I, II, 21, p. 427; II, 25, p. 455; II, 28, pp. 470-471; Bonn II, III, 9, pp. 65-66.

³⁸⁴ Torneremo a breve su questo passo: ΣΟΦΙΑΝΟΣ, § 6, p. 133. Su Nea Patra (cfr. ΣΟΦΙΑΝΟΣ, § 5, p. 132), odierna 'Υπάτη alle falde del monte Molybion si veda TIB 1, p. 221.

³⁸⁵ Cfr. ΣΟΦΙΑΝΟΣ, § 8, pp. 133-134: διὰ τὸ ἀκμὴν νεαρὸν καὶ ἀγένειον.

³⁸⁶ Notizia in PLP 5094.

³⁸⁷ Cfr. ΣΟΦΙΑΝΟΣ, § 9, p. 134. Il passo dell'anonima *Vita* di Atanasio ci testimonia l'altro esperimento di *cenacolo* esicasta questa volta a Costantinopoli, che tuttavia non può essere identificato con quello di Isidoro per ragioni cronologiche. Difatti possiamo datare, a partire dalla cronologia della vita di Gregorio il Sinaita, la sosta di Atanasio nella capitale all'autunno-inverno o del 1326 o del 1327. Per Gregorio Akindynos notizia in PLP 495.

³⁸⁸ Cfr. ΣΟΦΙΑΝΟΣ, § 10, p. 134.

³⁸⁹ Cfr. ΣΟΦΙΑΝΟΣ, §§ 10-11, pp. 134-135: 10. [...] ἐκεῖθεν ἀποδιδράσκει καὶ τὸ Ἅγιον Ὄρος πάλιν καταλαμβάνει. Καὶ γενόμενος ἐν τῇ σκίτῃ τῇ λεγομένη Μαγουλαῖ, μανθάνει παρά τινος Καλλίστου ἱερομονάχου ὡς ἐν τόπῳ καλουμένῳ Μηλαίᾳ κάθενταί τινος δύο μοναχοί, Γρηγόριος ἱερομόναχος καὶ Μωϋσῆς καλουμένοι, εἰς ἄκρον ἀρετῆς ἑλληλακότες. 11. Ἀπελθὼν τοῖνυν πρὸς αὐτοὺς καὶ δεηθεὶς τοῦ δέξασθαι αὐτόν, οὐκ ἐπένευον· εἶτα,

agiografo colloca il racconto dell'assalto turco al ritiro athonita, dobbiamo concludere che, poiché il monaco nacque intorno al 1303-1305, l'episodio sia da fissare intorno al 1335-1340. A sostegno di questa datazione giunge poi un passo della *Vita* di Isidoro nel quale si ricorda il secondo soggiorno del futuro patriarca sull'Athos al monastero di Esphigmenou, dove per mano dello stesso Palamas, all'epoca igumeno di quel convento, egli è consacrato diacono intorno al 1335. Di lì a poco, a seguito di un'incursione turca, Isidoro fu costretto nuovamente a volgere verso Tessalonica dove nel suo monastero accolse intorno al 1338 lo stesso Palamas³⁹⁰. Ma torniamo ad Atanasio:

14. Οἱ οὖν Ἀγαρηνοί, Τοῦρκοι συνήθως καλούμενοι, οὐκ ἔληγον διὰ θαλάττης τὸ Ἅγιον Ὅρος πάντοτε αἰχμαλωτίζοντες. Ἐν μιᾷ οὖν, ἐν τῇ κέλλῃ αὐτῶν εἰσπηδήσαντες, τῶν ἄλλων διαφυγόντων, τὸν γηραιὸν Μωϋσῆν χειρωσάμενοι δεδεμένον ἔφερον. Ἀγόμενος δὲ πλησίον ναοῦ τινος τοῦ ἁγίου Νικολάου, τὸ ὄμμα ὁ Μωϋσῆς πρὸς τὸν ναὸν ἄρας ἔφη Ἄρκεϊ ἡμῖν, ἅγιε Νικόλαε, ὁ μέχρι τῶν ἐνταῦθα σκυλμός· καὶ εὐθύς ὁ κατέχων αὐτὸν Ἰσμαηλίτης, ἔασας τὸν γέροντα, ἐστράφη ἐν τῇ κέλλῃ, εὐρῶν δὲ τὸν κλείνον Γρηγόριον, ἔφη πρὸς αὐτόν· Εἰ καὶ ἐποίησέ μου πρόνοιαν ὁ Θεὸς ἄρτι διὰ πρεσβειῶν τοῦ μεγάλου Νικολάου, ἀλλ' οὖν ἐγὼ οὐκέτι πειράσω ἔτι ὑπὲρ ἐμοῦ τὸ θεῖον, ἀλλ' ἐν μοναστηρίῳ ἀπελθὼν τὸν ἐπιλοιπὸν μοι ἐπιβῶ χρόνον· σὺ δέ, εἰ βούλοιο, πρόσμεινον ἐνταῦθα· εἰ δ' οὖν, μετανάστευε ὅποι βούλοιο. 15. Διαζευχθείσης οὖν τῆς θαυμαστῆς ἐκείνης ξυνωρίδος, ὁ μὲν Μωϋσῆς ἕνα λαβὼν τῶν φοιτητῶν, Στέφανον καλούμενον, ἐν τῇ τῶν Ἰβηρῶν ἀπῆλθε μονῆ, ἐν ἣ καὶ ἐτελειώθη· ὁ δὲ γε θεῖος Γρηγόριος, τὸν Ἀθανάσιον λαβὼν καὶ τὸν Γαβριήλ, τὰ ἐσπέρια δεῖν ἔγνω καταλαβεῖν. Διελθὼν γοῦν τὴν Θεσσαλονίκην καὶ τὴν Βέροϊαν, πλείστοι τῶν ἐπιφανῶν ἐβούλοντο ὑποδέξασθαι αὐτοὺς καὶ ἀναπαῦσαι, ἀλλ' οὐκ ἐπένευσεν ὁ γέρων· ἑώρα γὰρ τὸν Ἀθανάσιον ἀηδῶς ἔχοντα τὰς ἐν τῇ πόλει διατριβὰς ὡς ἡσυχίας ἐρῶντα.³⁹¹

Gli Agareni, di solito detti Turchi, non cessavano di razzare per mare il Monte Santo, facendo ovunque prigionieri. Un giorno assaltarono la cella e, mentre gli altri fuggivano, catturarono il vecchio Mosè e in ceppi lo stavano portando via. Ma quello, giunto all'altezza della cappella di San Nicola, sollevando lo sguardo verso il sacello disse: "San Nicola, il tormento che fin qui stiamo patendo è per noi sufficiente" e d'improvviso l'Ismaelita, che lo teneva, lo lasciò andare ed egli tornò alla cella. E incontrato l'illustre Gregorio, gli disse: "Se Dio mi ha parlato di certo per intercessione di san Nicola, certo non metterò ancora alla prova il Divino e, ritiratomi in un monastero, trascorrerò gli anni che mi rimangono; tu invece, se vuoi rimani qui, altrimenti va' dove vuoi". Scioltasi quella

ιδόντες τὸ πρόθυμον αὐτοῦ καὶ δυσωπητικόν, εἰσδέχονται αὐτόν. Καὶ ἀποθρίξας τοῦτον ὁ ἱερὸς Γρηγόριος. Ἄντωνιον μετωνόμασεν, ἔτος που τριακοστὸν ἄγοντα τῆς ἡλικίας· εἶτα μετ' οὐ πολὺ ἐνδύει αὐτόν καὶ τὸ ἅγιον σχῆμα καὶ Ἀθανάσιον τὸν ὄντως ἀθάνατον ἐπωνόμασε. [tr.: 10. [...] Di nuovo torna al monte Santo. Durante la permanenza alla skiti di Magoula, apprende dallo ieromonaco Callisto che vi è un luogo chiamato Melaia dove vivono due monaci: lo ieromonaco Gregorio e Mosè che hanno raggiunto le vette della virtù. 11. Partito alla volta di quel luogo, li supplicò di accoglierlo ed essi non acconsentirono, ma in seguito colpiti dal suo desiderio e dalle sue suppliche, finirono per accettarlo. Il santo Gregorio lo tonsurò e gli assegnò il nome di Antonio, quando questi compì i 30 anni. Quindi non molto tempo dopo vestì il grande abito e prese il nome veramente immortale di Atanasio].

³⁹⁰ Cfr. TSAMES 1985, § 24, pp. 357-359.

³⁹¹ Cfr. ΣΟΦΙΑΝΟΣ, §§ 14-15, pp. 136-137.

straordinaria comunità, Mosè, preso con sé Stefano, uno dei discepoli, andò al monastero di Iviron dove poi morì. Il divino Gregorio, insieme ad Atanasio e a Gabriele, decise che fosse necessario prendere la strada verso Occidente: passò per Tessalonica e per Berrhoia e molti dei nobili offrivano di ospitarli e accoglierli, ma il vecchio non accettava. Vedeva che Atanasio era poco disposto a rimanere in città, desideroso della vita in *hesychia*.

Troviamo qui conferma di quanto affermato finora, ma non possiamo tacere i motivi di novità proposti dalla testimonianza. Innanzitutto l'agiografo, di certo contemporaneo del santo³⁹², precisa con maggiore chiarezza rispetto a Kokkinos la provenienza dei razziatori musulmani: essi sono Turchi, come di solito si dice, autori delle frequenti scorrerie che seminano terrore e prigionieri sull'Athos. Un secondo aspetto interessante posa sulla località vittima dell'assalto. Al fine di esaltare le qualità ascetiche del suo campione, l'agiografo aveva nei paragrafi precedenti offerto una descrizione assai dettagliata ed esemplare dell'eremo di Melaia:

11. ἐν γὰρ τῷ ἀκροτάτῳ καὶ ἀπαρακλήτῳ ὄρει, τῷ πρόποδι τοῦ Ἁθωνος, τὴν οἴκησιν ἔχοντες, Μηλαία μὲν ὁ τόπος ἐκαλεῖτο, ἀλλ'οὐκ ἦν ἐκεῖ φυτὸν μηλέας ἀναθάλαι διὰ τὸ ψυχρὸν τοῦ τόπου, ἀλλὰ πίτυες ὑψίκομοι καὶ κέδροι δασύτατοι. 12. (...) Διὰ γοῦν τὸ ἀνεστηκὸς τοῦ ὄρους καὶ τὸ ψυχρὸν τοῦ τόπου χιῶν εἰώθει ἐκεῖσε πίπτειν πολλή· εἰ οὖν καθ'ὄδοῦ τούτῳ συνέβη κωλυθῆναι ὑπὸ τοῦ χειμῶνος καὶ διὰ τὸ τῆς ὁδοῦ μῆκος μὴ καταλαβεῖν τὴν κέλλαν, τρώγλη τινὶ πέτρας ἢ ἐλάτου ρίζα προσερείσας, παρέμενεν ἄχρις ὄτου καιρὸς ἐπιστῆ.

11. Su un poggio alto e aspro, alle pendici dell'Athos essi avevano la loro dimora. Esso era chiamato Melaia, ma lì non certo crescevano alberi di melo per il freddo, ma pini alti e frondosi e cedri assai fitti. 12. [...] A causa dell'altitudine e del rigore del luogo lì di solito cadeva abbondante neve: se poi lungo la via a questo capitava di essere impedito dalle condizioni dell'inverno e a causa della lunghezza del tratto di strada di non raggiungere la cella, ricanttunciandosi in una buca nel terreno o tra le radici di un ulivo, aspettava che il tempo migliorasse.³⁹³

Impressiona quindi la capacità dei pirati turchi, forse sazi di bottini ormai magri sulla costa, di assaltare piccole comunità insediatesi nei luoghi più impervi e irraggiungibili della penisola athonita. Un motivo sicuramente nuovo risulta invece il riferimento all'intercessione richiesta da Mosè a san Nicola. L'intervento numinoso, sul quale avremo modo di tornare, rappresenta un vero e proprio *topos* dell'aneddotica agiografica contro gli Infedeli. La rassegnazione del monaco è difatti immediatamente ricompensata dall'improvvisa paresi dell'aggressore. Il brano prosegue con la presa di coscienza da parte di Mosè dell'impossibilità di condurre ancora una vita di *hesychia*; anche in questo caso la scelta appare obbligata: il monaco terrorizzato si rifugia con il discepolo Stefano tra le mura del monastero di Iviron, mentre Gregorio prende, insieme ad Atanasio e Gabriele, la strada

³⁹² Cfr. ΣΟΦΙΑΝΟΣ, pp. 27-36.

³⁹³ Cfr. ΣΟΦΙΑΝΟΣ, §§ 11-12, pp. 135-136.

di Berrhoia e Tessalonica. Eppure la nuova condizione di esule esicasta non soddisfa il giovane monaco. Ecco quindi l'inserimento di un passaggio essenziale per la nostra ricerca: Atanasio, come qualche anno prima Gregorio Sinaita³⁹⁴, grazie all'incontro con Giacomo di Serbia³⁹⁵, discepolo del Sinaita, è convinto a trasferirsi a Stagoi³⁹⁶, nel distretto di Ioannina, dove fonderà il monastero della Trasfigurazione alle Meteore³⁹⁷. Il caso di Atanasio testimonia in questo modo quanto l'attività di colonizzazione ed espansione monastica che i territori bizantini e slavi vivono nel corso del XIV sec. sia strettamente legata alla pressione e ai disagi che le scorrerie turche imposero alla popolazione dell'Athos: se da un lato nella seconda metà del secolo assistiamo a una vera e propria slavizzazione della Santa Montagna, utile a rinsanguare il calo demografico prodotto dalle numerose e inevitabile fughe, dall'altro tali fughe rappresentano la causa prima dell'espansione del movimento esicasta e generalmente monastico bizantino oltre i confini consueti delle sacre montagne.

Il caso di Atanasio e di Isidoro ci traghetta verso una nuova stagione drammatica per la Santa Montagna ossia il periodo successivo alla disfatta della Maritza (26 settembre 1371), con la sconfitta di Giovanni Uglieša e la perdita di ogni speranza bizantina di fronteggiare l'avanzata turca in Macedonia. Anche qui le fonti agiografiche corrono a restituirci l'immagine viva degli effetti che questo evento produsse nella vita quotidiana delle comunità monastiche. La *Vita di Romylos di Vidin*³⁹⁸ si dilunga al proposito:

22. Ὡς δὲ μετ'ὀλίγον τινὰ καιρὸν καὶ ἡ ἀναίρεσις τοῦ χριστιανικωτάτου ἐκείνου ἐγένετο Οὐγκλεσι καὶ συγχύσεως καὶ δέους ἅπαντες οἱ μοναχοὶ ἐπληρώθησαν οἱ ἐν τῷ ἀγίῳ ὄρει καὶ μάλιστα οἱ μονάζοντες καὶ ἐν ἐρήμοις τόποις καθήμενοι, διὸ καὶ οἱ πλείους τῶν ἀναχωρητῶν τηνικαῦτα τοῦ ὄρους ἐξέφυγον ὁμοίως καὶ οὗτος ὁ ἅγιος ὑπ' ἐκείνων παρακινήθει καταλιμπάνει τὸ ἅγιον ὄρος καὶ πρὸς ἕτερον τόπον ἀπέρχεται ἀγνωρίστον τάχα καὶ ἄδοξον, ὡς ἡγάπα καὶ ἤθελεν ὁ φιλέρημος, Αὐλῶνα τὸν τόπον ἐγχωρίως καλούμενον. Ἀλλὰ διήμαρτε τοῦ οἰκείου σκοποῦ κἀνταῦθα ὁ δίκαιος ὅσον γὰρ ἐκεῖνος τὸ τῆς ἐνθέου πολιτείας φῶς ὑπὸ τὸν μόδιον τῆς ταπεινοφροσύνης κρύπτειν ἠβούλετο, τοσοῦτον ὁ θεὸς ἐπὶ τὴν λυχνίαν εἰς τοῦμφανὲς πᾶσιν ἐτίθει. Λαμψάτω γάρ, φησὶν, τὸ φῶς ὑμῶν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, ὅπως ἴδωσιν οἱ ἄνθρωποι τὰ καλὰ ὑμῶν ἔργα καὶ δοξάσωσι τὸν πατέρα ὑμῶν τὸν ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Ἦν ἰδεῖν τότε καὶ ἐκ τοῦ μοναχικοῦ καὶ ἐκ τοῦ κοσμικοῦ τάγματος πρὸς αὐτὸν ἐρχομένους πολλοὺς τῶν ἐκείνου λόγων ἠδέως ἀκούειν ἐπιθυμοῦντας ἦσαν γὰρ ὡσεὶ πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα, οἱ πλείους δὲ ἐξ αὐτῶν ὡμοὶ πάντη καὶ ἀπαίδευτοι καὶ καθόλου θηριώδεις εἰς ληστείαν καὶ φόνους συνειθικότες, ἄλλοι εἰς τὴν ὀρθόδοξον καὶ ὑγιᾶ πίστιν σφάλλοντες καὶ εἰς ἕτερα πάθη κεκρατημένοι, καὶ οἱ τοπάρχαι τοῦ τόπου ἐκείνου ἀδικίας πολλὰς ποιοῦντες καὶ φονεύοντες ἀθώους

³⁹⁴ Come abbiamo già osservato il Sinaita, dopo il soggiorno all'Athos, prese la via di Sozopoli, forse per il monastero dei santi Kyrikos e Iulitta e dei santi Apostoli, su indicazione di Atanasio Paleologo (PLP 21417), proprietario del primo e fondatore del secondo. Sulla questione si veda RIGO 2002, pp. 54-55.

³⁹⁵ Notizia in PLP 7858.

³⁹⁶ Cfr. TIB 1, pp. 262-263.

³⁹⁷ Cfr. ΣΟΦΙΑΝΟΣ, § 16, p. 137.

³⁹⁸ Oltre al testo edito in HALKIN 1961, pp. 111-147 (BHG 2383), per il periodo athonita si consulti anche: A. RIGO, *Ancora sulle Vitae di Romylos di Vidin* (BHG 2383 e 2384), in *Medioevo Greco* volume 0 (2000), pp. 183-184; C. PAVLIKIANOV, *The athonite period in the life of saint Romylos of Vidin*, in *Συμμείκτη* 15 (2002), pp. 247-255.

ἀνθρώπους καὶ τὰς ἑαυτῶν ψυχὰς τῷ διαβόλῳ παραδιδόντες, οἱ δὲ μοναχοὶ εἰς πλάνας καὶ μνησικακίας καὶ ἕτερα μύρια πάθη κεκρατημένοι, ἱερεῖς δὲ ἀναξίως ἱερουργοῦντες· καὶ ἀπλῶς εἰπεῖν μυριοπαθεῖς πάντες οἱ ἐκεῖσε ἐκ μακρᾶς τιнос συνηθείας· οὓς πάντας τῷ σύριγγι τοῦ κεχαριτωμένου λόγου αὐτοῦ εἰς ἐνόητα τῆς ἀληθοῦς πίστεως καὶ υἱοῦς ἀναστροφῆς τῆς τοῦ Χριστοῦ ποιήνης συνεκάλεσεν, ὥστε λέγειν αὐτοὺς πάντας· «Δόξα σοι, ὁ θεὸς ὁ ἑξαποστείλας σου τὸν φωστῆρα τοῦτον ἐφ’ ἡμᾶς, ὅστις ἐκ σκότους εἰς φῶς ἡμᾶς συνήγαγε.» Ἀλλὰ καὶ οἱ τοπάρχαι μεγάλως ὑπερετίμων αὐτὸν καὶ ἰσαπόστολον ἐκάλουν· καὶ διὰ τοῦτο οἶμαι ὁ θεὸς αὐτὸν ἐκεῖσε ἀπήγαγεν ἵνα πολλὰς ψυχὰς διορθώσῃ. 23. Οὕτως οὖν ἔχων ἐκεῖσε ὁ ἅγιος οὗτος, ἐπῆλθεν αὐθις αὐτῷ λογισμὸς ἀναχωρῆσαι τοῦ τόπου ἐκείνου· ἀλλ’ οὐκ ἠθέλησε τῷ ἑαυτοῦ λογισμῷ στοιχῆσαι εἰ μὴ ἕτερον γέροντα συμβουλευσῆται, ἵνα μαθεῖν δυνηθῆ τὸ τοῦ θεοῦ θέλημα· καὶ μαθῶν εἶναι ἐν Κωνσταντινουπόλει ἕνα τῶν ἀγιορειτικῶν γερόντων εἰς ὄντινα εἶχε πληροφορίαν καὶ ἀγάπην πνευματικὴν, στέλλει πρὸς αὐτὸν ἕνα τῶν μαθητῶν αὐτοῦ γράψας ἐπιστολὴν πρὸς αὐτὸν διαλαμβάνουσαν οὕτως· «Ἐπεδῆ, πάτερ ἅγιε, ὁ λογισμὸς οὐκ ἔα με ἐνταῦθα εἶναι, ἀλλ’ εἴτε εἰς τὸ ἅγιον ὄρος αὐθις ἐπαναστρέψαι εἴτε ἀλλαχοῦ, ποῦ οὖν κελεύεις ἐκ τῶν δύο τούτων ἀπελθεῖν; Δήλωσόν μοι, παρακαλῶ, ὅτι μετὰ πίστεως ἐρωτῶ.» Δεξάμενος οὖν ὁ γέρον τὴν ἐπιστολὴν καὶ ἀναγνοὺς ἐδήλωσεν αὐτῷ οὕτως· «Ἐπειδὴ μετὰ πίστεως ἠρώτησας, τοῦτό μοι φαίνεται κρεῖττον ἵνα ἀπέλθῃς εἰς ἕτερον τόπον ἔνθα ἂν ὁ θεὸς ὀδηγήσῃ σε καὶ μὴ εἰς τὸ ἅγιον ὄρος.» 24. Λαβὼν τοίνυν τὴν συμβουλὴν ἐκείνου ἀναχωρεῖ τοῦ Αὐλῶνος καὶ εἰς τὴν Σερβίαν ἀπέρχεται μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ εἰς τόπον οὕτω καλούμενον Ῥαβενίτζα, ἔνθα καὶ μονὴ ἐστὶ τῆς ὑπεραγίας δεσποίνης ἡμῶν θεοτόκου ἧσπερ καὶ πλησίον τὴν κατοίκησιν ἐποιήσατο.³⁹⁹

22. Poiché dopo poco avvenne la morte del cristianissimo Uglieša, anche tutti i monaci del Monte Santo e in particolare quanti conducevano vita solitaria negli eremi furono colti da sconforto e timore; la maggior parte degli anacoreti allora fuggirono dalla montagna. Allo stesso modo anche quello [*scil.* Romylos], turbato dal loro comportamento, abbandona il Monte Santo e si dirige subito verso un altro luogo sconosciuto e privo di fama, come il

³⁹⁹ Cfr. HALKIN 1961, §§ 22-24, pp. 142-144. Il medesimo episodio mostra significative varianti nella versione slava della *Vita* (P. DEVOS, *La version slave de la vie de S. Romylos*, in *Byz 31* (1961), pp. 149-187) di cui presentiamo la traduzione italiana: “Allora il santo pose la dimora nell’eremo detto Aulon (αὐλῶν / АУЛОНЬ), intenzionato ad accrescere i frutti di virtù di una esistenza santissima in una condizione di tranquillità e solitudine, poiché il giusto imparò a seguire una condotta solitaria e sobria. E dopo aver costruito una piccola capanna in quel luogo, lì dimorò elevando a Dio preghiere e suppliche gradite. Al suono di quelle parole i monaci che erano fuggiti dal Monte Santo per paura degli invasori (τῶν ἀλλοφύλων), accesi d’amore, rapidamente raggiunsero il santo, a causa dell’utilità e della virtù dell’uomo e se fosse stato possibile lì avrebbero vissuto con lui. Quello non volle, ma li lasciò andare a casa, rammentando e insegnando le virtù e il timor di Dio. Alla notizia di ciò anche illustri uomini secolari incontrarono il beato nel tentativo di ricevere da lui una preghiera, offrendogli quanto indispensabile alla sopravvivenza del corpo, frutti scelti, pani e quant’altro. Il santo rispondeva: «Figli, non è opportuno per noi accettare questi doni, poiché per noi è sufficiente questo: un abito sobrio e come sostentamento erbe col sale». Dopo averli lodati e ammoniti a una vita virtuosa, li rimandava a casa in pace. Alla vista di ciò il beato, non riuscendo a tollerare ulteriormente questa situazione, era solito trascorrere l’intera notte in preghiera ed elevava tra le lacrime incessantemente un ringraziamento, dicendo: “Ti ringrazio, Signore, poiché fui vinto dal mio nemico. Perciò non lasciarmi in questo misero eremo che mi tese insidie e mi rese celebre. Prego quindi, Signore, te, medico delle anime, liberami da questa insidia e rendimi degno di poter vivere in solitudine insieme ai miei padri”. Pensando ciò in cuor suo e supplicando di fuggire da quell’eremo e di potersi nascondere in altri luoghi irraggiungibili, avvolto dal sonno, il beato ricevette una visione divina che gli disse: «Lascia Valona»” (pp. 185-187).

solitario amava fare e desiderava, chiamato dalle genti locali Valona. Ma il giusto sbagliò nel proprio intento anche lì: quanto difatti quello provava a nascondere la luce della condotta divina sotto il moggio dell'umiltà, tanto Dio la poneva sul candeliere alla vista di tutti (Mt 5, 15). "Risplenda difatti" – dice – "la vostra luce dinanzi agli uomini, affinché essi vedano la bellezza delle vostre opere e glorifichino il vostro Padre che è nei cieli" (Mt 5, 16). Allora si vedevano arrivare molti tra le fila sia di monaci sia di secolari, desiderosi di ascoltare la dolcezza delle sue parole: difatti come pecore che non hanno pastore, la maggior parte di questi [apparivano] completamente incolti e crudeli e, in tutto selvaggi, [erano] avvezzi al saccheggio e all'omicidio, altri erravano rispetto alla retta e sana fede, vittime di altre passioni, mentre i signori locali [*toparchi*] si macchiavano di ogni genere di misfatto, uccidendo uomini innocenti e offrendo le loro anime al Maligno; i monaci dalla loro parte, vinti dai peccati, dal rancore e mille altri impulsi, celebravano i sacri misteri in modo indegno. È facile dedurre che gli abitanti della zona fossero tutti vittime di innumerevoli passioni a causa di una lunga pratica. Egli come un pastore richiamò tutti col suono di flauto della sua parola, colma di grazia, all'unità della vera fede e al ritorno di Cristo tanto che tutti quelli dicevano: "Gloria a te, Dio, che hai inviato tra noi una simile stella, che dalle tenebre ci risolleverà alla luce". Ed anche i signori locali lo tenevano in grande considerazione e lo definivano simile a un apostolo. Credo che Dio l'abbia guidato in quei luoghi perché correggesse molte anime. 23. Così mentre si trovava in quella regione, gli tornò di nuovo l'intenzione di partire da lì, ma non volle assecondare questo pensiero senza il parere di un altro vecchio, per conoscere la volontà di Dio. Venuto a sapere che a Costantinopoli viveva un vecchio aghiorita nei confronti del quale nutriva fiducia e amore spirituale, invia a lui uno dei suoi discepoli con una sua lettera che cominciava con queste parole: "Poiché, padre santo, il pensiero non mi lascia rimanere qui, ma mi spinge a tornare al Monte Santo o in altro luogo, dove mi ordini di dirigermi tra queste due mete? Dammi un segno, te ne prego, poiché mi rivolgo a te con fede". Ricevuta la lettera, dopo averla letta, così il vecchio si pronunciò: "Poiché con fede mi poni una domanda, a me pare meglio che tu vada in un altro posto, lì dove Dio ti guida e non al Monte Santo". 24. Quindi raccolto il parere di quello, abbandona Valona e si dirige verso la Serbia insieme ai suoi discepoli alla località chiamata Ravenitza: lì c'è un monastero dedicato alla Santissima Nostra Signora Madre di Dio.

Prescindendo dai numerosi spunti storico-etnografici che il passo offre circa la situazione della popolazione dell'Epiro settentrionale nella seconda metà del secolo, l'agiografo Gregorio⁴⁰⁰ delinea un caso paradigmatico e realistico: Romylos, ritiratosi prima a Melana intorno al 1355, giungendo da Paroria, quindi a Kaké Plax⁴⁰¹ sulle falde settentrionali dell'Athos, è costretto anch'egli alla fuga. La ricerca di un luogo sicuro per una serena pratica dell'*hesychia* ha però un esito imprevisto. Egli non fonda, come Atanasio, un nuovo monastero, ma finisce imbrigliato nelle pastoie di una popolazione relativamente cristianizzata nella lontana regione dell'Epiro albanese. Come Atanasio anch'egli sceglie la direttrice verso Occidente nella speranza di allontanarsi così dal pericolo turco, ma qui si scontra con le necessità delle genti locali che gli richiedono gli sforzi del pastore e non i voli dell'asceta. In reazione Romylos immagina di tornare sui suoi passi, sicuro che sulla Santa

⁴⁰⁰ Notizia in *PLP* 4603.

⁴⁰¹ Sui siti si veda RIGO 1989, pp. 263 (Melana) e 166, n. 43 (monastero του Πλάκας).

Montagna sia ora tornata la pace, ma la risposta del vegliardo costantinopolitano lo distoglie dai suoi progetti: nella capitale giungono chiare le notizie che la situazione in Macedonia e Calcidica è tutt'altro che normalizzata, a differenza del silenzio che regna nelle province occidentali. Unica soluzione è per Romylos continuare la sua peregrinazione verso Ravenitza, nei territori serbi di certo più sicuri e organizzati. L'esempio di Romylos illumina la nostra conoscenza sugli esiti problematici che l'occupazione turca produsse: gli aghioriti si rivolgono verso Ovest, ma l'approdo in terre sconosciute li pone di fronte a condizioni inconciliabili con i loro intenti, seppur consentano di rianimare il senso religioso e le pratiche ortodosse anche alla periferia dell'impero morente.

Un episodio della *Vita*⁴⁰² di Nifone⁴⁰³, discepolo di Massimo Kausokalybita, ci relaziona con vivacità la situazione all'indomani della battaglia della Maritza:

18. Μετὰ τὸ ἀναιρεθῆναι τὸν δεσπότην Οὐγκλέσιν ὑπὸ τῶν Ἰσμηλιτῶν, θρασυθέντες οἱ τοιαῦτοι Ἰσμηλίται συνῆξαν στόλον μέγαν πλοίων καὶ ἦλθον κατὰ τοῦ Ἁγίου Ὄρους καὶ κατὰ πάντων τῶν χριστιανῶν μετὰ τῶν ὄπλων τῶν Σερβῶν, βαστάζοντες καὶ τειχομαχικὰ ἐργαλεῖα διὰ τὰ κάστρη τοῦ Ἁγίου Ὄρους, ὧς γοῦν ἦλθον, ἰδόντες αὐτοὺς ἅπαντες ἐτρόμαξαν, τοσοῦτον ὅτι καὶ ὁ μέγας πριμικῆριος οὐκ ἐτόλμησε καταπροσωπῆσαι αὐτούς. Καὶ ἀπὸ τοῦ φόβου μὴ ἔχοντες ἄλλο τι δρᾶσαι, ἔπεσον εἰς ἰκεσίαν πρὸς τὸν οἰκτίρμονα Θεὸν καὶ εἰς τὴν πάναγνον αὐτοῦ μητέρα τὴν τοῦ Ἁγίου Ὄρους καὶ πάντων τῶν χριστιανῶν μεσίτριαν καὶ τροφὸν καὶ βοήθειαν· καὶ οὐκ ἀπέτυχον. Ἀπέστειλεν οὖν καὶ ὁ τότε προϊστάμενος τῆς ἱερᾶς Λαύρας πρὸς τὸν ὄσιον, διαγγέλλων αὐτῷ τὴν βίαν καὶ τὴν ἀνάγκην ἧτις ἦλθεν ἐκ τῶν ἀπροσδοκῆτων, ἐκλιπαρῶν αὐτὸν τοῦ ποιῆσαι εὐχὴν πρὸς τὸν Κύριον «ὅπως ῥυσθῶμεν ἐκ τοῦ παρόντος κινδύνου». Καὶ ἀπεκρίθη ὁ μέγας « Ὁ Κύριος ῥύσεται ἡμᾶς ἐκ τῶν ἀοράτων Ἰσμηλιτῶν· περὶ δὲ τῶν ὀρωμένων, ἐλπίζω εἰς τὸν Κύριον καὶ Θεὸν μου Ἰησοῦν Χριστόν· καὶ διὰ πρεσβεῖων τῆς παναγίας μητρὸς αὐτοῦ καὶ τοῦ πανοσίου καὶ θεοφόρου πατρὸς ἡμῶν Ἀθανασίου, οὐδὲν ἡμᾶς βλάψωσιν, ἀλλὰ μᾶλλον καταλυθήσονται καὶ εἰς ἀφανισμόν γενήσονται.» Ὁ καὶ γέγονε· εὐθὺς καὶ ἀπροσδοκῆτως ἦλθον τρία μεγάλα καὶ θαυμαστά πολῖα τῶν Βενετῆων ὀπλισμένα εἰς τὴν Λαύραν· καὶ μαθόντες περὶ τῶν Ἰσμηλιτῶν τὴν ἔφοδον, συνήχθησαν μετὰ τοῦ πριμικηρίου καὶ συνέβαλον πόλεμον καὶ κατὰ κράτος κατέλυσαν αὐτοὺς κατὰ τὴν πρόρρησιν τοῦ ἁγίου· καὶ λαβόντες αὐτῶν πάντα τὰ πλοῖα μετὰ τῶν ὄπλων καὶ πάντων ὧν ἐκέκτηντο, ἠφάνισαν αὐτοὺς παντελῶς. Εὐεργέτησαν δὲ καὶ τὴν σεβασμίαν Λαύραν πλοῖον ἔν καὶ ἕτερα ἐκ τῶν σκευῶν αὐτῶν ἀνακαῖα, εὐχαριστοῦντες τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν καὶ τὴν πάναγνον αὐτοῦ μητέρα καὶ θεότοκον καὶ τὸν ὄσιον καὶ θεοφόρον πατέρα ἡμῶν Ἀθανάσιον.⁴⁰⁴

18. Dopo la scomparsa del despota Uglieša per mano degli Ismaeliti, gli stessi Ismaeliti resi più sicuri raccolsero una grande flotta di navi e attaccarono le coste del Monte Santo e tutti i Cristiani insieme alle forze serbe, elevando anche macchine d'assedio contro i fortificati dell'Athos. Quando giunsero, tutti tremarono alla loro vista a tal punto che anche il grande *primikerios* non osò fronteggiarli. Non avendo altro da fare, immobilizzati dalla

⁴⁰² Cfr. HALKIN 1940, pp. 5-27; BHG 1371.

⁴⁰³ Notizia in PLP 20687.

⁴⁰⁴ Cfr. HALKIN 1940, § 18, pp. 24-25. La notizia è confermata in G. M. THOMAS, *Diplomatarium Veneto-Levantinum sive Acta et diplomata res Venetas Graecas atque Levantiis illustrantia*, vol. II (1351-1454), Venetiis 1899, p. 165.

paura si inginocchiarono supplicando Dio misericordioso e la santissima Madre, mediatrice, nutrice e sostegno per l'Athos e per tutti i Cristiani. E non sbagliarono. L'allora guida della santa Lavra inviò una richiesta al santo [scil. Nifone], riferendo la violenza e la necessità che giunse inattesa, supplicandolo di pregare il Signore: "affinchè noi possiamo essere protetti dal presente pericolo". Il grand'uomo rispose: "Il Signore ci proteggerà dagli invisibili Ismaeliti; per i pericoli evidenti, confido nel Signore e mio Dio Gesù Cristo, e grazie all'intercessione della sua santissima Madre e del santissimo e teoforo Atanasio nostro padre, essi non ci faranno alcun male, ma piuttosto saranno distrutti e annientati". E ciò accadde: d'improvviso e inattese giunsero presso Lavra tre navi, grandi e splendide, armate dai Veneziani. Alla notizia della scorreria degli Ismaeliti, esse furono raccolte insieme al *primikerios* e ingaggiarono battaglia e con forza li distrussero secondo la predizione del santo. Catturate tutte le loro navi insieme ai marinai e al carico, li annientarono completamente. Fecero dono anche alla veneranda Lavra di una nave e di quanto era necessario servendosi del loro carico, ringraziarono il Signore nostro Gesù Cristo, la santissima Madre di Dio e il santo e teoforo Atanasio nostro padre.

L'agiografo⁴⁰⁵ testimonia l'assalto turco che sconvolse dopo la Maritza l'Athos, ormai privo di difese. Gli Infedeli appaiono al largo delle coste e, muniti di macchine da guerra (τεichoμαχικὰ ἔργαλεῖα) tentano il saccheggio dei *castella* aghioriti. Non si tratta ovviamente di semplici pirati, poiché l'operazione navale ha tutte le caratteristiche di un tentativo di conquista, che, come apprendiamo poco dopo, si deve essere concentrato sul braccio di mare antistante il monastero della Lavra. L'autore, forse allo scopo di enfatizzare la capacità divinatorie del santo, tratteggia lo sgomento e la paura che attanaglia i monaci. Lo stesso *primikerios*, con tutta probabilità Giovanni, futuro fondatore di Panteleimon, non sa come fronteggiare l'invasore. Solo l'intercessione di Cristo, della Madonna e di sant'Atanasio, protettore della Santa Montagna, ferma l'avanzata. Questa volta l'intervento divino si avvale di un sostegno esterno: sono sufficienti tre navi veneziane a guidare la riscossa bizantina. Il cenno è assai interessante poiché testimonia come le coste della Macedonia fossero soggette al pattugliamento della Serenissima, pronta non solo a difendere le rotte della zona, ma soprattutto a requisire beni e navi ai nuovi avversari: certo un'imbarcazione fu donata a Lavra, ma i marinai turchi e il carico, chiaramente l'armamento, sono incamerati dai Veneziani. La presenza veneziana nell'area non deve tuttavia sorprendere: la Serenissima condusse infatti nel corso degli anni '60 del XIV sec. una politica di avvicinamento all'emirato di Monteshe in opposizione alla crescente minaccia ottomana⁴⁰⁶ e, grazie alle concessioni bizantine, pose le proprie basi nell'Egeo settentrionale (Tenedo), controllando così la zona dei Dardanelli, anche per richiesta del papa Gregorio XI⁴⁰⁷.

⁴⁰⁵ Un'ipotesi formulata dallo stesso editore attribuisce la *Vita* all'innografo Geremia ὁ Πατῆτας (PLP 22054), autore del canone e forse dell'acolutia al santo. Cfr. HALKIN 1940, p. 5 e nota 4.

⁴⁰⁶ Cfr. E. ZACHARIADOU, *Trade and Crusade. Venetian Crete and the Emirates of the Monteshe and Aydin (1300-1415)*, Venezia 1983, pp. 71-75.

⁴⁰⁷ Cfr. FR. THIRIET, *Venice et l'occupation de Ténédos su XIV siècle*, in *Mélanges de l'École Française de Rome* 65 (1953), pp. 219-245, in part. 225-227; I. BELDICEANU-STEINHERR, *Un acte concernant la surveillance des Dardanelles*, in

1.3.2 CASI DI PRIGIONIA O RAPIMENTI

Diretta conseguenza delle incursioni piratesche furono ovviamente i numerosi esempi di monaci che non riuscirono a scampare alla prigionia. Il caso più interessante per la dovizia di particolari, per contenuti e perché descrive con l'occhio del testimone oculare la condizione delle comunità cristiane d'Asia assoggettate al nemico ottomano è sicuramente quello del dossier di Gregorio Palamas al quale dedicheremo un'ampia trattazione. Tuttavia anche le fonti agiografiche ci restituiscono squarci, talvolta appena abbozzati, dei patimenti che i monaci, in particolare athoniti, dovettero subire. Come abbiamo già avuto modo di accennare Gregorio Sinaita in gioventù fu prigioniero dei Turchi, come ci ricorda Callisto:

‘Ότε βασιλεὺς ἐκεῖνος ὁ μέγας Παλαιολόγος κύρις Ἀνδρόνικος τὰ σκήπτρα τῆς βασιλείας ἦν θευθύνων [διευθύνων], συνέβη κρίμασι θειοτέροις διὰ πλῆθος πάντως ἀμαρτιῶν τῶν ἀθέων Ἀγαρηνῶν γένος ἐπαναστήναι. ‘Ό δὴ καὶ τὴν Ἀσίαν καταδραμὸν καὶ βαρύτατον διωγμὸν τῇ βαρβαρικῇ ἐκστρατεία κινήσαν, πάντα τὰ ἐκεῖ, φεῦ, ἐλήϊσατο, ἀνδραποδισάμενον πάντας σχεδὸν τοὺς ἐκεῖσε χριστιανούς καὶ κακῶς διαθέμενον· τῆς γοῦν βαρβαρικῆς ταύτης καταδρομῆς δοριάλωτοι καὶ αἰχμάλωτοι γεγονότες ὃ τε θεῖος οὗτος Γρηγόριος καὶ οἱ πατέρες, πρὸς δὲ καὶ οἱ ἀδελφοί, ἀπήχθησαν μακρὰν που περὶ τὴν Λαοδίκειαν. Ἐκεῖ οὖν εὐδοκία Θεοῦ τοῦ πάντα ποιῶντος καὶ μετασκευάζοντος εἰς τὸ βέλτιον, τῶν βαρβάρων οὕτω μικρὸν ὑπενδόντων αὐτοῖς, εἰς αὐτὴν τὴν τῶν Λαοδικέων εἰσήλθουσιν ἐκκλησίαν· ἔνθα δὴ καὶ τελομένης τῆς συνήθους πρὸς Θεὸν ψαλμωδίας τε καὶ δοξολογίας, ἐπεὶ τούτους εἶδον οἱ ἐκεῖ εὐρισκόμενοι εὐσεβεῖς καὶ ὀρθόδοξοι εὐρύθμως ἄγαν τὸν ὕμνον ἄδοντας, ἅτε δὴ τὴν μελωδίαν ἐξησηκμένους καὶ μεθ’ ἡδονῆς ὁμοῦ καὶ ἐκπλήξεως τοῦ μέλους ἀποθαυμάσαντες, μηδενὸς φεισάμενοι μὴ πράγματος μηδὲ λόγου, προθύμως τούτους ἐλυτρώσαντο τῆς αἰχμαλωσίας, Θεοῦ τὸν τρόπον τοῦτον ἕνεκα τῆς ἀρετῆς ἀξίως τούτους ἀμειψάμενοι. Ἐπειτα ὁ θεσπέσιος τὴν Κύπρον καταλαμβάνει [...].⁴⁰⁸

Durante il regno del grande kyr Andronico Paleologo, avvenne che secondo la volontà divina la stirpe degli atei Agareni si sollevasse per la moltitudine dei nostri peccati. La devastazione e la terribile persecuzione per opera della spedizione barbara suscitò pietà – ahimé – per l'Asia completamente sconvolta, a causa della riduzione in schiavitù di quasi tutti Cristiani di quella regione e del generale disastro. Quindi divenuti prigionieri e bottino di questa scorreria barbara il divino Gregorio e i suoi genitori, insieme anche ai fratelli, furono condotti lontano, nei pressi di Laodicea. Lì, poiché Dio predispone ogni cosa con giudizio e prepara a una sorte migliore, dopo un breve periodo nelle mani dei barbari, furono affidati alla comunità cristiana di Laodicea. Lì, ogni volta che si recitava la consueta salmodia a Dio e la dossologia, i fedeli, retti nella fede, che vivevano in quel luogo, poiché li videro cantare l'inno con stupefacente armonia, dato che si

Institute Française de Damas – Bulletin d'Études Orientales 24 (1977), pp. 17-24. Sulle pressioni esercitate da Papato per un controllo diretto dell'area infestata dai Turchi si veda anche A. LUTTRELL, *Gregory XI and the Turks: 1370-1378*, in OCP 46/2 (1980), pp. 391-417. Più ampiamente la reazione occidentale alla diffusione della pirateria turca nell'Egeo è analizzata in A. LUTTRELL, *Latin Responses to Ottoman Expansion before 1389*, in ZACHARIADOU 1993, pp. 119-134.

⁴⁰⁸ Cfr. POMJALOVSKIJ, § 4, pp. 3, 29 – 4, 17.

meravigliavano con piacere misto a sbalordimento per il fatto che fossero esperti della melodia, usando senza risparmio opere e parole, li riscattarono dalla prigionia con piacere, poiché Dio li aveva in questo modo compensati degnamente grazie alla virtù. Quindi il santo raggiunge Cipro.

L'agiografo fornisce le coordinate geografiche e cronologiche dell'episodio. Il giovane Gregorio, nato nel villaggio di Koukoulos, nei dintorni di Clazomene⁴⁰⁹ fu catturato durante una scorreria pirata. Il tragico evento deve essere collocato durante il regno di Andronico Paleologo II tra il 1285 e il 1295. La dismissione della flotta imperiale da parte dell'imperatore⁴¹⁰ permise difatti il verificarsi di simili episodi, a stento contenuti da spedizioni come quella del 1295-1296 condotta da Alessio Philanthropenos⁴¹¹, che misero in ginocchio la regione che un decennio dopo fu attraversata dalle truppe della Compagnia Catalana⁴¹². L'attendibilità della testimonianza inoltre ci è confermata dall'*Encomio di Michele il Giovane* (BHG 2273), opera di Teodoro Metochites⁴¹³ nel quale si ricorda un assalto nel medesimo periodo⁴¹⁴. L'agiografo inquadra l'episodio secondo una prospettiva apocalittica e al contempo provvidenziale per il suo eroe: il *raid* turco risponde difatti all'economia divina nonostante i suoi effetti siano devastanti per la popolazione d'Asia. La prigionia a Laodicea (Lattakia) consente a Gregorio non solo il salvataggio suo e dei suoi cari per opera della comunità cristiana locale, meravigliata dalla sua capacità nel canto liturgico, ma soprattutto gli fornisce l'occasione, una volta liberato, di partire per Cipro e quindi per il Sinai, luogo della sua formazione spirituale. In ciò il testo è paradigmatico: come ci confermerà lo stesso Palamas mezzo secolo dopo, la conquista turca non equivale alla cancellazione automatica delle comunità cristiane d'Asia, che anzi si mostrano pronte nell'accogliere e nel riscattare i

⁴⁰⁹ Cfr. POMJALOVSKIJ, § 3, p. 3, 16-17: καὶ πατρίδα εἶχε τὴν ἐγχωρίως Κούκουλον ἐπικεικλημένην, ἥτις περὶ τὴν Ἀσίαν ἐγγὺς ἐπὶ τῶν Κλαζομενῶν.

⁴¹⁰ Seguiamo qui la ricostruzione dettagliata offerta in RIGO 2002, pp. 39-40. Per la politica navale di Andronico II si veda H. AHRWEILER, *Byzance et la mer. La marine de guerre, la politique et les institutions maritime de Byzance aux VII^e-XV^e s.*, Bibliothèque byzantine. Études 5, Paris 1966, pp. 375-378.

⁴¹¹ Notizia in PLP 29752.

⁴¹² Cfr. LEMERLE 1957, pp. 15-17. Al proposito citiamo il caso di Atanasio Meteorita che, ancora bambino, fu catturato dai Catalani nella sua città natale, Nea Patra. Cfr. ΣΟΦΙΑΝΟΣ § 7, p. 133: Τοῦ ἄστεως δὲ ἀλόντος ὑπὸ τῶν Ἰταλῶν, ὄμηρα ὑπ'αὐτῶν ὁ παῖς λαμβάνεται. Ἰδὼν δὲ τοῦτον ὁ Φράγγων ἐξάρχων ἀστεῖον τῇ ὄψει, ἐβουλήθη οἶκαδε ὡς τι λάφυρον παραπέμψαι· ὅπερ διαγνοὺς ὁ παῖς, φυγῆ τὴν σωτηρίαν ἐχρήσατο. Διασωθεὶς τοῖνον πρὸς τὸμ αὐτοῦ θεῖον, πόρρω που καὶ αὐτὸν ἐξόριστον ὄντα, ἀπέπλευσαν ἐν Θεσσαλονίκῃ· ἀρθρίτιδι δὲ νόσω κατασχεθεὶς ὁ ἀνὴρ, ἐν τῇ τοῦ Ἀκαπνίου λεγομένη μονῆ, τῶν τῆδε μετέστη. (trad.: Quando la città fu conquistata dagli Italiani, il ragazzo viene preso in ostaggio. Il comandante dei Franchi, alla vista di questo fanciullo grazioso, decise di portarlo con sé in patria come bottino. Il ragazzo, intuito l'intento, cercò con la fuga la salvezza. Così in sicuro insieme al proprio zio, da quel momento anche lui esule, si imbarcò alla volta di Tessalonica. L'uomo, che soffriva di artite, si ritirò nel monastero di Akapniou).

⁴¹³ Notizia in PLP 17982.

⁴¹⁴ Cfr. A. RIGO, *Un'ambasciata serba e una bizantina presso i Mamelucchi e il martirio di Michele il Giovane ad Alessandria (1315-1320)*, in *Miscellanea Marciana* 12 (1997), p. 196.

malcapitati correligionari. Inoltre Callisto testimonia l'esistenza a Laodicea⁴¹⁵ di un fiorente mercato degli schiavi probabilmente gestito delle autorità di Aydin.

Caso simile si legge nella *Vita* di Dionisio l'Athonita⁴¹⁶ a proposito del fratello Teodosio, igumeno del monastero di Philotheu⁴¹⁷:

Ἄρτι τοῦ καλοῦ Θεοδοσίου ἐν τῇ προρρηθείσῃ σεβασμῖα Φιλοθέου μονὴν τὴν ἡγουμενεῖαν καλῶς διέποντος, ὡς φθάσαντες εἶπομεν, ὁ τῆς λαμπρᾶς καὶ ἐξάρχου τῶν ἑορτῶν πανηγύρεως, λέγω δὲ τοῦ θεοῦ Εὐαγγελισμοῦ τῆς παναχράντου ἀγίας Θεοτόκου, καιρὸς ἐφεστῆκει. Ἦν δὲ αὕτη ἡ πανσέβαστος ἑορτὴ πολυτελῶς τε καὶ φιλοτίμως ἄνωθεν ἐν αὐτῇ τελουμένη τῇ ἀγίᾳ μονῇ. Εὐαγγελισμὸς γὰρ ἐκεῖσε ἱερὸς ὠνόμαστο οἶκος. Ταύτην οὖν φιλοτίμως τὴν ἑορτὴν ἐκτελέσαι βούλομενος Θεοδόσιος, τὴν τῶν ἰχθύων ἄγρην δι' ἑαυτοῦ ποιήσασθαι ἔγνω, ἵνα πλείονα περὶ τούτου τὴν ἀντιμισθίαν πρὸς θεοῦ σχοίῃ. Διὸ καὶ τινὰς τῶν τῆς μονῆς τοῦ ἔργου εἰδήμονας συμπαραλαβὼν ἐπὶ τὸν αἰγιαλὸν κάτεισι κάκει ἀλιευόντων αὐτῶν νυκτός, ὧς τῆς συμφορᾶς, ναῦς ἐπιστάσα βαρβαρική καὶ αἴφνης τούτοις ἐπισπεσοῦσα ἅπαντας ἄρδην ἀφήρπασε καὶ τὸν Ἄθω καταλιποῦσα πρὸς ἕω ἀπέτρεχε· κατὰ δὲ τὴν τῆς Προύσης ἐπαρχίαν οἱ ἐν τῇ νηϊ δυσσεβεῖς Ἀγαρηνοὶ γενόμενοι πωλοῦσι τούτους ἀργυρίου. Τινὲς γὰρ τῶν φιλοχρίστων τὴν τιμὴν αὐτῶν καταβαλλόμενοι ἐξωνοῦντο αὐτοὺς καὶ ἀπέλυον ἀπελθεῖν ὅπῃ ἂν βούλοιντο. Καὶ οἱ μὲν τῆς αἰχμαλωσίας ἀπαλλαγέντες εἰς τὴν ἰδίαν αὐθις μονὴν ἐπανῆλθον. Ὁ δὲ τῆς τοῦ θεοῦ δόσεώς τε καὶ χάριτος τὴν ἐπωνυμίας πλουτῶν, θειοτέρᾳ, ὡς οἶμαι, νεύσει τῇ Κωνσταντίνου πάλιν ἐπιδημεῖ καὶ ἑαυτὸν ἐκ τῶν πολλῶν τῆς αἰχμαλωσίας κακώσεων μετρίως ἐπανακτῶμενος ἐπὶ πολλὰς αὐτόθι διέτριβε τὰς ἡμέρας.⁴¹⁸

In quel periodo il buon Teodosio reggeva con cura l'igumenato nel suddetto venerando monastero di Philotheu, come abbiamo già accennato. Si avvicinava il momento della celebrazione, splendida e prima fra le festività, ossia della divina Annunciazione della immacolata santa Madre di Dio. Era questa la più venerata festa all'interno del santo convento, celebrata con sfarzo e ricchezza. Quella casa era difatti dedicata all'Annunciazione. Teodosio, intenzionato a celebrare quella ricorrenza con abbondanza, decise di organizzare una battuta di pesca affinché maggiore fosse la ricompensa a Dio. Perciò raccolti alcuni nel monastero esperti nel lavoro, si dirige verso la spiaggia e là, mentre quelli pescano durante la notte, - o tremenda sventura - una nave barbara si avvicina e piombando su di loro d'improvviso li cattura tutti e preso il largo dall'Athos fa rotta verso Oriente; nella provincia di Bursa gli empi Agareni che erano sulla nave li vendono al mercato degli schiavi. Alcuni Cristiani, raccolta la somma per il loro riscatto, li comprarono e li lasciarono liberi di andare dove volessero. Essi, ora liberati, fecero

⁴¹⁵ Cfr. *TIB* 7, pp. 323-326.

⁴¹⁶ Sulla *Vita* di Dionisio Athonita si veda LAOURDAS 1956, pp. 43-79; BHG 559a. Vi sono altre due versioni in demotico dello stesso testo: ΑΓΑΠΙΟΣ ΛΑΝΔΟΣ, *Νέος Παράδεισος*, Venetiis 1872, pp. 423-429 e inedita in Dionysiou 661 (datato al 1754) (cfr. EUTHYMIOΣ DIONYSIATIS, *Συμπληρωματικὸς κατάλογος ἑλληνικῶν χειρογράφων ἱερᾶς μονῆς Διονυσίου Ἁγίου Ὁρους*, ΕΕΒΣ 27 (1957), pp. 248-249); un commentario alla *Vita* si trova in Ο. ΛΑΜΨΙΑΔΗΣ, *Βιογραφικὰ τῶν ἀδελφῶν Διονυσίου, ἱδρυτοῦ τῆς ἐν Ἀγίῳ Ὁρει μονῆς, καὶ Θεοδοσίου μητροπολίτου Τραπεζοῦντος*, in Ἀρχεῖον ἐκκλησιαστικοῦ καὶ κανονικοῦ δικαίου 18 (1963), pp. 101-124; infine una rivalutazione generale delle fonti in RIGO 2000, pp. 275-299. Per Dionisio notizia in *PLP* 5448.

⁴¹⁷ Notizia in *PLP* 7166.

⁴¹⁸ Cfr. LAOURDAS 1956, § 39, ll. 481-502.

ritorno nuovamente al monastero. Ma quello, arricchito dalla prodigalità e dalla grazia di Dio per un'attrazione – direi divina – si dirige di nuovo verso Costantinopoli e, ricostituendo a dovere le proprie forze dopo le molteplici sofferenze della prigionia, lì soggiornava per molto tempo.

Questa testimonianza riporta un nuovo caso di prigionia, avvenuto tra il 1345 e il 1348⁴¹⁹ nei giorni precedenti la festa dell'Annunciazione (25 marzo). Teodosio fu trasferito a Bursa e questo dettaglio lascia così intendere che i pirati fossero o Turchi ottomani o saccheggiatori al soldo di Alessio di Belikome, attivo proprio in quegli anni, ma soprattutto prova l'esistenza anche in questo caso di un mercato di schiavi ben avviato⁴²⁰. Come nel caso del Sinaita, anche Teodosio fu riscattato da Cristiani e poté riparare a Costantinopoli, dove trascorse la sua convalescenza e in seguito fu nominato igumeno del monastero di San Giorgio dei Mangani e nel 1368-1369 assegnato alla metropoli di Trebisonda⁴²¹.

Ben più interessante è invece un altro passo della medesima *Vita* che vede protagonista lo stesso Dionysios di ritorno dal suo primo viaggio a Trebisonda:

(47.) Καλῶς δὲ τὸν Εὐξίνον καὶ τὰ μεταξὺ διαπλεύσας εἰς Ἑλλησποντον καταίρει, ἔνθα καὶ ναυσὶ βαρβαρικαῖς περιπίπτει. Οἱ δὲ ναυτικοὶ μετὰ τῶν συνόντων τῷ πατρὶ ἀδελφῶν μήκοθεν τὰς ναῦς θεασάμενοι καὶ τῆς γῆς ἐγγὺς ὄντες, εἰς φυγὴν πρὸς τὴν χέρσον ἐτρέποντο. 48. Τότε δὲ ὁ τοῦ θεοῦ γνήσιος θεραπῶν ἀδίστακτον εἰς αὐτὸν ἔχων τὴν πίστιν, ἔλεγε πρὸς αὐτοὺς «μὴ τέκνα καὶ ἀδελφοί, μηδὲ ὡς τούτους πτοιεῖσθε, μικρὸν δὲ ἀναμείνατε καὶ τὴν τοῦ θεοῦ ὄψεσθε δύναμιν. Πᾶσαν γὰρ τὴν ἡμῶν πρὸς αὐτὸν δεῦτε ἀνατείνωμεν ἐλπίδα καὶ αὐτὸς ἡμᾶς τῶν τοιούτων ἐξελεῖται βαρβάρων, τῶν θεοστυγῶν καὶ ἀθέων». Ταῦτα τοῦ ὁσίου τοῖς σὺν αὐτῷ παραινούντος, οἱ βάρβαροι ἐγγὺς τῆς νεῶς γενόμενοι βάλεσιν αὐτοὺς ἤρξαντο βάλλειν. Ὁ δὲ τοῦ θεοῦ δοῦλος ὄμματα καὶ χεῖρας εἰς οὐρανοὺς ἀνασχῶν, σὺν δάκρυσιν ἤρχετο, «Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ» λέγων «ὁ σὺν πατρὶ καὶ πνεύματι ὡς θεὸς αἰεὶ δοξαζόμενος, ἐπάκουσόν μου νυνὶ τοῦ ἀχρείου δούλου σου καὶ τῆς ἐφεστῶσης αἰχμαλωσίας ἡμᾶς ἐξελοῦ, πρεσβεῖαις τῆς παναχράντου μητρός σου καὶ τοῦ θείου σου Βαπτιστοῦ καὶ Προδρόμου, ἵνα μὴ καθ' ἡμῶν οὗτοι καυχῆσιντο λέγοντες, ποῦ ἐστὶν ὁ θεὸς αὐτῶν, ἐφ' ὃν ἠλπίζον;» οὕτω δὲ σὺτῷ τὰ τῆς εὐχῆς πέρας εἶχε καί, ὡς τῆς πολλῆς πρὸς θεὸν παρρησίας, εὐθὺς τούτοις ὁ μέγας ἐμφανίζεται πρόδρομος ἐν τῇ δεξιᾷ ῥάβδον ἐπιφερόμενος καὶ τοὺς μὲν περὶ τὸν ἅγιον ἐνισχύων καὶ θαρσαπιῶν, τοῖς δὲ ἀσεβέσιν φόβον καὶ φρίκην ἐμποιῶν καὶ ὄλεθρον τούτοις ἐξαισίως ἐπαπειλῶν. 49. Καὶ αὐτίκα αἱ μὲν ἀθέων ἐκείνων χεῖρες ναρκῶσαι καὶ περριμέναι γεγόνασιν. Ὅθεν αὐτοὺς μηκέτι κακῶσαι ἰσχύοντες, πρὸς ἑαυτοὺς θόρυβον ἐποιούντο. Οἱ δὲ περὶ τὸν ὄσιον τὸ παράδοξον ἰδόντες τοῦ θαύματος μεγίστην θεῶ τὴν εὐχαριστίαν ἀνέπεμπον «δόξα σοι» λέγοντες «Χριστέ βασιλεῦ, τῷ ῥυσαμένῳ ἡμᾶς τῆς δεινῆς τῶν ἀθέων τούτων αἰχμαλωσίας. Εὐχαριστοῦμεν δὲ καὶ τῷ θείῳ Βαπτιστῇ τῷ ἐμφανισθέντι καὶ ἡμᾶς μὲν

⁴¹⁹ Sulla datazione della *Vita* di Dionisio si veda DIONYSIOU, pp. 3-4, n. 5.

⁴²⁰ Sull'importante mercato di Bursa tra XIV e XVI sec. si vedano: H. INALCIK, *Bursa and the Commerce of the Levant*, in *Journal of Economic and Social History* 3/2 (1960), pp. 131-147; H. SAHILIOGLU, *Slaves in the Social and Economic Life of Bursa in the late 15th and early 16th centuries*, in *Turcica* 17 (1985), pp. 43-112; H. INALCIK, *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1600*, vol. I, Cambridge 1994, cap. 10, pp. 218-255; K. FLEET, *European and Islamic Trade in the early Ottoman State*, Cambridge 2004, pp. 37-58.

⁴²¹ Cfr. LAOURDAS 1956, § 39, 504-505; § 41, ll. 530-533: αὐτὸν καὶ μὴ θέλοντα χειροτονεῖ Τραπεζοῦντος.

ἐνισχύσαντι, τοῦ δὲ ἐναντίους ἡμῶν καταισχύναντι. Νῦν γὰρ προσφόρως ἡμῖν πάρεστι λέγειν. Τόξον δυνατῶν ἡσθένησε καὶ ἀσθενοῦντες περιεζώσαντο δύναμιν. Αὐτοὶ μὲν γὰρ συνεποδίσθησαν καὶ ἔπεσον, ἡμεῖς δὲ ἀνέστημεν καὶ ἀνορθώθημεν». 50. Οὕτω μὲν οὖν ἐκεῖθεν ἀβλαβεῖς διασωθέντες εἰ τὸν Ἄθω καταίρουσι καὶ τοῦ πατρὸς μετὰ τῶν συνοδευόντων ἀδελφῶν ἐпанελυόντος ἐπὶ τὸ φρούριον καὶ τοὺς αὐτόθι, ἅπαντας ἀδελφοὺς ὑγιεῖς κατειληφότος πολλή τις ἦν αὐτοῖς εὐφροσύνη καὶ ἀγαλλίασις.⁴²²

(47.) Dopo aver navigato in tranquillità per il Ponto Eussino, raggiunge l'Ellesponto; lì si imbatte in navi barbare. I marinai insieme ai fratelli che accompagnavano il padre, avvistando da lontano le navi e trovandosi vicini alla costa, si volgevano alla fuga verso la terraferma. 48. Allora fedele servo di Dio, riponendo fede incrollabile in Lui, si rivolgeva a quelli: "Figli e fratelli, non siate spaventati per nulla a causa loro, ma attendete un attimo e ammirate la potenza di Dio. Riponiamo difatti tutta la nostra speranza in Lui ed Egli ci libererà dai barbari, odiati da Dio e atei". Dopo aver ammonito con queste parole i suoi compagni, i barbari, accostatisi alla nave, iniziarono a scagliare frecce. Il servo di Dio allora, sollevati occhi e mani ai cieli, pregava tra le lacrime: "Signore Gesù Cristo, Tu, insieme al Padre e allo Spirito, quale Dio sempre glorificato, ora ascolta me, il tuo inutile servo, e liberaci dall'incombente cattura, con l'intercessione della tua santissima Madre e del tuo divino Battista e Precursore, affinché essi non si vantino contro di noi chiedendo «Dov'è il loro Dio nel quale confidavano?». Non aveva ancora terminato la sua preghiera quando - o straordinaria intimità in Dio - d'improvviso il Precursore appare loro stringendo con la destra un bastone, infondendo coraggio e sicurezza a quanti erano insieme al santo, seminando terrore e paura tra gli empi e per loro minacciando la rovina in modo straordinario. 49. Allora le mani di quegli atei rimangono immobilizzate, come sospese, quindi non riuscendo a infliggere loro mali, le rivolgevano contro se stessi. Coloro che assistettero al santo miracolo elevavano un profondo ringraziamento a Dio per il prodigio, dicendo: "Gloria a Te, Cristo Re, che ci hai liberati dalla terribile cattura per mano dei questi atei. Ringraziamo anche il divino Battista che a noi si è manifestato e ci ha incoraggiato, umiliando i nostri nemici. Ora difatti è tempo di affermare: "L'arco dei forti si è spezzato, ma i deboli si sono rivestiti di vigore (1 Sam 2, 4). Questi difatti sono stati abbattuti e sono caduti, mentre noi ci alziamo e siamo in piedi". 50. Così da quel punto salvi e indenni raggiungono l'Athos e, quando il padre insieme ai fratelli che l'avevano accompagnato nel viaggio tornò al monastero fortificato e quando ebbe raccolto tutti i fratelli sani, grande fu per loro la gioia e l'allegria.

Dionisio aveva nei mesi precedenti inaugurato una fase di ampliamento e rafforzamento del suo monastero⁴²³. Intenzionato a far visita al fratello metropolita, insediatosi il 13 agosto 1370, l'athonita parte per il suo primo viaggio alla volta di Trebisonda nel 1374 con un piccolo gruppo di monaci in cerca di finanziatori, sicuro dell'intercessione di Teodosio presso Alessio III Comneno⁴²⁴, signore di Trebisonda. L'incontro si conclude con una cospicua donazione del sovrano come registrato nel *crisobollo*

⁴²² Cfr. LAOURDAS 1956, §§ 47-50, ll. 628-663.

⁴²³ Abbiamo già discusso della costruzione della torre di Dionysiou; cfr. LAOURDAS 1956, § 43, ll. 540-541.

⁴²⁴ Notizia in *PLP* 12083.

del settembre 1374, conservato negli archivi del monastero⁴²⁵. È dopo quel settembre che si colloca il nostro episodio, che ben si inquadra in quella situazione di confusione successiva alla disfatta della Maritza. Geografia e modalità del tentato arrembaggio (Ellesponto, via di fuga per la nave del santo verso la costa, pioggia di frecce)⁴²⁶ ricordano direttamente quanto raccontato da Palamas in occasione del suo rapimento, ma in questo caso l'esito è ben diverso. Qui l'agiografo Metrofane inserisce la topica della salvezza: la triade Dio, Madre di Dio e santo proteggono i monaci, come nel caso di Nifone⁴²⁷, e gli atei sono puniti con l'inaridimento delle mani, come ci lascia presumere il parallelo presente nella *Vita* di Atanasio Meteorita. Non deve nemmeno sorprendere l'invocazione a Giovanni Prodromo se ricordiamo la devozione per il santo che Dionysios mostrò tanto da dedicargli il suo monastero⁴²⁸. L'aspetto nuovo della testimonianza sta nel tono messianico e trionfante della lunga coda del racconto: è scomparso ogni timore apocalittico nei confronti degli Infedeli e l'umiltà cristiana vince l'arroganza degli atei, umiltà che festeggia, tutto in contrasto con il periodo di grande incertezza nel quale l'episodio è inquadrato. Ciò si spiega immaginando che l'autore scriva a distanza di tempo dall'accadimento dei fatti e rifletta così una situazione ben diversa da quella della seconda metà del XIV sec.⁴²⁹

Il fondatore di Dionysiou in un'altra occasione entrò in diretto contatto con l'invasore turco:

Ἔτι γὰρ τοῦ πατρὸς ἀποδημοῦντος, ὡς εἴρηται, οὐκ ὀλίγων σμῆνος Ἀγαρηνῶν, θαλασσίων δηλαδὴ πειρατῶν, ναυσιποροῦν προσβάλλει τῇ μονῇ, οἱ μηχαναῖς παντοίαις χρησάμενοι καὶ ἐντὸς εἰσπηδήσαντες, πορθοῦσι ταύτην καὶ τοὺς ἀδελφοὺς ὡς αἰχμαλώτους δήσαντες καὶ ὅσα τῶν χρησίμων ἦν αὐτόθι λαβόντες, ἐκεῖθεν ῥῶχοντο. Ὁ δὲ θεὸς ποιμὴν εἰς τὴν μονὴν ὡς ἐλέχθη ἐπανελθὼν καὶ τὴν αὐτοῦ ἀγίαν μάνδραν τῶν λογικῶν θρεμμάτων ἔρημον εὐρών, πικρὸν ἀνελάβετο θρῆνον, τὴν τῶν πνευματικῶν ἀδελφῶν ὄλοφυρόμενος στέρησιν καὶ τοὺς εἰκῆ καταβαλλόμενος ἰδρῶτας.⁴³⁰

Durante l'assenza del padre, come si è detto, una masnada di non pochi Agareni, ossia pirati provenienti dal mare, sbarca nei pressi del monastero e, servendosi di svariate macchine d'assedio, penetra all'interno delle mura, distrugge ogni cosa e, catturati i fratelli e raziato quanto lì vi era di valore, si ritira. Il divino pastore, appena ricevette la notizia, fece ritorno al monastero e, trovato il santo ovile vuoto del suo gregge spirituale,

⁴²⁵ Cfr. DIONYSIOU, n° 4, pp. 50-61; LAOURDAS 1956, §§ 46-47 e pp. 74-76 (sinossi tra testo del *crisobollo* e testo agiografico).

⁴²⁶ Cfr. PHILIPPIDIS-BRAAT 1979, §§ 5-6, pp. 138-141.

⁴²⁷ Cfr. HALKIN 1940, § 18, pp. 24-25.

⁴²⁸ Cfr. DIONYSIOU, pp. 21-22; si ricordi inoltre il fatto non casuale per il quale il *codex unicus* (*Dionysiou* 641) che tramanda la *Vita* contiene, insieme al *Dionysiou* 753, una serie di testi dedicati proprio alla memoria del Precursore: per una rassegna dei titoli contenuti cfr. RIGO 2000, p. 279-280.

⁴²⁹ Cfr. LAOURDAS 1956, pp. 72-73; un approfondito esame sull'identità di Metrofane (= Metrofane di Haghia Anna) e i limiti cronologici entro i quali l'agiografia fu compilata si veda RIGO 2000, pp. 276-289.

⁴³⁰ Cfr. LAOURDAS 1956, § 51, 698-708.

elevava il suo pianto amaro, lamentandosi della perdita dei suoi fratelli e piangendo inutilmente.

Τοῦτον γὰρ καὶ οὗτος ὡς αὐτοῦ μαθητῆς μιμησάμενος ἀπῆλθεν εἰς Ἀσίαν τῆς ἕως τῶν λογικῶν θρεμμάτων Χριστοῦ τὴν ἀγέλην ἐπιζητῶν καὶ εὐρῶν πολλαχόσε διεσπαρμένῃ αὐτὴν καὶ ἀργυρίου συχνοῦ ταύτην ἐξωνησάμενος καὶ ἐλευθερώσας μεθ' αὐτοῦ τε λαβῶν, εἰς τὴν μάνδραν μετὰ πλείστης ὄτι χαρᾶς ἐπανέρχεται.⁴³¹

Egli, comportandosi come un suo discepolo [*scil.* di Cristo] partì per l'Asia, andando alla ricerca del gregge delle sue creature spirituali e trovatolo disperso ovunque, tentava di riscattarlo con abbondante denaro, così da liberarlo e prenderlo con sé e con somma gioia ricondurlo all'ovile.

Τῶν γὰρ παρὰ βασιλέως χρημάτων ἐν τῇ τῶν ἀδελφῶν ἐλευθερία καὶ ἐν τῇ τῶν ἐλλιπῶς ἔχοντων ἀναλωθέντων, πολλή τις ἔνδεια τῇ μονῇ.⁴³²

Poiché i fondi offerti dal re erano stati spesi per la liberazione dei fratelli e nel sostegno dei poveri, era grave lo stato di indigenza del monastero.

Anche in questo caso è possibile una datazione certa di quanto raccontato: Dionysios partì intorno al 1377-1378 per Trebisonda allo scopo di ottenere la seconda *tranche* di donazioni, poiché aveva ultimato gran parte dei lavori di ampliamento per il suo monastero⁴³³. È quindi logico collegare il precipitoso ritorno dell'igumeno a causa dell'incursione turca con la notizia di un *raid* che colpì l'Atos nel luglio del 1378, menzionato nel terzo testamento di Caritone di Kutlumus, nel quale quest'ultimo si lamenta anche in questo caso del rapimento dei suoi confratelli⁴³⁴. Come Caritone, anche Dionysios è costretto a partire verso l'Asia (εἰς Ἀσίαν τῆς ἕως) per riscattare i suoi monaci che sembrano dispersi tra varie località, probabilmente lungo la costa egea, se intendiamo la denominazione geografica di Metrofane corrispondente agli usi del tardo periodo bizantino⁴³⁵. Un ulteriore confronto con l'igumeno di Kutlumus riguarda lo stato di indebitamento e indigenza che il carico dei riscatti genera per le casse del giovane monastero: come Dionysios spende quanto raccolto durante la sua missione per la liberazione dei fratelli ossia, stando all'atto del settembre 1374, altri 50 *somia* che Alessio III

⁴³¹ Cfr. LAOURDAS 1956, § 52, 724-728.

⁴³² Cfr. LAOURDAS 1956, § 53, 733-735.

⁴³³ Nella *Vita* si ricorda che eresse una capella in onore di Giovanni Prodromo, la cinta muraria, nuove celle, una trapeza e un acquedotto: LAOURDAS 1956, § 50, 680-683.

⁴³⁴ Cfr. KUTLUMUS, n° 36, ll. 59-63.

⁴³⁵ Concordiamo con l'ipotesi di Oikonomides (DIONYSIOU, p. 12, n. 43) secondo il quale si potrebbe trattare di pirati di Aydin se si segue l'indicazione del testo la cui dicitura di solito è riferita ai turchi della regione rivierasca. Sulla questione cfr. H. AHRWEILER, *L'histoire et la géographie de la région de Smyrne entre les deux occupations turques (1081-1307)*, in TM 1 (1965), p. 15.

Comneno aveva promesso al termine dei lavori di ampliamento del monastero⁴³⁶, così Caritone nel suo testamento dispone di vendere addirittura i suoi paramenti pur di salvare dalla prigionia i propri monaci.

Dionysios e Caritone, due figure di igumeni assai vicine per le scelte relative alla gestione dei rispettivi monasteri aperta al sostegno di sovrani lontani e periferici dell'orbita bizantina, ci guidano nella comprensione delle difficoltà economiche che il problema dei rapimenti produsse nelle comunità athonite sia per lo sforzo volto al rafforzamento delle difese dei loro cenobi sia per le ingenti somme versate a titolo di riscatto per i confratelli. Dalla lettura di queste fonti l'ultimo quarto del XIV sec. si delinea per le comunità athonite come una fase di crisi e incertezza finanziaria, alleviata solo dal sostegno che proviene dai nascenti principati.

1.3.3 ESEMPI SULLE CONSEGUENZE DELL'AVANZATA TURCA NEI TERRITORI BIZANTINI NELLE FONTI AGIOGRAFICHE

Le testimonianze agiografiche offrono anche la possibilità di rintracciare notizie sulle condizioni dei territori bizantini soggetti all'avanzata turca. I frequenti spostamenti, gli irrinunciabili pellegrinaggi e le contingenze del periodo difatti spingono i monaci a visitare luoghi entro e fuori i confini dell'impero, come nel caso del giovane Saba Tziskos.

Riteniamo opportuno soffermarci sulla ricostruzione della vita di questo personaggio che influenzò direttamente gli ambienti monastici data la scarsa attenzione che la critica moderna gli ha riservato⁴³⁷. Egli fu maestro del futuro patriarca Filoteo Kokkinos⁴³⁸, autore della sua agiografia. Tra i due soggiorni all'Athos nel monastero di Vatopedi (1301-1307 e 1328) compì un lungo pellegrinaggio in Terra Santa che lo portò a visitare tra l'altro il Sinai e Gerusalemme. Altro episodio importante riguarda l'età matura del monaco: nella primavera del 1342 insieme a Callisto guida a Costantinopoli la delegazione voluta da Cantacuzeno per negoziare la pace con Anna di Savoia⁴³⁹ e, visti gli infruttuosi risultati,

⁴³⁶ Cfr. DIONYSIOU, n° 4, pp. 48-50: διδόναι τούτω ἡ ΒΑΣΙΛΕΙΑ ΜΟΥ σώμια ἑκατόν, ἐξ ὧν κατεβάλετο ἀρτίως ἐν ταῖς χερσὶν αὐτοῦ τὰ πενήκοντα, τὰ δὲ λοιπὰ ἴν'ἀποδῶ τούτω ἐπὶ χρόνοις τρισίν, ἤγουν ἕτερα σώμια πενήκοντα, αὐτὸς δ'ἴν'ἀνακτίζη καὶ πληροῖ τὴν μονὴν ὀλοκλήρως. Inoltre Alessio promette la donazione annuale per il monastero di 1000 *aspri*, definiti *commemata*, a titolo di vitalizio (ll. 51-55).

⁴³⁷ Riproponiamo qui la scarna bibliografia su Saba Tziskos, che si limita all'edizione della *Vita* (cfr. TSAMES 1985, pp. 161-325; BHG 1606; A. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ ΚΕΡΑΜΕΥΣ, *Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμικῆς Σταχυολογίας*, vol. V, St. Peterburg 1898, pp. 190-359) e a episodiche e per ora incomplete osservazioni di ordine generale (cfr. A. J. FESTUGIERE, *Étude sur la Vie de s. Sabas le Jeune qui simulat la folie*, in *Vie de Siméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, Paris, 1974, pp. 223-49; RIGO 1989, pp. 205-207).

⁴³⁸ Cfr. TSAMES 1985, pp. 209-210, 269, 272-273.

⁴³⁹ Notizia in PLP 21347.

chiede di tornare all'Athos, ma è rinchiuso nel monastero di Chora (estate 1342)⁴⁴⁰. Ciò che tuttavia ci interessa maggiormente in questa sede sono gli anni della giovinezza del santo dei quali tentiamo una ricostruzione. Nato a Tessalonica, presumibilmente intorno al 1283, dunque coetaneo del Sinaita, Stefano – questo è il nome secolare di Saba – apparteneva a una nobile famiglia. Durante l'infanzia, date le sue qualità fisiche e intellettuali, fu instradato dal padre alla carriera militare⁴⁴¹ in contrasto con i suoi desideri tanto che realizzò una fuga all'Athos⁴⁴². Qui ancora giovane (μικρὸν τι τὸν ἔφηβον ὑπερβάς)⁴⁴³ fu accolto in una comunità nei pressi di Karyes⁴⁴⁴, dove venne tonsurato con ogni probabilità intorno ai 18 anni (ca. 1301), prendendo il nome di Saba. A questo punto la Vita di Filoteo ci fornisce l'unico indizio cronologico sicuro: ci informa che, all'ottavo anno di permanenza sull'Athos (Ἔτος μὲν οὖν ἔβδομόν που, φασίν, ἐν ταύτῃ τῇ θαυμασίᾳ ὑποταγῇ)⁴⁴⁵ durante il regno di Andronico II Paleologo (Εἶχε μὲν τὰ σκήπτρα τῆς Ῥωμαίων ἀρχῆς Ἀνδρόνικος ὁ πάνυ τῶν Παλαιολόγων ὁ δεύτερος δηλαδὴ)⁴⁴⁶, i Catalani rompono l'alleanza con i Bizantini e si danno al saccheggio⁴⁴⁷. Al loro seguito hanno le truppe turche. A questo punto Filoteo si sofferma a descrivere la brutalità degli antichi e nuovi nemici di Bisanzio:

Μετὰ δὲ τοῦτο καὶ τοὺς πάλαι καὶ νῦν κοινούς ὀλετῆρας τῆς οἰκουμένης, Ἀχαιμενίδας φημί, προσλαβόμενοι τοὺς κάκιστ' ἀπολουμένους.⁴⁴⁸

Tra il 1307 e il 1308 Catalani e Turchi razziano la Tracia e quindi la Macedonia, partendo dalle loro basi navali dislocate sulla penisola di Kassandra⁴⁴⁹. L'Athos diviene così facile terra di saccheggio tanto che l'imperatore Andronico II invia sul Monte un γράμμα per avvertire soprattutto gli ancoreti a rifugiarsi entro le mura nei monasteri o prendere la via delle vicine città⁴⁵⁰. Tale missiva va datata tra il giugno 1306 e il luglio 1307 e costituisce il

⁴⁴⁰ Sulla questione si veda RIGO 1989, p. 165.

⁴⁴¹ Cfr. TSAMES 1985, § 5, 49-65, p. 170.

⁴⁴² Cfr. TSAMES 1985, § 6, 7-13, pp. 170-171.

⁴⁴³ Cfr. TSAMES 1985, § 7, 39, p. 173.

⁴⁴⁴ Va così inteso il cenno al κοινὸν ἀρχεῖον.

⁴⁴⁵ Cfr. TSAMES 1985, § 13, 1, p. 182.

⁴⁴⁶ Cfr. TSAMES 1985, § 13, 12-13, p. 183.

⁴⁴⁷ Cfr. TSAMES 1985, § 13, 14-16, pp. 183-184.

⁴⁴⁸ Cfr. TSAMES 1985, § 13, 22-24, p. 184.

⁴⁴⁹ Sulla presenza devastante della Compagnia Catalana nelle regioni bizantine si vedano: CH. BAKIRTZIS, *Les Catalans en Thrace*, in *EΨΥΧΙΑ: Mélanges offert à Hélène Ahrweiler*, a cura di M. BALARD, vol. I, Paris 1998, pp. 63-73; A. LUTTRELL, *John Cantacuzenus and the Catalans at Constantinople*, in A. LUTTRELL, *Latin Greece, the Hospitallers and the Crusades, 1291-1440*, London 1982, n° IX, pp. 265-277; P. KARLIN-HAYTER, *Les Catalans et les villages de la Chalcidique*, in *Byz 52* (1982), pp. 244-263; ZACHARIADOU 1980, pp. 821-838; D. JACOBY, *Catalans, Turcs et Vénétiens en Romanie (1305-1332)*, in *Studi Medievali* (3° serie) 15 (1974), pp. 217-261.

⁴⁵⁰ Cfr. TSAMES 1985, § 13, 32-40, p. 184: Καὶ γράμματα τῆς αὐτοῦ χειρὸς αὐτίκα πρὸς ἐκείνους ἐφοίτα, τοὺς μὲν καθ' ἡσυχίας ἔρωτα πανταχῇ τοῦ ὄρους διεσπαρμένους μοναδικούς τε καὶ σύνδυο, καὶ αὐτὰ δέ φημι τὰ τῶν φροντιστηρίων ἀτείχιστα [...] μεταβαίνειν δὲ καὶ πρὸς τὰς ἐγγυτέρω πόλεις τοὺς βουλομένους, ἀποκρύπτοντας ἑαυτοὺς [...]. Cfr. DÖLGER 1925-1965, n° 2300.

terminus ante quem per la partenza del padre spirituale di Saba che, con un piccolo gruppo di confratelli, riparò a Tessalonica dove alloggiò nel monastero della Theotokos⁴⁵¹, da identificare con il monastero Kŷp Ἰσαάκ o della Theotokos Peribleptos⁴⁵².

A questo periodo va dunque riferito il seguente passo:

Ὁ δὲ ταχὺς τῶν καλῶς αὐτοῦ δεομένων ἐπίκουρος καὶ ποιῶν τὸ τῶν φοβουμένων αὐτὸν θέλημα, ἐπεὶ καὶ τὰ ἐν ἀπορρήτοις ἦδει τῆς ἐκείνου καρδίας καὶ ὅποι τελευτήσει τὰ κατ'αὐτόν, εἴ γε τῆς ἐκ πάντων ἐλευθερίας λάβεσθαι μόνον ἐκείνῳ προσγένειτο, δίδωσι τὴν τῶν ἀπορουμένων αὐτίκα λύσιν ῥᾶστα καὶ ὁμαλῶς καὶ σὺν οὐδενὶ τῷ κωλύοντι. Φημὴ καὶ γὰρ ἀθρόον ἐπεισελθοῦσα τοὺς κάκιστ'ἀπολουμένους Ἀχαιμενίδας ἤδη προσελαύνειν διήγγειλε. Μακεδονίαν γὰρ ἀπνευστὶ καταδραμόντες καὶ λειάν Μυσῶν, ὃ δὴ λέγεται, τὰ ἐν αὐτῇ ποιησάμενοι, καὶ τὰ περὶ τὴν Θεσσαλονίκην ἤδη δηοῦντες ἦσαν καὶ χαλεπῶς τοὺς μὲν ἀναιροῦντες, τοὺς δ'ἐξανδραποδίζοντες· ἡ δὲ φήμη, καίτοι πικρῶς οὕτω καὶ ἀπευκτῶς πρὸς ἅπαντας ἔχουσα, πρὸς γε τὸν καλὸν Σάβαν εὐμενὲς ἔβλεπε τρόπον ἕτερον, τῆς ἀπορίας αὐτίκα καὶ τῶν λογισμῶν αὐτὸν λύσσασα· τῆς γὰρ φεροῦσης εἰς Θεσσαλονίκην, μᾶλλον δὲ καὶ πάσης κλεισθείσης σχεδὸν διεξόδου, καὶ οὗτος τῆς ἐκ τοῦ πατρὸς ἐπιτεθείσης ἀνάγκης κατὰ πᾶσαν ἀνάγκην εὐθὺς ἐλύετο καὶ παντὸς ἦν ἐλεύθερος τοῦ προσισταμένου, δοξάζων τὸν διὰ τῶν δηλητηρίων πανσόφως, ὡς ἂν τις εἴποι, τὰ σωτήρια κατασκευάζοντα φάρμακα.⁴⁵³

Egli, rapido soccorritore di quanti giustamente confidano in Lui, assecondando la volontà di coloro che Lo temono, poiché conosceva i segreti del suo cuore e dove puntasse la sua vita, semmai la liberazione da ogni vincolo toccasse a lui soltanto, gli concede assai facilmente la libertà da ogni preoccupazione, senza ostacoli o impedimenti. Giunse difatti allora la notizia che gli Achemenidi avanzavano con il loro esercito seminando distruzione. Attraversando in un lampo la Macedonia, e facendo, come si suol dire bottino dei Misi, stavano già saccheggiando la regione di Tessalonica, uccidendo brutalmente alcuni e facendo schiavi gli altri. La notizia, in realtà così amara e tremenda per tutti, a Saba appariva altrimenti positiva, poiché lo liberava al momento delle preoccupazioni e da una situazione difficile. Quando si diffuse la notizia a Tessalonica – anzi meglio – quando ogni via d'uscita fu bloccata, egli si svincolava subito da ogni obbligo imposto dal padre ed era libero da ogni impedimento, pensando con saggezza che, come si dice, tra i veleni quello fosse l'ingrediente per medicine di salvezza.

Qui Filoteo, dimenticando volontariamente le responsabilità dirette della Compagnia Catalana, pur riconoscendo il provvidenziale intervento divino, attribuisce ogni colpa del disastro che si sta consumando in Macedonia e nei dintorni di Tessalonica soltanto ai Turchi. Il nemico musulmano si abbandona non solo alla razzia, ma infierisce sulla popolazione locale con brutalità, con massacri e riduzione in schiavitù. Altro aspetto notevole risiede nel blocco posto alla città di Tessalonica. Non dobbiamo tuttavia cadere nel

⁴⁵¹ Cfr. TSAMES 1985, § 14, 1-4, p. 185: Τότε δὴ καὶ ὁ θαυμαστοῦ Σάβα μυσταγωγὸς εἷς ἦν τῶν τὴν φυγὴν ἐλομένων, καὶ τὴν Θεσσαλονίκην ἅμα τισὶ τῶν συνασκητῶν καὶ αὐτὸς εἰς τὴν μετοικίαν ἀπολεξάμενος, παρά τι τῶν αὐτόθι σεμνείων, ὀνόματι τῆς Μητρὸς τοῦ Κυρίου τετιμημένῳ, σὺν ἐκείνοις κατάγεται.

⁴⁵² Cfr. JANIN 1975, pp. 285, nota 24 e soprattutto pp. 386-388.

⁴⁵³ Cfr. TSAMES 1985, § 14, 56-70, p. 187.

facile errore di una contraffazione tendenziosa dell'agiografo. Un confronto con le fonti storiche, innanzitutto Pachymeres, ci fornisce utili chiarificazioni. Il litorale tracico è completamente nelle mani dei Catalani tanto che essi possono trasferirvi impunemente le proprie truppe e quelle turche, prendendo il monte Ganos⁴⁵⁴: τοὺς κατὰ Θράκην αἰγιαλοὺς κατέχοντι [...] παραυτικά μοῖρά τις, καὶ μάλιστα τῶν Περσῶν, εἰς τὰ τοῦ Γάνου στενὰ εἰσβάλλοντες⁴⁵⁵. Ma proseguiamo seguendo la traccia segnata da Pachymeres, per osservare come le parole dell'agiografo corrispondano pienamente agli eventi di questo periodo: in breve l'avanzata raggiunge Eudimoplatanos⁴⁵⁶ con la sua scia di saccheggi e massacri (ληισάμενοι καὶ πολλοὺς φονεύσαντες)⁴⁵⁷ e Bizyes⁴⁵⁸ dove tutti gli abitanti e i beni sono catturati e confiscati (ἐξ αἰχμαλώτων ἀμητῆρας ἐπιστήσαντες, μυρίον διεφόρου πλοῦτον, ἀμάξαις καὶ ζώοις διακονούμενοι)⁴⁵⁹. Di fronte al disastro generale il patriarca Atanasio celebra riti penitenziali per i mali commessi dal popolo cristiano che stanno causando tale rovina, organizzando processioni due o tre volte la settimana e inasprisce le pene per i peccatori⁴⁶⁰. Intanto i Turchi occupano il fortino di sant'Elia⁴⁶¹. La presa di Rhaidestos⁴⁶² poi prova l'organizzazione della macchina bellica del nemico: catapulte che di notte scagliano macigni da 50 libbre che massacrano gli assediati (μηχάνημα ἐπιστήσαντες πετροβόλον)⁴⁶³ quando solo l'intervento del vescovo di Panion evita la carneficina dei prigionieri⁴⁶⁴. Si continua con Brysis⁴⁶⁵, quindi Ainos e Megarision⁴⁶⁶ per giungere infine a Kassandra⁴⁶⁷. L'interruzione improvvisa dell'opera di Pachymeres ci costringe a seguire il resoconto dell'*Historia Byzantina* di Niceforo Gregoras, trovando ancora puntuale riscontro a quanto narrato da Filoteo. Per Turchi e Catalani la presa di Tessalonica rappresenta a questo punto la possibilità di controllare stabilmente l'intera Macedonia⁴⁶⁸. Andronico II, a quanto

⁴⁵⁴ Cfr. TIB 12, pp. 374-376; sugli insediamenti sul monte Ganos e i suoi monasteri si consulti: A. KÜLZER, *Das Ganos-Gebirge in Ostthracien (Işıklar Dağı)*, in *Heilige Berge und Wüsten. Byzanz und sein Umfeld. Referate auf dem 21. Internationalen Kongress für Byzantinistik London 21.-26. August 2006*, edited by P. SOUSTAL Wien 2009, pp. 41-52; A. RIGO, *Il monte Ganos e i suoi monasteri*, in OCP 61 (1995), pp. 235-248.

⁴⁵⁵ Cfr. PACHYMERES, IV, XIII, 21, 7, pp. 668-669 e n. 67.

⁴⁵⁶ Cfr. TIB 12, pp. 356-357.

⁴⁵⁷ Cfr. PACHYMÉRÈS, IV, XIII, 21, 11, p. 669.

⁴⁵⁸ Cfr. TIB 12, pp. 288-294.

⁴⁵⁹ Cfr. PACHYMÉRÈS, IV, XIII, 21, 16-18, p. 669.

⁴⁶⁰ Cfr. PACHYMÉRÈS, IV, XIII, 23, 29-31, pp. 674-675; LAURENT 1971, n° 1668.

⁴⁶¹ Cfr. TIB 6, p. 189; 12, p. 347. Per il passo cfr. PACHYMERES IV, XIII, 26, 14, p. 682.

⁴⁶² Cfr. TIB 12, pp. 607-613.

⁴⁶³ Cfr. PACHYMERES, IV, XIII, 26, 27, pp. 682-683.

⁴⁶⁴ Sulla complessa trattativa e sul ruolo del vescovo si veda PACHYMERES IV, XIII, 26, 20-31, pp. 684-685.

⁴⁶⁵ Cfr. PACHYMERES, IV, XIII, 28, pp. 692-693; sulla località cfr. TIB 6, p. 220.

⁴⁶⁶ Cfr. PACHYMERES, IV, XIII, 34, 9-10, pp. 700-701; per le località si vedano rispettivamente: TIB 6, pp. 170-173 e TIB 12, pp. 504, 505.

⁴⁶⁷ Cfr. PACHYMÉRÈS, IV, XIII, 38, pp. 710-711.

⁴⁶⁸ Cfr. GREGORAS, VII, 6, Bonn I, pp. 245-246: ἐπεχείρουν τὰς ἐν Μακεδονίᾳ πόλεις, ἐν αἷς τὸ τῶν ἐλπίδων κεφάλαιον ἢ Θεσσαλονίκη ἐτύγχανε. Ὡιοντο γὰρ, ὡς εἰ ταύτης γένοιτο πρότερον ἐγκρατεῖς [...] μηδὲν εἶναι ἐξῆς τὸ κωλύον πάσης ἐκεῖθεν ὡς ὀρμητηρίου τῆς ἄλλης Μακεδονίας δέσποτας γενέσθαι.

riferisce lo storico, tenta un'estrema difesa della regione: con l'intenzione di intrappolare o almeno ostacolare il continuo flusso tra Macedonia e Tracia, fa erigere una linea difensiva presso Christoupolis tra il mare e l'entroterra⁴⁶⁹. Gli invasori allora mettono sotto assedio la stessa Tessalonica, occupando e depredando i suoi sobborghi⁴⁷⁰. Qui è anzi la *Vita* di Saba a permetterci una più precisa identificazione dei reali responsabili, attribuendo la scorreria ai Turchi al seguito dei Catalani. La costruzione del muro di Christoupolis infine spinge l'esercito mercenario, affamato e allo sbando, a dirigersi verso la Tessaglia e il Peloponneso⁴⁷¹.

Sempre la *Vita* di Saba ci permette anche di osservare le conseguenze dell'occupazione turca sul suolo asiatico:

Καὶ τῷ κελεύοντι πειθόμενος αὐτίκα - οὐδὲ γὰρ ὅστις ἐκεῖνος ἦν ἠμφισβήτει - τῷ πελάγει τῆς ἐκείνου χρηστότητος καὶ τοῖς οἰκτιρμοῖς μάλα θαρρήσας, τοῦ τῆς θαλάσσης ἐπιβαίνει πελάγους, καὶ Λῆμνον μὲν τὴν γείτονα παραλλάττει πρῶτον, ἔπειτα Λέσβον ὄρᾳ καὶ μετ' ἐκείνην τὴν Χίον· ἐπεὶ δὲ καὶ τὴν Ἀσίαν ἐπὶ νοῦν εἶχεν - εἶλκε γὰρ αὐτὸν ὁ περὶ τὸν ἐπιστήριον περιφανῆς πόθος - ἐπιβαίνει τῆς ἐπιφανοῦς πάλαι δι' ἐκεῖνον Ἐφέσου, μικρὸν ἐν αὐτῇ προσδιατρίψας. ὥσπερ δὲ κὰν ταῖς ἄλλαις μετὰ τῆς προσηκούσης φιλησύχου φιλοσοφίας καὶ τὰ λείψανα μόνα τῆς παλαιᾶς κατιδῶν εὐδαιμονίας, ὅσα τε περὶ τὸν ἱερὸν ἐκεῖνον νεῶν φημι τοῦ ἡγαμημένου καὶ ὅσα κατὰ τὴν πόλιν ἔνδον καὶ πέριξ θαύματος ὁμοῦ καὶ πένθους ἀφορμὴν μόνην τοῖς ὄρωσι καταλειφθέντα.⁴⁷²

Con obbedienza a Colui che comanda – nessuno contestava che fosse Lui – confidando soprattutto nel mare della Sua bontà e in indicibili segni di misericordia, si imbarca sul mare di quel mare infinito e prima raggiunge la vicina Lemnos, quindi approda a Lesbos e dopo quella tappa a Chios. Ma quando si decise a raggiungere l'Asia – lo spingeva difatti un nobile desiderio del cuore – giunge grazie a Quello all'antica Efeso, dopo aver soggiornato lì per breve tempo, per visitare con il giusto spirito amante della pace con le altre anche le uniche rovine dell'antica felicità, penso a quelle intorno a quel sacro tempio dell'amato [scil. Giovanni Evangelista] e a quelle in città e nei dintorni che sono comprese da quelli che vedono l'unica ricchezza del prodigio e insieme della compassione.

Il monaco, rimasto presso una *skiti* sotto le dipendenze di Vatopedi, vista preclusa ogni possibilità di congiungersi con il suo padre spirituale a Tessalonica, decide di partire alla volta della Terra Santa⁴⁷³. Qui ha inizio il viaggio, sulle cui orme passeranno molti altri

⁴⁶⁹ Cfr. GREGORAS, VII, 6, Bonn I, p. 246.

⁴⁷⁰ Cfr. GREGORAS, VII, 6, Bonn I p. 246: Ἀλλὰ γὰρ ἦρος ἤδη ἐνστάντος ἄραντες οἱ πολέμιοι ἐκ τῆς Κασσανδρείας, οἱ μὲν ἄγχιστά που τῶν τῆς Θεσσαλονίκης προαστείων ἠύλισαντο.

⁴⁷¹ Cfr. GREGORAS, Bonn I, VII, 6, p. 247.

⁴⁷² Cfr. TSAMES 1985, § 16, 23-34, p. 189.

⁴⁷³ Conferma della presenza nei pressi di Vatopedi si legge in TSAMES 1985, § 16, 5-7, p. 188: πατρικαῖς πειθόμενος ἐντολαῖς αὐτοῦ που παρὰ τῇ μεγάλῃ τοῦ Βατοπεδίου καταλιμπάνει Λαύρα. Precisiamo infine che la scelta di partire è dovuta a un ordine divino: Εἰ τὸν πολύτιμον ἐκεῖνον ἐμπορεύσασθαι μαργαρίτην ἐθέλοις, εἰς τὴν Ἱερουσαλήμ ἐλθεῖν σε κελεύω. Cfr. TSAMES 1985, § 16, 20-22, pp. 188-189.

monaci athoniti, che lo porta a Lemnos, Lesbos e Chio⁴⁷⁴. Il passaggio sulla terraferma lo conduce a Efeso, dove soggiorna per breve tempo, probabilmente per uno scalo alla volta di Cipro, tappa obbligata per quanti si dirigono a Gerusalemme. A questo punto lo sguardo di Saba si apre allo spettacolo desolato di una città da poco passata in mano turca. Ancora Pachymeres ci racconta la presa di Efeso. Essa fu conquistata il 24 ottobre 1304 o 1305 dalle truppe dell'emiro Sasan⁴⁷⁵. Per evitare il massacro dei cittadini, il Turco decise di depredare la chiesa di Giovanni Evangelista dei suoi arredi. Indirettamente nelle parole dello storico abbiamo conferma del fatto che Saba visitò proprio questa basilica⁴⁷⁶, dove era conservata nel reliquiario del santo un'ampolla contenente una manna miracolosa, oggetto di venerazione per i pellegrini⁴⁷⁷. Identico è difatti il modo di definire la basilica, luogo di pellegrinaggio: Καὶ ἡ Ἐφεσος, σκεύη μὲν ἐκεῖνα τὰ τῷ ναῶ ἀφιέρωμα τοῦ ἡγαπημένου τῷ Χριστῷ καὶ Παρθένου χρημάτων τε ἄπιστον πλῆθος διεφορεῖτο⁴⁷⁸. Il controllo della città da parte di Sasan fu tuttavia effimero, poiché già nel 1307-1308 essa passò nelle mani di Mehmed Aydinoglu⁴⁷⁹, signore di Birgi. Saba è dunque testimone della confusione che regna in città in quegli anni così turbolenti come si può ben osservare dal tono addolorato usato dal suo agiografo. Eppure il fatto che il monaco abbia visitato con una certa libertà di movimento non solo la chiesa di Giovanni Evangelista, ma anche i sobborghi dell'antica città, ci lascia pensare che l'intera regione fosse ancora aperta ad accogliere pellegrini cristiani nonostante la recentissima conquista, diversamente da quanto succede in altre zone. Nel 1306 il caso del monaco Hilarion⁴⁸⁰, proveniente dal monastero urbano della Peribleptos e trasferitosi a Elegmoi⁴⁸¹, narrato da Pachymeres⁴⁸², è in questo senso significativo. Nella zona dell'Olimpo di Bitinia i Turchi ottomani premono su Prusa-Bursa⁴⁸³ ed allora il monaco si arma e organizza la difesa, contravvenendo alle norme del diritto canonico che vietano per i consacrati possesso e uso delle armi. La reazione dell'igumeno, che informa il patriarca Atanasio, porta all'interdizione di Hilarion⁴⁸⁴, ma l'imperatore lascia

⁴⁷⁴ Rispettivamente cfr. *TIB* 10, pp. 205-209 (Lemnos); pp. 209-213 (Lesbos); pp. 143-150 (Chios).

⁴⁷⁵ Cfr. PACHYMÉRÈS, IV, XIII, 13, pp. 646-649. Sull'oscillazione della datazione si veda anche n. 91, p. 647 con la relativa bibliografia. Per Sasan notizia in *PLP* 24948.

⁴⁷⁶ Studi complessivi sulla città e i suoi edifici religiosi in C. FOSS, *Ephesus after Antiquity: A late Antique, Byzantine and Turkish City*, Cambridge 1979; A. THIEL, *Johanneskirche in Ephesos*, Wiesbaden 2005.

⁴⁷⁷ Su Efeso, meta di pellegrinaggio e sul miracolo della manna: A. PÜLZ, *Ephesos als christliches Pilgerzentrum* in *Mitteilungen zur christlichen Archäologie* 16 (2010), pp. 71-102; C. FOSS, *Pilgrimage in Medieval Asia Minor*, in *DOP* 56 (2002), pp. 129-151, in part. 140-141; M. DUNCAN-FLOWERS, *A Pilgrim's Ampulla from the Shrine of St. John the Evangelist at Ephesus*, in *The Blessings of Pilgrimage*, a cura di R. OUSTERHOUT, Urbana 1990, pp. 125-139.

⁴⁷⁸ Cfr. PACHYMÉRÈS, IV, XIII, 13, 3-5, pp. 648-649.

⁴⁷⁹ Notizia in *PLP* 462.

⁴⁸⁰ Notizia in *PLP* 8177.

⁴⁸¹ Cfr. JANIN 1975, pp. 218-222 (Peribleptos), 142-148, in part. 147 (Elegmoi).

⁴⁸² Cfr. PACHYMÉRÈS, IV, XIII, 17, pp. 656-657.

⁴⁸³ Cfr. PACHYMÉRÈS, IV, XIII, 17, 25-28, pp. 656-657: καὶ Προῦσα, τὰ δυνατὰ πρὸς ἐκείνους διδοῦσα τέλος, ὀνόματι σκιὰν εἰρήνης οὐκ εἰρήνην παρὰ τῶν Περσῶν ἀντελάμβανεν.

⁴⁸⁴ Cfr. LAURENT 1977, n° 1646. Sulla decisa conferma alla proibizione dell'uso delle armi per i monaci si veda la lettera di Atanasio (cfr. LAURENT 1977, n° 1761).

correre. L'Asia appare così un'area di profondi e repentini cambiamenti che vedono la presenza monastica capace di adattarsi alle condizioni mutevoli delle regioni in questione: la libertà e lo sguardo sconcolato di Saba dinanzi alla decadenza nella zona di Efeso si affiancano alla virile e impetuosa reazione del monaco Hilarion.

1.3.4 LE PAURE E L'IMPATTO PSICOLOGICO DELLE INCURSIONI SULLA POPOLAZIONE ATHONITA

Più volte nei paragrafi precedenti abbiamo posto in rilievo quanto le fughe dall'Athos nel corso del XIV sec. siano dipese dal clima di angoscia vissuta dalle comunità in particolar modo anacoretiche, esposte alle azioni di pirateria a opera dei Turchi. In questa prospettiva le fonti agiografiche, quando non offrono informazioni di sicura accertabilità sul piano storico, ci permettono di dipingere altri aspetti della vita quotidiana sul Monte Santo ossia risultano rilevanti per comprendere quale fosse la condizione in cui vivevano gli anacoreti soggetti alle incursioni degli Infedeli. A questo scopo proponiamo alcuni episodi tratti dalle *Vitae* di Massimo Kausolkalyba e Nifone, particolarmente utili per il nostro percorso.

L'episodio del monaco Arsenio, tratto dalle *Vitae* di Massimo⁴⁸⁵, ci introduce al tema. Pur non consentendo una datazione certa, il fatto che sia collocato in entrambe le versioni dopo l'incontro tra Massimo e il patriarca Callisto I, al quale il santo preannuncia la morte a Serre (20 giugno 1364)⁴⁸⁶, lascia supporre che gli eventi siano da collocare oltre la metà del XIV sec.

Καὶ πάλιν ἄλλοτε ἦλθεν Ἀρσένιος τις μοναχὸς πρὸς αὐτόν· καὶ εἶδεν αὐτόν, ὡς φλόγα πυρὸς ἐξερχομένη ἀπ'αὐτοῦ καὶ ἀνέβαινεν ἕως τὴν κορυφὴν τῆς καλύβης αὐτοῦ, ὡς νομίζειν ὅτι ἐπυρπολήθη ἢ καλύβη· καὶ ἐξέστη ἐπὶ τούτου. Γενομένης δὲ ἀλλοιώσεως τοῦ πυρὸς ἐκείνου, ἠρώτησεν αὐτόν· «Τί ἐστὶ τοῦτο, πάτερ;» Ἀποκριθεὶς εἶπεν· «Οὐκ οἶδα τί λέγεις». Καὶ πάλιν ὁ αὐτὸς Ἀρσένιος εἶπε· « Φόβον ἤκουσα ἀπὸ τῶν Ἰσσηλιτῶν καὶ ἐλθῶν ἀνήγγειλα τῶ γέροντι, καὶ λέγω αὐτῶ· Ποίησον εὐχὴν περὶ τούτου. Καὶ λέγει μοι· Ὑπαγε ἐν εἰρήνῃ. Ἐγὼ δὲ ὡς πονηρὸς ἔδειξα ὅτι ὑπάγω. Καὶ ἰσταμένου μου κρυφίως, ὁρῶ αὐτὸν ἰσταμένον καὶ τὰς χεῖρας αὐτοῦ ἐκτείναντα εἰς ὕψος ἐπὶ πολλὴν ὥραν. Καὶ ἐγένετο

⁴⁸⁵ La *Vita* del santo athonita è riportata in quattro versioni. Le due più antiche sono considerate di riferimento: *Vita* di Nifone (BHG 1236z) e *Vita* di Teofane, metropolita di Peritheorion (BHG 1237). Per le restanti si tratta di rifacimenti successivi: la *Vita* (BHG 1237f) di Macario Makres (PLP 16379), edita in A. ARGYRIOU, *Μακαρίου τοῦ Μακρῆ συγγράμματα*, Βυζαντινὰ κείμενα καὶ μελέται 25, Thessaloniki 1996, pp. 141-165, e quella (BHG 1237c) dello ieromonaco lavriota Ioannikios Kochilas conservata nei codici *Athos, Vatopedi 470 (402)* e *Athos, Xenophon 25 (727)* del XVIII sec. Per questi ultimi manoscritti si vedano rispettivamente EUSTRATIADIS – ARCADIOS, p. 94 e LAMBROS 1895, p. 63. Sulla figura di Massimo studi più completi e aggiornati rimangono: K. WARE, *St. Maximos of Kapsokalyvia and the Fourteenth-Century Athonite Monasticism*, in *ΚΑΘΗΓΗΤΡΙΑ. Essays presented to Joan Hussey for her 80th Birthday*, Cambridge 1988, pp. 409-430; A. RIGO, *Massimo il Kausokalyba e la rinascita eremitica sul Monte Athos nel XIV secolo*, in *CHIALA – CREMASCHI 2005*, pp. 181-216, in part. per la bibliografia sul personaggio la nota 2.

⁴⁸⁶ Sulla data si consulti RIGO 1997, pp. 118-120.

νεφέλη κύκλω αὐτοῦ, καὶ ὑψώθη τοῦ πυρὸς ἢ φλόξ ἐπάνω τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ καὶ ἕως τῶν κλάδων τῶν δένδρων, ὡς νομίζειν με κατακαίεσται τοὺς κλάδους καὶ φοβηθεὶς ἔφυγον εἰς τὸ κελλίον μου ἐξιστάμενος καὶ θαυμάζων. Καὶ τῷ πρῶτῳ ἦλθον καὶ ἠρώτησα αὐτόν· Τί ποιεῖς, πάτερ; Καὶ ἀποκριθεὶς εἶπεν· Ὡς με εἴρηκας, διὰ τοὺς Ἰσμαηλίτας ἐφοβήθην πολλὰ τῇ νυκτὶ ταύτῃ».⁴⁸⁷

In un'altra occasione si presentò da lui il monaco Arsenio. Quando l'ebbe davanti agli occhi, vide come una fiamma che si elevava da lui e arrivava fino in cima alla capanna tanto che pensò che quella bruciasse e rimase attonito. Spentasi la fiamma, gli chiese: "Cos'è, padre?". Quello rispose: "Non so cosa intendi dire". E nuovamente quell'Arsenio disse: "Ho sentito della preoccupazione dovuta agli Ismaeliti e andai dal vecchio per annunciarli e glielo dico: «Recita una preghiera per questo». Lui mi risponde: «Va' in pace ». Io mi mostrai contrariato nell'atto di andarmene. E nascostomi, lo vedo mentre in piedi tende le braccia al cielo per molto tempo. Apparve una nube intorno a lui e calò una lingua di fuoco sul suo capo che raggiungeva i rami degli alberi, tanto che mi pareva li bruciasse. Terrorizzato fuggii nella mia cella sbalordito e sconvolto. Tornai all'alba e gli chiesi: «Che cosa fai, padre?». Quello rispose: «Come tu mi hai detto, la scorsa notte fui molto terrorizzato a causa degli Ismaeliti».

Καὶ ἄλλος ἐλθὼν μοναχός, Ἀρσένιος ὀνόματι, πρὸς τὸν ἅγιον, πῦρ ἐδόκει ὄρᾱν τὴν κέλλαν αὐτοῦ καταλαμβοῦσαν καὶ μὴ φλέγουσαν. Ὁμοίως καὶ τὰ πέριξ τῶν ἄλσεων φλόγα ὠρᾶτο δροσίζουσα, τὸ καινότερον. Καὶ πάλιν ὁ αὐτὸς Ἀρσένιος ἐλθὼν καὶ μηνύσας αὐτόν τὴν ἔφοδον τῶν Ἰσμαηλιτῶν, καὶ τὰς χεῖρας ὁ ἅγιος ἐκτείνας πρὸς οὐρανόν, πῦρ πάλιν ἐδόκει ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ ἐξερχόμενον καὶ ἀνιπτάμενον καὶ κυκλοῦντα τὸν ἅγιον καὶ δροσίζοντα· ὃ καὶ ἰδὼν σύντρομος καὶ ἔμφοβος γέγονεν ὁ Ἀρσένιος καὶ τοῖς πᾶσιν ἐκήρυξεν τὸ θεώρημα διὰ θαύματος.⁴⁸⁸

E a un altro monaco, di nome Arsenio, alla presenza del santo, sembrò vedere un fuoco che avvolgeva la sua capanna senza bruciarla. Allo stesso modo vide una fiamma che lambiva le punte dei rami, fatto prodigioso. In un'altra occasione quello stesso Arsenio giunse ad annunciare la razzia degli Ismaeliti e il santo, elevando le mani al cielo, pareva far uscire dalla bocca una lingua di fuoco che si alzava verso l'alto e avvolgeva il santo e lo lambiva. Alla vista di ciò Arsenio rimase sconvolto e terrorizzato e annunciò a tutti la visione prodigiosa.

Il caso del monaco Arsenio⁴⁸⁹ denota alcune differenze strutturali nelle due redazioni: mentre Nifone presenta il monaco come testimone diretto dell'evento prodigioso che racconta in prima persona, Teofane⁴⁹⁰ si limita a un breve resoconto dal tono più impersonale. Entrambi i racconti distinguono due momenti. Nel primo caso Arsenio rimane attonito di fronte allo spettacolo di una fiamma che divora la *kalyba* di Massimo. Di ciò il

⁴⁸⁷ Cfr. HALKIN 1936, § 8, pp. 48-49.

⁴⁸⁸ Cfr. HALKIN 1936, § 23, pp. 94-95.

⁴⁸⁹ Notizia in *PLP* 1413.

⁴⁹⁰ Su Teofane, metropolita di Peritheorion, oltre alla notizia in *PLP* 7616, bibliografia aggiornata sul suo ruolo di agiografo, recensione dei manoscritti e differenze rispetto alla versione di Nifone in A. RIGO, *Massimo il Kausokalyba e la rinastica eremitica sul Monte Athos nel XIV secolo*, in CHIALA – CREMASCHI 2005, pp. 183-193.

lettore non dovrebbe essere sorpreso data la fama che circolava sul conto del santo, noto appunto come *Kausokalyba* ossia distruttore delle capanne nelle quali conduceva la sua vita eremitica. Subito dopo i due agiografi pongono all'attenzione un secondo episodio che, a nostro giudizio, è chiave interpretativa per il precedente: Arsenio nuovamente torna a far visita al sant'uomo e gli confida la sua paura per una prossima incursione degli Infedeli e – almeno in Nifone – chiede una preghiera per la sua incolumità a Massimo che sbrigativo lo congeda tanto da suscitare nel discepolo la caparbieta risentita di vedere in che modo il santo sarà fedele alla sua richiesta. Qui il prodigio. Massimo, assunta la posizione dell'orante, è investito da una lingua di fuoco che scaturisce da una nube per Nifone, dalla bocca dello stesso santo per Teofane, e che alta raggiunge le fronde degli alberi. La fuga di Arsenio rinvia ogni spiegazione all'alba del giorno successivo quando Massimo serafico ammette di aver provato sul proprio corpo gli effetti del terrore verso gli Ismaeliti. Nell'episodio si intrecciano quindi vari temi cari al genere agiografico: la perplessità e il dubbio del discepolo nei confronti della sua guida spirituale e soprattutto la prova dell'intensità della preghiera del campione della fede. Il fuoco nei due episodi è la manifestazione della forza con la quale Massimo entra in dialogo con il Divino e come, facendosi carico dei patimenti e delle angosce del discepolo, si faccia portavoce presso Dio. In funzione dell'intento encomiastico che soggiace alla pericope, Arsenio riunisce in sé l'immagine del testimone oculare di un evento miracoloso, del discepolo scettico e del cristiano che mostra una fede debole per l'opera salvatrice di Dio. Massimo al contrario è dipinto come il campione della preghiera che allevia le preoccupazioni poiché condivide con il suo corpo le angosce che tormentano i suoi confratelli terrorizzati dalle incessanti scorrerie piratesche.

Il caso di Atanasio Krokas⁴⁹¹, registrato in forma telegrafica, appartiene in entrambe le versioni alla sezione dedicata ai *mirabilia* ascritti al santo.

Καὶ ἄλλος Ἀθανάσιος τὸν Κροκᾶν, εἶπεν αὐτῷ· «ὦ πατέρ Ἀθανάσιε, ὑπὸ Ἰσμαηλιτῶν μέλλεις τελειωθῆναι». Καὶ ἐγένετο οὕτως.⁴⁹²

E disse a un tale di nome Atanasio Krokas: “Padre, stai per essere ucciso dagli Ismaeliti”. E così avvenne.

Καὶ ἄλλον Ἀθανάσιον τὸν Κροκᾶν, τὸ τέλος αὐτῷ προεἶπεν, ὅτι· «Παρά τῶν Ἰσμαηλιτῶν μέλλεις τελειωθῆναι». Καὶ ἐγένετο οὕτως.⁴⁹³

E a un altro Atanasio Krokas predisse la morte: “Dagli Ismaeliti sati per essere ucciso”. E così avvenne.

⁴⁹¹ Notizia in *PLP* 13818.

⁴⁹² Cfr. *HALKIN* 1936, § 12, pp. 51-52.

⁴⁹³ Cfr. *HALKIN* 1936, § 20, pp. 91-93.

Qui sono esaltate le facoltà prooratiche di Massimo, capace di predire l'imminente morte del monaco. La denominazione di πατήρ, assegnata ad Atanasio, indirettamente giunge a sostegno del nostro discorso. Nonostante Atanasio sia ormai in età avanzata, la premonizione di Massimo lo consegna a una morte violenta per mano turca. Ciò indica quanto la percezione del rischio per un'aggressione o un rapimento fossero argomenti quotidiani nelle comunità athonite alla metà del XIV sec.

Tre passaggi della *Vita* di Nifone⁴⁹⁴ forniscono ulteriori esempi per la nostra ricerca:

7. Γαβριήλ οὗτος τὸ ὄνομα· οὗ τὸν πατέρα Δοσίθεον ἢ τοῦ σχήματος αὐτοῦ ἀξία προσηγόρευσε. Χρείας κατεπειγούσης ἀξιοῖ συγχωρηθῆναι παρὰ τοῦ γέροντος τὸν Γαβριήλ καὶ ἀπελθεῖν εἰς τὴν τοῦ Βατοπαιδίου μονήν. Ὁ δὲ νεῦει μὲν πρὸς τὴν αἴτησιν· ἀποστέλλει δ' αὐτὸν ὠρισμένην ἐνστήσας ἡμέραν, καθ' ἣν θέλοντος τοῦ Θεοῦ ἐπαναστραφήσεται. Τῆς οὖν ὠρισμένης παρελθούσης καὶ Ἀχαιμενιδῶν τὰ ἐκεῖσε μέρη ληϊζομένων, ἐδόκει τῷ τοῦ Γαβριήλ πατρὶ ὡς ἀνδράποδον ὁ υἱὸς ἐρχόμενος ἐγγόνει· καὶ πανταχόθεν εἰς ἀπορίαν ὑπὸ τῆς ἀφορήτου λύπης ἐνέπιπτεν. Ἡ δὲ θαυμαστὴ καὶ συμπαθὴς ἐκείνη ψυχὴ· «Μὴ κλαῖε, γέρον, διεμηνύσατο· ἐλεύθερον γάρ φημι εἶναι τὸν ἀδελφόν, ἐπεὶ ἀπέσταλται παρ' ἐμοῦ.» Καὶ μήπω τοῦ ἡλίου ἀπολελοιπότες τὴν γῆν, ἀκίνδυνος ἐπανήλθεν ὁ ἀδελφός, πεῖραν μὴδὲ τοῦ τυχόντος δεινοῦ ἐσχηκώς.⁴⁹⁵

7. Il suo nome era Gabriele: la dignità della sua scelta monastica conquistò anche suo padre Dositeo: a causa di un servizio si rende necessario che Gabriele riceva l'assenso dal vecchio e parta per il monastero di Vatopedi. Egli acconsente alla richiesta: lo manda, definendo il giorno stabilito entro il quale secondo la volontà avrebbe fatto ritorno. Giunta la data, poiché gli Achemenidi compirono una razzia, il padre di Gabriele pensava che il figlio fosse stato fatto prigioniero, vivendo in uno stato di angoscia per l'insostenibile dolore. Ma quell'anima meravigliosa e sensibile [scil. Nifone] disse: "Non piangere, vecchio; mi apparve chiaramente: assicuro che il fratello è libero, poiché è stato inviato da me". E il sole non era ancora calato quando il fratello giunse sano e salvo, senza avere esperienza del terribile avvenimento.

19. Διὰ τινὰ χρεῖαν ἦλθεν εἰς τὸν ὄσιον ὁ τοῦ Γαβριήλ πατήρ ὁ προρρηθεὶς Δοσίθεος λέγων· «Συγχώρησόν μοι, πάτερ, ἵνα ἀποστείλω τὸν Γαβριήλ εἰς τὴν μονὴν τῶν Ἰβήρων.» Ἀποκριθεὶς δὲ ὁ μέγας λέγει· «Γίνωσκε ὅτι, ἐὰν ἀπέλθῃ, κινδυνεῦσαι ἔχει ὑπὸ τῶν Ἰσμαηλιτῶν.» Ὁ δὲ Δοσίθεος ἐπέκειτο λέγων· «Ἀφοβία ἐστὶ, πάτερ, ὅτι ἐὰν παραγένηται ταύτῃ τῇ νυκτὶ ἕως τοῦ Μολφινουῦ, καὶ αὖριον ἀπελθεῖν εἰς τῶν Ἰβήρων, ἐλπίζω, οὐ μὴ συναντήσῃ κακόν.» Ὁ δὲ ἅγιός φησι πρὸς αὐτόν· «Εἰ κινδυνεύσει ὁ υἱός σου, ἀνάτιος ὑπάρχω ἐγώ· καὶ ποιήσον ὡς βούλει.» Ἀκούσας δὲ ὁ Δοσίθεος ἐσιώπησεν, οὐδὲν πλέον εἰπών. Καὶ τῇ αὐτῇ ἐσπέρα ἐλθὼν τις ἀνήγγειλε τῷ ὀσίῳ ὅτι ἐφάνη πλοῖον καὶ ἤχημαλῶτευσε τρεῖς ἀνθρώπους ἀπεδόθεν τοῦ Μολφινουῦ, καθὼς ὁ μέγας ἦν προειπὼν ὅτι· «Ἀπεδόθεν τοῦ Μολφινουῦ ἔχει κινδυνεῦσαι».⁴⁹⁶

⁴⁹⁴ Notizia su Nifone in *PLP* 20687. Sull'eventuale paternità di Nifone di un'omelia per la Madre di Dio si veda E. TONIOLO, *Alcune omelie mariane*, in *Marianum* 33 (1971), pp. 340 e 396-406. Su Geremia Patetas, autore della *Vita* del santo si veda *PLP* 22054.

⁴⁹⁵ Cfr. HALKIN 1940, § 7, pp. 18-19.

⁴⁹⁶ Cfr. HALKIN 1940, § 19, p. 26.

19. A causa di un servizio il suddetto Dositeo, il padre di Gabriele, si presentò dal santo chiedendo: “Ti prego, padre, affinché io possa mandare Gabriele al monastero di Iviron”. Il grande rispose con queste parole: “Sappi che, se andrà, affronterà un pericolo per opera degli Ismaeliti. Poiché Dositeo insistette dicendo: “Non c’è nulla da temere, se entro questa notte giungerà fino al monastero degli Amalfitani, domani sarà a Iviron; spero non incontrerà nessuna difficoltà.” Il santo gli rispose. “Se tuo figlio correrà pericolo, io non solo responsabile: fa’ pure ciò che vuole”. A quelle parole Dositeo rimase in silenzio né aggiunse altro. Quella sera giunse un tale dal santo e gli annunciò che era apparsa una nave e aveva fatto prigionieri tre uomini presso il monastero degli Amalfitani⁴⁹⁷, come il grand’uomo aveva predetto: “Presso gli Amalfitani avrà da patire un pericolo”.

Il caso di Dositeo e Gabriele⁴⁹⁸ merita alcune osservazioni preliminari in ordine all’identità dei personaggi citati, al periodo presunto entro il quale si svolge e alle località sull’Athos che fanno da teatro alla pericope. Dositeo e Gabriele sono rispettivamente padre e fratello del monaco Marco⁴⁹⁹, come si deduce alla lettura della sezione precedente⁵⁰⁰ nella quale l’agiografo pone in rilievo le qualità di *pneumatikos* di Nifone che accoglie l’uomo, sposato e a sua volta padre, proveniente dall’Illiria⁵⁰¹ e affascinato dal clima di santità che in quest’epoca si vive sulla Santa Montagna. Ben più difficoltoso è indicare una datazione plausibile. Osserviamo innanzitutto che il § 7 è collocato prima del racconto dell’ultima visita compiuta da Nifone al suo maestro Massimo il Kausokalyba, nell’immanenza della morte di quest’ultimo. La data presunta del trapasso di Massimo va fissata all’inizio del 1365 (31 gennaio)⁵⁰². Un secondo dato deve poi essere portato alla luce. L’agiografo Geremia Patetas poco dopo ricorda che il nostro Gabriele fu guarito dalla peste che dopo molti anni nuovamente colpì l’Athos⁵⁰³. Sempre Patetas aveva già menzionato⁵⁰⁴ che Lavra subì la diffusione del contagio che M. H. Congourdeau data intorno al 1350-1351⁵⁰⁵. Nonostante

⁴⁹⁷ Interessante testimonianza sull’antico monastero bendettino, abbandonato prima del 1287. Sulla storia del monastero e bibliografia buona sintesi in V. VON FALKENHAUSEN, *Il monastero degli Amalfitani sul Monte Athos*, in CHIALA – CREMASCHI 2005, pp. 101-118, in part. 116-118.

⁴⁹⁸ Rispettivamente notizia in *PLP* 5646 e 3420.

⁴⁹⁹ Notizia in *PLP* 17066.

⁵⁰⁰ Cfr. HALKIN 1940, § 5, pp. 16-18.

⁵⁰¹ Ricordiamo che anche Nifone ha i suoi natali nell’Epiro settentrionale (§ 1, p. 12: Οὗτος ὁ ὄσιος πατήρ ἡμῶν ὑπῆρχεν ἀπὸ τὸ δεσποτᾶτον τὸ διακείμενον μέσον Ἀχαΐας καὶ Ἰλλυρικοῦ, ἐκ κώμης καλουμένης Λουκόβης, παντοίοις κομώσης καρποῖς). Per quanto riguarda il monaco Marco si legge al § 5 (p. 16): Ἔνθα τις Μάρκος ἐξ Ἰλλυρίων προσελθὼν καὶ πολλὰ δεηθεὶς τῆς ἀγίας ψυχῆς ἐκείνης ὡς ἂν ἡσυχίας ὄρους ὑπέκείνῳ διδαχθῆ καὶ ὑποταγῆς, δέχεται (...). Conferma nel medesimo paragrafo qualche linea dopo (p. 17): Ἐτυχε δὲ ὦν ἐκεῖνος εἰς Ἰλλυρίου, γυναικὶ συνοικῶν καὶ παῖδας γνησίους τρέφων.

⁵⁰² Sull’argomento rigettiamo la datazione alta (1375) proposta dal *PLP*, preferendole l’analisi più attenta presentata in A. RIGO, *Massimo il Kausokalyba e la rinastica eremitica sul Monte Athos nel XIV secolo*, in CHIALA – CREMASCHI 2005, pp. 190-191, a partire dalle osservazioni in HALKIN 1936, p. 106, nota 2.

⁵⁰³ Cfr. HALKIN 1940, § 9, p. 19, l. 23: Ἐτῶν οὖν παρελθόντων πολλῶν καὶ πάλιν ἐνέσκηψε λοιμός.

⁵⁰⁴ Cfr. HALKIN 1940, § 3, pp. 14-15: Κατ’ἐκεῖνο τοῖνον καιροῦ λοιμικὴ τις νόσος ἐνέσκηψε τῇ ἱερᾷ Λαύρᾳ καὶ τῇ τοῦ θανάτου ὀξείᾳ ῥομφαίᾳ τοῦ πάντας σχεδὸν συνδιέφθειρεν, ὥστε καὶ τοὺς ἱερεῖς συναπολέσθαι καὶ ὀλίγους καταλειφθῆναί τινας.

⁵⁰⁵ Cfr. CONGOURDEAU 1998, p. 153.

l'indicazione sia vaga, dobbiamo immaginare che tra i due casi di focolaio sia trascorso un decennio e più e una notizia da una cronaca breve giunge a nostro sostegno, menzionando intorno al 1364-1365 lo scoppio dell'epidemia a Tessalonica⁵⁰⁶ – dunque nei pressi dell'Athos – che causò la morte di Giorgio Synadenos Astras⁵⁰⁷. Un terzo indizio restringe la nostra cronologia e si desume ancora da un passo della *Vita* di Nifone⁵⁰⁸ nel quale si ricorda che Giacomo⁵⁰⁹, vescovo di Hierissos, acconsentì alla consacrazione della chiesetta del Cristo Salvatore tra il 1355 e il 1360, affidata dall'igumeno di Lavra a Nifone perché ne gestisse il servizio liturgico per gli anacoreti. Il concorso di questi fattori spinge a datare il nostro primo episodio agli anni compresi tra il 1360 e il 1365.

Più agevole risulta la soluzione del problema relativo all'identificazione dei luoghi. I fratelli Marco e Gabriele raggiunsero Nifone quando questi, trasferitosi dalla *kalyba* lasciatagli in eredità da Massimo, vive in una grotta di fronte all'isolotto di san Cristoforo ossia nei pressi dell'odierna *skiti* di Kausokalyba in Karoulia, sulla falesia del versante meridionale dell'Athos⁵¹⁰. Sembra così plausibile che Nifone stabilisce una data al ritorno di Gabriele a motivo del lungo tratto di strada che separa questa zona del Monte Santo dal monastero di Vatopedi.

Il primo brano (§ 7) pone l'accento sullo stato di inquietudine che regna in questi anni sull'Athos e anticipa quanto si leggerà nel brano che ha come protagonista Ioannikios. Il semplice ritardo di Gabriele getta nell'angoscia Dositeo, convinto che il figlio sia stato vittima di un rapimento. Pare dunque che in questi anni non si possano immaginare cause alternative di pericolo. Il secondo brano ricalca la stessa situazione, ma l'atteggiamento di Nifone e la destinazione del viaggio di Gabriele sono differenti (Iviron). Inoltre il silenzio dell'agiografo sull'esito del rapimento ci spinge a credere che si tratti di una variazione sul tema precedente, soprattutto se consideriamo la collocazione del passaggio nell'ambito della *Vita*. I paragrafi finali (§§ 18-20) sono difatti interamente dedicati alle conseguenze delle incursioni turche (§ 18: assalto di navi pirata dopo la Maritza; § 20: presunto rapimento del *penumatikos* Ioannikios). Se dunque il passo perde ogni rilevanza sul piano storico, di certo rafforza il suo valore esemplificativo sul clima di apprensione e incertezza. Il silenzio di Dositeo, carico di preoccupazione di fronte alla sollevazione da ogni responsabilità di Nifone per il viaggio del figlio, chiarisce icasticamente questa condizione psicologica.

⁵⁰⁶ Su questo secondo caso, con riferimenti alle fonti, ancora M. H. CONGOURDEAU, *Pour une étude de la peste noire à Byzance*, in *EYΨYKIA. Mélanges offerts à Hélène Ahweiler*, Byzantina Sorboniensis 6, Paris 1998, p. 154.

⁵⁰⁷ Notizia in *PLP* 1598.

⁵⁰⁸ Cfr. HALKIN 1940, § 3, pp. 15-16.

⁵⁰⁹ Su Giacomo di Hierissos si veda D. PAPACHRYSSANTHOU, *Un évêché byzantin: Hiérissos en Chalcidique*, in *TM* 8 (1981), pp. 392-393. Notizia in *PLP* 92063.

⁵¹⁰ Cfr. HALKIN 1940, § 5, p. 16: Ἐκεῖθεν δὲ ὁ μακάριος Νίφων ἀναχωρήσας πρὸς τι σπήλαιον ἄντικρυς τοῦ ἐπ'ὀνόματι ἀγίου Χριστοφόρου εἰσέδω γνῶμη τοῦ μακαρίου Μαξίμου.

La Vita di Nifone restituisce un terzo episodio che interessa la nostra ricerca, relativo al presunto rapimento del *pneumatikos* Ioannikios di Lavra⁵¹¹:

20. Μοναχός τις ἐλθὼν ἀνήγγειλε τῷ ἀγίῳ ὅτι: «Ἦχμαλώτευσαν οἱ Ἰσμαηλίται τὸν πνευματικὸν κύρ Ἰωαννίκιον μετὰ καὶ ἐτέρων μοναχῶν καὶ τοῦ πλοίου, ἀπερχομένων ἐκ τῆς Λαύρας εἰς τὴν σκῆτην⁵¹². Καὶ νῦν συνάσουν ἀργύρια ἵνα αὐτοὺς ἐξαγοράσωσι καὶ δέδωκα κἀγὼ δι' αὐτοὺς ἓνα χρυσόν.» Καὶ ἀπεκρίθη ὁ γέρων· «Εἰ τῶν πτωχῶν εἶχες δώση, κρεῖσσον ὑπῆρχεν, ὅτι καὶ ὁ πνευματικὸς καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ καλῶς ἔχουσι, καὶ οὐδὲν συνήντησεν αὐτοὺς κακόν· μάλιστα ἐν ἀνέσει μεγάλη διάγουσι καὶ παράκλησιν μεγάλην ἔχουσι σήμερον. Εἴθε εἶχαμεν καὶ ἡμεῖς ἐκ τοιαύτης παρακλήσεως.» Ἐσημειώσατο γοῦν ὁ μοναχὸς τὴν ἡμέραν· καὶ ἐλθόντος τοῦ πνευματικοῦ, ἠρώτησεν αὐτόν. Καὶ εἶπεν ὅτι: «Τὴν ἡμέραν ἐκείνην ἔτυχεν ἡμᾶς ἄγρα ἰχθύων μεγάλων, καὶ οὐ μετρίως ἐπαρεκλήθημεν, ἐσθιόντες καὶ πίνοντες εἰς δόξαν Θεοῦ, καθὼς φησιν ὁ ἀπόστολος.» Ταῦτα ἀκούσας ὁ ἀδελφὸς καὶ θαυμάσας τοῦ ἀγίου τὸ χάρισμα, ἐδόξασε μεγάλως τὸν δοξάζοντα τοὺς ἑαυτοῦ θεράποντας⁵¹³

20. Giunse un monaco dal santo con una notizia: “Gli Ismaeliti hanno catturato il *pneumatikos* Ioannikios con altri monaci insieme alla nave che li trasportava da Lavra alla *skiti*. Ora richiedono del denaro per il riscatto e anch’io ho dato una moneta d’oro per loro”. Rispose il vecchio: “Se tu ne facessi dono ai poveri, sarebbe meglio poiché il *pneumatikos* e i suoi compagni stanno bene e nessun guaio li ha colpiti; essi vivono in totale tranquillità e domani riceveranno una gran consolazione. Oh se anche noi godessimo di un simile conforto”. Il monaco tenne in considerazione il giorno e, quando giunse il *pneumatikos*, lo interrogò e quello rispose: “Quel giorno pescammo grandi pesci e non poco ne fummo confortati, mangiando e bevendo per la gloria di Dio, proprio come dice l’Apostolo”. Il fratello, al suono di quelle parole meravigliatosi del carisma del santo, glorificò grandemente Colui che glorifica coloro che Lo servono.

Qui, come nel caso di Massimo, sono esaltate le qualità di preveggenza del santo, ma ciò che colpisce è la facilità con la quale circolano per l’Athos, soprattutto tra i romitaggi,

⁵¹¹ Notizia in PLP 8855.

⁵¹² La *lectio* merita una breve noticella. L’editore preferisce – a ragione a nostro parere dato lo svolgimento della vicenda – la forma σκῆτην alle lezioni εἰς Σκίρρον (*Athos, Kausokalyvi 12*) o εἰς τὴν Σκῆρον (*Athos, Dionysiou 132 (3666)*). Come già notava Halkin, è tuttavia attestata la presenza sull’isola di Schiro (Sporadi settentrionali) di un *metochion* di Lavra (cfr. SMYRNAKES, p. 395; LAVRA IV, p. 149) che possedeva due monasteri: almeno fino al 1259 (*crisobollo* di Michele VIII in LAVRA II, n° 71) quello del Cristo Salvatore (LAVRA I, nn° 16 e 20) e fino al XV sec. quello di san Giorgio, detto Epano o Epanotou, donato dal patriarca Atanasio I (LAVRA II, nn° 82, 89 e 118). Va ricordato che quest’ultimo monastero possedeva una nave mercantile che i monaci affidavano agli Ospitalieri di Rodi (LAVRA III, App. XVII). Questa intraprendenza commerciale – non un’eccezione –, attestata per l’aprile 1415, ben si accorderebbe al nostro passo, poiché testimonia la vivacità dei contatti via mare gestiti dal *metochion* lavriota o comunque è plausibile per *Athos, Dionysiou 132 (3666)* del XVII sec. Recensioni sui codici si trovano ovviamente in HALKIN 1940, pp. 10-11. Più aggiornata e precisa l’analisi sul codice di Dionysiou in: A. RIGO, *Massimo il Kausokalyba e la rinastica eremitica sul Monte Athos nel XIV secolo*, in CHIALA – CREMASCHI 2005, p. 185; RIGO 2000, p. 291; A. RIGO, *Ancora sulle Vitae di Romylos di Vidin (BHG 2383 e 2384)*, in *Medioevo Greco* volume 0 (2000), p. 181, nota 6.

⁵¹³ Cfr. HALKIN 1940, § 20, pp. 26-27.

notizie sui rapimenti a danno dei monaci. L'anonimo monaco giunge a informare dell'aggressione subita da Ioannikios, convinto che sia già stato richiesto un riscatto. La frequenza di simili eventi doveva essere tale da generare una vera sindrome persecutoria: ogni allontanamento, seppur temporaneo, dai cenobi era occasione di pericolo, in particolare nel periodo successivo alla rotta della Maritza, nel quale dobbiamo collocare questo episodio.

1.3.5 OLTRE I CONFINI DI BISANZIO: IL CONTATTO CON L'ISLAM DI TERRA SANTA

Le fonti agiografiche ci consegnano ancora un'area di analisi sui contatti tra mondo monastico bizantino e Islam, trasferendo il punto focale al di là dei confini dell'impero. Nella Vita di Saba Tziskos si legge difatti un'intera sezione dedicata al lungo soggiorno del monaco in Terra Santa⁵¹⁴. Qui Filoteo Kokkinos si sofferma in più riprese a tratteggiare episodi che hanno come oggetto gli incontri e le reazioni che il santo destò tra i Musulmani. Il loro esame ci pare assai importante per osservare quanto diversa sia l'immagine dell'Islam arabo rispetto alle tinte fosche e preoccupate con le quali è rappresentato quello dell'incipiente minaccia turca.

Abbiamo già seguito Saba dopo la partenza dall'Athos del 1308 a causa delle razzie turche e le varie tappe del viaggio che lo portarono sino a Efeso. Di qui egli, dopo un soggiorno a Cipro, per il quale è impossibile definire la durata, passò in Terra Santa dove visse per 12 anni in continua peregrinazione⁵¹⁵. Il viaggio in Palestina è di certo un luogo ricorrente della letteratura agiografica bizantina poiché segna un passaggio, quasi obbligato, nell'itinerario di formazione in particolare dei monaci sin dal primo periodo bizantino. Ne sono prova gli esempi di Teodoro di Sykeon († 613) che vi compì ben tre viaggi⁵¹⁶, di Gregorio di Akritas, partito nel 780 per un pellegrinaggio che si protrarrà per 12 anni⁵¹⁷, di Paolo, maestro di Pietro d'Atroa († 837)⁵¹⁸, o ancora di Hilarion d'Iberia⁵¹⁹. Nel corso di questi pellegrinaggi spesso le fonti agiografiche registrano le violenze e le sopraffazioni patite a opera della popolazione musulmana come nel caso di Elia di Sicilia che

⁵¹⁴ Cfr. TSAMES 1985, §§ 30-52, pp. 216-261.

⁵¹⁵ Per la ricostruzione attendibile di questo periodo della vita di Saba rimandiamo a FESTUGIERE 1974, pp. 233-235.

⁵¹⁶ Cfr. A. J. FESTUGIERE, *Vie de Théodore de Sykéôn*, édition et traduction, Subsidia Hagiographica 48, Bruxelles 1970, §§ 23, 20; 50, 44; 62, 52. BHG 1748.

⁵¹⁷ Cfr. SYNAXARIUM, pp. 372-373; BHG 2266.

⁵¹⁸ Cfr. V. LAURENT, *La vie merveilleuse de saint Pierre d'Atroa*, Subsidia Hagiographica 29, Bruxelles 1956, § 87; BHG 2364. Egli, come il nostro Saba, fece tappa a Efeso: cfr. § 8, 87.

⁵¹⁹ Cfr. B. MARTIN-HISARD, *La pérégrination du moine géorgien Hilarion au IX^e siècle*, in *Bedi Kartlisa* 39 (1981), pp. 101-138; in particolare sul viaggio § 7, 123 e MALAMUT 1993, pp. 51-53.

subì la cattura⁵²⁰ o Lazzaro Galesiota, il quale abbandonò il monastero di san Saba proprio a motivo dei continui attacchi di predoni arabi⁵²¹. In taluni casi si giunge addirittura al martirio del quale sono testimonianza le vite di Bakchos il giovane⁵²², che, fattosi monaco a Gerusalemme verso la fine dell'VIII sec., spinse all'apostasia i suoi familiari così da meritare la morte; altro esempio è rappresentato da Dounale-Stefano⁵²³ il quale, tonsurato da papa Agapito II (946-955), ricevette il grande abito a Gerusalemme, ma, una volta catturato in Egitto, lì subì il martirio. Non va infine dimenticato il martirologio dei 60 martiri, che in pellegrinaggio nella città santa furono torturati e crocifissi nel 724-725 per aver rifiutato la conversione all'Islam⁵²⁴.

Questa lunga rassegna mostra da un lato quanto i Luoghi Santi abbiano sempre rappresentato una meta privilegiata per il monachesimo bizantino⁵²⁵ e dall'altro attesta il giudizio fortemente negativo intorno alla presenza musulmana in queste regioni, carica d'astio nei confronti dei pellegrini cristiani⁵²⁶. Il caso di Saba si colloca sotto certi aspetti in continuità con questa tradizione e prova quanto la Terra Santa si configuri ancora come l'ambiente fertile per la formazione ascetica di molti santi tra XIII e XIV sec. Sappiamo difatti che raggiunsero il Sinai e i Luoghi Santi anche Melezio Galesiota⁵²⁷ e, come abbiamo già accennato, Gregorio Sinaita che qui, come secoli prima Teodoro di Sykeon, ottenne la tonsura e compì i primi passi nella vita monastica e nel rispetto della disciplina ascetica.

⁵²⁰ Cfr. G. ROSSI TAIBBI, *Vita di sant'Elia il Giovane*, Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neellenici, Testi 7, Vite dei Santi Siciliani 3, Palermo 1964, § 18, 26-28; BHG 580.

⁵²¹ Cfr. R. P. H. GREENFIELD, *The Life of saint Lazaros of Mt. Galesion, an eleventh-Century Pillar Saint: Introduction, Translation and Notes*, Byzantine Saints' Lives in Translation 3, Washington D. C. 2000, §§ 16-17; BHG 979. Per la ricotruzione del viaggio di Lazzaro si veda anche MALAMUT 1993, pp. 40-44.

⁵²² Cfr. F. A. DEMETRALOPOULOS, 'Άγιος Βάκχος ὁ Νέος, in 'Επιστημονική ἐπετηρίδα τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Ἀριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, Τμῆμα φιλοσοφίας 26 (1979), pp. 331-363; BHG 209-209b.

⁵²³ Cfr. SYNAXARIUM, pp. 317-322, in part. pp. 319-320; BHG 2110.

⁵²⁴ Cfr. A. PAPAIOPOULOS-KERAMEUS, *Mučeničestvo šestidesjati novych svjatyč mučenikov*, in Pravoslavnij Palestinskij Sbornik 12/1 (1892), pp. 1-23; A. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ-ΚΕΡΑΜΕΥΣ, *Συλλογή Παλαιστίνης καὶ Συριακῆς Ἀγιολογίας*, in Pravoslavnij Palestinskij Sbornik 19/3 (1907), pp. 136-163; H. DELEHAYE, *Passio sanctorum sexaginta martyrorum*, in AB 23 (1904), pp. 289-307; BHG 1217-1218.

⁵²⁵ Sui rapporti tra comunità monastiche e Arabi in Terra Santa cfr. L. PERRONE, *Monasticism in the Holy Land: from the Beginnings to the Crusaders*, in POC 45 (1995), pp. 31-63, in part. per i secoli VII-IX pp. 53-61.

⁵²⁶ Per completezza citiamo qui il caso eccentrico di Leonzio che giunse in Palestina tra il 1177 e il 1178 per insediarsi in qualità di patriarca. In realtà egli non ebbe contatti con Musulmani, data la temporanea occupazione crociata di Gerusalemme, se si esclude il colloquio con l'emiro di Damasco Salah al-Din Yusuf, durante il viaggio di ritorno. Cfr. R. B. ROSE, *The Vita of Saint Leontios and its account of His Visit to Palestine During the Crusades Period*, in POC 35 (1985), pp. 238-257. Per la Vita di Leonzio si veda D. TSOUGARAKIS, *The life of Leontios Patriarch of Jerusalem, text, translation, commentary*, Leiden - New York - Köln 1993, in part §§ 80-88, pp. 127-139; BHG 985.

⁵²⁷ Il soggiorno di Melezio in Oriente (Gerusalemme, Sinai, Alessandria, Siria) è precedente al suo ingresso al monastero di san Lazzaro sul Galesion (ca. 1260). Per la vita di Melezio attribuita a Macario Crisocefalo cfr. SP. LAVRIOTES, *Βίος καὶ πολιτεία καὶ μερική θαυμάτων διήγησις τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Μελετίου τοῦ Ὁμολογητοῦ*, in ΓΠ 5 (1921), pp. 582-586 e 609-624 e in Ἀγιορειτικὸν Περιοδικὸν ὁ Ἄθως 2, τεῦχος 8-9 (1928), pp. 9-11. Per Melezio notizia in PLP 17753.

Altri protagonisti del monachesimo esicasta desiderarono poi compiere il loro pellegrinaggio come Gregorio Palamas che tuttavia fu costretto, come abbiamo visto, a fermarsi a Tessalonica.

Il lungo racconto contenuto nella *Vita* di Saba denota un'attenzione particolare al contatto con la popolazione araba che è assente nell'agiografia del Sinaita⁵²⁸. La *Vita* di Gregorio difatti esclude ogni contatto con la popolazione locale, concentrandosi sul resoconto del tirocinio monastico, quasi questi anni di formazione appartengano a una fase atemporale dell'esistenza del santo⁵²⁹. Un'ulteriore differenza con la tradizione precedente – come vedremo – consiste poi nella fama raccolta presso gli Infedeli che garantisce a Saba un'accoglienza e una libertà di espressione difficilmente riscontrabile altrove.

Il primo episodio coglie Saba nel corso del suo viaggio tra Gerusalemme alla volta del Sinai. Qui egli si accompagna con un cammelliere al quale dà prova dell'umiltà cristiana:

ἼΑΛΛ' ὁ Σάβας εὐθύς ἀποβαίνει τοῦ κτήνους, μικρὸν δηλαδὴ τῆς Ἱερουσαλήμ προελθὼν, καὶ οὕτω πεζοπορῶν ὅλην τὴν ὁδὸν ἐξανύει δι' ὄλον ἡμερῶν εἴκοσι, τὸν εἰς ὑπηρεσίαν ἑαυτὸν ἀποδόμενον Ἰσμηλίτην ἐκεῖνον - ὡ ψυχῆς φιλανθρώπου - πείσας αὐτὸς μᾶλλον διὰ πάσης ἐκείνης τῆς μακρᾶς ὁδοιπορίας τῇ καμήλῳ ἐπικαθέζεσθαι. “Οὐδὲ γὰρ ἔφερον”, φησίν, “ὅλως ἑμαυτὸν μὲν ἐπαναπαύεσθαι τῇ τοῦ κτήνους ὑπηρεσίᾳ, τὴν δὲ ψυχὴν ἐκείνην οὕτω κακοπαθοῦσαν ὄραν τῇ μακροτάτῃ πεζοπορίᾳ· ἐδόκει μοι καὶ γὰρ ἄντικρυς τοῦτο τῶν πλεονεξιῶν ἢ μεγίστη”. Οὐ μὲν ἀλλὰ καὶ τῶν ἐφοδίων ὡσαύτως ἐκείνῳ παραχωρήσας, ταῖς παρευρισκομέναις καθ' ὁδὸν αὐτὸς ἐχρήτο βοτάναις μετ' ὀλίγου τινὸς ὕδατος· ταύτη γὰρ αὐτὸς τῇ τραπέζῃ καὶ μόνη δεῖν ἔγνω κατὰ τὴν ὁδὸν πᾶσαν μέχρι δὴ καὶ αὐτοῦ φημι τοῦ Σιναίου θαυμαστῶς χρῆσασθαι. [...] ὁ δὲ βάρβαρος ἐκεῖνος πολὺς ἦν τοῦ μεγάλου δεόμενος τοῦ τε κτήνους ἐπιβαίνειν εἰς τοῦτ' αὐτὸ δεδομένου, καὶ αὐτῷ δὲ τούτῳ σύν γε τῷ κτήνῃ καὶ πᾶσι τοῖς πρὸς χρεῖαν κατ' ἐξουσίαν οἷα δὴ καὶ δεσπότης τούτων κεχρησθαι· ἀλλ' ἐπεὶ πολλὰ λέγων ἐπὶ πολλαῖς ταῖς ἡμέραις οὐδ' ἐπὶ βραχὺ πείθειν εἶχε, θεὸν αὐτὸν ἐκ πολλοῦ τοῦ περιόντος ἐκπληττόμενος ἔλεγε καὶ οὐκ ἄνθρωπον, μᾶλλον δ' οὐχ ἔλεγε μόνον, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἔργοις πολλῶ μᾶλλον ἐδείκνυ, πρὸς τοῖς ποσὶ κυλιόμενος καὶ τὰ ἴχνη τούτου καταφιλῶν μετὰ πολλῆς τῆς ἡδονῆς καὶ τοῦ θαύματος· ἦν γὰρ εἰ καὶ τὸ γένος, ὡς ἔοικε, Βάρβαρος, ἀλλ' οὐκ ἀκριβῶς βάρβαρος, ἀλλὰ καὶ γνώμης εὖ ἔχων καὶ συνέσεως οὐ πάμπαν ἀμέτοχος, ψυχῆς τε δυναμένης καλοῦ σπέρματος δέξασθαι. Διὰ τοῦτο καὶ πλείστην ὡς ἐν βραχεῖ τὴν ἡδονὴν ἐκεῖθεν ἐκαρποῦτο καὶ τὴν ὠφέλειαν, τό τε πρὸς τοὺς πνευματικὸς πόνους καρτερικὸν ἐκείνου καταπληττόμενος καὶ τὸ καινὸν τῆς ταπεινοφροσύνης καὶ ἡμερότητος· ὅπερ ἅκ μόνης τῆς θεᾶς εὐθύς ἐχειροῦτο τὸν ἐντυχάνοντα, κἂν αὐτόλιθος τις ἦν κατὰ τὴν γνώμην θηριώδης τε καὶ ἀνήμερος, ὡς μηδὲ τὸ τῶν Σειρήνων εἶναί τι πρὸς τοῦτο, εἴ γε καὶ μῦθος οὐκ ἦν τὸ περὶ ἐκείνων ἄδόμενον. Ἐπεὶ δὲ καὶ τὴν ὁδὸν ἀνύσαντες ἦσαν ἤδη καὶ τοῦ κατὰ σκοπὸν οὐκ ἐξέπιπτον, ὁ μὲν Ἰσμηλίτης ὑπέστρεφεν αὐθις ἡδονῇ τε καὶ λύπῃ σύμμικτος, τὸ μὲν ὅτι τοιούτων αὐτόπτης γενέσθαι παρ' ἐλπίδα πᾶσαν

⁵²⁸ Nonostante l'obiettivo riassuntivo e consultivo rimandiamo a un breve studio sul soggiorno di Saba in Terra Santa: CONGOURDEAU 2006, pp. 121-133, in part. sull'incontro con la popolazione musulmana, pp. 129-132.

⁵²⁹ Cfr. POMJALOVSKIJ, §§ 4-5, pp. 5-7.

ἠξίωτο, μεῖζον εὐρηκῶς κατὰ πολὺ τοῦ ἔργου τὸ πάρεργον· λύπη γε μὴν οὔτοι μετρία κάτοχος ἦν καὶ δριμείαις ταῖς τοῦ χωρισμοῦ τοῦ πατρὸς ὀδύναϊς ἐβάλλετο, καὶ πᾶσι δῆλος ἦν οὐκ ἀνεκτῶς τὴν ἐκείνου φέρων διάστασιν.⁵³⁰

Saba, non appena furono usciti da Gerusalemme, scese dall'animale, con il desiderio di fare a piedi i venti giorni necessari all'intero viaggio, convincendo quell'Ismaelita – o anima colma di pietà – che lo accompagnava a montare sul cammello per tutto il tragitto. “Non sopportavo – dice – di riposarmi sul cammello mentre quell'uomo doveva sopportare la fatica di un viaggio così lungo. Mi sembrava il peggiore degli atti di arroganza”. In più gli lascia le provviste, accontentandosi di cibarsi delle erbe che trova lungo la strada e un po' d'acqua. Questo fu il suo solo nutrimento fino al Sinai. [...] Quel barbaro lo pregava con insistenza di montare sul cammello e si ostinava dicendo che lui stesso e le provviste erano là a servizio del suo padrone. Egli insistette per lunghi giorni ma senza risultato. Si sconcertava molto di questo comportamento e, ritenendolo divino più che umano, cadeva ai suoi piedi che abbracciava con devozione. Benchè barbaro, egli mostrava in realtà di non essere completamente barbaro. Egli possedeva ragione, buon senso e un'anima capace di accogliere il buon grano. Egli ottenne così, e non fu in piccola quantità, gioia e profitto di fronte allo spettacolo della sua forza spirituale, della sua umiltà e della sua dolcezza. Attraverso quest'esempio eccezionale, Saba guadagnò il cuore del cammelliere, per quanto indurito. Quando essi giunsero al termine del viaggio, il barbaro dovette prendere la strada del ritorno, diviso tra gioia e tristezza: gioia poiché in maniera inattesa egli era stato giudicato degno di conoscere un uomo così meraviglioso, ma tristezza poiché egli non poteva sopportare l'idea del distacco. Desolato di dover lasciare Saba, egli rientrò comunque al suo paese.

Questo primo passaggio è spunto per numerose considerazioni. Saba nel deserto al di là del fiume Giordano compie il suo viaggio in direzione del monastero di san Saba assistito da un cammelliere musulmano. L'uomo è definito da Filoteo genericamente come Ἰσμαηλίτης o βάρβαρος, ossia come non-greco e non-cristiano e con ogni probabilità si tratta di una guida beduina. La sua fede islamica rivela caratteri fortemente influenzati da credenze popolari ed eterodosse: egli infatti dinnanzi al comportamento ascetico di Saba crede di aver incontrato una divinità anziché un semplice uomo, quasi considerasse il nostro monaco al pari di un *djinn* ossia uno spirito benigno. Ciò risponde alla convinzione dello stesso Filoteo che riteneva l'Islam un monoteismo imperfetto, una forma di poliarchia e politeismo a misura di fedeli, adoratori delle idee e delle creature, come si evince da un passo dell'*Elogio a Palamas*⁵³¹.

Tale convinzione da parte del cammelliere è avvalorata dal rifiuto di ogni sostentamento e servizio per Saba per tutta la durata del viaggio. Anche in questo caso si tratta di un dettaglio che ricorre in altre agiografie (*Vita di Ioannikios e Lazzaro Galesiota*)⁵³²

⁵³⁰ Cfr. TSAMES 1985, § 31, pp. 218-219.

⁵³¹ Cfr. TSAMES 1985, § 102, p. 551: καὶ ὅτι μοναρχίας καὶ μιᾶς τρισυποστάτου καὶ παντοδυνάμου θεότητος ἐν ἅπασιν καὶ πρὸς πάντας πανταχοῦ κῆρυξ ἐκεῖνος, ἀλλ'οὐχὶ πολυαρχίας τε καὶ πολυθεΐας κατὰ τοὺς πολυθέους ἐκείνους ὄντως καὶ λατρευτὰς τῶν ἰδεῶν τε καὶ τῶν κτισμάτων.

⁵³² Per Ioannikios († 846) si ricorda la volontaria rinuncia alle provviste durante il suo viaggio verso Efeso; cfr. *Vita di Ioannikios*, § 11, in SYNAXARIUM, p. 383 (composta da Saba), BHG 935; *Vita di Ioannikios*, § 42, in SYNAXARIUM,

e risponde al dettato evangelico. Il monaco difatti segue per il suo viaggio iniziatico quanto Cristo aveva ordinato ai suoi discepoli impartendo la missione di apostolato: “Non prendete nulla per il viaggio, né bastone, né sacca, né pane, né denaro, e non portatevi due tuniche” (Lc 9, 3, Mt 10, 9 e Mc 6, 8). La seconda parte della pericope è interamente dedicata a fini encomiastici: lo stupore del cammelliere enfatizza la venerazione dovuta da tutti i credenti di fronte all’*exemplum* di umiltà rappresentata da Saba. Qui Filoteo aggiunge un aspetto non certo secondario: l’effetto della ταπεινώσις conquista il cuore indurito⁵³³ del barbaro musulmano a dimostrazione della forza della grazia anche sugli Infedeli, quando essi mostrano disponibilità al bene: “Egli possedeva ragione, buon senso e un’anima capace di accogliere il buon grano”. La mancata conversione del cammelliere non deve poi essere giudicata come una parziale sconfitta del monaco poiché in realtà crea le premesse di un processo che si concluderà – come vedremo – nel trionfale ingresso di Saba in Gerusalemme al termine del lungo periodo di asceti condotti nel deserto.

Proprio in questo deserto oltre il Giordano ha luogo l’episodio più negativo tra quelli relazionati nella *Vita*, quando Saba è aggredito da due predoni arabi che lo derubano e lo percuotono.

Ἄραβας αὐτῷ τοίνυν ἀνά τὴν ἔρημον, οὕτως εἶχε σχήματος ἀλωμένῳ, δύο τινὰς ἐπανάστησιν· οἱ καὶ περιτυχόντες αὐτῷ καὶ καινὴν πάντη καὶ ἄτοπον αὐτοῦ κατειπόντες πρόφασιν, ὡς εἶη χρημάτων δηλαδὴ φύλαξ πάλαι τεθησαυρισμένων αὐτόθι χριστιανοῖς, οἱ καὶ τῆς γῆς φασὶ ταύτης δεσπόζοντες ἐτύγγανον πρότερον, καὶ δεῖ τούτων αὐτοῖς ἐκστῆναι τὸν τόπον καθυποδείξαντα (τοῦ πονηροῦ δ’ἀτεχνῶς ὑποθήκη τοῦτο, τοῦ τὸν πόλεμον συσκευάζοντος) τοσαύταις αὐτὸν σιγῶντα ταῖς πληγαῖς κατακόπτουσι καὶ οὕτω βαρυτάταις (ἀνήπτε γὰρ αὐτοῖς ὁ Σατὰν τὸν βαρβαρικὸν θυμὸν, τῆς Χαλδαϊκῆς ἐκείνης καμίνου πολλαπλασίονα), ὡς καὶ αὐτοὺς ἐκείνους, τὸ ζῆν ἐκείνῳ καθάπαξ ἀπαγορεύσαντας, ὡς νεκρὸν αὐτοῦ που κατὰ βόθρου τινὸς ἀπολιπεῖν αὐτίκα βουλευέσθαι· ἔπειτα δέισαντες, μήπου τοῦ πτώματος ἀνασφήλας (ὅτι ἡ γὰρ αὐτῷ ζωτικὴ τις ἔτι μικρὰ δύναμις) καὶ τῷ σατράπῃ τοῦ ἔθνους δῆλος γενόμενος κινδύνου πρόξενος αὐτοῖς γένοιτο (φίλα γὰρ εἶναι πρὸς γε τὸ ἡμέτερον γένος διὰ πολλὰς τινὰς τὰς αἰτίας, τοῖς ἀρχηγοῖς ἐκείνων ἄνωθεν ὡσπερ νενόμιστο), τοῦτο τὰ πονηροῦ δέισαντες ὄργανα κακῶ τὸ κακὸν ἐπεχείρουν ἰᾶσθαι κάκιστα τε καὶ ἀτοπώτατα· ἀποκτεῖναι γὰρ ἐπ’οὐδεμιᾶ τὸ παράπαν προφάσει ψηφίζονται τὸν ἀνεύθυνον, ὡς ἂν τοῦ προρρηθέντος ἐκείνοι δέους σφᾶς αὐτοῦς ἀπαλλάξειαν. Κἂν εἰς ἔργον ἐξέβη τὸ κάκιστον

p. 408 (composta da Pietro), BHG 936. Nella *Vita* di Lazzaro Galesiota si menziona l’episodio in cui il santo, in fuga da predoni arabi, raggiunge Tiberiade, dove, rifocillato dagli abitanti, riprende il cammino con il suo compagno Paolo, ma i cammellieri lo derubano delle provviste: *Vita di Lazzaro*, § 14, 13 (viaggio senza provviste), 23, 516 (tappa a Tiberiade e furto).

⁵³³ Anche questo dettaglio non è certo casuale. Il beduino rivela l’attitudine ad aprire la coscienza alla purezza dell’esempio di Saba, involontariamente abbracciando la disponibilità propria del cristiano al messaggio e all’insegnamento divino come detto in Mt 13, 13-15.

βούλευμα, μή τοῦ Θεοῦ κεκωλυκός εὐθύς, τοῦ δι' ἐκείνου τὴν σωτηρίαν πόρρωθεν ἡμῖν φιλανθρωπώτατα καταρτίζοντος.

Ὡς γὰρ τῶν δημίων ἐκείνων ἄτερος ἠρκῶς ἦν ἄνω τὸ ξίφος, ὥστ' ἂν ἀφελέσθαι τὸν ψυχορραγοῦντα τῆς κεφαλῆς – ὡ δίκης ἐξαισίων ἔργων Θεοῦ – ξηρά τε καὶ ἄπρακτος εὐθύς ἦν ἡ χεὶρ, αὐτῷ ξίφει κατὰ μέσον ἠωρημένη τὸν ἀέρα καὶ δίκας εἰσπραττομένη τοῦ παραλόγου τολμήματος. Τοῦτο τὸν μὲν ἕτερον δέους ἐμπλήσαν “ὄλω ποδὶ” φεύγειν ἔπειθε, τούτῳ δὲ καὶ μόνῳ τὴν σωτηρίαν πιστεύσαντα· τὸν δὲ γε πληγέντα νοῦς εἰσῆλθεν εὐθύς, πολὺν τε τὸν μετὰ μελόν εἶχε καὶ θερμὰ τῶν ὀφθαλμῶν ἀπέσταζε δάκρυα, τὴν ἀθρόαν συμφορὰν ἐκείνην ἀποδυρόμενος. Τί οὖν ἡ φιλανθρωποπάτη ψυχὴ καὶ τῷ ὄντι χριστομίμητος τὴν συμπάθειαν; Ἐπεὶ τοῦ γενομένου συνῆκε, κατοικτεῖρει τῆς συμφορᾶς τὸν ἑαυτοῦ δήμιον, καὶ πρὸς οὐρανὸν ἀπιδῶν, μικρόν τε τὰς χεῖρας πρὸς Θεὸν ἀνατείνας οἶον, οὐ γὰρ κατὰ φύσιν ἐκτείνειν εἶχε ταῖς πληγαῖς ἐκείναις κατειργασμένας, ἐνεργόν, ὡς τὸ πρότερον, αὐθις τῷ πεπληγῶτι τὸ μέλος ἀποκαθίστησι. Καὶ ὁ μὲν ὀξυτέραν τοῦ πάθους εὐρηκῶς παρ' ἐλπίδα τὴν θεραπείαν ἀπιὼν εὐθύς ὥχετο, τῷ κειμένῳ δ' αὐθις ἐπιστὰς ὁ γλυκὺς ἐκεῖνος ἐπίκουρος, ὁ λαμπρὸς ἄγγελός φημι τοῦ Θεοῦ, καὶ τῆς τούτου δεξιᾶς λαβόμενος ἰλαρῶς ἀνίστησί τε καὶ τῆς συνήθους ἐμπίπλησι χάριτος καὶ πάντα παρῆν εὐθύς ὁμοῦ τὰ χρηστά, σώματος ῥῶσις, εὐφροσύνη ψυχῆς, φωτισμὸς ἀμφοτέρων καὶ πρὸς τὸ μέλλον εὐδρομία κοινή.⁵³⁴

Piombano due arabi al suo eremo – così difatti viveva privo di abito -. Quelli, accerchiato e montando una scusa completamente inconsistente e assurda contro di lui, come se fosse custode di tesori anticamente nascosti in quel luogo da Cristiani e dicendo di essere stati padroni in quella terra già da prima e intimandogli di mostrare loro il luogo e di consegnare a loro le ricchezze (questo è in realtà un suggerimento del Maligno che si appresta allo scontro), lo battono con colpi così forti e brutali, mentre quello rimane in silenzio, (Satana infatti accese in loro lo spirito selvaggio di gran lunga più forte della fornace Caldea) che anche quelli, dopo avergli promesso di ucciderlo, credendolo morto decisero di lasciarlo in una fossa. Quindi, temendo che per caso si rialzasse dall'aggressione (difatti in lui c'era ancora un soffio di vita) e che, poiché l'aggressione compiuta, giunta alle orecchie del satrapo locale, sarebbe stata per loro motivo di pericolo (difatti a questo genere di faccende prestavano attenzione i loro arcanti in difesa del nostro popolo per molti motivi come da tempo era uso), temendo ciò, come strumenti del Maligno, provarono a sanare il male con altro male in maniera crudele e inimmaginabile: difatti senza alcun motivo decidono di uccidere l'innocente così da allontanare da sé ogni timore. Il proposito scellerato si sarebbe compiuto se non l'avesse prontamente impedito Dio che grazie a quello preparava per noi da tempo la salvezza con assoluta misericordia. Non appena uno di quegli aguzzini ebbe sollevato la spada così da tagliare la testa del moribondo – o giustizia delle straordinarie opere di Dio – la mano, che sollevava in aria e brandiva la spada e stava per eseguire un folle atto di violenza, d'improvviso s'inaridì e si paralizzò. La vista di ciò riempì di sgomento l'altro e lo spinse a darsela a gambe, confidando che solo ciò poteva assicurargli la salvezza. Quello colpito dalla punizione tornò presto in sé e provava un profondo pentimento e calde lacrime gli solcavano il viso, piangendo quella totale sventura. Che cos'è l'anima colma di misericordia e capace di imitare Cristo per colui che ha pietà? Dopo essersi avvicinato,

⁵³⁴ Cfr. TSAMES 1985, § 40, pp. 235-236.

ebbe compassione della sventura capitata al suo aguzzino ed elevato lo sguardo al cielo e sollevando un poco soltanto le braccia a Dio – difatti non riusciva a causa dei colpi ricevuti – a sua volta rinnova la preghiera vigorosa, come la precedente, per colui che è stato colpito. Quello, trovata la cura più efficace alla sofferenza grazie alla speranza, subito si allontanava, mentre quel dolce soccorritore – parlo del luminoso angelo di Dio –, fermatolo e presa la sua destra con dolcezza, la alza e la colma della consueta grazia e d'improvviso così giungeva ogni bene, vigore del corpo, letizia dell'anima, luce per entrambi, e per il futuro cammino comune.

Il passo descrive con realismo i pericoli nei quali incorrono gli anacoreti nel deserto palestinese. Saba è vittima di due predoni che Filoteo classifica come arabi. La loro brutalità ha però ben poco a che vedere con la loro appartenenza religiosa poiché, come l'agiografo ribadisce in tre riprese, il loro comportamento è dovuto più all'intervento fuorviante del Maligno che all'animosità interreligiosa. Colpisce la motivazione vacua che li spinge all'aggressione: ai loro occhi Saba è sicuramente un eremita custode di antichi tesori cristiani nascosti in quel luogo. Nelle parole dei predoni c'è tuttavia l'eco di argomentazioni in uso all'epoca – e non solo – nella controversistica islamo-cristiana sul possesso della Palestina tanto che due furfanti adducono come ulteriore pretesto per farsi consegnare il bottino la certezza di essere padroni di quella terra da un tempo più antico. Segue quindi l'impetosa descrizione della violenza con la quale essi si abbattono sull'inerte vittima che, novello Cristo, in silenzio accetta il supplizio del martirio. L'agiografo a questo punto inserisce un dettaglio per noi assai significativo. Dinanzi alla gravità del loro gesto i predoni sospettano che, se la notizia di ciò giungesse alle orecchie del loro “*satrapo*”, correrebbero gravi pericoli poiché “*a questo genere di faccende prestavano attenzione i loro arconti in difesa del nostro popolo per molti motivi come da tempo era uso*”. Dissentiamo dalla lettura del passo proposta dalla Congourdeau⁵³⁵. Difficilmente Filoteo qui allude ad accordi intercorsi tra i capi tribù beduini e autorità bizantine precedenti l'invasione araba. Molto più probabilmente l'agiografo descrive – non sappiamo con quale grado di competenza – la situazione politica del tempo: con il termine *σάτραπος* indica presumibilmente un capo tribù al di sopra del quale si trovano i governatori locali (*ἀρχηγοί*), diretti responsabili dei rapporti amichevoli (*φίλα*) con i Cristiani. La bontà di questa lettura è confermata da alcuni passaggi dei trattati che sul finire del XIII sec. i sultani mamelucchi, signori d'Egitto, Siria e Palestina, strinsero con i loro pari grado Cristiani. Abbiamo notizia difatti di un accordo tra il sultano al-Manṣūr Qalāwūn e l'imperatore Michele VIII datato al 1281 nel quale, tra le altre cose, sono regolati i passaggi nel territorio mamelucco di mercanti cristiani e dove si fa riferimento al trattamento mite da adottare nei confronti degli schiavi cristiani⁵³⁶. Ancor più

⁵³⁵ Cfr. CONGOURDEAU 2006, p. 131: «*Il est cependant difficile de dire si Philothée glisse ici une allusion aux antiques alliances entre les empereurs byzantins et les tribus arabes fédérées avant l'émergence de l'islam* ».

⁵³⁶ Cfr. P. M. HOLT, *Early Mamluk Diplomacy (1260-1290). Treatises of Baybars and Qalāwūn with Christians Rulers*, Leiden – New York – Köln 1995, pp. 118-128, in part. §§ 6-7, pp. 123-124 e § 8, p. 124 (*If there should be in his Majesty's territory Christian slaves, being Greeks or of other Christian nations and adhering to the religion of the*

significativo, anche se non riferito ai rapporti intercorsi con l'autorità bizantina, è il trattato del 1290 stipulato sempre da Qalāwūn con Alfonso III d'Aragona nel quale si definiscono le condizioni di garanzia per i pellegrinaggi cristiani in Terra Santa: *“Provided also that if anyone arrives from the territory of the king of Aragon or the territory of his brothers and their Frankish allies, seeking to make a pilgrimage to Jerusalem, having a letter of the king of Aragon with his seal to the governor of our lord the Sultan in Jerusalem, it shall be permitted to him to make the pilgrimage of right, so that he may accomplish his pilgrimage, and return home safe and secure in respect of himself and his chattels, whether [the pilgrim be] a man or a woman”*⁵³⁷. Questi testi certificano quanto durante la fine del XIII e l'inizio del XIV sec. il sultanato mamelucco fosse sensibile all'accoglienza dei pellegrini e ne tutelasse l'incolumità come è indirettamente esplicitato nel passo nella nostra Vita.

Il resto del passo è infine dedicato all'elogio della carità del monaco. Saba è difatti protetto da Dio che inaridisce la mano del beduino e mette in fuga il compagno atterrito. Amorevolezza e compassione sono i temi cardine di questa sezione dove l'evento miracoloso è seguito dall'assistenza che il santo malconcio presta al suo aguzzino. L'invito evangelico all'amorevolezza nei confronti dei nemici (Lc 6, 27-38) diviene così comandamento da applicare nei confronti dell'Infedele, anche in previsione di un'eventuale conversione (πρὸς τὸ μέλλον εὐδρομία κοινή).

Gli effetti del comportamento di Saba suscitano il rispetto e l'ammirazione tra gli Ismaeliti, come Filoteo riassume nel passo che segue:

Οὐδὲ τὸ τῶν Ἰσμηλιτῶν ἔθνος ἔξω τοῦ κατ'αὐτὸν ἦσαν λόγον καὶ θαύματος· ἀλλὰ καὶ τούτοις, καίτοι γε τοιούτοις οὔσι, πολὺς ὁ περὶ τοῦ ἀνδρὸς λόγος ἦν καὶ σὺν αἰδοῖ τιμι τούτῳ προσεῖχον καὶ τοῖς ὑπὲρ ἐκείνου λεγομένοις μεθ'ἡδονῆς προσετίθεντο. Ὁ μὲν οὖν ἐν ἐκείνοις ἦν, ἡσυχία δηλαδὴ καὶ ταῖς ὑπερφυέσι θεωρίαις πρὸς Θεὸν καθ' ἐκάστην ἀνατεινόμενος καὶ ἀκορέστως τοῦ κάλλους ἐκείνου κατατρυφῶν.⁵³⁸

Sul conto di Saba il popolo degli Ismaeliti non era privo di ammirazione e rispetto, anzi anche tra quelli, seppur infedeli, grande era la fama dell'uomo e con una certa soggezione essi vi prestavano ascolto e discutevano con piacere sulle notizie che circolavano sul conto di quell'uomo. Egli viveva tra loro, in pace senza alcun dubbio e con visioni soprannaturali tutto teso verso Dio, nutrendosene senza fine.

Qui l'agiografo riconosce anche agli Infedeli la capacità di riconoscere le straordinarie qualità del suo campione, come era stato nel caso del cammelliere. Saba diviene così un riferimento per la popolazione locale non cristiana che appare affascinata dal suo esempio. È poi indicativo che Filoteo accenni alla convivenza pacifica della quale

Christians, and should a group of them be emancipated, let it be freely and legally permitted by his Majesty to those holding certificates of emancipation to travel by sea to Our territory).

⁵³⁷ Citiamo la traduzione inglese del testo che si legge ancora in P. M. HOLT, *Early Mamluk Diplomacy (1260-1290). Treatises of Baybars and Qalāwūn with Christians Rulers*, Leiden – New York – Köln 1995, pp. 129-140, in part. § 18, p. 137.

⁵³⁸ Cfr. TSAMES 1985, § 41, 31-39, p. 237.

gode il monaco presso i Musulmani, come testimonianza ulteriore dei rapporti corretti tra i due gruppi religiosi. Tale fama è infine coronata dall'episodio dell'ingresso di Saba in Gerusalemme al termine del suo lungo tirocinio ascetico per i monasteri e i deserti della Palestina:

Ὁ μὲν οὖν τοῖς συνεκπεμφθεῖσι τούτοις ἡγεμόσι τῆς ὁδοῦ χρώμενος εὐθὺ τῶν Ἱεροσολύμων ἐχώρει τῆς δὲ περὶ αὐτοῦ φήμης ὥσπερ ὁσμῆς τινος μύρου πανταχόσε διαδοθείσης — ἦν γὰρ τοῖς μὲν καὶ ἀπὸ πείρας αὐτῆς, τοῖς δ' ἀπὸ μόνης τῆς ἀκοῆς ἐπίσημος ὁ γενναῖος — παμπληθεὶ πρὸς ἐκεῖνον συνέρρεον, “Σάβας ὁ μέγας ἐπανάκει τῆς μακρᾶς ἀποδημίας ἐκείνης» πρὸς ἀλλήλους μεθ' ἡδονῆς λέγοντες — κάντεϋθεν πλήρης ἦν ὁδὸς καὶ πλατεῖα πᾶσα τῶν προσυπαντῶντων, τῶν προπεμπόντων, τῶν παρεπομένων, πάντων τοῖς ἐκεῖνου ποσὶ προσπιπτόντων, χεῖρας καὶ πόδας καταφιλοῦντων μεθ' ὅσης τῆς αἰδοῦς καὶ τοῦ θαύματος, οὐ τῶν τῆς ἡμετέρας αὐλῆς φημι μόνον, ἀλλὰ καὶ τοῦ τῶν Ἰσραηλιτῶν ἔθνους μοίρας τινὸς οὐκ ὀλίγης, μᾶλλον δὲ καὶ πάντων, ἐπειδὴ καὶ πάντες τῆς ἀρετῆς αὐτοῦ φημι καὶ τῆς φήμης περιφανῶς ἤττηντο, καθὰ καὶ φθάσας ὁ λόγος δεδήλωκεν. Οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ τὸν τοῦ ἔθνους ἀρχηγὸν αὐτόθι τότε παρόντα τοῖς ἄλλοις παραπλησίως ἢ περὶ τούτου φήμη κατέσχε, καὶ μηδὲν ὄλως μελήσας εἰς ὄψιν τῷ μεγάλῳ καὶ οὗτος ἔρχεται καὶ πολλὴν αὐτῷ τὴν ἰκετείαν προσάγει λόγου τινὸς καὶ ὁμιλίας τῆς καλῆς ἐκεῖνου γλώττης ἀκοῦσαι, χρημάτων ἀφθονίαν εἰς ἀμοιβὴν προτιθεὶς φιλοτίμως καὶ τὴν ἄλλην ὑπακοήν, ἐφ' οἷς ἂν ὁ μέγας ἐξαιτεῖν δηλαδὴ βουλευθείη· ὁ δὲ “Ὁ αὐτὸς εἰμι» λέγειν “ὡσανεὶ πανταχοῦ πρὸς πάντας” ἐδόκει “καὶ οὐκ ἡλλοίωμαι». Ὅθεν καὶ μᾶλλον ἔτι τὸ σταθερὸν τοῦ ἀνδρὸς καὶ τὸ τοῦ φρονήματος οἷον ἀδούλωτον ὁ βάρβαρος ἐκτόπως θαυμάσας, τὸν μὲν μετὰ μεῖζονός τινος τῆς αἰδοῦς αὐθις ἀφῆκε, τὰ τῆς ἡμετέρας δόξης πολλοῦ τινος ἀξιῶν ἐξ ἐκεῖνου, τοῖς δὲ νομοθέταις τε καὶ προστάταις τῆς ἰδίας θρησκείας πολλὴν τινα τὴν μέμψιν ἐπῆγε καὶ μικροῦ τινος ἐτίθει λόγου τὰ κατ' ἐκεῖνους.⁵³⁹

Con l'aiuto di guide inviate lungo la strada procedeva rapidamente in Gerusalemme. Poiché la fama sul suo conto si era diffusa ovunque come la fragranza di un profumo — quell'uomo eccezionale era conosciuto da alcuni per esperienza diretta, per altri per sentito dire — tra la folla dinanzi a lui che avanzava “Il grande Saba torna da quel lungo viaggio” dicevano gli uni agli altri con soddisfazione. E da quel momento la strada era piena e traboccava di quanti accorrevano, di quanti avanzavano e altri che seguivano, di tutti che si gettavano ai suoi piedi, di quelli che baciavano mani e piedi con il profumo del pudore e del prodigio - non mi riferisco soltanto ai nostri correligionari, ma anche a una porzione non certo piccola del popolo musulmano, direi anzi tutti, poiché tutti erano vinti chiaramente dalla sua virtù e dalla sua fama - come il racconto ha fin qui dimostrato. La sua reputazione raggiunse anche certo il capo del popolo allora lì presente insieme ad altri che senza perder tempo vuole vedere il grand'uomo. Gli si avvicina e gli rivolge una lunga preghiera e di ascoltare dalla sua bocca qualche parola, offrendo con generosità in cambio un'abbondante ricompensa e di esaudire qualunque sua richiesta. Saba sembrava rispondere: “Io sono così dinanzi a tutti e sempre e non cambierò”. Da queste parole il barbaro, completamente stupito per la calma dell'uomo e per la sua resistenza del suo cuore alle lusinghe del mondo, congedò quell'uomo provvisto di una moralità superiore, giudicando con maggiore favore a partire dall'incontro con Saba le faccende della nostra fede, e rimproverò con durezza i giudici e i capi della propria accolta e teneva brevemente un discorso sul loro conto.

⁵³⁹ Cfr. TSAMES 1985, § 50, 24-49, pp. 257-258.

Per chiarezza osserviamo che il passo è suddiviso in due sezioni: 1) la scena dell'ingresso nella città santa e 2) l'incontro e il breve dialogo con il governatore. È evidente per la prima parte come l'agiografo segua la traccia neotestamentaria dell'ingresso di Cristo in Gerusalemme⁵⁴⁰. Saba procede scortato tra due ali di folla, accolto come un prodigioso visitatore dopo che sono circolate notizie sul suo conto che con toni poetici per due volte sono paragonate dall'agiografo alla fragranza di un profumo. La folla dei Cristiani aumenta e si accalca per vedere e riconoscere il santo. Qui Filoteo annota poi che tale moltitudine è costituita anche da Infedeli *vinti dalla sua virtù*. Questo dettaglio è assai importante per la nostra analisi. L'interesse dei Musulmani di Gerusalemme di fronte alla fama e alla virtù di Saba testimonia la fluidità di notizie che travalicano la comunità cristiana palestinese e certifica un'osmosi tra i due gruppi religiosi, di certo enfaticamente dall'intento encomiastico dell'agiografo. Ne deriva comunque l'immagine di un'integrazione culturale non riscontrabile per altre regioni come ad esempio nel caso di Palamas che – come vedremo – da prigioniero nel suo lungo viaggio per le città della Bitinia non raccolse, nonostante la sua fama, favore e riconoscimento tra la popolazione musulmana. Il caso di Saba rappresenta quindi un'eccezione così come eccezionale ci pare la situazione di convivenza tra Arabi e Cristiani nella Palestina del XIV sec. Le ragioni non vanno addebitate soltanto alla straordinaria figura e all'operato del santo, ma a un'apertura e disponibilità della popolazione locale dinnanzi a casi di pellegrini cristiani che frequentavano costantemente i Luoghi santi.

Come per la prima sezione anche la seconda parte del passo risente di un legame ipostestuale con il Nuovo Testamento. Il governatore di Gerusalemme (ἀρχηγός)⁵⁴¹ che tenta di vedere e conoscere Saba rimanda alla scena del vangelo di Luca nella quale Erode cerca di vedere con i suoi occhi Gesù, di cui conosce i miracoli (Lc 9, 7-9). L'interesse del Mamelucco è tuttavia privo di doppi fini e trappole rispetto a Erode, poiché egli sembra voler esaminare in prima persona la figura di questo monaco in grado di creare tanto scompiglio in città. Emerge quindi la preoccupazione del governatore che intende sincerarsi di fronte a potenziali tensioni nella comunità da lui gestita di certo in rapporto alle disposizioni che prevedevano l'accoglienza e la tutela nei confronti dei Cristiani come accennato in precedenza dallo stesso Filoteo. Dalle parole dell'agiografo otteniamo uno spaccato della Gerusalemme mamelucca che in questi decenni vive un periodo di decadenza sia demografica sia economica⁵⁴². Sul piano amministrativo la città santa cade sotto la giurisdizione della provincia di Siria dopo la sottrazione ai Crociati della Galilea con la presa

⁵⁴⁰ Cfr. Mt 21, 1-11. 15-17; Mc 11, 1-10; Lc 19, 29-39; Gv 12, 12-16.

⁵⁴¹ L'utilizzo del termine in questo contesto, con chiaro riferimento a una carica amministrativa mamelucca, rafforza la nostra ipotesi intorno alla distinzione *σάτραπος* / *ἀρχηγοί* citata nel passo riguardante l'aggressione dei due predoni beduini.

⁵⁴² Cfr. la sintesi in *ET*², vol. 5, pp. 332-333 s.v. al-Ḳuds.

della roccaforte di Safed nel 1266 da parte del generale Baybar⁵⁴³. In questi anni (1312-1340) la Siria è controllata da Ḥusāmī al-Nāṣirī Sayf al-Dīn, meglio noto come Tankiz⁵⁴⁴; in ragione di ciò il centro di potere è rappresentato da Damasco mentre Gerusalemme è relegata a un ruolo secondario e periferico nonostante la sua rilevanza religiosa e simbolica. Partendo da questi dati è per noi possibile identificare – fugando i dubbi della Congourdeau⁵⁴⁵ – il governatore con il quale Saba ebbe il suo breve incontro nella persona di ‘Alam al-Din Sanjar bin ‘Abdallah al Jawuli che, al servizio di Tankiz, resse la città tra il 1311 e il 1320, dando vita a una breve rinascita dell’attività edilizia della quale è traccia la costruzione della moschea che porta il suo nome⁵⁴⁶.

Dal dialogo invece possiamo desumere ben poco: il governatore offre a Saba una ricompensa, ma rimane stupefatto dinanzi alla modestia del Cristiano del quale esalta l’esempio di fronte alla popolazione e redarguisce gli *ulema* manchevoli a suo dire di tale qualità. A nostro giudizio Filoteo tradisce, ritraendo questa situazione, la storicità dell’episodio. Non va difatti dimenticato che Filoteo è autore anche dell’*Elogio a Palamas*, nel quale, narrando la prigionia del metropolita, cita *verbatim* il testo delle *Lettere* che Gregorio inviò alla sua comunità a Tessalonica. In più occasioni e in particolare al termine dell’accesa discussione con i Chioni Palamas è elogiato dalle autorità musulmane per la compostezza e il tenore dei suoi interventi. Filoteo sembra avere ben chiaro questo esempio e pare replicarlo nel caso di Saba, testimoniando l’orgoglio bizantino a confronto con il barbaro infedele.

⁵⁴³ Sull’attività militare di Baybar si veda J. DRORY, *Founding a new Mamlaka: some remarks concerning Safed and the organization of the region in the Mamluk Period*, in *The Mamluks in Egyptian and Syrian politics Society*, edited by M. WINTER – A. LEVANONI, Leiden – Boston 2004, pp. 163-187, in part. pp. 163-165.

⁵⁴⁴ Cfr. *Et*, vol. 10, pp. 185-186, s.v. Tankiz.

⁵⁴⁵ Cfr. CONGOURDEAU 2006, p. 132: «Quant à l’identité de cet ἀρχηγὸν τοῦ ἔθνους, elle reste obscure. S’agit-il d’un de ces chefs de tribus arabes dont Philothée nous déjà exposé les sentiments pro-byzantins, et qui «se trouve là» à ce moment (αὐτόθι τότε παρόντα)? Ou doit-on voir en lui un représentant du pouvoir mamlouk, par exemple l’émir de Jérusalem?».

⁵⁴⁶ Sull’identità e l’operato di Sanjar al Jawuli si vedano: U. HAARMAN, *Arabic in speech, Turkish in lineage: Mamluks and their sons in the intellectual life of Fourteenth-Century Egypt and Syria*, in *Journal of Semitic Studies* 33/1 (1988), pp. 96-98; H. MAHAMID, *The Construction of Islamic-Educational institutions on Mamluk Gaza*, in *Nebula* 4.4 Dicembre 2007, pp. 36-37; J. P. BERKEY, *Culture and Society during the late Middle Ages*, in *The Cambridge History of Egypt, Islamic Egypt, 640-1517*, vol. I, edited by C. F. PETRY, Cambridge 1998, p. 394. Per i monumenti della Gerusalemme mamelucca buona sintesi in *Et*, vol. 5, pp. 342-343 s.v. al-Ḳuds.

PARTE SECONDA

IL DOSSIER DALLA PRIGIONIA PRESSO I TURCHI DI GREGORIO PALAMAS

2.1 IL DOSSIER DALLA PRIGIONIA PRESSO I TURCHI DI GREGORIO PALAMAS

La lettura e l'analisi del *dossier* dalla prigionia presso i Turchi di Gregorio Palamas¹ riveste un'importanza centrale nel panorama della produzione letteraria bizantina del XIV sec. per numerose ragioni che potremmo così sintetizzare: 1) si tratta di una serie di testi essenziali per la ricostruzione delle tappe della vita del santo per il biennio 1354-1355; 2) rappresenta un documento dalle caratteristiche autonome e apparentemente svincolate dalle forme della produzione antislamica bizantina² e 3) infine offre una testimonianza storica di eccezionale rilevanza per la conoscenza delle condizioni delle comunità cristiane soggette alla recente occupazione ottomana³. La convergenza di queste ragioni rende il *dossier* una fonte ineludibile per determinare un quadro chiaro e circostanziato dell'evoluzione dell'immaginario bizantino del metà del XIV sec. intorno ai problemi posti dall'avanzata e dall'incontro con l'Islam turco.

Il *corpus* è costituito da testi eterogenei: consta infatti di due lettere (*Lettera alla sua Chiesa* e *Lettera ad un anonimo*)⁴ e del resoconto della disputa, che Palamas affrontò su richiesta dell'emiro Orhan⁵, probabilmente nel giugno 1354 in un villaggio di collina a due giornate di cammino da Bursa, residenza estiva del sovrano turco, contro un gruppo di saggi definiti nel testo Chioni. Il testo è titolato nella tradizione manoscritta come *Dialexis*⁶. Anche intorno all'attribuzione di questi testi è necessaria una puntualizzazione: mentre le due

¹ Notizia in *PLP* 21546. La sintesi più recente aggiornata da ricca nota biografica e bibliografica su Gregorio Palamas si legge in SINKIEWICZ 2002, pp. 131-188.

² Su questo specifico tema potremmo equiparare il *dossier* alla silloge di *entretiens* dell'imperatore Manuele II editi in TRAPP 1966 e KHOURY 1966.

³ Testimonianza di pari importanza, nonostante la valutazione complessiva sulle dinamiche di integrazione tra popolazione cristiana e invasori musulmani sia assai divergente rispetto a quella di Palamas, si legge nell'epistolario di Matteo metropolita di Efeso sul quale si vedano TREU 1901 e REINSCH 1974 e VRYONIS 1971, pp. 343-348.

⁴ Da questo punto faremo riferimento a questi testi adottando rispettivamente le seguenti abbreviazioni: *LE* e *LA*.

⁵ Notizia in *PLP* 21133.

⁶ Da qui sarà citata con l'abbreviazione *D*.

epistole sono assegnate unanimemente alla mano di Gregorio, la *Dialexis*, secondo le indicazioni della tradizione, andrebbe ascritta al medico cristiano Taronites⁷ che presenziò all'incontro e che si prodigò presso Orhan per rendere più agevole il periodo di prigionia del metropolita, organizzando il suo trasferimento a Nicea, ultima tappa conosciuta della sua cattività.

La circolazione e la fama del *dossier*, oltre ad essere provata dall'ampia tradizione manoscritta, risultano evidenti dal fatto che già il Du Cange⁸, il Montfaucon⁹ e il Fabricius¹⁰ avessero notizia di questi testi. In tempi più recenti sono state approntate edizioni parziali del *dossier*: la *Lettera ad un anonimo* vide la sua prima edizione nel 1890 ad opera di M. Treu¹¹, mentre fu pubblicata una semplice trascrizione della *Dialexis* nel 1892 a partire dal codice *Atheniensis BN 1379*¹² per mano di A. J. Sakkelion¹³; infine la *Lettera alla sua Chiesa* è stata pubblicata nel 1922 da A. K. Dyobouniotes¹⁴. L'edizione di riferimento tuttavia, grazie a uno studio ampio e condotto con criteri scientifici sulla tradizione manoscritta e a un commento più attento e approfondito intorno ai problemi che questi testi sollevano, è apparsa nel 1979 in un lungo articolo su *Travaux et Mémoires* firmato da A. Philippidis-Braat¹⁵. Qualche anno dopo i nostri testi sono stati inseriti nella grande opera di edizione delle opere di Palamas diretta da P. K. Chrestou e il *corpus* ha avuto un'ennesima riedizione da parte di B. D. Phanourgakes¹⁶, che tuttavia non apporta alcuna novità sostanziale rispetto allo studio della studiosa franco-ellenica.

Alla luce delle qualità dell'edizione della Philippidis-Braat orienteremo la nostra ricerca allo scopo di approfondire e tentare di risolvere gli interrogativi ancora aperti per quanto concerne i problemi ecdotici del testo, l'identità dei personaggi incontrati da Palamas al fine di proporre ipotesi – ci auguriamo – risolutive. Al termine di questa disamina di carattere generale è nostra intenzione approdare a un commento dettagliato delle dispute e dei colloqui che il metropolita affrontò durante il periodo della prigionia, obiettivo primario della nostra ricerca poiché, attraverso la loro analisi riteniamo sia possibile cogliere la reale cifra del giudizio di Palamas a proposito della religione e dei riti musulmani.

Per rendere più agevole per il lettore lo sviluppo delle nostre considerazioni, che hanno come ineludibile punto di partenza e arrivo il testo del *dossier*, giudichiamo utile e indispensabile premettere una breve analisi di ciascun testo che compone il *corpus*.

⁷ Notizia in *PLP* 27532.

⁸ Cfr. DU CANGE, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae Graecitatis*, Lugduni 1688, s.v. τασιμάνης e χιονάδης.

⁹ Cfr. B. DE MONTFAUCON, *Bibliotheca Coisliniana*, Paris 1715, pp. 150-155 = PG 150, 799-808.

¹⁰ Cfr. J. A. FABRICIUS – G. C. HARLES, *Bibliotheca graeca sive notitia scriptorum veterum graecorum*, XI, Hamburgi 1718, p. 500 = PG 150, 777-778, 783-784.

¹¹ Cfr. TREU 1890, pp. 227-234.

¹² Notizie sul manoscritto si trovano in PHILIPPIDIS-BRAAT 1979, pp. 126-127.

¹³ Cfr. A. J. SAKKELION, in *Σωτήρ* 15 (1892), pp. 240-246.

¹⁴ Cfr. ΔΟΥΒΟΥΝΙΟΤΗΣ 1922, pp. 3-21.

¹⁵ Cfr. PHILIPPIDIS-BRAAT 1979, pp. 109-184.

¹⁶ Cfr. ΦΑΝΟΥΡΓΑΚΗΣ 1988 = ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ IV, pp. 107-165.

2.1.1 LA LETTERA ALLA SUA CHIESA

Documento ufficiale e testo composito. Sono queste le caratteristiche della *Lettera* indirizzata da Gregorio, durante l'ultima fase della prigionia – quando presumibilmente si trovava a Nicea presso il monastero di san Giacinto – ai notabili e ai fedeli della comunità di Tessalonica di cui dal 1350 era metropolita.

Il testo si compone di tre sezioni, con ogni probabilità composte – come vedremo nelle pagine successive – in periodi diversi della prigionia e in seguito assemblate insieme: §§ 1-17 con il resoconto delle vicissitudini che condussero alla cattura dell'equipaggio che dall'isola di Tenedo faceva vela verso Costantinopoli e delle prime tappe del viaggio di trasferimento del noto prigioniero (Lampsaco, Pege, Prusa e il villaggio collinare nel quale risiedeva in estate l'emiro Orhan); §§ 18-30 dove si racconta quanto avvenne durante una delle prime giornate successive all'arrivo a Nicea con la partecipazione di Palamas a un rito funebre e all'incontro con un *tasimane*; quindi §§ 31-35 di tono pastorale nei quali il metropolita torna a rivolgersi direttamente alla sua comunità. Di seguito l'analisi dettagliata¹⁷.

La *Lettera* si apre con un saluto alla propria comunità di fedeli, ai vescovi e ai prelati e a quanti desiderano notizie sulla sorte di Gregorio (§ 1). Segue una considerazione circa l'imperscrutabilità della divina Provvidenza e all'ottusità di quanti si lamentano degli eventi che si abbattano contro di loro, giudicando vane e inutili la virtù e la stessa fede, senza comprendere la profondità e l'altezza della Sapienza di Dio (§ 2). Palamas introduce quindi il contenuto della missiva ossia le considerazioni da lui elaborate durante il periodo di prigionia (§ 3) presso i Turchi quando vide – ed è questa a suo dire opera della Provvidenza – *Cristiani e Turchi vivere insieme, insieme andare in giro guidando gli uni gli altri*, poiché Dio *si manifesta anche ai più barbari fra i barbari cosicché essi non adducano scuse dinanzi al Suo temutissimo tribunale futuro*. La cattura ai suoi occhi è conseguente punizione per i peccati contro Dio, una punizione tuttavia incommensurabilmente più lieve di quella che colpirà coloro che, privi di fede e dotati di brutalità, furono causa di queste vessazioni. Gli eventi successivi alla cattura presso Tenedo, lì dove era giunto grazie a una trireme imperiale, rappresentano un materiale adatto e degno a un'opera con ambizione letteraria. (§ 4). I §§ 5-6 sono dedicati al racconto della cattura: imbarcatosi su una nave mercantile diretta a Costantinopoli, mentre attraversa il braccio di mare antistante Gallipoli, la nave è colta da un vento di prua che obbliga il capitano scriteriato, dopo una notte di burrasca, a gettare l'ancora presso una spiaggia non distante dal porto sui Dardanelli. Gallipoli, a causa di un terremoto, era stata da pochi giorni occupata dai Turchi. L'indomani si consuma la cattura: i Turchi da Est partono con veloci imbarcazioni all'assalto della nave; a nulla valgono le preghiere e l'offerta di doni al capitano per far vela verso Tenedo e, quando la tramontana si quietava, facilmente l'imbarcazione è preda dei pirati nemici. I prigionieri vengono trasferiti a Lampsaco (§ 7) dove hanno diretta esperienza delle sofferenze della prigionia: nudità, privazione dei beni indispensabili, maltrattamento fisico, debilitazione del corpo. Aggrava la situazione la notizia, diffusa dei Cristiani della città, circa l'identità del prigioniero tanto che il capitano dei corsari (*scil.* Suleyman¹⁸) da un lato aumenta il compenso per il riscatto e dall'altro organizza un

¹⁷ Per i numeri di paragrafo rimandiamo ovviamente all'edizione della Philippidis-Braat. Ricordiamo inoltre la sintesi in inglese in SAHAS 1980, pp. 411-418.

¹⁸ Cfr. PLP 26322.

contraddittorio con alcuni dotti, incapaci a detta di Palamas di sostenere la disputa. Segue una furente requisitoria antislamica, frutto dei temi trattati durante questi incontri: la vittorie militari dei Musulmani sono prova dell'opera del Maligno, la loro empietà è inasprita dal misconoscimento della divinità di Cristo e dalla fede in un semplice uomo, Maometto, e ciò spiega perché, abbandonati da Dio, i Musulmani vivano *dell'arco, del coltello e della dissipazione, provando piacere nel procurare la schiavitù, negli assassini, nei saccheggi, nella sfrenatezza, nell'adulterio e nella sodomia* (§ 8). Palamas riceve poi le visite di una folla di Cristiani, che per la maggior parte chiede al celebre metropolita spiegazione delle sofferenze patite dal popolo di Cristo. Dopo sette giorni e l'aumento del riscatto, egli è trasferito a Pege (§ 9). Il viaggio di tre giorni risulta massacrante per i prigionieri e giunto in quella città, dopo l'ennesima richiesta di aumento del riscatto, Palamas viene separato dai suoi compagni. Trova accoglienza in una *Chiesa di Cristo*, dove convivono monaci e laici e per i tre mesi successivi è ospitato presso l'eteriarca della città, Mavrouzoumes¹⁹. In questo periodo Gregorio offre il proprio insegnamento a quanti vivono lì reclusi (§§ 10-11). Ancora una volta il prigioniero viene tradotto questa volta a Prusa dopo un viaggio di quattro giorni. Qui, nel breve tempo di due giorni, riceve le visite dei Cristiani locali che gli sottopongono questioni rilevanti alla presenza dei suoi carcerieri (§ 12). Di qui sotto scorta intraprende il viaggio di due giorni che lo conduce a un vicino villaggio di collina, residenza estiva dell'emiro Orhan (§ 13). Segue la descrizione del luogo: circondato a grande distanza da montagne, in una zona boscosa, esposto ai venti con una sorgente di acqua gelida e un clima rigido anche d'estate. Qui è accolto dal nipote dell'emiro, Ismael²⁰. Su *un soffice prato d'erba*, mentre il Turco mangia carne e al prigioniero è offerta per rispetto della frutta, si svolge un dialogo che copre i successivi paragrafi (§§ 14-15). L'innesco è dato dall'arrivo di un tale, che giustifica il suo ritardo, avvertendo che aveva appena terminato di distribuire *l'elemosina stabilita dal grande emiro per il venerdì*. Ismael chiede quindi se l'elemosina rivesta la medesima importanza presso i Cristiani e Palamas risponde che è *figlia dell'amore verso il vero Dio*. Il Turco prosegue chiedendo se anche i Cristiani amano il profeta Maometto; Palamas risponde sibillino che *chi non crede alle parole del maestro, non può amare il maestro in quanto maestro*. Ismael prosegue ricordando che i correligionari di Gregorio amano Esà (*scil.* Cristo) e testimoniano la sua crocifissione. Palamas difende *l'intenzionalità, il modo, la gloria della passione e l'impassibilità della natura divina* e il Turco ribatte chiedendo ragione del culto riservato alla croce che per i Cristiani è, a detta di Gregorio, *trofeo e simbolo di Cristo*. La discussione prosegue con Ismael che cerca di schernire l'avversario ricordando che i Cristiani sostengono che Dio abbia posseduto una donna e da questa generato un figlio. Palamas ribatte rammentando che i Turchi dicono Cristo il Verbo di Dio generato da Maria: se quindi Maria generò il Verbo di Dio secondo la carne, senza conoscere uomo, a maggior ragione Dio, generando in maniera incorporea il suo Verbo non ebbe necessità di unirsi a donna. La risposta fiera e decisa non suscita l'irritazione dell'interlocutore, facile sovente all'ira. Il dialogo è interrotto a questo punto da un acquazzone e Palamas è ricondotto fra i prigionieri a sopportare il temporale all'aria aperta (§ 16). A tarda sera i prigionieri sono condotti al cospetto dell'emiro e Palamas è trasferito in una località poco distante abitata quasi esclusivamente da Cristiani, nella quale erano ospitati ambasciatori bizantini. Qui ottiene un certo conforto dalle fatiche della prigionia. Poiché l'emiro soffriva di disturbi al fegato è convocato il medico cristiano Taronites il quale, considerate le condizioni di salute del prigioniero, si adopra perché sia trasferito a Nicea (§ 17). L'emiro chiede notizie sul conto di Palamas e organizza un contraddittorio con i Chioni, uomini da lui ritenuti *saggi ed illustri*, ma che Gregorio giudica *non educati da nessuno e istruiti da Satana a bestemmiare e schernire il Signore Gesù Cristo*. Palamas conclude questa prima sezione ricordando che Taronites, come testimone oculare, riportò per iscritto quanto fu detto in quell'occasione e il resoconto è già disponibile per quanti vogliono sapere.

La seconda sezione inizia con tono incipitario ricordando che ora Gregorio si trova a Nicea, lì dove, grazie alla libertà di cui gode, ha possibilità di narrare le vicissitudini della prigionia. Esordisce considerando l'atteggiamento degli uomini della sua scorta, che si aggregano al momento di ogni trasferimento: durante il viaggio rivolgono al prigioniero domande circa la sua fede e Gregorio annota come essi spesso siano in accordo

¹⁹ Cfr. PLP 17439.

²⁰ Cfr. PLP 24670.

con le sue risposte. Con stupore commenta, come ulteriore prova della Provvidenza divina, che, giunti a destinazione, essi lo lasciano libero, occupandosi ciascuno dei propri affari (§ 18). Prosegue ricordando che, giunto da solo a Nicea, si è diretto verso il quartiere cristiano, trovando asilo presso il monastero di san Giacinto, brevemente descritto. Qui inserisce una rapida digressione sulla sorte dei compagni di prigionia: gli ieromonaci Giuseppe e Gerasimo sono già stati rimpatriati a Costantinopoli, l'ultima notizia sul cartofilace lo vede al cospetto dell'emiro ben prima che Gregorio stesso vi giungesse, infine Kostas Kalamares, rimasto a Prusa, parzialmente riscattato da un pio cristiano (Mavrozoumes?) solo al momento dell'arrivo di Palamas in quella città è stato definitivamente liberato. Ora, per mezzo di una lettera, Gregorio l'ha chiamato a Nicea come suo segretario (§ 19). L'indomani, dopo essersi sistemato presso il monastero, Gregorio raggiunge la Porta Orientale, ammirando lungo il percorso la bellezza degli edifici e delle fortificazioni della città. Allontanatosi di poco dalla cinta assiste quindi a un funerale: mentre chiede quale sia la funzione di un cubo di marmo posto sul terreno viene raggiunto da una processione di uomini che conducono il corpo del defunto. Dopo un attimo di silenzio vi pongono sopra l'urna avvolta in un drappo di lino bianco e in cerchio chiamano uno dei loro *tasimani* per officiare il rito: per tre volte alla sua invocazione tutti in coro rispondono alzando al cielo le braccia. I preposti all'inumazione portano quindi l'urna oltre (§§ 20-21). Ritornato sui suoi passi, alla frescura della Porta – è il mese di luglio – incontra un *tasimane* con il quale ingaggia una discussione servendosi di un interprete (§ 22). Anche in questo caso i temi sono svariati, pur prendendo avvio dalla celebrazione alla quale il bizantino ha appena assistito. Egli discute sul significato dell'invocazione per il defunto e replica sostenendo che per i Cristiani nei tempi ultimi giungerà come giudice supremo Cristo. Si domanda perché i Musulmani, pur riconoscendo in lui il Verbo e il servitore di Dio, non gli tributino eguale fede. Già nei profeti e Abramo tra i patriarchi, riconosciuti dagli stessi Musulmani, si fa menzione di Dio Giudice supremo e il Verbo *non è inferiore per divinità al Padre proprio come il riverbero del sole quanto a luminosità non differisce rispetto al sole*. Il *tasimane*, contrariato, risponde attirando l'attenzione di Musulmani e Cristiani che si fermano ad ascoltare; ricorda che l'Islam accetta i profeti e tra i libri rivelati annoverano anche il Vangelo di Cristo e quindi chiede per quale ragione i Cristiani rifiutino invece Maometto e il Corano (§ 23). Palamas ribatte che due sono i criteri di affidabilità: opere e credibilità dei testimoni. Mosè, al quale credono anche gli Infedeli, offrì quali segni di elezione prodigi eccezionali mentre Cristo in aggiunta ai suoi miracoli fu preannunciato dai profeti e in quanto Verbo e figlio di Maria è riconosciuto anche dai Musulmani. Maometto al contrario non è stato annunciato e non ha compiuto nulla di straordinario. Il *tasimane*, ancor più contrariato, asserisce che la menzione del Profeta nel Vangelo fu espunta dalle falsificazioni operate dai Cristiani e che la superiorità dell'Islam è provata dalle vittorie militari dei suoi eserciti (§ 24). La replica di Gregorio si fonda su due argomenti: nessuna falsificazione è stata apportata come prova il rispetto che i Cristiani attribuiscono al testo del Vangelo e al fatto che nemmeno gli eretici divergono su questo punto e in secondo luogo non c'è nulla nel Vangelo che non sia stato anticipato nelle parole dei profeti, dunque l'assenza del nome di Maometto è prova della sua falsa predicazione. Inoltre Cristo ha superato i profeti, semplici uomini, vincendo la morte per ritornare al momento del Giudizio (§§ 26-27). Per quanto riguarda poi le vittorie di Maometto, esse furono ottenute *con la guerra, la spada, il saccheggio, la schiavitù, i delitti*, e sono analoghe a quelle riportate da Alessandro Magno, straordinarie ma effimere; Maometto, per la sua propensione ai piaceri, si è preso gioco di una parte dell'umanità. Diversamente l'insegnamento di Cristo ha abbracciato tutti i confini della terra senza servirsi della forza (§ 28). Giunti a questo punto i Cristiani che assistono, vedendo gli avversari montare su tutte le furie, fanno cenno a Palamas di interrompere il discorso. Con un sorriso conciliante il prigioniero conclude immaginando che se ci fosse concordia su questi temi, Cristiani e Musulmani sosterebbero lo stesso dogma. Uno dei Turchi risponde, raccogliendo l'assenso di Gregorio: *“Verrà un giorno in cui saremo d'accordo gli uni con gli altri”*. Palamas giustifica la sua approvazione all'augurio dell'Infedele citando l'apostolo Paolo che proclama *che nel nome di Cristo ogni ginocchio si piegherà e ogni lingua riconoscerà che Gesù Cristo è signore per la gloria di Dio Padre* (Rm 14, 11; Fil 2, 10-11) (§ 29). Palamas quindi ricorda che a questo punto l'assemblea si sciolse e si rammarica di non aver trascritto il resoconto della discussione nei giorni successivi a causa dell'infermità alla mano. Tuttavia dedica questi appunti a quanti, tra i suoi figli spirituali, vogliono conoscere la sua sorte (§ 30).

Si apre qui l'ultima sezione (§§ 31-35) di tono pastorale. Egli sollecita, così come aveva fatto in precedenza, a riporre piena fiducia in Cristo e a mostrare sempre una *fece vivente, riconosciuta da Dio, dai dottori divini, dalle opere e dalle stesse azioni* osservando i comandamenti del Vangelo (§ 31). Attraverso un intreccio di citazioni neotestamentarie egli afferma che la fede è infatti morta se non accompagnata dalle opere, dunque senza le opere non c'è testimonianza di fede (§ 32). Avverte i membri della propria comunità di guardarsi da quanti, pur dichiarando i dogmi della fede cristiana, non testimoniano la loro adesione al Cristianesimo con le opere (§ 33). Gli Infedeli difatti non potranno prestare ascolto a quanti, pur affermando la verità della fede cristiana, non vivono secondo castità e temperanza, desiderando le donne altrui o l'impunità: l'ubriaco e il crapulone non possono dirsi figli di Colui che ha digiunato per quaranta giorni, né l'ingiusto come figlio di Colui che prescrive di discernere il giusto e di compierlo, colui che è privo di compassione non può ritenersi figlio di Colui che afferma di essere misericordioso come il Padre, né il ricco quando Cristo commiserà i ricchi, né chi non mostra indulgenza, pietà o mitezza (§ 34). Palamas considera l'eventuale obiezione di chi giudica questo atteggiamento proprio di Dio e dunque non umano e brevemente invita, lamentando la mancanza di tempo, di praticare non la perfezione divina ma l'umana virtù, per mezzo dell'inabitazione dello Spirito di Dio che divinizza l'uomo: così l'uomo diviene unico spirito con Dio per l'onnipresenza della Grazia (§ 35). Segue breve dossologia.

2.1.2 LA LETTERA AD UN ANONIMO

Conosciamo l'esistenza del testo attraverso un unico testimone, il codice *Upsaliensis Bibl. Univ. Gr. 28 A e B*²¹, datato presumibilmente al 1366²², dunque risalente a pochi anni dalla composizione del *corpus*. Questo manoscritto riveste una grande importanza nella trasmissione del *dossier* poiché riporta anche una versione *minor* della *Dialexis* (ff. 453^v-454^v), sulla cui natura e genesi torneremo a breve. La *Lettera ad un anonimo* compare ai ff. 99-100^v e, come la *Dialexis*, non è inclusa nella *pinax*, essendo inserita tra la lettera ξθ' e o della raccolta dei testi di Sinesio, facente parte del codice. Il copista per entrambi i testi sembra l'autore del manoscritto. In ultimo il fatto che la *Dialexis* sia stata inserita al fondo del codice a poche pagine da un altro testo inerente Palamas (il resoconto di Phacrases della disputa fra Palamas e Niceforo Gregoras del 1355 ai ff. 441-448^v) lascia presumere che i due testi siano stati inseriti *a posteriori* dal copista per arricchire questa silloge di opere eterogenee.

Il testo della *Lettera* ci consegna una versione *brevior* della lettera ufficiale indirizzata alla sua Chiesa ed equivale sommariamente alla sezione riguardante gli eventi vissuti da Palamas durante il soggiorno a Nicea (= *LE* §§ 18-30). Differenza sostanziale consiste nel fatto che questa versione è rivolta ad altro destinatario. Entrambi i problemi ecdotici saranno approfonditi nelle pagine successive. Di seguito proponiamo la sintesi dei passaggi che differiscono rispetto al testo della *Lettera alla sua Chiesa*²³.

²¹ Notizie sul codice si trovano in PHILIPPIDIS-BRAAT 1979, pp. 116-118 con gli opportuni rimandi ai cataloghi.

²² Merita ricordare le ragioni di questa datazione: in una lettera riportata ai ff. 150^v-151 il collazionatore dei testi inseriti nel manoscritto inserisce un riferimento alla morte dell'emiro Orhan come avvenuta da qualche anno e poco dopo allude alla riconquista di Gallipoli del 1366 da considerare di conseguenza *terminus post quem*.

²³ Per il testo si veda PHILIPPIDIS-BRAAT 1979, pp. 186-190.

Palamas esordisce rivolgendosi all'anonimo destinatario ricordando non solo la buona disposizione dimostrata nei suoi confronti, ma anche il legame che questi aveva stretto con *quel beato Davide* [Disypatos]. Quindi, lamentandosi dell'impossibilità a scrivere, si scusa del fatto che solo ora egli possa inviare sue notizie in proporzione alle sue forze (§ 1). *Segue testo equivalente a LE 18-19, 7 sul suo arrivo a Nicea*. Allora Taronites lo raggiunge, desideroso di incontrarlo e ciò appare a Palamas come cosa gradita (§ 3, 4-7). Ma il medico cristiano è costretto a partire e lascia Gregorio alle cure di un suo amico il cui nome ricorda l'idea della luce e insieme a quest'ultimo il giorno successivo Palamas raggiunge la Porta Orientale (§ 4, 1-2). *Di qui il testo ripercorre sostanzialmente gli stessi contenuti di LE 20-30*.

2.1.3 LA DIALEXIS

La *Dialexis* è il resoconto approntato dal medico Taronites²⁴ della disputa affrontata da Palamas contro i Chioni, personaggi la cui identità e provenienza è ancora oggetto di dibattito. Il dialogo, secondo le indicazioni interne desumibili dalla lettura della *Lettera alla sua Chiesa*, si tenne su richiesta dell'emiro Orhan presumibilmente alla fine di giugno del 1354. Il prigioniero fu tradotto presso il villaggio di collina nel quale risiedeva l'emiro, all'epoca sofferente per disturbi al fegato per i quali aveva richiesto l'intervento del medico cristiano. La data presunta di arrivo al villaggio è fissata dalla Philippidis-Braat al 25 giugno, di certo nel giorno di venerdì, come testimonia indirettamente il funzionario giunto in ritardo all'incontro con Ismael perché impegnato nella distribuzione settimanale dell'elemosina²⁵. In base alle indicazioni della *Lettera alla sua Chiesa* sappiamo che tale villaggio era sito nei pressi di un piccolo borgo, abitato per lo più da Cristiani, nel quale erano stati ospitati degli ambasciatori bizantini²⁶. Questo dettaglio è di fondamentale importanza per confermare l'ipotesi intorno ai tempi della disputa. È infatti assai probabile che gli ambasciatori citati siano i messi inviati da Giovanni VI Cantacuzeno per preparare l'incontro con l'emiro, finalizzato nelle intenzioni del bizantino alla restituzione della fortezza di Tzympe²⁷, avamposto strategico occupato proditoriamente dal figlio dell'emiro

²⁴ Cfr. PLP 27532.

²⁵ Cfr. LE 13, 15. Nulla si ricava dalla lettura di GREGORAS, XXIX, 12, Bonn III, p. 231. Si veda anche PHILIPPIDIS-BRAAT 1979, p. 201.

²⁶ Cfr. LE 16, 5-6: Καὶ τούτου προστάξαντος εἰς τὴν ὁμορον ἀγόμεθα χώραν, ἐκ μακροῦ χριστιανοῖς Ῥωμαίοις κατωκισμένην, ἐν ἧ καὶ τοῖς βασιλικοῖς πρέσβεσιν ὑπῆρχε κατάλυμα.

²⁷ Cfr. CANTACUZENUS, IV, 38, Bonn III, pp. 279-280 (per la questione della cessione di Tzympe) e 281 (sull'incontro di Nicomedia): ταῦτα μὲν οὖν ἐν ὑστέρω πράττειν ἐβουλεύετο τότε δὲ ἐπεὶ ἦσαν ὠπλισμένοι αἱ τριήρεις, ἐν Νικονηδία τε ἐγένετο καὶ πρέσβεις ἔπεμπε πρὸς Ὁρχάνην τὸν γαμβρόν, ὡς ἀφιζόμενος καὶ αὐτὸν ἐκεῖ τῶν προκειμένων ἕνεκα. ὁ δ'ἔφασκε νοσεῖν καὶ ἀδυνατῶς ἔχειν τὸ νῦν εἶναι ἀπανίστασθαι τῆς κλίνης. Ἀχθουμένου δὲ βασιλέως καὶ σκῆψιν οἰομένου τὴν νόσον εἶναι, καὶ καταναγκάζοντος ἐλθεῖν εἰς τὴν Νικομήδους, ὡσπερ ἐπηγγείλατο, ὄρκους ἰσχυρίζετο νοσεῖν ὡς ἀληθῶς καὶ μηδεμίαν σκῆψιν εἶναι, μηδ'ὑπόκρισιν περὶ τὸ πρᾶγμα. Ἐδεῖτο τε συγγνώμην παρασχέσθαι, καὶ ἐπηγγείλατο αὐθις, ὡς ἐν ῥηταῖς

Suleyman. Tale incontro si sarebbe dovuto tenere proprio nell'estate del 1354. Palamas, ricordando l'infermità che ha colpito Orhan, fuga per noi i dubbi che avevano angustiato Cantacuzeno, convinto che l'emiro avesse volontariamente evaso l'abboccamento in programma a Nicomedia.

Il testo si presenta nella tradizione manoscritta in due versioni di cui quella *minor* è trasmessa solo dal succitato *Upsaliensis gr. 28*, ff. 453^v-454^v, unico testimone a non attribuire chiaramente la paternità del testo a Taronites. Di tali questioni forniremo approfondita delucidazione nelle prossime pagine. Copia del testo è stata inoltre inserita nell'*Encomio a Gregorio Palamas*, composto dal patriarca Filoteo Kokkinos²⁸.

Di seguito riportiamo un'analisi dettagliata del contenuto del resoconto di Taronites.

I Chioni fanno il loro ingresso. Mostrano timore di affrontare il dibattito alla presenza dell'emiro e trattano con Taronites, con Palamas e con quelli del seguito di Orhan per evitare il confronto. Fallito il primo tentativo di nuovo si oppongono alla presenza dell'emiro e infine la loro richiesta è accolta: presenzieranno soltanto oltre a Taronites anche gli arconti di Orhan con a capo Palapanos. I Chioni prendono posto (§ 1). Avviano il dibattito parlando abbondantemente e principiando in tal modo: "Noi abbiamo appreso i Dieci Comandamenti che Mosè portò di ritorno dalla montagna incisi su tavole di pietra e abbiamo prova del fatto che i Turchi li rispettano. Così abbandonati i precedenti convincimenti ci accostammo ai Turchi e divenimmo a nostra volta Turchi" (§ 2). Gli arconti invitano il prigioniero a rispondere ed egli esordisce giudicando inopportuno rispondere in quella situazione in primo luogo poiché non si ritiene all'altezza di difendere la Chiesa cattolica e apostolica, in secondo luogo poiché teme che gli arconti presenti in qualità di giudici ovviamente propendano per la parte a lui avversaria. Non è poi conveniente che egli mostri i cardini della giusta fede presentati dalla Sacra Scrittura ed infine ricorda come anche Cristo, dopo la cattura, negò di rispondere alle domande rivoltegli (§ 3). Dal momento che tuttavia il grande emiro ordina ciò – ed è Dio a concedergli tale giudizio poiché, se è vero che per lo schiavo o l'uomo semplice è sufficiente conoscere una sola fede (e talvolta neanche quella in pienezza), per chi invece ha potere su molti popoli è indispensabile conoscere ogni confessione religiosa, Palamas accetta di esporre intorno alla fede cristiana in base a quanto suggeritogli dal Verbo di Dio. Non farà certo ciò per difendersi dai Chioni, che sulla base di quanto sentito sul loro conto e della loro presentazione, sembrano Ebrei e non certo Turchi ed egli non ha intenzione di rivolgersi ad Ebrei. Inizia l'esposizione del mistero della fede cristiana (§ 4). *Uno solo è Dio, eterno, senza principio né fine, immobile, immutabile, indivisibile, inconfuso, illimitato al contrario delle creature soggette a corruzione e mutamento.* Lo stesso principio ha in sé disposizione al mutamento, *al passaggio dal non essere all'essere.* Dio, privo di principio, non è privo di Saggezza dunque non è privo di Verbo, cosicché Verbo e Saggezza sono compresenti in Dio, poiché la Saggezza è nel Verbo e non è immaginabile Saggezza senza Verbo. È empio e impossibile ritenere che Dio sia esistito in un tempo in cui non ci fossero anche Saggezza e Verbo. Ne consegue che il Verbo di Dio è senza principio e la Saggezza non abbandona mai Dio stesso (§ 5). Il Verbo tuttavia non è mai diviso dallo Spirito come riconoscono anche i Turchi: essi affermano che Cristo è il Verbo di Dio e che è Spirito di Dio poiché mai Egli è separato dallo Spirito Santo. Così Dio ha un Verbo e uno Spirito coeterni e indissolubili: Dio non è mai stato e mai sarà diviso dal Verbo e dallo Spirito, *uno e trino, trino e uno.* Dio non li possiede come gli uomini liberi nell'aria, ma in maniera esemplare: *come il fulgore del sole è generato dal medesimo e il raggio del sole proviene dal medesimo e fino a noi discende e in nessun caso il fulgore e il raggio si separano dal disco, per questo motivo quando indichiamo queste realtà riferendoci al sole non diciamo che sono un altro sole rispetto all'unico sole esistente, così quando ci riferiamo al Verbo di Dio per indicare Dio e lo Spirito Santo, non diciamo che si tratta di un altro Dio rispetto all'Unico esistente.* Questo è l'insegnamento di Cristo (§

ἡμέραις ῥάϊσας ἐκτελέσει τὰ ὑπεσχημένα. Ἐκεῖθεν μεὲν οὖν ὁ βασιλεὺς ἄπρακτος αὐθις εἰς Βυζάντιον ἐπανῆλθε.

²⁸ Cfr. TSAMES 1985, § 101, pp. 544-551.

6). Prima di Cristo già Mosè mostrò questo nel Decalogo nel quale credono i Chioni, quando per tre volte ripeté che il Signore è unico (Deut 6, 4): due volte disse “Signore” e una sola “Dio” per spiegare che tre persone sono un solo Dio. Sia Mosè sia Davide hanno poi testimoniato che Dio è fattore di tutte le cose e ciò dimostra che Dio possiede il Verbo poiché è inimmaginabile che si esprima senza Verbo e grazie a questo dà vita alle creature. Dunque il Verbo è precedente alle creature e increato e quindi Dio stesso (§ 7). Ancora Mosè disse che al momento della creazione dell’uomo Dio soffiò sul suo viso un alito di vita. Ciò mostra che Dio possiede anche lo Spirito che è creatore, come testimonia Giobbe che si dice creatura dello Spirito del Signore (Gb 33, 4) (§ 8). A questo punto quando il metropolita intende provare il rinnovamento degli uomini e dell’intero mondo per opera del Verbo e dello Spirito citando Davide (“Inviò il suo Verbo e guarì quelli da loro mali” (Ps 107 (106), 20) e “Tu invierai il tuo Spirito e saranno creati e rinnoverai il volto della terra” (Ps 104 (103), 30)), gli uditori affermano che quanto dice è verità ed è impossibile negare ciò. Palamas quindi incalza asserendo che Dio è dunque trino e unico e i suoi avversari – *forse mossi dalla divina potenza o perché non in grado di ribattere* – approvano (§ 9). Gli avversari allora chiedendo come i Cristiani possano ritenere che Cristo, in quanto Dio, sia stato un uomo e come un uomo sia stato generato. Palamas risponde che Dio, oltre a essere Pantocratore e Onnipotente, è anche giusto, come afferma Davide (Ps 11 (10), 7 e 92 (91), 16) e non c’è opera compiuta da Dio che non segua il criterio di giustizia, *come il raggio di sole ha in sé al contempo la forza vitale, la luce e il calore così anche l’energia di Dio ha in sé la divina potenza e la giustizia*. Dopo la creazione dell’uomo e considerato che questi, per volontaria disubbidienza, si era reso servitore del Diavolo, Dio non poteva liberarlo con atto di potenza, commettendo così ingiustizia e annullando così il libero arbitrio dell’uomo stesso. Era dunque necessaria la nascita di un uomo senza peccato in grado di aiutare l’uomo che per scelta si macchia del peccato come affermano Giobbe e Davide quando dicono “Nessun uomo è senza peccato nemmeno se la sua vita durasse un solo giorno” (Gb 14, 4-5) e “Nella colpa sono stato generato e nel peccato mi ha concepito mia madre” (Ps 51 (50), 7) (§ 10). Quindi il solo a non avere macchia è il Verbo di Dio, Figlio dell’uomo, nato da Vergine e riconosciuto dal Padre (Mt 3, 17; Mc 1, 11; Lc 3, 22). Nonostante le tentazione del Diavolo, Egli con le sue opere, i suoi prodigi e i suoi insegnamenti ha mostrato e confermato la fede. Vivendo come innocente tra gli iniqui, si è fatto carico delle sofferenze e della morte e, sceso nell’Ade, ha salvato quanti anche laggiù hanno creduto in Lui (§ 11). A questo punto il metropolita viene interrotto, mentre illustra la resurrezione e l’ascensione di Cristo, portando a testimonianza le parole dei Profeti, da un grido dei Turchi che chiedono come egli possa affermare che Dio sia nato dal seno di una donna, citando un versetto del Corano: “Ecco Dio parlò solo ed anche Cristo fu”(Corano III, 52/59). Palamas replica dicendo che Dio non ha un corpo tanto grande da non poter essere contenuto in un piccolo spazio, ma in quanto incorporeo può essere ovunque, al di là delle cose o in una cosa soltanto. L’intero infatti può trovarsi anche nella parte più piccola in assoluto. Poiché gli avversari reagiscono gridando nuovamente che Dio disse e Cristo fu, il metropolita incalza osservando che il Verbo, che i Musulmani riconoscono in Cristo, non può essere generato da un altro Verbo, perché finirebbe per non essere coeterno con Dio. Sulla base di quanto dimostrato fin qui – per il quale anche essi sono in accordo – questa tesi risulta inaccettabile: indicando una pietra in terra, il prigioniero esclama che *Dio parlò e questa pietra che è dinanzi ai vostri occhi fu creata*. Dunque chi ritiene che il Verbo fu creato dalla parola di Dio, equipara questo a una pietra, una pianta e a tutti gli animali. In questo consiste l’errore insito nel versetto citato dagli avversari. Palamas conclude ricordando che il Verbo si è fatto carne, ma non per questo la carne coincide con lo Spirito: il Verbo prese natura umana dall’uomo, ma continuò a dimorare presso Dio (§ 12). Segue una nuova interruzione da parte dei Chioni che vengono tuttavia messi a tacere da Palapanos che rivolge al metropolita una domanda che interessa direttamente l’emiro intorno al motivo per cui, mentre i Musulmani onorano Cristo come Verbo, i Cristiani rifiutano di riconoscere il profeta Maometto. Palamas risponde con un motto: “*Chi non crede alle parole del maestro non può amare il maestro*”, quindi ricorda le parole di Cristo che esorta a non accogliere nessun altro finché Egli non tornerà nel Giorno del Giudizio (1Gv 5, 43) e il monito di Paolo che dice “Se anche un angelo vi predicasse un vangelo diverso da quello che riceveste, sia anatema” (Gal 1, 8) (§ 13). Chioni e Turchi pongono il problema relativo alla circoncisione, pratica voluta da Dio, alla quale anche Cristo fu sottoposto, ma che i Cristiani rifiutano. Palamas ribalta l’accusa: se si intende discutere della Legge Antica e delle istituzioni assegnate da Dio agli Ebrei come il sabato, la pasqua ebraica, i sacrifici celebrati dai soli

sacerdoti, l'obbligo che altare e velo siano posti nel Tempio, sono allora i suoi avversari a non osservare nessuna di queste prescrizioni (§ 14). Poiché Chioni e Turchi non sanno cosa obiettare, Palamas incalza citando il superamento della Legge Antica e dell'Antico Testamento per opera dell'insegnamento di Cristo. Ancora interrotto e interrogato sul culto riservato dai Cristiani alle icone e sul divieto di rappresentazione imposto da Mosè (Es 20, 4; Deut 5, 8), il prigioniero, con tono conciliante ma acuto, ricorda che *anche gli amici si inchinano gli uni di fronte agli altri* e ciò che Mosè apprese da Dio e comunicò è ben chiaro a tutti: non rimosse nessuna immagine anzi allestì la camera chiusa dal velo a immagine e somiglianza delle realtà celesti e pose effigi di Cherubini, esseri anch'essi celesti, all'interno del santuario e sulle pareti del Tempio rappresentò invece le realtà terrene. A chi gli avesse chiesto perché riproducesse immagini nonostante il divieto divino, Mosè avrebbe risposto che le immagini sono proibite per evitare che siano venerate come dei, mentre elevarsi grazie ad esse verso Dio è cosa buona. Gli Elleni veneravano le cose create come dei, mentre i Cristiani attraverso queste rappresentazioni si elevano alla gloria di Dio. I Turchi rivolgendosi ai Chioni chiedono se quanto detto corrisponda a verità e questi sono costretti a assentire (§ 15). A questo punto gli arconti si alzano e ringraziano con devozione il metropolita, mentre uno dei Chioni, rimasto indietro, si ferma a insultare il metropolita, fino a colpirlo con uno schiaffo. Gli altri Turchi, dopo aver biasimato l'aggressore, lo conducono al cospetto dell'emiro. I Turchi riferiscono a loro piacimento dell'esito del contraddittorio, ma Taronites afferma di non sapere quanto è stato raccontato al sovrano, ma di essere stato testimone oculare di quanto ha qui narrato.

2.2 I PROBLEMI ECDOTICI DEL DOSSIER DALLA PRIGIONIA PRESSO I TURCHI

2.2.1 IL RAPPORTO TRA LA LETTERA AD UN ANONIMO E LA LETTERA ALLA SUA CHIESA

L'esistenza all'interno del *dossier* di due versioni del medesimo testo determina un problema di evidente rilevanza la cui soluzione impone un corretto esame delle fasi della prigionia. Come abbiamo già osservato la *Lettera ad un anonimo* racconta gli eventi accaduti nel corso di una giornata trascorsa a Nicea quando Palamas assistette al rito funebre celebrato oltre la Porta Orientale della città e di seguito ebbe occasione di dialogare con un *tasimane*. Il suo contenuto equivale sostanzialmente ai §§ 18-30 della *Lettera alla sua Chiesa*. Qui di seguito riportiamo un quadro sinottico dei passi paralleli:

<i>Lettera alla sua Chiesa</i>	<i>Lettera ad un anonimo</i>
§ 18, 4-12	§ 2
§ 19, 1-7	§ 3, 1-3
§ 20	§ 4, 2-13
§ 21	§ 5
§ 22	§ 6
§ 23	§ 7

§ 24	§ 8
§ 25, 1-17	§ 9
§ 28, 1-7	§ 10
§ 29	§ 11
§ 30	§ 12

Già la Philippidis-Braat, che dedica un paragrafo alle similitudini e differenze tra le due redazioni²⁹, ha osservato come nelle edizioni precedenti dei testi in questione il problema sia stato affrontato in maniera confusa e superficiale. M. Treu corsivamente riteneva che *LA* rappresentasse materiale elaborato in precedenza e quindi riutilizzato per la composizione di *LE*³⁰. Dyobouniotes propendeva invece per l'antiorità di *LE*, considerando *LA* un semplice riassunto, ma non escludeva che il rapporto fra i testi potesse essere invertito con pari probabilità³¹. L'editrice a sua volta giunge alla conclusione secondo la quale Palamas, nella stesura dei §§ 18-30 della *LE*, si sia avvalso del testo già approntato in *LA*, apportando ovvie modifiche e ampliamenti. Di ciò la Philippidis-Braat propone alcune prove condivisibili alle quali aggiungeremo alcune ulteriori osservazioni a sostegno:

- in *LE* 18, 4 la frase ὡς ἂν δὲ καὶ τινα τῶν ἐν αὐτῇ παραπλησίως σχόντων εἰδείητε appare a una lettura rapida *énigmatique* se non la si considera un'anticipazione di quanto sarà raccontato successivamente circa il soggiorno a Nicea e l'incontro con il *tasimane*;
- l'intero passaggio successivo (*LE* 18, 4-12) raccoglie una serie di considerazioni di ordine generale sulle condizioni della prigionia che appaiono un doppione rispetto all'*incipit* della lettera medesima, ma che risultano necessarie nell'ambito della *LA* (§ 2) dalla quale il passo è tratto;
- in *LE* 19, 6-7 si legge: ἐκεῖ κατελύσαμεν· μᾶλλον δὲ κατέλυσα· μόνος γὰρ ἦν, interessantissima correzione rispetto al passo parallelo di *LA* 3, 3 (ἐκεῖ κατελύσαμεν) funzionale all'inserimento della lunga digressione sulla sorte dei compagni di viaggio assente in *LA*;
- ancora va considerata l'inserzione dei §§ 26-27 e 28, 7-13, evidenti ampliamenti delle argomentazioni utilizzate durante l'incontro con il *tasimane* che hanno come scopo l'arricchimento e il rafforzamento delle tesi proposte e presentate in maniera sintetica in *LA*.

A ciò aggiungiamo alcune considerazioni:

²⁹ Cfr. PHILIPPIDIS-BRAAT 1979, pp. 110-113.

³⁰ Cfr. TREU 1890, p. 229.

³¹ Cfr. ΔΟΥΒΟΥΝΙΟΤΗΣ 1922, pp. 6-7.

- è evidente come le parti eccedenti in *LE* non determinano un'aggiunta all'impianto apologetico nel dialogo con il *tasimane*, ma un semplice ampliamento e completamento di quanto è accennato. In *LA* 11 la citazione paolina (Fil 2, 10; Rom 14, 11: Ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ πᾶν γόνυ κάμψει) è riferita infatti in forma abbreviata dando per scontato che il lettore ne conosca la continuazione (καὶ τὰ ἔξῃς), mentre in *LE* 29, 8-10 è riprodotta integralmente a dimostrazione di un adattamento apportato in vista dei destinatari meno esperti nel testo evangelico.
- la chiusa di *LE* 30 con il riferimento al rapporto pastorale che lega Palamas alla sua comunità – qui reso con la metafora padre-figli (ll. 3-4: εἰδέναι γὰρ ποθοῦσι τὰ τοῦ πατρὸς οἱ παῖδες, καὶ μᾶλλον τῶν ἄλλων οἱ τῆς υἰοθεσίας τοῦ πνεύματος ἐπιγνώμονες) – crea un raccordo indispensabile per gli ultimi paragrafi della lettera (§§ 31-35) di carattere omiletico e pastorale;
- interessantissima infine la discrepanza tra *LE* 19, 14-16 (Οὐκ ἔλαβον δὲ μετ'ἑμαυτοῦ τότε τοῦτον - οὐ γὰρ ἦδεν ποῦ καταστήσω - νῦν δὲ γραφῆ μεταπεμπόμενος σύνοικον ἔχω καὶ ὑπηρέτην, ὁ αἰχμάλωτος τὸν ἠλευθερωμένον.) e *LA* 1, 3-6 (Ἄλλ'ἐπεὶ γράφειν οὐκ ἔχω, σὺ δὲ γραμμάτων ἐμῶν ἐρᾷς καὶ μαθάνειν ἐκ τούτων ἀποδέχη τὰ καθ'ἡμᾶς, δι'ἧς ὡς ὀρᾷς εὐπορῶ χειρὸς καὶ ὀπόση δύναμις, νῦν ἐπιστέλλω τῷ σῶ φιλοχρίστῳ τρόπῳ τὰ φίλα). Appare evidente che il ruolo di segretario di Kostas Kalamares ha come effetto la redazione della *Lettera alla sua Chiesa*, mentre nel caso della *Lettera a un anonimo* è Palamas che di suo pugno ha vergato la lettera.

Dopo aver considerato i rapporti testuali tra *LE* e *LA*, è necessario discutere un secondo problema legato alla cronologia relativa di composizione dei due testi e delle sezioni che compongono nel dettaglio la *Lettera alla sua Chiesa*. Riconoscendo come plausibile l'ipotesi della Philippidis-Braat giungiamo a una prima parziale conclusione: il contenuto dei §§ 1-17 e 31-35 in *LE* è stato composto in tempi differenti rispetto alla stesura dei paragrafi centrali. Sempre in accordo con la Philippidis-Braat³² osserviamo che la forma chiusa della prima sezione di *LE* e l'attacco quasi incipitario del § 18 (Ἴστε δὲ) attestano come i §§ 1-17 siano una cronaca giorno per giorno dei primi mesi di prigionia, in seguito rielaborata da Palamas come provano gli interventi successivi³³.

Tutto ciò tuttavia non illumina in alcun modo sui tempi relativi di composizione. Può altresì mostrarsi risolutivo analizzare ancora i testi riguardanti la permanenza a Nicea. In *LA* 1, 3-6 Palamas informa il destinatario del fatto che il ritardo nella stesura e nell'invio della lettera è dovuto all'infermità alla mano che gli impedisce di scrivere³⁴. Solo ora infatti è in

³² Cfr. PHILIPPIDIS-BRAAT 1979, p. 112.

³³ Cfr. *LE* § 8 e il suo violento attacco antislimico.

³⁴ Cfr. *LA* 1, 3-4.

grado di inviare sue notizie per quanto gli è possibile³⁵. Da questo passaggio deduciamo che gli eventi riportati nella missiva sono ben precedenti al momento della stesura e dell'invio. Inoltre la menzione di una grafia differente (ὡς ὀρθῶς), oltre a testimoniare l'autenticità del documento, lascia intendere che il rapporto epistolare tra Palamas e l'ignoto destinatario sia stato serrato e familiare. La distanza tra gli eventi e la scrittura è inoltre confermata dalla lettura di LA 12 lì dove l'utilizzo degli imperfetti (ἐθέλει, ἰσχύει) lascia pensare che il desiderio di stendere un resoconto (λογισμός) nei giorni successivi (ἐν ταῖς ἑξῆς) sia stato ostacolato proprio dall'infermità della mano.

Il confronto tra questo passaggio con il parallelo in LE 30, 1-3 rende evidente la differente destinazione della lettera. I due testi corrono identici fino all'espressione ἵνα μὴ πάντα λιπῶν λυπῶ (LA 12, 3), sostituita in LE da un riferimento agli obblighi pastorali di Palamas³⁶. Nel primo testo Gregorio intende fermare il ricordo prima che i suoi contorni svaniscano, mentre nella lettera ufficiale prevale la volontà di fornire una chiave interpretativa di quanto vissuto durante la prigionia³⁷. Questo prova che l'espressione δι' ὑμᾶς ἔγραψα fa riferimento a destinatari diversi per identità e per tempo³⁸.

La distanza tra eventi e scrittura e tra le due stesure è comprovata inoltre dal resoconto dell'episodio del funerale presso la Porta orientale a Nicea. Dalla lettura di LA 3, 4 apprendiamo che, dopo essersi stabilito nel monastero di san Giacinto, subito (εὐθύς) il metropolita è raggiunto dal medico Taronites, il quale precede quanti divideranno con il prelado i giorni niceni³⁹. Gregorio ricorda inoltre la permanenza di Taronites a Nicea⁴⁰, che, a quanto si può arguire, non si prolungò a lungo tant'è che il medico ebbe premura di affidare il prelado a un conoscente⁴¹, con il quale Palamas il giorno seguente si imbattè nel *tasimane* alla Porta Orientale. Dunque solo alcuni giorni dopo dobbiamo immaginare la stesura della *Lettera ad un anonimo*. La sequenza degli avvenimenti pare invece del tutto contratta in LE. Al § 19 infatti Palamas ci informa di essere arrivato a Nicea da solo (LE 19, 7: μόνος γὰρ ἦν; 20, 1: τότε δὲ μόνος καταλύσας) e lascia intendere che il giorno successivo (LE 20, 1: τῇ ἑξῆς) si sia recato alla Porta Orientale. Si perde così traccia di ogni riferimento al passaggio di Taronites e il passo ci induce a correggere la cronologia degli avvenimenti.

In realtà le aporie determinate dal confronto tra i due passi possono essere risolte considerando due dettagli:

³⁵ Cfr. LA 1, 5: δι' ἧς ὡς ὀρθῶς εὐπορῶ χειρὸς καὶ ὀπόση δύναμις. Dissentiamo dalla proposta della Philippidis-Braat che da qui evince come la lettera sia stata redatta, ma non vergata da Palamas. Cfr. PHILIPPIDIS-BRAAT 1979, p. 186, nota 2.

³⁶ Cfr., LE 30, 3-4: εἰδέναι γὰρ ποθοῦσι τὰ τοῦ πατρὸς οἱ παῖδες, καὶ μᾶλλον τῶν ἄλλων οἱ τῆς υἰοθεσίας τοῦ πνεύματος ἐπιγνώμονες.

³⁷ In questo senso andrebbero intesi i paragrafi in LE 1-4; 8; 26-28 e 31-35.

³⁸ Si ricorda che in LA 1 Palamas adotta sempre la seconda persona singolare per designare l'anonimo destinatario.

³⁹ Così intendiamo l'espressione φθάσας τοὺς ἄλλους (LA 3, 4-5).

⁴⁰ Cfr. LA 3, 6-7: Ἐνεφορούμεθα δὴ τούτου ἕως παρῆν.

⁴¹ Cfr. LA 4, 1-2.

- in *LE* 17, 9-11 Palamas informa i suoi lettori che il resoconto dell'incontro con i Chioni è stato compilato da Taronites ed è già disponibile (παρ'οὗ καὶ ταῦτα διαδοθέντα διελθεῖν καὶ μαθεῖν ἔνεστι τοῖς βουλομένοις). Con la Philippidis-Braat concordiamo che in questo punto Gregorio faccia riferimento a un brogliaccio di cui l'*Upsaliensis gr.* 28 è probabilmente l'unico testimone. Da qui possiamo però dedurre che Palamas abbia letto il testo e quindi incontrato Taronites dopo il dibattito con i Chioni, necessariamente a Nicea;
- in *LE* 19, 10-18 troviamo notizie preziose sulla sorte dei compagni di prigionia del prelado. Brevemente Palamas si sofferma sul destino di Kostas Kalamares, che, da lui riscattato passando per Prusa⁴² e solo ora richiamato a Nicea con una lettera⁴³, lo assiste come segretario. Spiegando il motivo del tardivo ricongiungimento, egli implicitamente afferma di essersi stabilito a Nicea già da tempo. La presenza di un segretario può inoltre essere stato il fattore decisivo per intraprendere la stesura del documento definitivo della sua prigionia, data l'infermità alla mano.

Quindi bisogna concludere che durante il periodo niceno, dopo il dialogo di luglio con il *tasimane*, Palamas compose una lettera *brevior* indirizzata all'anonimo destinatario, e che, solo dopo l'arrivo di Kalamares, questa fu revisionata e opportunamente ampliata con gli altri eventi relativi alla prigionia e con l'aggiunta della conclusione di tono pastorale; in questa formula fu indirizzata alla comunità di Tessalonica prima della liberazione del metropolita (luglio 1355).

È ora necessario considerare l'ultimo problema riguardante la cronologia assoluta dei testi. In *LA* 6, 3-4 e *LE* 22, 3-4 è riportata la seguente indicazione: Ἰούλιος γὰρ ὁ μὴν ἦν. Considerando quanto esposto sino a questo punto, l'inciso non può essere interpretato in egual maniera per entrambi i testi. Se l'episodio con il *tasimane* si colloca dopo la partenza di Taronites, è probabile che l'infermità alla mano abbia costretto Palamas a stendere il suo resoconto solo verso l'inizio del mese successivo. Se tuttavia *LA* confluisce in *LE* dopo la rielaborazione, ne consegue che l'indicazione riportata nella lettera pastorale non ha più alcun valore stringente.

Si può allora immaginare che ben dopo l'incontro con il *tasimane* a Nicea e l'invio della prima lettera, Palamas abbia intrapreso la stesura della lettera rivolta alla sua comunità, impiegando materiali preesistenti opportunamente rielaborati: *LE* §§ 1-17 (con la menzione della *Dialexis* di Taronites), §§ 18-30 (a partire da *LA*) e infine §§ 31-35.

Si giunge così a una parziale e approssimativa determinazione della cronologia: mentre la *Lettera ad un anonimo* con ogni probabilità risale alla fine di luglio o, più probabilmente all'agosto del 1354, la stesura e l'invio *Lettera alla sua Chiesa* si collocano genericamente tra questo periodo e la primavera del 1355, quando finalmente Palamas poté tornare a Costantinopoli. In questa prospettiva la *Lettera alla sua Chiesa*, dato il suo

⁴² Cfr. *LE* 12-13, 1.

⁴³ Cfr. *LE* 19, 15. Da ciò desumiamo che il dossier della prigionia conterebbe così altri documenti perduti.

contenuto pastorale e la destinazione alla comunità di Tessalonica, potrebbe essere stata elaborata come documento delle condizioni della prigionia allo scopo di sollecitare o accelerare i tempi della liberazione.

In quest'ottica merita una breve considerazione proprio la sezione finale della *Lettera* (§§ 31-35). Il suo contenuto pastorale si discosta per tono e argomentazioni dal resto dell'epistola, presentandosi quasi come un corpo estraneo e incoerente rispetto al progetto iniziale (*LE* §§ 1-4). Questa impressione deve essere respinta sulla base di due considerazioni. Innanzitutto in *LE* 31, 3-4 e 35, 2 Gregorio dà chiara prova che questa sezione è stata composta durante la prigionia⁴⁴; in secondo luogo l'argomento centrale di ascendenza paolina ossia l'accordo tra fede e opere, che costituisce il filo conduttore della riflessione, deve essere inteso non solo come la chiave di lettura del comportamento tenuto dal prelado di fronte alle numerose vicissitudini⁴⁵, ma anche come invito e monito per la sua comunità di rimanere saldi e manifestare la propria fede dinnanzi alla crescente preoccupazione per il passaggio delle truppe ottomane in Europa.

2.2.3 LA LETTERA AD UN ANONIMO E IL PROBLEMA DEL DESTINATARIO

La *Lettera ad un anonimo* solleva ancora una questione di centrale importanza per l'inquadramento del testo e la valutazione delle sue finalità ossia il problema relativo al destinatario. Nonostante l'edizione della Philippidis-Braat⁴⁶ abbia cercato di far luce e ordine sulle varie proposte di soluzione, riteniamo ugualmente utile ridiscutere i termini della questione al fine di avanzare una nuova ipotesi, forse risolutiva.

Nelle varie analisi della *Lettera ad un anonimo* il problema dell'identità del destinatario è stato discusso con una certa accuratezza. Per chiarezza metodologica proponiamo di seguito il testo dell'epigrafe e del primo paragrafo, unici indizi a nostra disposizione:

Τοῦ Θεσσαλονίκης ὅτε ἔάλω.

Οὐ τὴν πρὸς ἐμὲ διάθεσιν μόνον, ἀλλὰ καὶ τὴν κατὰ ψυχὴν σὴν ἀρίστην διάθεσιν ἀκριβῶς ἤδιν, ἐξ ὅτου τῷ μακαρίῳ ἐκείνῳ Δαυὶδ εἶδόν σε συνόντα καὶ ἠρτημένον τῆς ἐκείνου ψυχῆς ἀγάπης ἀλύτοις ἄμμασιν. Ἄλλ' ἐπεὶ γράφειν οὐκ ἔχω, σὺ δὲ γραμμάτων ἐμῶν ἐρᾷς καὶ μανθάνειν ἐκ τούτων ἀποδέχη τὰ καθ' ἡμᾶς, δι' ἧς ὡς ὀρᾷς εὐπορῶ χειρὸς καὶ ὀπόση δύναμις, νῦν ἐπιστέλλω τῷ σῷ φιλοχρίστῳ τρόπῳ τὰ φίλα.⁴⁷

⁴⁴ Rispettivamente: ἀπὼν νῦν καὶ ἐν πειρασμοῖς ὧν, ὡς ἐν βράχει γράφω πᾶσι; Ἔχω πολλὰ πρὸς τοῦτο λέγειν, ἀλλ' οὐχ ὁ καιρὸς συγχωρεῖ.

⁴⁵ Cfr. *LE* 34.

⁴⁶ Cfr. PHILIPPIDIS-BRAAT 1979, pp. 110-113 (sui rapporti tra le lettere), 133-134 (sul problema del destinatario).

⁴⁷ Cfr. *LA* 1, 1-6.

Del Tessalonicense quando fu prigioniero. Ho ben conosciuto non la disposizione nei miei confronti, ma anche l'esemplare disposizione della tua anima da quando ti vidi frequentare quel beato Davide, legandoti alla sua anima con i nodi indissolubili della carità. Ma poiché non posso scrivere, mentre tu reclaims le mie lettere e da queste cerchi di raccogliere notizie sulla mia sorte, invio ora la presente al tuo temperamento che ama Cristo servendomi della mano della quale dispongo come vedi e in proporzione alle mie forze.

Già M. Treu⁴⁸, primo editore del testo, nella sua introduzione aveva osservato che nel manoscritto (*Upsaliensis gr. 28*, ff. 99-100^v) era presente la noticella τῶ Δισσπάτω in corrispondenza dell'epigrafe al testo. A suo modo di vedere essa indicava senza equivoci l'identificazione del misterioso del Davide con Davide Disypatos⁴⁹, noto palamita e fedele alleato di Palamas durante la controversia antibarlaamita. Inoltre Treu riteneva la *Lettera* come una testimonianza fondamentale che provava come Disypatos fosse ancora in vita nel 1354, correggendo in tal modo la datazione della morte del monaco fissata al 1346, anno di composizione della sua ultima fatica letteraria ossia un trattato in difesa delle tesi palamite dedicato all'imperatrice Anna di Savoia⁵⁰. J. Meyendorff nella celebre *Introduction* rifiuta questa tesi, partendo dall'evidenza del testo: il Davide menzionato nella *Lettera* e il destinatario della medesima sono chiaramente due persone distinte e, pur non avendo visionato il manoscritto, egli ritiene che l'espressione τῶ Δισσπάτω sia una nota marginale inserita dal copista per specificare l'identità dell'altrimenti misterioso Davide⁵¹. Sulla questione, all'inizio degli anni '70, è tornato D. Tsames nell'introduzione alla sua edizione delle opere di Davide Disypatos⁵². Egli segnala che effettivamente la forma τῶ Δισσπάτω compare non come glossa a margine, ma in epigrafe alla lettera stessa, concludendo che Disypatos sia l'unico destinatario del testo. Quindi al fine di recuperare l'incontrovertibile osservazione mossa da Meyendorff circa la presenza di due personaggi distinti, egli propone due soluzioni, a nostro parere entrambe assai deboli. A suo giudizio Palamas farebbe riferimento a due Davide dei quali il primo è Disypatos stesso, mentre per l'identità del secondo ipotizza che si tratti o del Davide, salmista e re d'Israele, o – e qui propende la sua preferenza – del padre spirituale di Disypatos stesso, sul conto del quale nulla conosciamo. La Philippidis-Braat solleva di fronte a queste soluzioni alcune perplessità: 1) il fatto che l'espressione τῶ Δισσπάτω compaia in epigrafe non può essere considerato un dato sicuro per determinare il destinatario della lettera poiché il codice *Upsaliensis gr. 28* spesso fornisce false indicazioni al riguardo⁵³; 2) l'editrice poi giudica debole la supposta esistenza di un *pneumatikos* Davide dal quale Disypatos avrebbe preso il nome monastico in contrasto alla prassi in uso all'epoca; 3) infine giudica alquanto singolare che Palamas si rivolga a uno dei

⁴⁸ Cfr. TREU 1890.

⁴⁹ Cfr. PLP 5532.

⁵⁰ Cfr. R. BROWNING, *David Disypatos' Poem on Akindynos*, in *Byz 25/27* (1955), pp. 713-745.

⁵¹ Cfr. MEYENDORFF 1959, pp. 377-378.

⁵² Cfr. TSAMES 1973, pp. 21-23.

⁵³ Cfr. PHILIPPIDIS-BRAAT 1979, p. 134, nota 75 con numerosi esempi.

suoi più fedeli compagni facendo riferimento all'affetto e ai legami di quest'ultimo nei riguardi del suo padre spirituale. La Philippidis-Braat conclude ritenendo la questione ancora aperta e al momento irrisolvibile.

È possibile a nostro parere seguire un'altra pista. Riteniamo che, prescindendo dalla sua collocazione, la nota τῷ Δισυπάτῳ non sia ovviamente autorale, ma un inserimento del copista allo scopo di precisare l'identità del Davide citato da Palamas. I legami personali e la convergenza tra i due personaggi nel corso della controversia palamitica devono aver indotto il copista a propendere per questa identificazione naturale e plausibile. Diverso il discorso circa l'altra figura citata, vero destinatario della *Lettera*. Il tono e i termini usati da Palamas ci lasciano presumere che il misterioso personaggio non possa essere lo *pneumatikos* ipotizzato con azzardo da Tsames, ma vada ricercato nella cerchia degli allievi di Disypatos, poiché a nostro parere in questo modo va letta l'espressione καὶ ἡρτημένον τῆς ἐκείνου ψυχῆς ἀγάπης ἀλύτοις ἄμμασιν. A questo proposito ci sembra opportuno ricordare un episodio della vita di Disypatos risalente alla primavera del 1341. Egli, mentre si trovava nel celebre centro monastico di Paroria, ricevette da Gregorio Akindynos una lettera nella quale l'autore avvertiva Davide di un'imminente invasione di Sciti (*scil.* Mongoli) che avrebbero raziato l'intera Tracia fino al Danubio e in secondo luogo invitava Disypatos a raggiungere Costantinopoli per sostenere e consigliare Palamas, impegnato all'epoca nella disputa contro Barlaam⁵⁴. Davide partì alla volta della capitale e notizie sul viaggio e sul suo seguito si leggono in un breve passo dell'*Encomio* di Filoteo Kokkinos a Palamas. Il patriarca ricorda che si distingueva tra i giovani monaci che accompagnarono Davide, un certo Dionysios⁵⁵. Ecco il testo di Kokkinos:

Ἐκείνων τοιγαροῦν κατιόντων ἐκεῖθεν καὶ Διονύσιος σὺν αὐτοῖς ἦν ὁ φίλος, τῆς μὲν βασιλευούσης ταυτησὶ πάλαι πολίτης καὶ τῶν εὐπατριδῶν, ἡσυχίας δ'ἐραστῆς καὶ τῆς κατὰ Χριστὸν φιλοσοφίας εἴπερ τις, δι'ἣν ἄρα καὶ τῆς πατρίδος παρὰ πᾶσαν τὴν ζωὴν ἄποικος διαγεγονῶς ἐν ἐρήμοις καὶ ὄρεσι διατρίβων ἦν καὶ τὰ πλεῖστα τῷ χρηστῷ Δαβίδ ἐκεῖ συγγινόμενος. Τούτῳ καταλαβόντι, καθάπερ ἔφην, τὴν Κωνσταντίνου σὺν τοῖς λοιποῖς καὶ μήπω μὲν εἰς ὄψιν ἐλθόντι τῷ σοφῷ Γρηγορίῳ οὐδὲ γὰρ οὐδὲ πρότερον ὄρασθεις ἔτυχεν ὄλως παρὰ δὲ τοῖς ἐταίροις σὺν γε τοῖς ἄλλοις ἐνταυθοῖ καταλύσαντι, ὄψις εὐθὺς ὑπνοῦντι κατὰ τὴν πρώτην γε τῶν νυκτῶν τοιάδε παρίσασται. «Ἀπήμιεν εἰς τὸν ἐν Βλαχέρναις τῆς Θεομήτορος Θεῖου νεών,» ὁ χρηστός φησι Διονύσιος, «ὁμοῦ προσκυνήσοντες πάντες καὶ τὸν ἱερὸν δηλαδὴ Γρηγόριον ἔχοντες μέσον ἡμῶν. Ἐπεὶ δὲ καὶ τὸν νεών εισιόντες μετὰ βραχὺ καὶ προσκυνήσαντες ὡς ἔθος, ἅμα πρὸ τῶν τοῦ θείου ἀδύτου θυρῶν ἔστημεν, ἄνδρας τινὰς λαμπροὺς ὁμοῦ καὶ τὴν ὄψιν καὶ τὴν στολὴν ἐδόκουν ἐξιόντας ἐκεῖθεν ὄραν. Οἱ καὶ στολὴν τινα λαμπρὰν ἐνδύσαντες τὸν Γρηγόριον καὶ ῥάβδον ὁμοίαν αὐτῷ ἐγχειρίζουσιν, ἦν ἐκεῖνος λαβὼν ἐν χεροῖν καὶ τὸν νεών πάντα περιῶν καὶ ἡμῶν ἐπομένων πάντων, ἀνθρωπίσκων, ἐδόκει τι σμῆνος ἐλαύνειν ἐκεῖθεν αἰσχρὰν ὁμοῦ πάντων κεκτημένων τὴν ὄψιν καὶ μέλαιναν. Εἴτ' ἐκεῖθεν ἐπανιὼν τῶν αὐτῶν ἐδόκει καὶ πάλιν ἔχθου, εἴπου καὶ τινες ἔτυχον ἔνδον σκότει καὶ γωνία παραβύσαντες ἑαυτοὺς κάκεινους ἀνιχνεύων μετὰ πολλῆς τῆς σπουδῆς καὶ τῶν ἱερῶν

⁵⁴ Cfr. HERO 1983, n° 12, pp. 57-60 (testo e traduzione), 331-334 (commento).

⁵⁵ Cfr. PLP 5490.

ἀπελαύνων ὡσαύτως καὶ πόρρω τιθεῖς. Οἱ δ' ἐξιόντες ἐκεῖθεν ἐπεὶ μηδ' ἀντιβλέπειν μηδὲ ἴστασθαι τὸ παράπαν ἐδύναντο, φεύγοντες ἠπεῖλουν ὑπ' ἀπορίας, ὡς ἀμυνοῦνται δηλαδὴ καὶ πράγμασι καὶ λόγοις ἐκεῖνον οὕτως διωκόμενοι καὶ τῶν κατ' αὐτοῦ βλασφημιῶν οὐδέποτε παύσσονται. Ἄλλ' ἐκείνους οἰμῶζειν φησὶν ὁ μέγας ἀφείξ ἐπανελθῶν σὺν ἡμῖν αὐθις πρὸ τῶν ἀδύτων τῆς προτέρας εἶχετο στάσεως, οἱ δὲ τὰς λαμπρὰς ἐκεῖνοι περιβεβλημένοι στολὰς ἐξιόντες καὶ πάλιν ἐκεῖθεν θρόνῳ τὸν μέγαν ἐγκαθιδρούουσι τρις τὸ Ἄζιος ἐπειπόντες συνήθως σὺν θαυμαστῇ τινὶ τῇ βοῇ».⁵⁶

Il passo da un lato ritrae la figura di un monaco ben avviato nelle pratiche esicaste che completò la sua formazione al fianco di Davide presso il monastero di Katakekryomene a Paroria e dall'altro lo propone come testimone oculare di una premonizione circa la futura investitura di Palamas a metropolita di Tessalonica, dunque definisce un legame Dionysios e l'autore delle *Lettera*. Un'ulteriore prova dei rapporti intercorsi tra Dionysios e Gregorio si ritrova in una lettera di argomento teologico contenuta nell'epistolario di Palamas che fu indirizzata proprio al monaco tra il 1343 e il 1344, nell'ambito della disputa con Barlaam⁵⁷.

La somma di questi indizi ci lascia supporre che il destinatario della *Lettera ad un anonimo* sia il monaco Dionysios, discepolo di Davide Disypatos, poiché in tal modo *in primis* viene rispettata l'indicazione offerta dall'*Upsaliensis gr. 28*, quindi si mantiene la distinzione tra due personaggi già osservata da Meyendorff e in ultimo si individua una figura che Palamas conobbe per mediazione di Disypatos e con la quale instaurò un rapporto indipendente come provato dalla lettera del 1343-1344.

2.2.4 IL PROBLEMA DELLA *DIALEXIS*

Anche il testo della *Dialexis* pone un problema di carattere filologico. L'intera tradizione manoscritta attribuisce la paternità del testo al medico Taronites, che come abbiamo visto si impegnò a rendere più tollerabile la prigionia per il metropolita, interessandosi per un rapido trasferimento di quest'ultimo a Nicea presso il monastero di san Giacinto. Unico testimone a tacere circa l'attribuzione del testo è il succitato codice *Upsaliensis gr. 28*, il quale riporta inoltre una versione *minor* della medesima *Dialexis*⁵⁸. Le differenze sostanziali rispetto alla redazione *maior* possono essere così riassunte:

- mancano i paragrafi: § 1 (racconto dei preamboli alla discussione); § 2 (presentazione dei Chioni); § 4 (omaggio all'emiro Orhan e notizie sul suo interessamento per lo svolgimento del contraddittorio e giudizio diffamante di Palamas nei confronti dei suoi avversari); §§ 9, 13, 15 (reazioni dei Chioni alle repliche di Palamas); § 16

⁵⁶ Cfr. TSAMES 1985, § 60, pp. 492-493 = ENCOMIUM, 597CD.

⁵⁷ Cfr. ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ II, pp. 479-499; SINKEWICZ 2002, n° 33, p. 149; MEYENDORFF 1959, p. 364.

⁵⁸ Sulla questione ottima sintesi in PHILIPPIDIS-BRAAT 1979, pp. 114-116.

(epilogo dell'incontro con scena dell'aggressione subita dal metropolita fa parte di uno dei Chioni);

- delle 21 repliche che si leggono nella redazione *maior*, soltanto 11 sono riportate dall'*Upsaliensis gr. 28*: sono assenti quelle che si riferiscono alle reazioni degli interlocutori alle argomentazioni di Palamas;
- da segnalare ancora l'assenza di un passaggio di valore teologico (§ 12, 22-26), inserito nelle argomentazioni dibattute dal prigioniero;
- sul piano stilistico la versione *minor* mostra un dettato tendente alla prolissità e sostanzialmente più analitico (§§ 3, 6, 12, 13), con l'aggiunta di qualche riferimento scritturale non presente nel resto della tradizione del testo (§§ 7 e 9), e la preferenza per il discorso diretto lì dove la forma *maior* predilige l'*oratio obliqua*.

La Philippidis-Braat propone due ipotesi per risolvere le divergenze fra le due versioni: 1) la redazione *minor* rappresenterebbe un brogliaccio del resoconto composto da Taronites in qualità di testimone oculare della disputa, che sarebbe servito per approntare il testo ufficiale; 2) altrimenti si potrebbe considerare come un'epitomazione successiva predisposta da un copista interessato soltanto a trascrivere gli sviluppi e le argomentazioni utilizzate da Palamas, cancellando tutti gli elementi e i dettagli superflui propri della narrazione, innanzitutto identità dei Chioni e reazioni psicologiche dell'uditorio. L'editrice, a nostro parere con ragione, propende per la prima ipotesi, che ben si collega con quanto discusso a proposito della cronologia relativa e assoluta degli altri due testi che compongono il *dossier*. In *LE* § 17, 9-11⁵⁹ infatti Palamas informa i suoi lettori che è disponibile per quanti lo desiderano il resoconto del contraddittorio da lui tenuto contro gli empi Chioni, approntato da Taronites. In questo punto indirettamente Palamas attesterebbe così l'esistenza della versione *minor* del testo, alla quale in un secondo tempo, probabilmente grazie all'aiuto del suo segretario Kalamares, furono apportate necessarie modifiche e ampliamenti per precisare la cornice entro la quale i fatti si svolsero. È quindi ipotizzabile che questa opera di revisione – di certo non sconosciuta agli usi di Palamas⁶⁰ – sia stata compiuta al momento della redazione definitiva della *Lettera alla sua Chiesa*, dunque nei mesi successivi al luglio 1354, durante il soggiorno a Nicea e in questa forma sia entrata nella trasmissione del *dossier* come attesta l'intera tradizione manoscritta.

⁵⁹ Cfr. *LE* 17, 9-11: Ἐλθόντων δὲ ὅμως ἐκείνων ἄπερ ἐλαλήθη καὶ ἐτελέσθη παρῶν ὁ Ταρωνεΐτης, αὐτόπτης τε καὶ αὐτήκοος ὢν, ἐγγράφως ὑπεσημήνατο, παρ'οὗ καὶ ταῦτα διαδοθέντα διελθεῖν καὶ μαθεῖν ἔνεστι τοῖς βουλομένοις.

⁶⁰ A questo proposito sempre la Philippidis-Braat ricorda il caso del *compte-rendu* della discussione tra Palamas e Niceforo Gregoras per mano del *protostrator* Giorgio Phacrases (*PLP* 29575), che fu in seguito rielaborata in versione definitiva e corretta dallo stesso Palamas. Sul testo e i suoi problemi si vedano: M. CANDAL, *Fuentes Palamíticas. Diálogo de Jorge Facrasí sobre el contradictorio de Pálamas con Nicéforo Grégoras*, in *OCP* 16 (1950), pp. 303-357; D. BALFOUR, *Palamas' reply to Gregoras' account of their debate in 1355*, in *JÖB* 32/4 (1982), pp. 246-256

A ciò va aggiunta una breve notizia, sfuggita alla filologa franco-greca, che il patriarca Filoteo Kokkinos premette alla trascrizione della *Dialexis*, inserita nel suo *Encomio a Gregorio Palamas*. Vi leggiamo:

Δεῖ δὲ καὶ τὴν πρὸς τοὺς νέους παραβάτας καὶ ἀσεβεῖς Χιόνας διάλεξιν τοῦ τῆς εὐσεβείας ὁμολογητοῦ τε καὶ κήρυκος τούτου κατὰ τὴν ὑπόσχεσιν τοῖς εἰρημένοις ἤδη προθεῖναι, ὡς ἂν ἄρτιος εἶη καὶ ἀνεδεῖς καὶ ἡμῖν ὁ περὶ τούτου λόγος. Προσθήσω δὲ κάκεινῃ οὕτως κατὰ λέξιν καθὰ δῆπου καὶ ὁ παρατυχὼν ἐκεῖ καλὸς καὶ θεοφιλῆς, ὁ ἰατρός φημι Ταρωνεῖς, γράψας ἐκέῖθεν ἐπέστειλε τοῖς ἐν Βυζαντίῳ. Ἔχει δὲ οὕτως.⁶¹

A quale versione della lettera faccia riferimento il patriarca e quando questa sia stata spedita a Costantinopoli sono due interrogativi sollevati da questa breve menzione. Il primo quesito è di certo di più facile soluzione. Nella sezione riguardante l'anno di prigionia del metropolita dell'*Encomio* a Gregorio Palamas, Filoteo riporta, a titolo di testimonianza, sia la *Lettera alla sua Lettera* priva dell'epilogo pastorale⁶², sia il testo integrale della *Dialexis*. Incrociando le indicazioni – a dire il vero assai lacunose – sui manoscritti consultati da D. Tsames per l'edizione dell'*Encomio*⁶³, con le annotazioni della Philippidis-Braat che si serve anche di questi testimoni per determinare il testo del *dossier*, siamo certi che il testo in mano a Filoteo coincida con la versione *maior* della *Dialexis*⁶⁴. Dunque bisogna escludere che Filoteo abbia visionato il brogliaccio della *Dialexis* che conosciamo attraverso l'*Upsaliensis*. Quanto al secondo interrogativo relativo ai tempi della spedizione della *Dialexis* da parte di Taronites e del motivo per il quale sia stata recapitata a Costantinopoli, in assenza di ulteriori testimonianze possiamo proporre soltanto due ipotesi. Nel primo caso immaginiamo che il medico, ultimata la revisione e incaricatosi dell'invio della missiva, si prodigò in tal modo a perorare la causa di liberazione di Palamas presso il clero costantinopolitano per una soluzione rapida dell'affare. Manca tuttavia nei registri patriarcali prova dell'acquisizione del documento. In seconda istanza dobbiamo presumere che la *Dialexis* sia giunta a Bisanzio in un secondo momento, forse in occasione della richiesta da parte del patriarca Callisto I, avanzata intorno al 1360-1361 ai vescovi suffraganei di Tessalonica e agli arconti della città, di inviare rapporti sui miracoli compiuti da Palamas⁶⁵. Tale documentazione è alla base dell'incartamento, insieme all'*Encomio*⁶⁶,

⁶¹ Cfr. TSAMES 1985, § 101, p. 544.

⁶² Precisamente la citazione è interrotta a LE 30, 3.

⁶³ Tsames informa di aver utilizzato cinque manoscritti di cui tre conservati nella biblioteca del monastero athonita di Lavra (*Athos, Lavra 321 (Γ 81, XIV sec.)* ff. 1-121^v, *Athos, Lavra 1134 (I 50, XV sec.)* ff. 55-224^v e *Athos, Lavra 1573 (Λ 82, XV sec.)* ff. 291-357) e i restanti parigini (*Parisinus gr. 421*, ff. 314-386 e *Parisinus Coisl. gr. 98*, ff. 213-292). Cfr. TSAMES 1985, pp. 14 e 17.

⁶⁴ La Philippidis-Braat sottolinea che tutti i codici consegnano la versione completa della *Dialexis* ("le texte entier de la *Dialexis*") e dichiara di aver compulsato soltanto i manoscritti parigini per i quali offre note più precise. Cfr. PHILIPPIDIS-BRAAT 1979, pp. 120-122: il *Parisinus gr. 421* (terzo quarto del XIV sec.) riporta i testi del *dossier* ai ff. 361-368, il *Parisinus Coisl. gr. 98* (XV sec, primo dei quattro volumi appartenuti al monastero di Lavra che raccoglievano le opere di Palamas) tramanda i passi ai ff. 263^v-271.

⁶⁵ Cfr. DARROUZÈS 1977, n° 2430; RIGO 1993, pp. 157-158; 162-163

approntato da Filoteo durante il suo secondo patriarcato e utilizzato per la canonizzazione di Palamas, proclamata nel febbraio-marzo 1368⁶⁷. È quindi possibile che Filoteo abbia pensato che il testo della *Dialexis* fosse stato volontariamente inviato da Taronites ai maggiorenti costantinopolitani e in tal modo l'abbia registrato nel suo *Encomio*. A ciò dobbiamo ancora aggiungere due fonti. Innanzitutto Gregoras ricorda che all'indomani dell'incontro con l'emiro Orhan, Palamas fece recapitare sue notizie presso i suoi conoscenti:

ἃ δ'οὖν ἀπολεξάμενοι πρὸς δημοσίας φέρουσιν ἀκοὰς οἱ ἐνταῦθα τῆς ἐκείνου θιασῶται κακίας, ἐγγραφῶς πρὸς ἐκείνου τούτοις πεμφθέντα, ἔστι τοιάδε.⁶⁸

Lo stesso Filoteo Kokkinos, sempre nell'*Encomio*, corsivamente accenna all'effetto di sgomento e preoccupazione che la lettura degli scritti sotto la prigionia destò tra i compagni e i sostenitori di Palamas:

[...] καὶ μεθ'ὑπερβολῆς ἕκαστον τούς τε λέγοντας ἅμα καὶ τοὺς ἀκοοῦντας ἔχειν ἐκπλήττειν [...].⁶⁹

Sebbene prive di un chiaro riferimento cronologico queste due testimonianze provano la circolazione del *dossier* dalla prigionia ben prima della liberazione e del ritorno in patria del metropolita. Lasciano anzi supporre che nei circoli palamitici le lettere – quindi anche la *Dialexis* – fossero state opportunamente diffuse allo scopo di sollecitare un rapido intervento delle autorità per il pagamento del riscatto del prigioniero. Chi si fece latore del *dossier* è ben difficile a dirsi. Probabilmente andrebbe data maggiore rilevanza a una notizia presente nella *Lettera alla sua Chiesa* lì dove Gregorio ricorda di aver incontrato gli ambasciatori di Cantacuzeno, giunti per organizzare l'incontro di Nicomedia disposto per la restituzione delle città bitiniche a fronte del pagamento di un forte tributo⁷⁰. In un villaggio per lo più abitato da Cristiani egli condivise con loro alcuni giorni. È allora probabile che tramite questi stessi emissari egli abbia fatto giungere a Costantinopoli sue notizie e la supplica per una rapida soluzione della sua prigionia forse attraverso le lettere e il resoconto di Taronites dell'incontro con i Chioni⁷¹.

⁶⁶ Secondo l'indicazione del *Tomo* del 1368 contro Procoro Cidone, la composizione dell'*Encomio* in onore di Gregorio da parte di Filoteo va riferita agli anni 1366-1367, comunque prima dell'aprile del 1368. Cfr. RIGO 1993, p. 170; RIGO 2004, pp. 91 e 126, ll. 732-734. Per il testo del *Tomo* del 1368 cfr. RIGO 2004, pp. 55-134.

⁶⁷ Cfr. DARROUZÈS 1977, n° 2540. Sul processo di canonizzazione di Gregorio Palamas si vedano nel dettaglio: RIGO 1993, pp. 155-202; A. RIGO, *Grégoire Palamas: «nouveau Chrysostome» et «nouveau Théologien»*, in *Irénikon* 80/4 (2007), pp. 547-562.

⁶⁸ Cfr. GREGORAS, XXIX, 12, Bonn III, p. 231.

⁶⁹ Cfr. TSAMES 1985, § 102, p. 551.

⁷⁰ Cfr. *LE* 16, 5-10.

⁷¹ Sull'intera questione si vedano le considerazioni, astiose nei confronti del metropolita e della sua condotta, in DE VRIES - VAN DER VELDEN 1989, pp. 193-198.

2.3 LE CONDIZIONI DELLA PRIGIONIA E LE COMUNITÀ CRISTIANE

Abbiamo già detto come l'epistolario di Palamas rappresenti una testimonianza storica di primaria importanza⁷² per cogliere i meccanismi e le dinamiche attuate dalle truppe turche nell'occupazione della Bitinia e Mesotinia. A una lettura accurata del dossier si ravvisa tuttavia in Palamas l'intenzione di non scindere la descrizione dei casi della sua prigionia con l'esposizione delle condizioni delle comunità da lui visitate durante i vari trasferimenti, tanto da offrirci un quadro variegato della comune catastrofe. Allo scopo di evidenziare tali differenze proponiamo innanzitutto un'analisi per tappa del suo viaggio per giungere infine a una sintesi e a una valutazione complessiva anche del suo giudizio di fronte a questa esperienza.

2.3.1 LA CATTURA A GALLIPOLI E IL TRASFERIMENTO A LAMPSACO

La cattura nelle acque antistanti Gallipoli va fissata nei primi giorni del marzo 1354 sicuramente dopo il 2 marzo⁷³, giorno del terremoto che distrusse le difese della città sullo stretto e permise l'occupazione delle truppe guidate da Suleyman, figlio di Orhan.

Μετὰ δὴ τὸν συσσεισμὸν ἐκεῖνον ὀλίγας ἡμέρας, ὀκτακοσιομέδιμνον ἀναβάντες, ὡς μὴ ὤφελεν ἐκ Τενέδου ναῦν, καὶ πνεύματος μὲν ἐπιφόρου τύχοντες, κατάχρεω δὲ, μᾶλλον δ[ε] μωραίνοντος, κυβερνήτου καὶ τῆς σωτηρίας ἐντεῦθεν τῆς νῆος πολεμίου, ἐπὶ τῆς Καλλιουπόλεως ἦμεν εὐθύς.⁷⁴

La scena della cattura è una conferma oculare di quanto scrive Cantacuzeno nelle sue *Memorie*, intorno alle operazioni di saccheggio, occupazione e trasferimento di popolazione organizzate da Suleyman per controllare in maniera duratura questo passaggio strategico⁷⁵:

⁷² Cfr. ARNAKIS 1951, pp. 104-118; PHILIPPIDIS-BRAAT 1979, pp. 198-206.

⁷³ Sulla questione inerente la datazione del drammatico terremoto che aprì le porte all'occupazione ottomana del suolo europeo, indispensabile per definire i tempi della prigionia di Gregorio si vedano: ARNAKIS 1951, pp. 104-118; ARNAKIS 1952, pp. 305-312; CHARANIS 1955, pp. 113-117. Sulle fonti che trattano il terremoto e la drammatica presa della città ellespontica si vedano: SCHREINER 1975-1979, I, 7/13; 37/5; 53/3; 54/2; 55/3; 58/2; 59/17; 60/6; 69/2; 72/2; 72a/1; 87/3; II, p. 283; III, 158, n° 4; GREGORAS, XXVIII, 67-68, Bonn III, pp. 220-222; CANTACUZENUS, IV, 38, Bonn III, pp. 277-278.

⁷⁴ Cfr. *LE* 5, 1-4.

⁷⁵ Cfr. CANTACUZENUS, IV, 38, Bonn III, pp. 278-279: Σουλιμὰν δὲ ὁ τοῦ Ὁρχάν παῖς ἐπεὶ πύθετο τὰ κατὰ Θράκην, ἐν Πηγαῖς τῇ κατὰ τὴν περαιάν τοῦ Ἑλλησπόντου πόλει διατρίβων, τὰς πρὸς βασιλέα συνθήκας παριδών, ἄς ἔθετο ἐπὶ τῷ Τζύμπην ἀποδιδόναι, σπουδῆ πολλῇ ἐπειραιούτο πρὸς τὴν Θράκην, καὶ πολλοὺς τῶν ὁμοφύλων

Καὶ τοὺς Τούρκους ἑωρῶμεν ἅπαντες κατὰ συστήματα καὶ ξηρὰν καὶ θάλατταν διερχομένους, τῷ τε πλήθει καὶ τάχει τῶν ἑρεττομένων οἷον συνδοῦντας τὰς ἀντιπέραν ἡπείρους καὶ πρὸς λεηλασίας ἐπείγομένους ἐκ τῆς πρὸς ἀνίσχοντα κειμένης ἥλιον τῶν ἀντικρὺς κατωκισμένων Ῥωμαίων, ἐπεὶ ταῦτ' ἦν ὑπ' ὄψιν ἡμῖν.⁷⁶

Sul momento e le modalità della cattura, Palamas soprassiede laconicamente⁷⁷, ma evidenzia che solo alcuni furono fatti prigionieri e in particolar modo menziona la sorte dei suoi collaboratori: i due ieromonaci Giuseppe e Gerasimo, Kostas Kalamares e il cartofilace (con ogni probabilità di Tessalonica). Nulla specifica della sorte del capitano, il vero responsabile dell'arrembaggio, e della sua ciurma.

Il gruppo viene trasferito a Lampsaco⁷⁸ dopo sosterà per sette giorni⁷⁹. Qui Palamas descrive con precisione le condizioni riservate a lui e ai suoi sfortunati compagni: nudità (γύμνωσις), privazione dei beni primari (ἢ τῶν ἀναγκαίων στήρεσις), maltrattamento (ἢ παντοδαπή τοῦ σώματος ἕξωθεν κάκωσις); e le conseguenze di tale situazione: problemi all'intestino (οὐ τῶν σπλάγχων μόνον ἢ καχεξία), deperimento fisico (ἢ ἐντεῦθεν τῆς σαρκὸς σύντηξις) e addirittura l'emiparesi delle membra (τῶν μελῶν μικροῦ πάρεσις)⁸⁰. Dobbiamo pensare a quanto questo regime abbia potuto nuocere a un uomo che solo alla fine del 1352 aveva sofferto di una grave malattia dalla quale non si era pienamente riavuto come ci informa il patriarca Kokkinos nell'*Encomio*⁸¹.

Al resoconto di Palamas andrebbe accostato anche ciò che è narrato con intento infido e maldicente nelle *Storie* di Gregoras. Lo storico riferisce infatti che il prigioniero sarebbe stato schernito dai suoi carcerieri perché trovato, lui monaco, in possesso di grandi somme di denaro⁸², permettendo così ai Turchi la facile critica dell'incoerenza tra il presunto ascetismo del suo ufficio con la ricchezza nascosta; in secondo luogo lo stesso Suleyman avrebbe gettato in mare i libri che Gregorio portava con sé, testimonianze

διαβιβάσας ἅμα γυναιξίν καὶ τέκνοις κατώκιζε τὰς πόλεις τὰ περιβεβλημένα ἀνορθῶν. Τὴν πλείστην δὲ ἐπειδείξατο περὶ Καλλιούπολιν σπουδῆν, τὰ τε γὰρ τεῖχη ἄνωθεν ἐπεσκεύασε καὶ προσεχειργάσατο βελτίω, ἥπερ ἦσαν, καὶ τῶν ἐπιφανῶν παρ' αὐτῷ πολλοὺς ἠνάγκασεν εἰς ἐκείνην μετοικίσεσθαι, καὶ στρατιὰν ἐγκαθίδρυσε πολλήν· καὶ τοῖς κατὰ Μυσίαν λυπηρὸς ἦν, μεγάλοις στρατοπέδοις ἐπιῶν καὶ πύλεις ἐξανδραποδιζόμενος καὶ τὴν χώραν ἅπασαν πορθῶν.

⁷⁶ Cfr. LE 6, 2-5.

⁷⁷ Cfr. LE 6, 14-15: Καὶ πολέμου συγκροτηθέντος, τί δεῖ μακρὰ λέγειν, ἐλεεινῶς ἤλωμεν αἰχμάλωτοι γεγονότες, πλήθος οὐ μέτριον.

⁷⁸ Sulla situazione del centro bizantino e la sua storia recente fino all'occupazione turca si veda Appendice.

⁷⁹ Cfr. LE 9, 6-7.

⁸⁰ Cfr. LE 7, 2-5.

⁸¹ Cfr. TSAMES 1985, § 98, ll. 4-10, p. 535: νόσω περιπίπτει δεινῇ καὶ πολυημέρῳ. Καὶ πάντες μὲν ἀπογορεύουσιν ἅμα τούτῳ τὸ ζῆν, Θεὸς δ' ἀγῶνας καὶ πάλιν ἐτέρεους καὶ παλαισμάτα παρασκευάζων τὸ ἀθλητὴν· καὶ ὅπως ὁ λόγος δρόμους δηλοῦν ἔτοιμος. Ἐπειδὴ καὶ ὁ γὰρ κρείττων μὲν ἦν ὁ μέγας τοῦ προσδοκηθέντος θανάτου, Θεοῦ θαυματουργοῦντος, ὅπερ ἔφην, προδήλως, ὑπονόσσει δὲ καὶ τὸ πλείστον τῆς νόσου ἔτι τὰ λείψανα περιφέρων ἐκείνης.

⁸² Cfr. GREGORAS, XXIX, 7, Bonn III, p. 228.

indiscutibili della sua empietà riconosciuta, a detta dello storico, addirittura dall'Infedele⁸³; infine Gregoras scaglia l'accusa di certo più infamante affermando che Palamas fu vittima di abusi sodomiti in uso presso i Turchi⁸⁴. Senza alcun dubbio si tratta di illazioni e maldicenze di un avversario che *per augmentationem* amplifica le annotazioni presenti nel testo di Gregorio. Il ritrovamento di denaro è difatti da collegare all'ammontare del riscatto di volta in volta accresciuto per decisione di Suleyman⁸⁵; il gesto del Turco di gettare in mare i libri eretici di Palamas è la deformazione del comando imposto ai Turchi di Lampsaco di ribattere alle tesi del metropolita⁸⁶; infine la presunta violenza subita a opera dei carcerieri esagera due annotazioni contenute nella *Lettera alla sua Chiesa*. Palamas infatti ricorda la nudità alla quale fu sottoposto al momento della cattura, come abbiamo già accennato⁸⁷, e nel § 8 si scaglia contro gli appetiti e gli usi sessuali dei Turchi accusandoli di adulterio (μοιχείας) e sodomia (ἀνδρομανία)⁸⁸. È dunque chiara l'operazione denigratoria di Gregoras che trasforma la *vis polemica* del metropolita in altrettanti episodi che minano la sua integrità morale e la sua credibilità. Indiretta conferma dell'acredine tendenziosa di Gregoras giunge dalla netta *refutatio* del patriarca Filoteo Kokkinos che in un passo dei suoi *Antirrhetika* ribatte con forza alla gratuita diffamazione ai danni del metropolita amico:

Ἄλλ'ὁ περὶ τὴν ὄντως σοφίαν ἀσύνητος φιλόσοφος οὕτως σὺν γε τῷ φίλῳ διαμονίῳ. Ἄλωσεται, φησί, Παλαμᾶς, καὶ οὐ τὰ ἔχθιστα μόνον, ἀλλὰ καὶ τὰ σῆχιστα πείσεται, ἀπηχθημένοι καὶ ἐπίρρητοι καὶ αἰσχροὶ τινες πρὸς ἀλήθειαν ὄντες αὐτοί, καὶ τοὺς ὑπὲρ Χριστοῦ κωμωδοῦντες ἀγῶνας, καὶ τοὺς ἀθλητὰς καὶ στεφανίστας αὐτοῦ συκοφαντῶντες, καὶ τοὺς ἀγίους ἀναιδῶς οἱ ἐναγεῖς διασύροντες.⁸⁹

Passando alle considerazioni di Palamas sulle condizioni della comunità cristiana di Lampsaco dobbiamo anteporre una precisazione. Non conosciamo la data precisa della presa della città sull'Ellesponto, ma dobbiamo immaginare, sulla scorta di Cantacuzeno⁹⁰, che Suleyman abbia profittato del terremoto del 2 marzo per avanzare da Pege, lì dove risiedeva⁹¹, al fine di attaccare le città costiere. Palamas descrive infatti una situazione magmatica: da un lato ricorda l'aggressività, fomentata dallo stesso Suleyman, nei suoi

⁸³ Cfr. GREGORAS, XXIX, 8, Bonn III, p. 228.

⁸⁴ Cfr. GREGORAS, XXIX, 9-10, Bonn III, p. 228; 15-16, pp. 223-224..

⁸⁵ Cfr. LE 7, 10; 9, 7; 10, 4-5.

⁸⁶ Cfr. LE 7, 11-14.

⁸⁷ Cfr. LE 7, 2.

⁸⁸ Cfr. LE 8, 27.

⁸⁹ Cfr. KOKKINOS *Antirrhetika*, 1131CD.

⁹⁰ Cfr. CANTACUZENUS, IV, 38, Bonn III, pp. 278-279: Καλλίπουλις δὲ τῶν ὑπὸ τοῖς βαρβάροις γενομένων παραλίων κατὰ τὴν Θράκην πόλεων ἢ περιφανεστέρα, πέπτωκε μὲν καὶ αὕτη τῶν ἄλλων μᾶλλον [...] σπουδῇ πολλῇ ἐπειραιούτο πρὸς τὴν Θράκην [...] κατῳκίζε τὰς πόλεις τὰ περιβεβλημένα ἀνορθῶν. [...] καὶ τὴν χώραν ἅπασαν πορθῶν.

⁹¹ Cfr. CANTACUZENUS, IV, 38, Bonn III, pp. 278-279 : Σουλιμάν δὲ ὁ τοῦ Ὁρχάν παῖς ἐπεὶ πύθετο τὰ κατὰ Θράκην, ἐν Πηγαῖς τῇ κατὰ τὴν περαιάν τοῦ Ἑλλησπόντου πόλει διατρίβων [...] σπουδῇ πολλῇ ἐπειραιούτο πρὸς τὴν Θράκην.

confronti da parte dei Turchi, i quali organizzano improvvisate dispute che puntano a marcare il mancato soccorso divino di fronte alla sua cattura e alla facile presa della città⁹² e dall'altro ricorda l'atteggiamento della popolazione cristiana. Palamas racconta di una folla di proporzioni bibliche (Ἡμᾶς δ'έκει καὶ ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν καὶ παίδων, εὗ ἴστε, περιεχεῖτο πλῆθος σύχρον)⁹³. Il prigioniero ricorda che alcuni si rivolgevano a lui per sottoporre casi personali sperando nella guarigione dalle pene dell'anima, certi di una fine prossima⁹⁴, altri ponevano domande intorno a questioni di culto, probabilmente sollecitati dalle dispute con i nuovi conquistatori⁹⁵, altri ancora – la maggior parte – chiedevano giustificazione dell'abbandono di Dio di fronte allo sfacelo della recente resa della città⁹⁶ e alcuni piangevano la cattura del metropolita⁹⁷. Gregorio non specifica le risposte che fornì a questi pressanti interrogativi. Di certo egli ritrae lo stato psicologico di una comunità cristiana che non solo patisce per la conquista della città, ma è innanzitutto preoccupata per l'operazione di colonizzazione della medesima voluta da Suleyman, colta a cancellare o almeno contenere la presenza cristiana locale. Vi si legge dunque tra le righe tutta la violenza e l'aggressività dei conquistatori infedeli che nelle aree di confine mirano a stravolgere il tessuto sociale, culturale e quindi religioso delle città conquistate⁹⁸.

2.3.2 LA SOSTA A PEGAI

Il racconto del periodo trascorso a Pegai⁹⁹ copre nella Lettera alla sua Chiesa solo i §§ 9-12, 2, uno spazio chiaramente sproporzionato al fatto che lì Palamas soggiornò per ben tre mesi¹⁰⁰. Il trasferimento verso la città è spiegato dalla volontà di Suleyman di allontanare i prigionieri dal teatro delle operazioni e condurli nel centro da lui scelto come sede e piazzaforte, come ci informa Cantacuzeno¹⁰¹. Gregorio quasi intende rimuovere dalla

⁹² Cfr. LE 7, 10-14: καὶ τᾶλλα μηδὲν ἰσχυροὺς φανέντας [...] τὴν αἰχμαλωσίαν ἡμῖν προσφέρειν ὡς τι σημεῖον τῆς περὶ τὸ σέβας οὐκ ἀσφαλείας.

⁹³ Cfr. LE 9, 1-2.

⁹⁴ Cfr. LE 9, 2-3.

⁹⁵ Cfr. LE 9, 3-4.

⁹⁶ Cfr. LE 9, 4-5.

⁹⁷ Cfr. LE 9, 5-6.

⁹⁸ Sulla questione delle migrazioni di popolazione nel primo periodo ottomano si veda P. L. HOOPER, *Forced Population Transfers in Early Ottoman Imperial Strategy: a Comparative Approach*, PhD Thesis, Princeton University 2003, pp. 10-11 e 41-42. Sui sistemi di conquista nel primo periodo ottomano e sulla reinterpretazione del termine *ghazi* e delle sue implicazioni religiose si vedano LOWRY 2003, pp. 45-55 e LINDNER 1982, pp. 207-224. Sulle trasformazioni infine degli usi nomadi sotto i primi sultani ottomani LINDNER 1983, pp. 1-38, in part. p. 31.

⁹⁹ Cfr. ODB III, pp. 1615-1616, s. v. Pegai; W. MÜLLER-WIENER, *Pegai-Karabiga, eine mittelalterliche Stadt*, in *Festschrift für Jale Inan armağam*, a cura di N. BAŞGELEN – M. LUGAL, Istanbul 1989, pp. 169-176, tavv. 71-76.

¹⁰⁰ Cfr. LE 12, 1: Τριῶν δέ που παραρρυέντων μηνῶν.

¹⁰¹ Cfr. CANTACUZENUS, IV, 38, Bonn III, p. 278.

memoria il ricordo delle sofferenze patite durante il tragitto¹⁰², ma ugualmente precisa che il viaggio durò ben tre giorni. Giorgio Akropolites in più passi della sua opera cita il percorso che divide Lampsaco e Pegai¹⁰³, lasciando intendere che la distanza poteva essere coperta in brevissimo tempo, come indirettamente conferma la rapidità con cui Suleyman profitta fulmineo del terremoto che ha devastato Gallipoli. È quindi evidente che Gregorio insieme ai suoi compagni fu costretto a un'estenuante marcia che debilitò le sue già poche forze.

La durata della sosta va invece spiegata con il prolungarsi delle trattative intessute da Cantacuzeno con Suleyman (e Orhan) per la restituzione delle città bitiniche cadute in mano ottomana, nell'ambito della quale dobbiamo immaginare che furono discusse anche le modalità di rilascio del prigioniero, tema sul quale torneremo in nel prossimo paragrafo¹⁰⁴.

Dopo un giorno di relativa libertà¹⁰⁵, il gruppo dei prigionieri viene diviso: da un lato Palamas e i suoi monaci e dall'altro il resto dei catturati. Gregorio qui chiarisce che l'intenzione di Suleyman è ovviamente quella di ottenere il massimo profitto dal riscatto per la loro liberazione. Lo stallo delle trattative induce il condottiero ottomano a affidare Palamas alla comunità locale:

ἀλλὰ πρὸς ἐκκλησίαν πέμπουσιν ἡμᾶς τοῦ Χριστοῦ, ἥτις ἔτι νῦν ἐκεῖ περιφύεται τῇ τούτου
δυνάμει τοῦτον ἀνυμνοῦσα σὺν παρρησίᾳ.¹⁰⁶

Lasciando momentaneamente il racconto di Palamas, ricostruiamo brevemente la situazione della sede metropolitana¹⁰⁷. Nel febbraio del 1354, ossia pochi giorni prima dell'arrivo del prigioniero, fu firmato un atto sinodale che deliberava la concessione κατ'ἐπίδοσιν al metropolita Giorgio del seggio di Sozopolis a vita¹⁰⁸. Nelle righe iniziali del documento, lì dove si fa menzione delle motivazioni alla base del provvedimento patriarcale, oltre a parlare di una situazione di crescente povertà (ὕπὸ τῆς ἐπισυείσης τοῖς πράγμασιν ἀνωμαλίας) tale da privare il metropolita nominato addirittura dei mezzi di sussistenza, si individua come causa della decadenza della sede la presa della città da parte degli Infedeli (καὶ τῶν ἐχθρῶν ἐπιθέσεως) dovuta alla moltitudine dei peccati (διὰ πλῆθος

¹⁰² Cfr. LE 9, 7-8: Καὶ τὰ τῆς ὁδοῦ ταύτης πάθη βουλομένῳ μοι καταλέγειν οὔτε τὸ μέλαν ὄσου νῦν εὐπορῶ οὔτε ὁ χάρτης ἀρκέσει.

¹⁰³ Cfr. ACROPOLITA I, § 30, l. 23, p. 47; § 41, ll. 5. 9. 17, p. 68; §84, l. 21, p. 175.

¹⁰⁴ Cantacuzeno ricorda come fu costretto ad aumentare da 10000 a 40000 pezzi d'oro l'indennizzo per la liberazione delle città e delle fortezze della regione, *in primis* Tzympes, e di quanto difficoltosi furono i tentativi, in realtà falliti di un abboccamento diretto con Orhan che si sarebbe dovuto tenere nell'estate del 1354 a Nicomedia, incontro al quale lo stesso Palamas fa indiretto riferimento in LE 16, 5-6. Cfr. CANTACUZENUS, IV, 38, Bonn III, pp. 278-280 e DÖLGER 1925-1965, nn° 3019, 3022-3023.

¹⁰⁵ Cfr. LE 10, 2-3: ὑπαίθρουσ ἀφῆκαν διημερεύειν, καίτοι τῆς ἡμέρας κρυμῶδους οὔσης.

¹⁰⁶ Cfr. LE 10, 7-9.

¹⁰⁷ Per una trattazione più ampia e dettagliata delle sorti della città di Pegai e della sua metropoli nel corso del XIII-XIV sec. si veda Appendice.

¹⁰⁸ Cfr. MM I, pp. 330-331; DARROUZÈS 1977, n° 2357. Il metropolita Giorgio (PLP 4036) è anche firmatario del tomo dell'agosto del 1351; DARROUZÈS 1977, nn° 2324, 2326. Cfr. E. HONIGMANN, *Die Unterschriften des Tomos des Jahres 1351*, in BZ 47 (1954), pp. 104-115.

ἀμαρτιῶν). L'annotazione acquista valore se collegata alle altre fonti. Abbiamo già fatto cenno infatti alle trattative di Cantacuzeno per la restituzione della fortezza di Tzympes, occupata dagli ottomani nel 1352, trattative che giunsero a un punto di soluzione proprio verso la fine del febbraio del 1354. È lo stesso Cantacuzeno a ricordare che proprio in quel frangente si verificò il tremendo terremoto che offrì l'occasione alle truppe turche di passare in Europa e occupare stabilmente Gallipoli. Lo storico annota che la presa della città sui Dardanelli fu organizzata da Suleyman il quale risiedeva proprio a Pegai¹⁰⁹. Da ciò possiamo dedurre che la città nella quale soggiornò Palamas era stata da poco occupata dalle truppe del condottiero turco il quale vi aveva stabilito il suo presidio. Data la mancanza di ogni accenno a distruzioni e considerando la relativa libertà di culto concessa alla comunità cristiana, si può immaginare che la città si sia arresa agli invasori verso la fine del 1353 o al massimo all'inizio del 1354. Questo spiegherebbe la sollecitudine del provvedimento patriarcale e la descrizione lì presente della povertà nella quale versava la chiesa locale privata di ogni su fonte di sostentamento. D'altro canto, l'accenno alla sosta nella chiesa di Cristo nella quale convivono monaci e laici dipinge una situazione di provvisorietà generata da un recente e drastico cambiamento così come la figura dell'*eteriarca* Mavrozoumes quale referente o rappresentante della comunità greca presso i conquistatori¹¹⁰.

Nulla possiamo invece dire della chiesa alla quale Palamas fu inviato. La vaga indicazione di Gregorio (πρὸς ἐκκλησίαν [...] τοῦ Χριστοῦ) è l'unica menzione per il XIV sec. Si può solo ipotizzare che si tratti o della sede del metropolita o di un tempio dedicato al Salvatore. Ciò che invece più interessa in questa sede è la composizione della comunità cristiana che è ricoverata in questo luogo e l'attività che Gregorio svolse nei lunghi tre mesi di sosta: monaci vivono al fianco di laici ed entrambi, dopo le sofferenze patite nei giorni precedenti, rappresentano un porto e un conforto per i prigionieri (ῶκουν γὰρ περὶ αὐτὴν καὶ κατὰ μοναχοὺς ζῶντες καὶ κατὰ κόσμον, λιμένες ἄντικρυς εὐμενεῖς τοῖς ἐκ τῆς αἰχμαλωσίας ἐκεῖ καταίρουσι, παρ' ὧν καὶ ἡμεῖς ἐτύχομεν παραψυχῆς οὐ μετρίας)¹¹¹. La convivenza di consacrati e secolari induce a ritenere che tale comunità sia sorta in conseguenza alla recente occupazione ottomana. Se, come dobbiamo ritenere, la città si arrese a Suleyman, è quindi possibile che il Turco abbia fatto concessioni ai Cristiani di Pegai che individuarono nel luogo citato da Gregorio un centro di aggregazione e culto, necessario per affrontare lo shock della presa della città da parte degli Infedeli. Qui Palamas nel corso dei mesi successivi offrì il proprio aiuto, gestendo direttamente l'insegnamento, ossia la catechesi sia per gli abitanti di Pegai sia per i suoi compagni di prigionia (καὶ παρέσχε διδάσκειν ὡς ἔθος ἐπ' ἐκκλησίας καὶ παραμυθεῖσθαι κατὰ ψυχὴν τούς τε

¹⁰⁹ Cfr. CANTACUZENUS, IV, 38, Bonn III, p. 278: Σουλιμὰν δὲ ὁ τοῦ Ὁρχάνη παῖς ἐπεὶ πύθετο τὰ κατὰ Θράκην, ἐν Πηγαῖς τῇ κατὰ τὴν περαίαν τοῦ Ἑλλησπόντου πόλει διατρίβων.

¹¹⁰ A questo proposito Arnakis ipotizza che la figura di Mavrozoumes sia da accostare a quella di noti collaborazionisti cristiani come Köse Mikhal, Evrenos e Markos; cfr. ARNAKIS 1951, pp. 115-116.

¹¹¹ Cfr. LE 10, 10-12.

αὐτόχθονας καὶ τοὺς ἐκ τῆς αἰχμαλωσίας ἐκεῖ συναγομένους χριστιανούς)¹¹². Palamas quindi dipinge una situazione ben diversa da quella vissuta a Lampsaco: qui la comunità cristiana, seppur rinserrata dal controllo ottomano, mostra ancora una sua vitalità certo concentrata sulle urgenze dettate dalla nuova condizione di cattività. L'aiuto pastorale offerto da Gregorio è reso possibile da un personaggio che conosciamo solo grazie a questo documento. Palamas insieme ai suoi compagni di prigionia è ospitato per tutto il periodo¹¹³ presso la casa dell'eteriarca Mavrozoumes (ἐταιρειάρχης οὗτος ὁ Μαυροζούμης)¹¹⁴. Di questo enigmatico personaggio, non più menzionato nel corso della lettera, l'autore ci fornisce un breve ritratto volto a presentarlo come un modello di carità secondo l'esempio indicato nella chiara citazione di Mt 25, 25: il greco infatti accolse i prigionieri e provvide in tutto alle loro necessità¹¹⁵. Questo riferimento evangelico evidenzia l'intento del prelado di sottolineare la viva presenza delle elementari virtù cristiane che animano il comportamento del suo soccorritore che concretamente con la sua ospitalità evitò la penosa convivenza dei prigionieri con i barbari oltre alla già citata possibilità di gestire l'attività di catechesi di Palamas. Da questi cenni egli ci appare un personaggio facoltoso e al contempo assai influente nella vita cittadina se, oltre alla libertà concessa al metropolita di predicare in una città da poco occupata, consideriamo il fatto che i Turchi gli affidano la custodia di un prigioniero tanto importante il cui prezzo del riscatto è in fase di trattazione¹¹⁶.

Una più chiara idea sull'identità e sul ruolo di questa sfuggente figura può provenire soltanto dall'analisi degli unici due dati che Palamas inserisce nella sua lettera: il cristiano ricopre la carica di *eteriarca* e appartiene alla famiglia Mavrozoumes. Il titolo di *eteriarca*¹¹⁷ nella gerarchia militare bizantina era assegnato al comandante del contingente di mercenari che aveva lo scopo di vigilare sulla persona dell'imperatore. Appare evidente che tale funzione risulta inappropriata al ruolo del nostro personaggio e alla situazione che la città vive in quel tempo. Tuttavia fonti coeve ci offrono un importante ragguaglio: nel *Trattato de Officiis* dello Pseudo Codino, composto intorno alla metà del XIV sec., l'autore annota che in quell'epoca il titolo non designava più un funzionario militare, ma colui che si occupava dei rifugiati (δέχεται δὲ οὗτος καὶ τοὺς προσερχομένους πανταχόθεν φυγάδας)¹¹⁸. È quindi probabile che Palamas abbia equiparato la funzione di soccorso e sostegno esercitata da Mavrozoumes nei confronti dei Cristiani di Pegai con la carica bizantina. Risulta infatti impensabile supporre che tale titolo sia stato assegnato dall'imperatore. Al contrario si può

¹¹² Cfr. LE 11, 5-7.

¹¹³ Cfr. LE 11, 4: διέτρεφε μικροῦ δέοντος ἐπὶ μῆνας τρεῖς. Come conferma si veda LE 12, 1: Τριῶν δὲ που παραρρυσέντων μηνῶν, ὡς ἔφθην εἰπῶν.

¹¹⁴ Cfr. PLP 17439.

¹¹⁵ Cfr. LE 11, 2-3: ὃς ἡμᾶς καὶ ὑπὸ στέγην ἤγαγε καὶ γυμνοὺς ὄντας ἐνέδουσε καὶ πεινῶντες ἔθρεψε καὶ διψῶντας ἐπότισε.

¹¹⁶ Si veda la discussione sull'aumento del prezzo del riscatto in LE 10, 4-5: αὐξῆν τῆς ὠνῆς τὸ πόσον ἡμᾶς βιαζόμενοι.

¹¹⁷ Lo studio più completo risulta ancora quello di P. KARLIN – HAYTER, *L'hétériarque: l'évolution de son rôle du De Cerimoniis au Traité des Offices*, in JÖB 23 (1974), pp. 101-143.

¹¹⁸ Cfr. PSEUDO-KODINOS, *Traité des Offices*, ed. J. VERPEAUX, Paris 1966, p. 178, ll. 19-21.

da ciò desumere che la città visse in quel periodo un momento di grande difficoltà dovuta alla recente occupazione e che gli ambienti cristiani più facoltosi fossero impegnati ad alleviare le sofferenze della popolazione, stringendo al contempo rapporti saldi con l'invasore turco.

Concentrandoci ora sull'identità del nostro personaggio ribadiamo che quella di Palamas è l'unica testimonianza che possediamo sul suo conto. Sono tuttavia numerose le notizie sulla famiglia Mavrozoumes (Μαυροζώμης o Μαυροζούμης) già a partire dalla metà del XII sec¹¹⁹. Tre sigilli, i primi datati al 1150 e il terzo al 1175, riportano il nome rispettivamente di Giovanni, Paolo e Michele Mavrozomes (Μαυροζώμης)¹²⁰, senza ulteriori particolari. Nel XIII sec. alcuni membri di questa famiglia sono attestati in Asia Minore nella regione di Smirne e del corso del fiume Meandro, in qualità di proprietari terrieri e alleati dei Laskaris¹²¹: nel maggio del 1293 un certo Mavrozomes¹²² è implicato in una controversia con il monastero di Lembos, risolta da Manuele Sgouropoulos¹²³, *domestikos* dei temi orientali, in favore della comunità monastica. Negli stessi anni (1286-1292) sale alle cronache Costantino Mavrozomes¹²⁴, amante della Strategopoulina¹²⁵. Le fonti documentano inoltre la diffusione del nome fino al pieno XIV sec. in zone relativamente limitrofe alla Bitinia: sono infatti attestati un certo Mavrozomes¹²⁶, proprietario terriero e monaco presso il monastero di San Simeone ad Ainos in Tracia morto nel 1353 e Angelo Mavrozoumes¹²⁷, proprietario terriero in Macedonia intorno al 1375. Per ultimo ricordiamo Michele Mavrozomes¹²⁸, anch'egli proprietario terriero a Lemnos intorno al 1430. Con questi ultimi, nonostante la coincidenza cronologica, non è possibile ipotizzare alcun legame di parentela con il nostro Mavrozoumes.

¹¹⁹ Cfr. ODB II, pp. 1319-1320, s. v. Maurozomes. Più recente approfondimento per il XII sec. è la vicenda di Manuele Komnenos Mavrozoumes per la quale si veda S. N. YILDIZ, *Manuel Komnenos Mavrozomes and His Descendants at the Seljuk Court: The Formation of a Christian Seljuk-Komnenian Elite*, in *Crossroads between Latin Europe and Near East: Corollaries of the Frankish Presence in the Eastern Mediterranean (12th-14th centuries)*, ed. by S. LEDER, Würzburg 2011, pp. 55-77.

¹²⁰ Cfr. Per Paulos Mavrozomes: V. LAURENT, *Les bulles métriques dans la sigillographie byzantine*, in *Hellenika* 4 (1931), n° 194; V. ŠANDROVSKAJA, *Popravki i dopoluenija k Katalogu molivdovulov' B. A. Pančenko*, in *VV* 38 (1977), p. 107, n° 75. Per Paulos Mavrozomes: V. LAURENT, *Les bulles métriques dans la sigillographie byzantine*, in *Hellenika* 5 (1932), n° 302; CH. STAVRAKOS, *Die byzantinischen Bleisiegel mit Familienammen aus der Sammlung des Numismatischen Museums Athen*, Wiesbaden 2000, (rivisto da CL. SODE, in *BZ* 95 (2002), pp. 168-170 e J. NESBITT, in *Speculum* 77 (2002), pp. 996-998), n° 166. Per Michael Mavrozomes: CH. STAVRAKOS, *Die byzantinischen Bleisiegel mit Familienammen aus der Sammlung des Numismatischen Museums Athen*, Wiesbaden 2000, (rivisto da CL. SODE, in *BZ* 95 (2002), pp. 168-170 e J. NESBITT, in *Speculum* 77 (2002), pp. 996-998), p. 260.

¹²¹ Cfr. AHRWEILER 1965, pp. 150 e 172.

¹²² Notizia in *PLP* 17442.

¹²³ Notizia in *PLP* 25029.

¹²⁴ Notizia in *PLP* 17443.

¹²⁵ Notizia in *PLP* 26892.

¹²⁶ Notizia in *PLP* 17441.

¹²⁷ Notizia in *PLP* 17440.

¹²⁸ Notizia in *PLP* 17444.

Data l'evidente collaborazione del greco con i nuovi conquistatori sarebbe invece ben più interessante osservare i contatti tra questa famiglia e l'autorità turca prima selgiuchide e quindi ottomana.

Si ha notizia di Manuele Mavrozomes¹²⁹, figlio di Teodoro comandante dell'ala sinistra dell'esercito bizantino sconfitto a Myriokephalon in Frigia il 17 settembre 1176; dopo aver ospitato il principe selgiuchide Kay Khusraw esiliato a Nicea nel 1204, fu da quest'ultimo invitato a Konia nell'anno successivo. Ribellatosi contro Teodoro I Laskaris, tenne a titolo di vassallo le città di Laodicea e Konia, quest'ultima strappata al controllo bizantino nel 1206. La collaborazione di Manuele con l'autorità selgiuchide portò addirittura all'unione delle due famiglie grazie al matrimonio tra la figlia del greco, Angela o Angelia, con il re turco Kay Khusraw I¹³⁰. Un suo diretto discendente, probabilmente il figlio¹³¹, convertitosi all'Islam e conosciuto come l'*emiro Comneno*, ottenne dal sultano Kayqubad I (1220-1237) il titolo onorifico di *beglebeg*. Per ultimo uno dei suoi discendenti, probabilmente rimasto cristiano, morì ancora giovane nel 1297, come ricordato dal suo epitaffio in greco ritrovato a Konia¹³².

Il consolidato collaborazionismo e una relativa fedeltà al Cristianesimo di questo ramo della famiglia lascerebbero intendere che il nostro Mavrozoumes vi appartenga, ma a ben vedere ci appare più confacente al ritratto fornito da Palamas un'altra spiegazione. Sappiamo infatti che tra le famiglie più antiche e più influenti della città di Monemvasia nel Peloponneso figurano proprio i Mavrozoumes, attestati già dalla fine del XII sec.¹³³, come nel caso di Teodoro (1169) e Giovanni (1185). La famiglia si contraddistinse da un lato per l'impegno nelle operazioni militari, in particolar modo navali, che videro protagonista la città soprattutto nel XII sec. e dall'altro per la dedizione alle attività commerciali grazie alle quali Monemvasia divenne celebre e potente in tutto l'impero bizantino. La vocazione commerciale della città unita al fatto che sia menzionato un mercante di nome Mavrozoumes ancora nel 1316-1319 induce a credere che il commercio abbia rappresentato

¹²⁹ Cfr. NIKETAS CHONIATES, *Historia*, ed. I. BEKKER, CSHB, Berlin 1835, pp. 626 e 638; CAHEN 1974, VIII, p. 146.

¹³⁰ Il caso di Manuele Mavrozoumes si inserisce nel quadro di deriva centrifuga che interessa alcuni esponenti dell'aristocrazia bizantina (si pensi a Teodoro Mangaphas a Filadelfia e Sabbas Asidenos nella regione di Mileto) all'indomani della presa di Costantinopoli per mano crociata (Cfr. VRYONIS 1971, pp. 131, 147, 190, 227, 230, 232, 234). Il rapporto tra Manuele e il sultanato di Iconio si configura come collaborazionismo interessato, finalizzato probabilmente alla costituzione di un regno semi autonomo. Il titolo di emiro impose inoltre a Manuele anche la partecipazione attiva alla spedizione sui confini armeno-cilici agli inizi del XIII sec.

¹³¹ Potrebbe trattarsi di Giovanni Mavrozomes-Komnenos di cui possediamo un sigillo (1200-1275). Si veda www.acsearch.info/search.html?search=komnenos+mavrozomes&view_mode=1&sort=&c=&a=&l=#0; segue la descrizione: BYZANTINISCHE MÜNZEN BYZANTINISCHE BLEISIEGEL No. 1393 O A [GIO]C-Iw (ANNHC) O PRODRAMOC (zum Teil ligiert) Johannes der Täufer steht im Fell v.v. und hält Schriftrolle mit DIE O A(GNOC)//+*+ OMWNUMON-CKEPOIC M(A)PTYC FY-T(L)HC LYXNE KOMNH-NOFYHN MAYPOZO-MHN PATROQEN (vielfach kunstvoll ligiert).

¹³² Cfr. P. WITTEK, *L'építaphe d'un Comnène*, in Byz 10 (1935), pp. 505-515 e P. WITTEK, *Encore l'építaphe d'un Comnène a Konia*, in Byz 11 (1937), pp. 208-211.

¹³³ Cfr. H. KALLIGAS, *Monemvasia, Seventh-Fifteenth Centuries*, in LAIOU 2002, pp. 879-897, in part. pp. 887, 892, 894.

l'attività principale di questa famiglia. Va tuttavia ricordato che la ricchezza della città fu fortemente compromessa nel periodo dell'occupazione franca ossia quando il porto fu conquistato da Guglielmo II Villehardouin verso il 1248. Ciò comportò un'emorragia demografica che costrinse la popolazione monenvasiota a emigrare in massa verso l'Asia Minore e in particolar modo a Pegai.

La sopravvivenza di questa comunità asiatica è comprovata, anche dopo la riconquista bizantina della madrepatria nel 1262, dal fatto che gli imperatori Andronico II e Andronico III, al fine di sostenere e favorire i commerci dei Monenvasioti, emanarono rispettivamente un crisobollo nel 1316 e un *prostagma* nel 1328 in favore dei mercanti morei emigrati a Pegai¹³⁴. Nonostante la discussa autenticità, questi due provvedimenti accertano l'esistenza e la vitalità della comunità monenvasiota in Pegai; se a ciò uniamo la certezza che almeno all'inizio del XIV sec. alcuni membri della famiglia Mavrozoumes si siano occupati di commerci, è dunque più che probabile che qualcuno di questi sia emigrato a Pegai e che il nostro Mavrozoumes ne sia un diretto discendente. L'attività commerciale spiegherebbe infatti la prodiga ospitalità offerta a Palamas e ai suoi compagni di viaggio in un periodo così travagliato per la città, mentre l'origine monenvasiota e l'appartenenza a una famiglia così in vista potrebbero spiegare il ruolo di preminenza e guida assunto dal greco nei confronti della sua comunità e riconosciuta e stimata dall'autorità ottomana, confermato dal titolo attribuitogli dallo stesso Palamas.

In conclusione osserviamo come differente sia la situazione nella città rispetto alla confusione e l'apprensione che Palamas provò a Lampsaco. Qui la comunità cristiana, seppur angustiata da un futuro incerto, è lasciata libera di godere di una vita religiosa autonoma sebbene precaria. Ciò che invece colpisce maggiormente è il ruolo rivestito dall'*eteriarca* Mavrozoumes, animatore e benefattore dei Cristiani di Pegai, ma anche figura di collaborazionista – non possiamo sapere fino a quale punto – con l'autorità ottomana.

2.3.3 IL PASSAGGIO A PRUSA-BURSA

Pochissime notizie ci concede Palamas circa la sua sosta a Prusa-Bursa, eletta capitale del nascente emirato ottomano¹³⁵. Sappiamo soltanto che il trasferimento durò quattro giorni¹³⁶. La scarsità di dettagli e il fatto che Gregorio soggiornò nella città per soli

¹³⁴ Cfr. DÖLGER 1925-1965, n° 2383 (atto del 1316). Su questi documenti e sulla loro autenticità si vedano: P. SCHREINER, *Ein Prostagma Andronikos' III. Für die Monembasioten in Pegai (1328) und das gefälschte Chrysobull Andronikos' II. Für die Monembasioten im byzantinischen Reich*, in JÖB 27 (1978), pp. 203-227; E. KISLINGER, *Die zweite Privilegirkunde für die Pegai-Monembasioten - Eine Fälschung?*, in JÖB 53 (2003), pp. 205-227.

¹³⁵ Un approfondimento sulle condizioni della città, sulla sua presa e sul suo ruolo nell'ambito dell'espansionismo ottomano in Bitinia si legge in Appendice.

¹³⁶ Cfr. LE 12, 1-2: ἀρπαγέντες οἶον χερσὶν ἀνόμων ἐκεῖθεν, τεταρταῖοι πρὸς τὴν Προῦσαν ἀγόμεθα.

due giorni¹³⁷ lascia presumere che quella di Prusa sia stata solo una sosta tecnica per consentire che il prigioniero fosse tradotto nel villaggio di collina dove temporaneamente soggiornava l'emiro Orhan. Ciò tuttavia dimostra che il problema rappresentato dal prigioniero sia passato di mano direttamente all'emiro Orhan affinché sia discusso nell'ambito delle trattative in corso tra Cantacuzeno e il Turco per la restituzione dei centri occupati della Bitinia.

Il metropolita, sottoposto a continua sorveglianza da parte dei suoi carcerieri in quanto merce di scambio di valore, riceve tuttavia le visite incessanti dei maggiorenti cristiani della città (Ἐνθα τῶν χριστιανῶν οἱ διαφέροντες ἐπὶ συνέσει συντυγχάνοντες ἡμῖν καὶ ζητημάτων ἤπτοντο μειζόνων καὶ ταῦτα μὴ κατὰ καιρόν· περιστοιχοῦντες γὰρ ἦσαν ἡμᾶς οἱ βάρβαροι)¹³⁸. Dunque non più le folle terrorizzate di Lampsaco e nemmeno la pacifica, seppur confusa, comunità di Pegai; qui a Prusa Palamas riceve visita di quanti conoscono e riconoscono l'importanza della sua figura. Le questioni, che Gregorio lascia all'intuizione dei lettori, dovevano vertere su problemi dottrinali allo scopo di fornire a quelli che lui definisce combattenti per la vera fede (οἱ τῆς εὐσεβείας ἀντιποιοῦμενοι) argomentazioni e strumenti adatti a ribattere le accuse e le provocazioni della comunità musulmana di Prusa-Bursa, attiva ed erudita. La forte islamizzazione fu favorita dalla presenza e dall'insegnamento di noti dotti islamici sin dalla metà del XIV secolo. Ne è prova una notizia riportata nel Şakāyik'un- Nu'māniya di Taşköprüzāde che ricorda come Mollā Şemseddīn Fenārī (1350-1431)¹³⁹, una delle figure principali della diffusione del pensiero di Ibn al-Arabi e Sadreddin di Konya in Anatolia, assai giovane divenne nel 1368 müderris della madrasa di Prusa¹⁴⁰. Se a ciò aggiungiamo le notizie circa lo stato della sede metropolita come ci giungono frammentarie dai registri patriarcali comprendiamo la necessità e lo spirito con i quali i notabili cristiani cercarono l'incontro con l'insigne prelado. Dopo il 1347 il declino della chiesa locale appare aggravarsi tanto che non è segnalato il nome di alcun metropolita fino al 1386. Prova della vacanza della sede è la concessione κατ'ἐπίδοσιν nel marzo del 1381 di Prusa al metropolita di Nicea¹⁴¹. Proprio in questa situazione di disordine e crisi si colloca la rapida visita di Palamas. L'arrivo inaspettato del celebre prelado rappresentò quindi l'occasione per raccogliere indicazioni o probabilmente far giungere agli ambienti patriarcali la disperata richiesta d'aiuto.

Un altro dettaglio non certo privo di importanza riguarda la sorte di Kostas Kalamares, uno dei compagni di prigionia di Gregorio. Egli ci informa nel dettaglio nel § 19, quando è ormai approdato nel porto sicuro del monastero di san Giacinto a Nicea grazie all'interessamento e alle cure del medico Taronites:

¹³⁷ Cfr. LE 13, 1: Ἡμερῶν δὲ παρελθουσῶν δύο, μετὰ τῶν ἀγόντων ἐκ Προύσης ἀπάραντες.

¹³⁸ Cfr. LE 12, 2-4.

¹³⁹ Cfr. EI², vol. 5, p. 879, s. v. Fenārī-Zāde.

¹⁴⁰ Cfr. BALIVET 1994, pp. 129 e 164-165.

¹⁴¹ Cfr. DARROUZÈS 1979, n° 2716. In questo atto sinodale è sancito il trasferimento del metropolita Alessio di Varna (PLP 614) nella sede di Nicea, nella quale viene inclusa anche Prusa.

Κώνστας δὲ ὁ Καλαμάρης ἐπὶ τῆς Προύσης μόνος ἔτι τότε ἦν, ἔν τινι θεοφιλεῖ τοῦτον ἐξωνησαμένῳ τὴν οἴκησιν ἔχων, ὡς μὴ τελείως ἔτ' αὐτῷ τὴν ὠνήν παρασχών, ἕως ἐγὼ γενόμενος κατ' αὐτήν, τοῦ θεοῦ συναργήσαντος, μᾶλλον δὲ θαυματουργήσαντος, ἐξωνησάμην τελείως τοῦτον, καὶ ἐλεύθερος ἦν. Οὐκ ἔλαβον δὲ μετ' ἑμαυτοῦ τότε τοῦτον – οὐ γὰρ ἤδειν ποῦ καταστήσω – νῦν δὲ γραφῆ μεταπεμφάμενος σύνοικον ἔχω καὶ ὑπρέτην, ὁ αἰχμάλωτος τὸν ἠλευθερωμένον.¹⁴²

Mentre gli ieromonaci Giuseppe e Gerasimo sono già giunti in questo momento a Costantinopoli¹⁴³ e del cartofilace si sa soltanto che raggiunse il villaggio di Orhan prima del resto del gruppo¹⁴⁴, Gregorio incontra Kalamares proprio a Prusa. Interessante notare il destino del compagno di Palamas: in un primo momento è affrancato – riteniamo parzialmente – da un cittadino di fede cristiana e solo in un secondo tempo, quando Gregorio transita per la capitale ottomana, egli ottiene piena libertà grazie alla raccolta di fondi condotta dal metropolita. Il dato che ci colpisce sta da un lato nella prodigalità della comunità cristiana di Prusa e dall'altro sulla sua effettiva capacità finanziaria. Ipotizzando sia un'offerta da parte del pio Mavrozoumes sia una questua di carità, dobbiamo immaginare che i Cristiani della città, forse quegli stessi notabili citati da Palamas, godessero di una situazione economica sicuramente favorevole nonostante l'occupazione ottomana.

2.3.4 IL VILLAGGIO DI COLLINA E L'INCONTRO CON ORHAN

Dopo la breve sosta di due giorni a Prusa, in altrettanti giorni di viaggio Palamas è trasferito al villaggio di collina nel quale l'emiro Orhan aveva posto la sua residenza estiva¹⁴⁵. L'arrivo può essere datato con una certa approssimazione al 25 giugno 1354¹⁴⁶. Qui Gregorio è condotto insieme ai suoi compagni di prigionia¹⁴⁷. È ben difficile determinare, sulla base di quanto abbiamo discusso nel paragrafo precedente, l'identità di questi personaggi: probabilmente il cartofilace e gli ieromonaci Giuseppe e il prediletto Gerasimo, non certo Kostas Kalamares rimasto a Prusa. Il prigioniero è comunque subito diviso dal

¹⁴² Cfr. *LE* 19, 10-16.

¹⁴³ Cfr. *LE* 19, 9-10: οἱ δὲ ἱερομόναχοι, ὁ Ἰωσήφ τε καὶ ὁ ἐμὸς Γεράσιμος, ἐν τῇ Κωνσταντινουπόλει τότε ἦσαν ἤδη.

¹⁴⁴ Cfr. *LE* 19, 7-8: Τὸν μὲν γὰρ θεοφιλέστατον χαρτοφύλακα, προενηνεγμένον εἰς τὸν μέγαν ἀμνηρᾶν, οὕτω ἤδειν ἀκριβῶς οὗ κατακίσθη.

¹⁴⁵ Cfr. *LE* 13, 1-6: Ἡμερῶν δὲ παρελθουσῶν δύο, μετὰ τῶν ἀγόντων ἐκ Προύσης ἀπάραντες, δευτεραῖοι πάλιν εἷς τι χωρίον ἤκομεν λοφῶδες, ὄρεσι περιστοιχισμένον ἐκ μακροῦ διαστήματος καὶ συνηρεφέσι δένδρεσι καλλυνόμενον, ὃ, ποτὲ μὲν ἔνθεν, ποτὲ δ' ἐκεῖθεν τῶν περὶ αὐτὸ κορυφῶν ὀρειῶν ἀνέμοις καταπνεόμενον, ψυχρότατόν τε νᾶμα ἐκδίδωσι καὶ τὸν περικείμενον ἀέρα κατεψυγμένον ἔχει κὰν τῆ τοῦ θέρους ὥρα· διὸ καὶ θερίζων ἦν ἐν αὐτῷ τῶν ἐν βαρβάρους ἡγεμόνων ὁ κράτιστος. Sull'ipotesi di localizzazione del villaggio si veda Appendice.

¹⁴⁶ Cfr. PHILIPPIDIS-BRAAT 1979, p. 201.

¹⁴⁷ Cfr. *LE* 13, 6-7: Ὡς οὖν μετὰ τῶν ἄλλων αἰχμαλώτων ἐκεῖ καὶ αὐτὸς ἦχθη.

resto del gruppo per incontrare l'emiro¹⁴⁸. In realtà prima egli avrà un lungo colloquio, interrotto solo dallo scoppio di un temporale estivo, con il nipote dell'emiro, Ismael. Di questo colloquio, che assume le forme di una vera e propria disputa interreligiosa, Palamas ci ha lasciato un lungo racconto che si dipana nei §§ 14-16, 4 della Lettera alla sua Chiesa e che tratteremo nel dettaglio successivamente. Ciò che ha attinenza in questa sede è l'atteggiamento tenuto dal giovane musulmano. Il membro della famiglia reale si mostra desideroso di cogliere l'eccezionale occasione di interrogare di persona un insigne rappresentante della fede avversaria che egli tratta con riguardo e meditato rispetto. È lontana l'eco delle sofferenze e delle lacrime della comunità delle città visitate in precedenza; il colloquio si svolge su un prato dinanzi a un banchetto imbandito di carni per il Musulmano e di frutta per il metropolita-monaco¹⁴⁹. I temi trattati riguardano inizialmente questioni di culto e di prassi cristiana (l'elemosina e l'adorazione della croce), il rifiuto della predicazione del profeta Maometto, quindi l'identità di Cristo.

Dell'incontro con l'emiro Orhan inaspettatamente Palamas concede invece solo minime informazioni, in sostanza poco indicative. Ricorda che, interrotto improvvisamente il discorso con Ismael, nuovamente riunitosi con i suoi compagni è lasciato alla sferza delle intemperie per il resto del giorno – segno della rudezza dei modi ottomani – e solo a sera quando la pioggia diminuisce di intensità è condotto al cospetto del grande emiro che si limita a ordinare che il gruppo sia tradotto in un vicino villaggio, abitato per lo più da Cristiani dove Gregorio incontrerà gli emissari di Cantacuzeno che dovevano preparare l'abboccamento di Nicomedia¹⁵⁰. Per il resto Palamas, che testimonia i disturbi al fegato che furono causa del mancato convegno con l'imperatore e della convocazione del medico cristiano Taronites, annota soltanto che Orhan, informato dal suo medico del valore del prigioniero, si affretta soltanto a organizzare un contraddittorio con i Chioni, che ritiene dotti e saggi (σοφούς καὶ ἐλλογίμους). L'emiro infatti richiede ragguagli sull'identità del prigioniero che qualifica come καλόγηρος, quindi monaco degno di onore e dotato di credibilità¹⁵¹.

Il ritratto migliore di Orhan si legge invece all'inizio della *Dialexis*, quando il metropolita spiega le ragioni del suo discorso:

¹⁴⁸ Cfr. *LE* 13, 7-8: πέμπεται τις ὑίδους τοῦ μεγάλου ἀμηρᾶ πρὸς ἡμᾶς καὶ προσκαλεῖται με τῶν ἄλλων αἰχμαλώτων χωρίσας.

¹⁴⁹ Cfr. *LE* 13, 10: Καὶ μετὰ τὴν καθέδραν ὀπῶραι μὲν ἐμοὶ παρετέθησαν, ἐκείνῳ δὲ κρέα.

¹⁵⁰ Cfr. *LE* 16, 1-6: Ὑετοῦ δ'ἐπιγενομένου λάβρου τοῖς λόγοις ἐκείνοις, ὁ μὲν ἀναστάς ἀπήξι δρομαῖος, ἐγὼ δὲ πρὸς τοὺς αἰχμαλώτους ἐπανήκω, μετ'ἐκείνων ὕπαιθρος τὸν ὑετὸν ὑφιστάμενος. Τοῦ δὲ ὑετοῦ παυσαμένου καὶ τῆς ἡμέρας ἤδη ληγούσης περὶ δείλην ὀψίαν συλλήβδην ἅπαντας οἱ φέροντες ἡμᾶς ὑπ'ὄψιν τῷ τυράννῳ ποιοῦσι. Καὶ τούτου προστάξαντος εἰς τὴν ὄμορον ἀγόμεθα χώραν, ἐκ μακροῦ χριστιανοῖς Ῥωμαίοις κατωκισμένην, ἐν ἣ καὶ τοῖς βασιλικοῖς πρέσβεσιν ὑπῆρχε κατάλυμα.

¹⁵¹ Non riteniamo che il termine mantenga la medesima accezione in uso durante il periodo selgiuchide, quando ai monaci bizantini, sebbene riconosciuti come maestri di asceti, si addebitavano anche pratiche di magia e stregoneria; sulla questione si veda BALIVET 2005, pp. 74 e 93.

Ὅμως ἐπειδὴ ὀρίζει τοῦτο ὁ μέγας ἀμηρᾶς, καὶ καταλαμβάνω ὅτι ὁ θεὸς ἔδωκεν αὐτῷ αὐθεντικὴν γνῶσιν – τοῦ γὰρ δούλου καὶ τοῦ τυχόντος ἐστὶ τὸ γινώσκειν περὶ ἑνὸς δόγματος, καὶ τοῦτο μόνις, ὁ δὲ αὐθέντης καὶ ταῦτα ὁ ἔχων εἰς ἐξουσίαν ἑαυτοῦ πολλὰ γένη ἀναγκαῖόν ἐστι γινώσκειν περὶ παντὸς δόγματος καὶ μετὰ ἀληθείας – διὰ τοῦτο θέλω εἰπεῖν περὶ τῆς καθ' ἡμᾶς εὐσεβείας ὅ, τι ἂν δῶ ὁ τοῦ θεοῦ λόγος ἐν ἀνοίξει τοῦ στόματός μου.¹⁵²

Queste parole, cariche di fiducia e ossequio e forse in parte motivate da una necessità di *captatio benevolentiae*, dipingono un sovrano attento e coinvolto dinnanzi al panorama multietnico e multi-religioso del suo nascente regno e Gregorio si presta, quale insigne rappresentante della fede cristiana, a un'eshaustiva presentazione dei principali dogmi del suo credo, intorno ai quali – come vedremo – si dilunga nei primi paragrafi del contraddittorio con i Chioni.

Sicuramente queste parole, unite all'astio incontenibile nei confronti dell'avversario, spingono Gregoras a fornire una versione per tono ben diversa del medesimo incontro¹⁵³. Lo storico difatti preferirebbe tacere al ricordo di quanto il prigioniero, timoroso per la sua vita, disse e affermò in presenza dell'emiro (ὄσα τε πρὸς τῶν ἐκεῖ τῆνικαῦτα ἠκηκόει τε καὶ λελάληκε καὶ συνυπήχθη καὶ ὠμολόγηκε φιλοζωΐας ἕνεκα, σιωπᾶν ἄμεινον). Per Gregoras, Orhan sa benissimo che ha di fronte a sé il campione dell'eresia che sta consumando l'Ortodossia (μαθὼν δ' οὖν ὅμως ἐκεῖνος ὡς αὐτός ἐστι δι' ὃν πολυθειᾶς τε ἔρωρ ἐν Ῥωμαίων ἦνθησεν ἄρχουσι καὶ ματαίας θρησκείας ἀγάλματα νέοις ἐμπολιτεύεσθαι γέγονεν ἔθει), che diviene così oggetto di scherno e della sua condanna (κατεγίνωσκε τε καὶ διετώθαζε μάλα ἐπαγγελῶν). L'atteggiamento dell'emiro è chiaramente frutto dell'animosità autoreferenziale che connota gran parte le notizie di Gregoras sul periodo di cattività di Palamas e, a motivo di tale manifesta parzialità, esse vanno opportunamente tralasciate.

Di certo il colloquio con Ismael e l'incontro con Orhan mostrano quanto l'atteggiamento della dirigenza ottomana fosse aperto e conciliante verso il Cristianesimo nei confronti del quale essa nutre un vivo interesse. Netta quindi ci pare la contrapposizione con la tesi di P. Wittek, che giudica il movimento espansionistico ottomano ispirato ai principi della guerra santa e alla mentalità *ghazi*, interpretazione ampiamente revisionata secondo le più recenti ricerche turcologiche sul periodo di formazione dell'impero Ottomano¹⁵⁴.

Altra notizia degna di rilievo riguarda il villaggio presso il quale il prigioniero fu tradotto per ordine di Orhan. Palamas ricorda che esso era per la maggior parte popolato da Cristiani (Καὶ τούτου προστάξαντος εἰς τὴν ὁμορον ἀγόμεθα χώραν, ἐκ μακροῦ χριστιανοῖς

¹⁵² Cfr. D 4, 1-6.

¹⁵³ Cfr. GREGORAS, XXIX, 12, Bonn III, p. 231.

¹⁵⁴ Sulle critiche al modello proposto da Wittek (WITTEK 1938, pp. 1-32) si vedano le recenti discussioni in LINDNER 1983, pp. 3-9; LOWRY 2003, pp. 15-54; GY. KÁLDY-NAGY, *The Holy War (jihād) in the first Centuries of the Ottoman Empire*, in Harvard Ukrainian Studies 3-4 (1979-1980), *EUCHARISTEION: Essays presented to Omeljan Pritsak on His Sixtieth Birthday by His Colleagues and Students*, ed. by I. ŠEVČENKO – F. E. SYSYN, part I, pp. 467-473, in part. 470-473.

Ῥωμαίοις κατωκισμένην, ἐν ἧ καὶ τοῖς βασιλικοῖς πρέσβεσιν ὑπῆρχε κατάλυμα)¹⁵⁵. Il dato assume una duplice importanza in quanto da un lato certifica l'esistenza, in territori ormai occupati da tempo, di comunità o *enclaves* cristiane sopravvissute all'islamizzazione delle campagne, dall'altro dà prova di un contatto tra il prigioniero e gli ambasciatori di Cantacuzeno, inviati a preparare l'incontro di Nicomedia.

Sarebbe ozioso voler localizzare il villaggio cristiano citato da Palamas¹⁵⁶ poiché il valore della sua testimonianza consta proprio nella prova del fatto che la conquista ottomana della Bitinia nel XIV sec. non si configurò nella forma di un controllo diretto del territorio attraverso forme di conversione forzata, bensì permasero vivi, sebbene asserviti e condizionati, nuclei o comunità cristiane. Non è possibile negare che episodi o forme di proselitismo islamico, soprattutto per opera delle confraternite sufi, ebbero luogo in questo periodo come ben documenta Sp. Vryonis¹⁵⁷, ma l'intero epistolario di Palamas ci testimonia come questo processo, spesso intrapreso dai Cristiani medesimi per vedere migliorata la propria condizione sociale e fiscale, seguì percorsi sempre differenti e vari, dando vita a collaborazioni più o meno volontarie.

Ancora un elemento di questo passaggio della *Lettera alla sua Chiesa* riteniamo debba essere approfondito. Palamas dice di aver incontrato e condiviso parte del soggiorno nell'anonimo villaggio cristiano con gli ambasciatori inviati da Cantacuzeno¹⁵⁸. Indirettamente ciò certifica lo stallo nel quale versavano le trattative tra l'imperatore bizantino e l'emiro poiché tali incontri si protrassero per più giorni (Συνῆμεν οὖν αὐτοῖς ὀσημέραι)¹⁵⁹ e ciò fu motivo di conforto nonostante le condizioni climatiche e di salute alle quali era sottoposto il prigioniero. Eppure dietro queste parole si cela di certo ben altro. In questa occasione, fortuita e provvidenziale, Palamas ebbe l'opportunità di raccogliere notizie circa l'evoluzione della situazione politica che si viveva a Costantinopoli, come lui stesso implicitamente ammette, quando nei paragrafi introduttivi della *Lettera* avverte i suoi lettori per il tempo della prigionia di essere sempre rimasto al corrente di quanto accadeva nella capitale¹⁶⁰. In secondo luogo l'incontro con gli emissari di Cantacuzeno rappresentò un'occasione eccezionale – come abbiamo già osservato – per far giungere alla corte e al Patriarcato notizie circa la sua sorte e sollecitare modi e tempi per la sua liberazione. Difficile o impossibile accertare se tali notizie furono trasmesse direttamente o per lettera. Di certo la decisione di Orhan di trasferire il prigioniero, dopo la disputa con i Chioni, a

¹⁵⁵ Cfr. *LE* 16, 5-6.

¹⁵⁶ Al proposito si vedano gli studi esaustivi sulla geografia della Bitinia: I. BELDICEANU-STEINHERR, *L'installation des Ottomans*, in GEYER – LEFORT 2003, pp. 351-374; R. BONDOUX, *Les villes*, in GEYER – LEFORT 2003, pp. 377-409; B. GEYER – Y. KOÇ – J. LEFORT – C. CHATAIGNER, *Les villages et l'occupation du sol au début de l'époque moderne*, in GEYER – LEFORT 2003, pp. 411-430.

¹⁵⁷ Cfr. VRYONIS 1971, pp. 351-402.

¹⁵⁸ Cfr. CANTACUZENUS, IV, 39, Bonn III, pp. 280-281.

¹⁵⁹ Cfr. *LE* 16, 7.

¹⁶⁰ Cfr. *LE* 4, 4, 7: ἦν γάρ μοι κατ'αὐτὴν ἐξηγεῖσθαι καὶ τὰς τῶν ἐφ'ἡμῶν τε καὶ καθ'ἡμᾶς ἡγεμόνων πράξεις – μέχρι γὰρ Τενέδου τῆ βασιλικῆ συνεστελλόμεν τριήρει, κάκειθεν ἄχρι Βιθυνίας καὶ Μεσοθυνίας μοι διαβάντι οὐδὲν τῶν ἐκ τῆς Κωνσταντινουπόλεως πραττομένων κατ'ἔπειρόν τε καὶ θάλαττα διαλέληθεν -.

Nicea non può essere soltanto spiegata con il suggerimento del medico Taronites, preoccupato per lo stato di salute e prostrazione del prelato.

2.3.5 UN'ULTIMA TAPPA: NICEA

Una netta cesura separa il racconto delle vicissitudini precedenti dall'arrivo di Palamas a Nicea. Il prelato vi approdò in un momento imprecisato del luglio 1354¹⁶¹, ma non specifica né quali furono i tempi di trasferimento dal villaggio di collina dove soggiornava Orhan né per quanto tempo egli si trattene come ostaggio, lasciando nella totale oscurità modi e tempi dell'ultimo periodo della sua prigionia. La totale attenzione di Gregorio si concentra sul resoconto del dibattito che sostenne con il tasimane (LE 18-30 = LA 6-12). Due, come abbiamo già illustrato, sono le fonti che riguardano questo periodo (Lettera alla sua Chiesa e Lettera ad un anonimo) che divergono per minime discrepanze. Nonostante tale povertà di informazioni è possibile tra le righe ricostruire il contesto della coabitazione della comunità cristiana con l'invasore. Palamas infatti si dilunga soltanto nella descrizione del monastero di san Giacinto, sito nel quartiere cristiano, dove trovò accoglienza e per il quale rimandiamo in appendice¹⁶².

È opportuno a nostro giudizio soffermarci su due punti: il primo legato alle condizioni di prigionia e al comportamento tenuto dalla scorta del prigioniero e il secondo di carattere prosopografico circa la sorte toccata ai compagni di prigionia del metropolita. Palamas, con un certo stupore, annota che i prigionieri sono scortati da una guardia armata solo durante i trasferimenti da una tappa alla successiva (ήνίκ'ἄν ἐκ πόλεως εἰς πόλιν ἢ χώραν μετάγωσι, τηνικαῦτα μόνον φύλακας ἐφιστᾶσι ἡμῖν οἱ βάρβαροι)¹⁶³. Gli uomini della scorta fanno ingresso in città con i prigionieri e quindi si occupano ciascuno dei propri affari, concedendo piena libertà di movimento ai prigionieri¹⁶⁴. Questo clima di relativa libertà e la conseguente assenza di un'opprimente sorveglianza sono, a detta dell'illustre prigioniero, prova della superiore provvidenza divina e non soltanto imputabili alla magnanimità dei suoi carcerieri¹⁶⁵. È qui aggiunta poi un'indicazione per noi assai significativa: il metropolita mette al corrente i propri fedeli che egli ebbe occasione di discutere ampiamente con gli uomini della scorta sui temi apologetico-polemici più comuni. Si rammarica tuttavia di non aver tempo per registrare questi colloqui, annotando le loro domande e in particolar modo le risposte offerte. A questo punto, con una certa

¹⁶¹ Cfr. LE 22, 3-4: Ἰούλιος γὰρ ὁ μὴν ἦν = LA 6, 3-4.

¹⁶² Cfr. LE 19, 2-7; LA 3, 1-3

¹⁶³ Cfr. LE 18, 4-5; LA 2, 1.

¹⁶⁴ Cfr. LE 18, 9-11: Ἄλλ'οἱ φύλακες ἡνίκ'ἄν ἐπὶ τὴν ὠρισμένην αὐτοῖς εἰσαγάγωσι χώραν ἢ πόλιν, ἐπιστρέψαντες εἰς τὰ οἰκεῖα ἕκαστος, ἀφιᾶσι παροικεῖν τε καὶ περιεῖναι ὅποι βουλοίμεθα καὶ οἷς ἂν ἐθελώμεν συντυγχάνειν.

¹⁶⁵ Cfr. LE 18, 11-12: οἶμαι δὲ καὶ τοῦτο μὴ ἄνευ μερίζονος εἶναι προνοίας (= LA 2, 7-8).

soddisfazione, conclude dicendo che al termine di questi brevi e frammentari colloqui i Cristiani sarebbero compiaciuti nell'apprendere che gli Infedeli si mostrassero favorevoli e convinti della bontà delle argomentazioni addotte dal prelato¹⁶⁶. Questa annotazione corsiva acquista per noi un valore particolare poiché da un lato ci testimonia che i quattro episodi di contraddittori descritti nel dossier non furono le uniche occasioni di scambio e confronto e che anzi furono accompagnate da numerose altre, teologicamente meno rilevanti; d'altro canto Palamas implicitamente qui descrive la tensione al confronto che anima in questo periodo e in queste regioni anche gli strati meno acculturati della società ottomana. Il confronto su temi religiosi è motivo di interesse e partecipazione collettiva e non è questione riservata a una ristretta cerchia di competenti. A ben vedere la conferma di questa urgenza al dibattito si ripropone infatti in altri due episodi: l'acceso contraddittorio con i Chioni si svolge alla presenza non di autorità religiose ma di numerosi notabili, tra i quali presiede Balaban per volontà dell'emiro Orhan¹⁶⁷, dall'altra parte proprio nell'episodio del tasimane Palamas annota all'inizio e al termine della discussione la partecipazione anche di semplici passanti sia Cristiani sia Turchi¹⁶⁸. Colpiscono infine le note conclusive: sia nel caso dei dialoghi con le guardie della scorta sia nel caso dell'assemblamento nel colloquio con il tasimane sia nel caso dei notabili presenti alla disputa con i Chioni, Palamas segnala l'atteggiamento conciliante con il quale si chiudono gli incontri, assegnando sottilmente il primato alle sue convincenti risposte.

Altro tema rilevante di questa sezione riguarda le notizie relative alla sorte dei suoi compagni di prigionia, per i quali abbiamo già dato qualche cenno. Nella Lettera alla sua Chiesa Palamas ricorda ai suoi concittadini di Tessalonica di aver condiviso la dura esperienza della prigionia con un gruppo di compagni che costituivano il suo seguito¹⁶⁹. Il loro ruolo durante le varie tappe del viaggio è assai marginale, ma a più riprese il metropolita ha cura di informare circa il loro destino. Da questi, seguendo le sue indicazioni, fu definitivamente separato per un breve periodo intercorso tra l'incontro con i Chioni presso il villaggio collinare nel quale risiedeva Orhan e il primo periodo a Nicea.

Palamas precisa che al momento della cattura della nave furono tratti in prigionia alcuni membri dell'equipaggio e i suoi collaboratori personali. I primi furono separati dal

¹⁶⁶ Cfr. LE 18, 6-9: Τὰς μὲν οὖν ἀπὸ τούτων πρὸς ἡμᾶς πεύσεις καὶ τὰς πρὸς ἐκείνους παρ' ἡμῶν ἀποκρίσεις καὶ τὰς ἐκείνων πρὸς ταύτας συγκαταθέσεις καὶ ἀπλῶς πάσας τὰς κατὰ τὰς ὁδοὺς ὁμιλίας εἴ τις σχολὴν ἦγε γράφειν, ἡδὺς ἂν ἦν χριστιανῶν ἀκοαῖς ὅτι μάλιστα (= LA 2, 2-5).

¹⁶⁷ Cfr. D 1, 3, 5-7: μετεχειρίσθησαν καὶ ἐμὲ καὶ τὸν ἀρχιερέα καὶ τοὺς πλησιάζοντας τὸν αὐθέντην τῶν Τούρκων ἰδίως [...] ὡς οὖν οὐκ ἠδυνήθησαν κατασκευάσαι τοῦτο, πάλιν μετεχειρίσθησαν ἵνα κἂν μηδὲν λαληθῶσιν ἐνώπιον τοῦ αὐθέντου αὐτῶν· ὃ καὶ ἐποίησαν. Καὶ ὥρισεν ἐκεῖνος ἄρχοντας οὐκ ὀλίγους καὶ τινα Παλαπᾶνον λεγόμενον; 16, 1-2: Καὶ εἰς τοῦτο ἀνέστησαν οἱ ἄρχοντες οἱ Τούρκοι καὶ ἀπεχαιρέτισαν μετ' εὐλαβείας τὸν Θεσσαλονίκης καὶ ἀπήρχοντο.

¹⁶⁸ Cfr. LE 22, 2-4: Τὸν δὲ τασιμάνην ἰδόντες μετὰ καὶ τινῶν ἄλλων ὑπὸ τὴν σκιὰν καθεσθέντα τῆς πύλης, ὡς καὶ τῆς εὐκρασίας ἀπολαῦσαι τοῦ ἀέρος κατὰ καιρὸν - Ἰούλιος γὰρ ὁ μὴν ἦν -, ἀντικρὺ χριστιανῶν, ὡς ἦν εἰκάσαι, καθημένων, ἐκαθίσαμεν καὶ ἡμεῖς; 29, 1-2: Ἐν δὲ τούτοις πρὸς ὀρὴν ἤδη κονουμένους ἰδόντες τοὺς Τούρκους οἱ παρατυχόντες χριστιανοί, κατένευσάν μοι παρεῖναι τὸν λόγον.

¹⁶⁹ Va osservato che queste informazioni non sono riportate nella *Lettere ad un anonimo*.

resto del gruppo solo a Pegai¹⁷⁰. Fu qui che essi trovarono ospitalità presso la casa del pio Mavrozoumes¹⁷¹.

Il gruppo di chierici era costituito – come abbiamo già detto – da un cartofilace, dagli ieromonaci Gerasimo¹⁷² e Giuseppe¹⁷³ e Konstas Kalamares¹⁷⁴. Laconicamente Palamas ricorda che insieme agli altri prigionieri raggiunse la residenza estiva di Orhan a due giorni di marcia da Prusa¹⁷⁵. Solo al § 19, ossia al suo arrivo a Nicea, il metropolita chiarisce la sorte che toccò a ciascuno dei suoi compagni di prigionia.

Palamas ammette di non sapere dove risieda il cartofilace che era stato trasferito presso l'emiro in precedenza¹⁷⁶. Sull'identità del personaggio giustamente Meyendorff ha ipotizzato che, trattandosi del cartofilace della metropoli di Tessalonica, Palamas non abbia ritenuto necessario nominarlo in quanto ben conosciuto ai destinatari della lettera¹⁷⁷. Gli ieromonaci Gerasimo e Giuseppe invece erano già rientrati a Costantinopoli, impossibile dire se a seguito del pagamento di un riscatto¹⁷⁸. Più articolato è il destino di Konstas Kalamares. Palamas dice che egli era rimasto a Prusa, alloggiato presso la casa di un uomo

¹⁷⁰ Durante la prima tappa a Lampsaco Palamas ricorda che tutti quanti subirono le dure condizioni della prigionia; cfr. *LE* 7, 1-2: Καὶ κοινὰ μὲν εὐθὺς ἐκεῖθεν ἐμοὶ τοῖς ὅτοις τὰ τῆς δουλείας. Solo a Pegai egli ci informa che rimasero al suo fianco per volontà dei Turchi i soli monaci; cfr. *LE* 10, 3-4: Εἶά ποτε μετὰ τῶν μοναχῶν ἀπολαβόντες ἐμέ.

¹⁷¹ Cfr. *LE* 11, 1: Ἐξενιζόμεν οὖν ἐγὼ μετὰ τῶν σὺν ἐμοὶ πάντων.

¹⁷² Notizia in *PLP* 3717.

¹⁷³ Notizia in *PLP* 8996.

¹⁷⁴ Notizia in *PLP* 10236.

¹⁷⁵ Cfr. *LE* 13, 6-7: Ὡς οὖν μετὰ τῶν ἄλλων αἰχμαλώτων ἐκεῖ καὶ αὐτὸς ἤχθη.

¹⁷⁶ Cfr. *LE* 19, 8: προενηνεγμένον εἰς τὸν μέγαν ἀμνηρᾶν. Forse ozioso e sicuramente azzardato, data l'assenza di documentazione e riferimenti precisi, sarebbe tentare un'identificazione del personaggio. Ci limitiamo ad alcune considerazioni di ordine prosopografico. Escludendo che si tratti del *chartophylax* Giovanni Stymbakon (*PLP* 26973) per ragioni anagrafiche – operò infatti a Tessalonica tra il 1327 e il 1337 –, ricordiamo che coprì tale carica nel periodo antecedente l'agosto 1375 il padre dei fratelli Tarchaneiotas (*PLP* 27480 e 27502) come attestato da due atti di Kutlumus (ΚΥΤΛΥΜΟΥΣ, nn° 32-33). Troppo vaga invece l'identità di un certo Nicola (*PLP* 20494) che compare come autore di un metodo di divinazione riportato nel *Vaticanus gr. 952 (olim 740)* (precedente al XV sec.) al f. 165^v con la seguente oscura dicitura: Τοῦ σοφωτάτου καὶ μακαριωτάτου κυροῦ Νικολάου Χαρτοφύλακος τῆς ἀγιωτάτης τοῦ θεοῦ μεγάλης ἐκκλησίας καὶ μητροπολίτου Θεσσαλονίκης μέθοδος τοῦ χρησμοῦ τοῦ ἀπὸ τοῦ εὐαγγελίου ἢ ἐτέρου τινὸς θείου βιβλίου (Ὅθεν μὲν οἱ πολλοὶ τῶν ἀστεροσκοπεῖν εἰδόντων - κατὰ τέτραδα τὰ στοιχεῖα ἐτέθησαν). Per il riferimento si veda S. WEINSTOCK, *Catalogus codicum astrologorum graecorum. Codicum romanorum*. t. V/IV, Bruxelles 1940, p. 9. Si può ancora ricordare in questa sede l'attività di segretario di Palamas almeno fino al 1343 di Doroteo Blates (*PLP* 2818). Infine riportiamo il nome di Nilo (*PLP* 20034), copista di Palamas tra il 1337 e il 1347, del quale è rimasta notizia nella titolazione del codice *Kosinitza 325* (XIV sec.) sul quale si legge: Νεῖλος ταπεινὸς καὶ ἁμαρτωλὸς καὶ σκλάβος τοῦ παναγιωτάτου δεσπότη τοῦ μητροπολίτου Θεσσαλονίκης κυρίου Γρηγορίου (*scil.* Palamas); per quest'ultimo si veda M. VOGEL-V. GARDTHAUSEN, *Die griechischen Schreiber des Mittelalters und der Renaissance*, Hildesheim 1966, p. 327.

¹⁷⁷ Cfr. MEYENDORFF 1959, p. 157.

¹⁷⁸ Cfr. *LE* 19, 9: οἱ δὲ ἱερομόναχοι, ὁ Ἰωσήφ τε καὶ ὁ ἐμὸς Γεράσιμος, ἐν τῇ Κωνσταντινουπόλει τοτ' ἦσαν ἤδη.

pio che lo aveva parzialmente affrancato¹⁷⁹. Al suo arrivo nella città (§ 12) il metropolita lo aveva liberato, riuscendo miracolosamente a raccogliere la somma necessaria, ma aveva preferito lasciarlo a Prusa perché incerto del proprio futuro. Stabilitosi a Nicea, per mezzo di una lettera, Palamas richiama a sé Kalamares che da quel momento lo assiste come segretario. Si viene così a creare la paradossale situazione per cui il liberatore è schiavo al contrario del liberato¹⁸⁰. Dobbiamo immaginare che Kalamares abbia accompagnato Palamas fino al momento della liberazione. Da questo passaggio emerge poi un aspetto interessante circa lo stato di prigionia del prelado: oltre a una certa libertà di movimento, egli testimonia, dopo un primo periodo di difficoltà e pericolo a Lampsaco, la possibilità di farsi carico della sorte altrui, raccogliendo notizie sui propri compagni già liberi o disponendo di somme sufficienti a concedere la libertà o avendo la possibilità di avere al suo fianco un assistente almeno per il periodo niceno che di conseguenza rappresentò un momento di assoluta tranquillità per il metropolita a differenza dell'incertezza che connota le tappe precedenti. Circa l'identità di Kalamares, va ricordata l'ipotesi avanzata da Meyendorff il quale osserva che i manoscritti che riportano il primo dei trattati *Contra Gregoram*, esito del dibattito del 1355 alla presenza di Giovanni V Paleologo¹⁸¹, avvertono che Palamas utilizzò come pseudonimo la dicitura Κωνσταντίνου ἱερομονάχου ἀγιωρείτου, mentre altri codici, pur attribuendo il trattato direttamente al tessalonicense, ricordano che fu scritto sotto altro nome (ὡς ἀπὸ τινὸς ἑτέρου συγγραφεῖς) o altri ancora precisano che si trattava di uno ieromonaco (ἀπὸ τινὸς ἱερομονάχου)¹⁸². Meyendorff, chiedendosi se il personaggio sia realmente esistito, lo collega al nostro Konstas Kalamares, che immaginiamo fosse uno stretto collaboratore del prelado. L'ipotesi è affascinante, ma rimane incerto se Kalamares fosse realmente ieromonaco data l'ambiguità dei riferimenti presenti nella Lettera alla sua Chiesa, unico testo che cita il personaggio¹⁸³.

Altro aspetto degno di nota è sicuramente la descrizione del monastero di san Giacinto dove il metropolita trovò accoglienza¹⁸⁴. Egli afferma di aver chiesto ai soldati della scorta dove si trovasse il quartiere cristiano così da potersi dirigere liberamente (ἠρωτησάμην ἡμεῖς οὗ ταύτης χριστιανοὶ συνοικοῦσι πλείους)¹⁸⁵. Oltre a essere l'ennesima prova della libertà di movimento di cui ora gode il metropolita, tale richiesta è prova del fatto che Palamas oramai ha appreso che nelle città definitivamente occupate dai Turchi le comunità cristiane, godendo di una relativa libertà, sono concentrate in alcuni quartieri,

¹⁷⁹ Cfr. *LE* 19, 10-11: Κώνστας δὲ ὁ Καλαμάρης ἐπὶ τῆς Προύσης μόνος ἔτι τοτ'ἦν, ἔν τινι θεοφιλεῖ τοῦτον ἐξωνησαμένῳ τῆν οἴκησιν ἔχων.

¹⁸⁰ Cfr. *LE* 19, 14-18.

¹⁸¹ Cfr. *PG* 149, 233-330; *PG* 150, 836; CANDAL 1950.

¹⁸² Cfr. MEYENDORFF 1959, p. 379 con indicazione dei codici.

¹⁸³ Si confrontino *LE* 10, 3-4 con 19, 7-18. Chrestou, editore delle lettere *Contra Gregoram*, rifiuta la proposta di Meyendorff e ne avanza una nuova, identificando l'incerto autore con Costanzio igumeno di Kastamonitou (*PLP* 14237) senza offrire particolari ragguagli. Cfr. ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ IV, pp. 176-177.

¹⁸⁴ Cfr. *LE* 19, 1-7 = *LA* 3, 1-3. Sulla storia del monastero si veda Appendice.

¹⁸⁵ Cfr. *LE* 19, 1-2.

come è avvenuta a Pegai e come probabilmente fu anche a Prusa, dove, data la brevissima sosta, egli non ebbe modo di testimoniare direttamente. Il dossier di Palamas dunque accredita l'idea che già alla metà del XIV sec. l'organizzazione ottomana, a fronte di mancate conversioni, fosse disposta a concessioni nei confronti dei Cristiani locali che quindi vivevano a stretto contatto con i Musulmani, come Gregorio laconicamente conferma all'inizio della Lettera alla sua Chiesa quando ricorda meravigliato lo stato di coabitazione e promiscuità religiosa osservata durante la prigionia¹⁸⁶. La comunità cristiana di Nicea sembra radunarsi, come già osservato a Pegai, intorno al monastero di san Giacinto. Qui Palamas tace su un suo eventuale ruolo pastorale, poiché il prosieguo della Lettera si concentra solo sull'episodio del colloquio con il tasimane, trascurando ciò che avvenne nei giorni o mesi successivi.

Infine va notato il contesto entro il quale si svolse il dialogo con il tasimane. L'assembramento di Cristiani e Turchi che si creò intorno ai due contendenti testimonia quanto in città fossero all'ordine del giorno scambi e dispute tra le due comunità religiose e quanto fosse vitale lo scambio e il confronto. Gli studi di M. Balivet¹⁸⁷ al proposito dipingono le due principali città ottomane, con le loro madrasse, come ricettacolo di dotti (Dāvūd di Kayseri e Taceddin Kürdī a Nicea e Mollā Fenārī a Bursa) formati alla scuola di Ibn al-Arabī, quindi sostenitori di un Islam misticeggiante e favorevole ai contatti con i Cristiani, poiché la figura di Cristo, figlio di Maria, gioca un ruolo centrale nel loro impianto teosofico. Da ciò pare verosimile riconoscere nell'anonimo turco – citato da Palamas – il quale propone una soluzione conciliatoria al termine della disputa un esempio concreto di tale conciliante disponibilità.

Rimane da trattare la condizione della comunità cristiana della città. Il confronto con le fonti coeve mostra che la testimonianza di Gregorio si discosta sensibilmente dai documenti che ritraggono la situazione della chiesa nicena all'indomani dell'occupazione ottomana¹⁸⁸. Restringendo il campo di ricerca ai soli documenti del XIV sec., se la firma del metropolita di Nicea, che compare in un'ordinanza del patriarca Nifone I (1310-1314)¹⁸⁹ contro le ordinazioni simoniache¹⁹⁰, risulta assai poco significativa, grandissima importanza rivestono invece due lettere patriarcali inviate nel 1338 e 1340 alla chiesa nicena. Esse ben si accordano con l'impressione di decadenza e spoliazione riferita da Ibn Baṭṭūṭa¹⁹¹. La prima lettera di Giovanni XIV Kalekas (1334-1347)¹⁹² invita infatti i Niceni ad accogliere nuovamente in seno alla comunità quanti per paura si sono macchiati di apostasia, i quali

¹⁸⁶ Cfr. LE 3, 2-3: ἀναμιξὶν χριστιανοὶ καὶ Τοῦρκοὺς οἰκοῦντας, περιόντας, ἄγοντας, ἀγομένους ὁρῶν, ἐρῶ πρὸς τὴν ὑμετέραν ἀγάπην.

¹⁸⁷ Cfr. M. BALIVET, *Culture ouverte et échanges inter-religieux dans les villes ottomane du XIV^e siècle*, in ZACHARIADOU 1993, pp. 1-6; BALIVET 1994, pp. 164-167.

¹⁸⁸ Per una sintesi con traduzione inglese di alcuni atti si veda VRYONIS 1971, pp. 320 e 341-343.

¹⁸⁹ Notizia in *PLP* 20679.

¹⁹⁰ Cfr. DARROUZÈS 1977, n° 2005; DÖLGER 1925-1965, n° 2159.

¹⁹¹ Cfr. GIBB 1995, pp. 452-453 = DEFRÉMERY - SANGUINETTI 1853-1858, pp. 323-324.

¹⁹² Cfr. MM I, n° 82, pp. 183-184; DARROUZÈS 1977, n° 2185.

potranno scegliere o di mostrare apertamente la loro fede accettando il martirio o di praticare nel segreto del loro cuore gli insegnamenti di Cristo così da evitare ogni punizione. Per entrambi il patriarca assicura il conseguimento della salvezza. Nella lettera successiva¹⁹³ il patriarca riconosce la condizione di sofferenza che vive la comunità sotto il dominio turco e incoraggia la comunità a perseverare nella fede con le opere così da rimanere salda e sicura della ricompensa celeste. I due documenti testimoniano come la prassi delle conversioni forzate fosse diffusa durante la conquista turca del XIV sec. e avesse sollevato una questione de lapsis per la quale il patriarca propone come soluzioni o il neomartirio (citando il caso del martire Giacomo il Persiano¹⁹⁴) come formula di piena integrazione o il cripto cristianesimo¹⁹⁵. Identica situazione è registrata nelle lettere del metropolita Teofane¹⁹⁶, morto nel 1381. Accennano ancora a conversioni forzate anche i primi cronisti turchi come 'Āṣīkpaṣazāde¹⁹⁷ così come se ne trova menzione nell'episodio riportato da Cantacuzeno che ricorda il viaggio in Bitinia di sua figlia Teodora, promessa sposa di Orhan (1345), durante il quale la principessa incontra molti cristiani convertiti all'Islam¹⁹⁸.

Il confronto con la testimonianza di Gregorio appare inconciliabile. Tuttavia è necessario includere in questa rassegna altre fonti che al contrario riferiscono di un clima assai più tollerante e disposto all'integrazione e al confronto tra le due fedi. Non va infatti dimenticato quanto riferisce Gregoras. Egli descrive Nicea come il punto di raccolta di tutta la popolazione della Bitinia, costituita sia da barbari sia da indigeni sia da sangue misto (mixobarbaroi)¹⁹⁹. La città infatti ha una tradizione che spiega tale composizione etnica e religiosa: durante il regno dei Laskaridi qui infatti era di stanza il contingente Skythikon e per tutto il XIV e XV sec. assai diffusa fu la pratica dei matrimoni misti²⁰⁰. La stessa politica religiosa attuata da Orhan avvalorava questa situazione. Se all'indomani della presa della città egli ordina di trasformare la chiesa di Santa Sofia, che aveva accolto il concilio del 787, in moschea²⁰¹, a detta di Taṣkōprüzāde contestualmente fonda la prima madrasa dell'emirato, ponendovi a capo prima Dāwūd al-Kayserī al-Karamanī, commentatore di Ibn al-Arabī nonché egli stesso sufi, e quindi alla morte di questo, avvenuta nel 1350, il discepolo Tacceddīn Kürdī. Proprio l'influsso del mistico spagnolo Ibn al-Arabī e del suo discepolo Sadreddīn di Konya, la cui dottrina spesso si apre a elementi cristianizzanti, sugli ambienti religiosi di Nicea e Bursa, nella quale operò Mollā Fenārī, consentì l'instaurarsi di un clima di tolleranza, tale da incoraggiare le relazioni interreligiose delle quali l'incontro tra

¹⁹³ Cfr. MM I, n° 92, pp. 197-198; DARROUZÈS 1977, n° 2198.

¹⁹⁴ Cfr. BHG 772-773e.

¹⁹⁵ Su questo secondo si veda R. M. DAWKINS, *The Cripto-Christians of Turkey*, in Byz 8 (1933), pp. 247-275.

¹⁹⁶ Cfr. THEOPHANES NICAENUS, *Epistulae*, II, PG 150, 300B-320B.

¹⁹⁷ Cfr. 'ĀṢĪKPAṢAZĀDE, *Tevārīh-i Āl-i 'Osmān veyā 'Āṣīkpaṣazāde Tārīhi*, ed. 'ĀLĪ BEG, Istanbul 1959, pp.23, 41-43.

¹⁹⁸ Cfr. CANTACUZENUS, III, 96, Bonn I, pp. 588-589.

¹⁹⁹ Cfr. GREGORAS, XXXVI, Bonn III, p. 508.

²⁰⁰ Cfr. AHRWEILER 1965, p. 22.

²⁰¹ Cfr. JANIN 1975, pp. 119-120; K. OTTO-DORN, *Das islamische Iznik*, in *Istanbul Forschungen* 13 (1941), pp. 9-15.

Palamas e il tasimane è un esempio²⁰². È dunque probabile che la testimonianza di Gregorio vada interpretata come l'osservazione diretta di una situazione di convivenza che in Nicea ha subito numerosi e notevoli cambiamenti. Allo stato di sottomissione della comunità cristiana nei primi anni dopo la presa della città è seguito un miglioramento dei rapporti dovuto sia alla politica tollerante di Orhan, della quale lo stesso Gregorio fu testimone durante l'incontro con l'emiro, sia all'orientamento conciliante che assunsero le istituzioni islamiche cittadine.

2.3.5 LO STATO DELLE COMUNITÀ CRISTIANE DEL DOSSIER DI GREGORIO PALAMAS

Quale dunque il giudizio di Palamas sulla sorte delle comunità cristiane da lui visitate durante il periodo della prigionia? La risposta non può essere univoca. Se consideriamo il racconto di quanto vide e visse nei pressi di Gallipoli o Lampsaco, chiaramente traspare una preoccupazione e un terrore di fronte alla de-cristianizzazione di quella regione che fu culla di molto del Cristianesimo bizantino. Sofferenze, lancinanti dubbi sulla tenuta delle comunità locali inquietano il metropolita. Ben diversa appare invece la descrizione della situazione nei centri per i quali più lunga è stata l'occupazione ottomana e che hanno beneficiato delle iniziative di una politica conciliante che contraddistinse il governo di Orhan.

Quanto all'atteggiamento di Palamas, riteniamo con la Philippidis-Braat²⁰³ che sia necessario rileggere con attenzione le parole con le quali si apre la sezione dell'*Encomio* di Filoteo Kokkinos alla stagione della prigionia del suo eroe:

Ἄλλ'ὁ τῶν βασιλέων Βασιλεὺς ἄνωθεν καὶ Κύριος τῶν κυρίων, τὰς μὲν ὡς περιττὰς ἀποδοκιμάζει τό γε νῦν εἶναι, Ἀχαιμενίδαις δὲ τοῖς μακρὰν ἀπωκισμένοις αὐτοῦ τῷ τῆς πίστεως λόγῳ, καὶ δὴ καὶ τοῖς κατεχομένοις ὑπ'αὐτῶν αἰχμαλώτοις, εὐαγγελιστὴν τε καὶ κήρυκα καὶ μεσίτην καὶ διαλλακτὴν δι'αἰχμαλωσίας αὐτὸν θαυμαστῶς ἀποστέλλει.²⁰⁴

A ben vedere, se escludiamo le manifestazioni di sconforto e sofferenza che costellano l'intero *dossier*, quando Gregorio è impegnato a discutere con i suoi avversari o a offrire consigli ai suoi correligionari colloca al primo posto la definizione dei principi fondamentali del Cristianesimo, spesso volontariamente confondendo i piani e le forme propri dell'apologetica con quelli dell'*expositio fidei*. Anche di fronte ai rivali più agguerriti e insolenti come i Chioni, egli imposta gran parte del suo discorso come una chiara e diretta presentazione dei dogmi della propria fede. La disponibilità verso le comunità che incontrò è la riprova di tale atteggiamento. Convinto, come lo è l'intero suo secolo, che l'avanzata

²⁰² Per queste notizie si veda BALIVET 1994, pp. 164-165.

²⁰³ Cfr. PHILIPPIDIS-BRAAT 1979, p. 198.

²⁰⁴ Cfr. TSAMES 1985, § 98, p. 535.

turca sia dovuta alla punizione divina dinnanzi ai peccati del suo popolo, egli all'inizio della sua *Lettera pastorale* afferma:

Δοκεῖ γάρ μοι διὰ τῆς οἰκονομίας ταύτης φανεροῦσθαι τὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ ἐπὶ πάντων θεοῦ, καὶ αὐτοῖς πάντων βαρβάρων βαρβαρωτάτοις, ὡς ἀναπολόγητοι ὦσιν ἐπὶ τοῦ μέλλοντος αὐτοῦ φρικωδεστάτου βήματος, ἐγγὺς ὄντος ἤδη δι' ἣν οἰκονομίαν, ὡς ἀπὸ τῶν ἐκβάντων ἔστι συννοεῖν, καὶ ἡμεῖς παρεδόθημεν ταῖς τούτων χερσίν, ἅμα καὶ πρὸς μικρὰν ἔκτισιν τῶν πολλῶν εἰς θεὸν ἡμετέρων ἀμαρτημάτων, οἷόν τινα πυρὶ παραδιδόμενων τῶν νῦν πειραζομένων ἀλλὰ σβεννυμένων, τῶν ἐπιφερόντων τὰ ἐπιηρείας, εἰ μὴ μετὰ μελόν σχοῖεν τῆς τε ἀπιστίας καὶ τῆς θηριωδίας, τῷ ἀσβέστῳ ἐκείνῳ τηρουμένων πυρὶ.²⁰⁵

Alla luce di queste parole l'esperienza della prigionia si colloca così sul piano della manifestazione dell'economia divina (διὰ τῆς οἰκονομίας ταύτης φανεροῦσθαι τὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ) e il caso di Palamas prova come egli sia stato strumento della provvidenza celeste volto (ἡμεῖς παρεδόθημεν ταῖς τούτων χερσίν) a offrire un esempio di rettitudine e una testimonianza della vera fede per i barbari, atta a convertire e avvertire coloro che professano l'empietà (ὡς ἀναπολόγητοι ὦσιν ἐπὶ τοῦ μέλλοντος αὐτοῦ φρικωδεστάτου βήματος, ἐγγὺς ὄντος ἤδη). D'altro canto questa stessa dura prova è sempre nell'economia divina occasione di purificazione per i peccati compiuti contro Dio (πρὸς μικρὰν ἔκτισιν τῶν πολλῶν εἰς θεὸν ἡμετέρων ἀμαρτημάτων), una punizione oggi per Gregorio tollerabile, ma presto insostenibile per quanti causano il male e vivono nell'ἀπιστία, destinati insindacabilmente al fuoco eterno.

Sbagliano dunque coloro che leggono il *dossier* palamitico allo scopo di attribuire al nostro autore uno sguardo tollerante e vagamente sincretico di fronte all'Islam. Al fianco di toni apocalittici che colorano anche documenti e opere coeve, non si può negare una certa attitudine positiva di Palamas verso gli Infedeli che deve tuttavia essere inquadrata proprio in quella disposizione all'evangelizzazione che è motore dei suoi interventi. La scelta di trovare punti di contatto con gli avversari non ha infatti lo scopo di riconoscere la bontà della loro fede, bensì sfruttare una contiguità per aprire un varco alla loro conversione. La convinzione che muove Palamas è peraltro ben presente in altri suoi contemporanei sia appartenenti alla movimento esicasta²⁰⁶ sia estranei²⁰⁷ ad esso tanto da suscitare le critiche di quanti non riconoscevano nemmeno tale dote agli Infedeli²⁰⁸.

²⁰⁵ Cfr. *LE* 3, 3-11.

²⁰⁶ Di tale convinzione parla già Meyendorff (cfr. MEYENDORFF 1959, pp. 158-159), ma, come abbiamo già considerato nel primo capitolo, è possibile rintracciare un esempio di tale apertura nella *Vita* di Saba di Vatopedi (cfr. TSAMES 1985, § 40, pp. 235-236; § 41, 31-39, p. 237; § 50, 24-49, pp. 257-258).

²⁰⁷ A questo proposito vanno citate le parole di Matteo Blastares: Ἰδεῖν ἔστι κὰν τῷ βαθεῖ σκότῳ τῆς τῶν Ἀγαρηνῶν δυσσεβείας τὸ φῶς ἐνδυναστεῦον τῆς χάριτος, καὶ ὑπὸ ταύτης, ἢ καταλαμνανόμενον ἢ σβεννύμενον (cfr. BLASTARES, *PG* 144, 1108BC), il giudizio di Gregoras (cfr. Gregoras, XXIX, 8, Bonn III, p. 228: Οἶμαι, τῆς θείας ἀοράτως πρὸς τοῦτο κινούσης προνοίας, ἵνα μὴ σεσωσμένα πολλῆς τε καὶ νεωτέρας τῆς ἀσωτίας ἐμπλήσωσι τὰς γε ἀπλουστέρων ψυχὰς καὶ αὐτά. Τό γε μὴν θεῖον τοῦ Χριστοῦ εὐαγγέλιον μετὰ τοῦ Δαυϊτικοῦ ψαλτῆρος αἰδοῖ πολλῇ τοὺς οἰκείους τηρεῖν ἐνετέλλετο· εἰώθεσαν γὰρ καὶ Ἰσραηλίται τιμᾶν προφητὰς τε ἅπαντας καὶ

2.3.6 LA LIBERAZIONE DI PALAMAS

Prima di addentrarci nell'analisi dei contenuti della varie dispute che Palamas sostenne durante la sua prigionia rivolgiamo ancora la nostra attenzione al problema della liberazione di Gregorio. Se le motivazioni alla base del viaggio di Palamas che portò alla sua cattura sono state ampiamente sondate dalla Philippidis-Braat che vede in Palamas un ambasciatore inviato da Giovanni V Paleologo per discutere della recente incoronazione di Matteo Cantacuzeno (febbraio 1354)²⁰⁹ e della rottura degli accordi della Blacherne²¹⁰, tempi e modalità della liberazione di Palamas sono avvolti nel mistero. Anche l'editrice del testo, dopo una lunga disamina delle fonti in nostro possesso, rinuncia a fornire una ricostruzione credibile dei fatti²¹¹. Riteniamo tuttavia doveroso riconsiderare la questione nell'intento di offrire una risposta a tale questione aperta e per evidenziare anche i rapporti che in questi anni legano i vari attori politici dell'area (Bizantini, Serbi, Ottomani).

Partiamo dai dati certi. Nel suo *Encomio* Filoteo Kokkinos ci informa che la prigionia di Gregorio si prolungò per un anno intero²¹². Dunque se Palamas, come è evidente dalla lettura dei primi paragrafi della sua *Lettera alla sua Chiesa*²¹³ fu catturato nei primi giorni del marzo 1354, dopo il terremoto di Gallipoli, la nota di Filoteo fissa il ritorno del metropolita a Costantinopoli all'inizio della primavera del 1355. Nessuna rilevanza cronologica acquista invece per la nostra analisi il racconto, sempre di mano di Filoteo, della scena dell'ingresso trionfale del metropolita nella capitale, accolto dal popolo festante e accompagnato dal canto degli angeli²¹⁴.

ἄμα τὸν σωτήρα Χριστὸν ὡς ἓνα τῶν προφητῶν) o infine quello di Alessio Makrebolites (cfr. MAKREMBOLITES, pp. 196-197).

²⁰⁸ Cfr. GREGORII ACINDYNI, *Opera. Refutationes duae operis Gregorii Palamae cui titulus Dialogus inter Orthodoxum et Baarlamitam*, edidit J. N. CAÑELLAS, Corpus Christianorum, Series Graeca 31, Leuven 1995, IV, 53, 20-23, pp. CLXXXV-CLXXXVI e 399: ἀλλὰ καὶ τὴν Ἰσμητιτῶν ἔφοδον ἐπικαλεῖσθε, καὶ τὰ τῶν Περσῶν ἦθη ἐκθυμῶς ἄγαν ἀποσεμνύνετε, ἵν' ὑμῖν οὐδεὶς ὁ ἀντιέξων εἴη καὶ τῆς εὐσεβείας ὑπερμαχῆσων καὶ προστησόμενος.

²⁰⁹ Cfr. DÖLGER 1925-1965, n° 3008.

²¹⁰ Cfr. PHILIPPIDIS-BRAAT 1979, pp. 191-197. Per gli accordi delle Blacherne si vedano CANTACUZENUS, III, 98-100, Bonn III, pp. 602-615 e GREGORAS, XV, 8, Bonn II, pp. 773-780.

²¹¹ Cfr. PHILIPPIDIS-BRAAT 1979, pp. 207-209; si veda anche la ricostruzione di certo meno efficace in DE VRIES - VAN DER VELDEN 1989, pp. 193-198.

²¹² Cfr. TSAMES 1985, § 103, p. 552: Ἐνιαυτὸς ὅλος ἦνυστο τῷ γενναίῳ αἰχμαλωσίᾳ τε καὶ τοῖς τῆς αἰχμαλωσίας δεινοῖς προταλαιπωροῦντι.

²¹³ Cfr. LE 5, 1: Μετὰ δὴ τὸν συσσεισμὸν ἐκεῖνον ὀλίγας ἡμέρας, ὀκτακοσιομέδιμνον ἀναβάντες.

²¹⁴ Cfr. Cfr. PHILOTHEUS KOKKINOS, *Contra Gregoram Antirrheticorum* XII, PG 151, 1131 BC: ἀμαίμακτος ἀθλητῆς καὶ στεφανίτης καὶ μάρτυς τῶν Χριστοῦ παθημάτων ἐκεῖθεν κατίων πρὸς ἡμᾶς σὺν λαμπρᾷ τινι τῇ πομπῇ καὶ τοῖς κρότοις καὶ τοῖς ἐπινικίοις, οὐκ ἐπιγείοις τισὶν οὐδὲ παρ' ἀνθρώπων φθαρτῶν ἐπιτελουμένοις, ἀλλ' ἀφθάρτων καὶ οὐρανίων ἀγγέλων ἀοράτως προπεμπομένων, καὶ τὴν αὐτοῦ κάθοδον, καὶ τοὺς ἄθλους τοὺς ἱερούς, καὶ τοὺς ὑπὲρ τῆς εὐσεβείας ἀγῶνας καὶ δρόμους, καὶ τὴν καινὴν ὁμολογίαν, ὕμνοις καὶ μυστικαῖς ψδαῖς ἀνακηρυττόντων. Addirittura il redattore della versione in volgare dell'*Encomio*, conservata nell'*Athos*,

Poco più aggiunge l'anonimo autore della versione metafrasizzata tradita nell'*Athos, Iviron* 589 (4709), p. 65²¹⁵ che menziona la folla di notabili e la presenza degli imperatori all'arrivo della nave nel porto di Costantinopoli (ἐρχόμενος εἰς τὴν πόλιν τὸν ἐδέχθησαν μετὰ μεγάλης τιμῆς τόσον ὁ κοινὸς λαός, ὅσον καὶ οἱ αὐτοκράτορες καὶ οἱ ἄρχοντες).

Di certo noi fissiamo come il *terminus ante* per il ritorno la firma che Palamas, in qualità di metropolita di Tessalonica, appone il 17 agosto 1355 all'atto sinodale²¹⁶ emesso dal patriarca Callisto I a conferma dell'alleanza tra Giovanni V Paleologo e Ivan Alessandro²¹⁷, imperatore dei Bulgari, in previsione delle nozze tra Andronico Paleologo e Kyratza.

In realtà un altro elemento concorre a restringere parzialmente, o quantomeno a confermare, il momento del ritorno. Abbiamo già accennato alla disputa che vide contrapposti Palamas e Gregoras di cui il resoconto è tradito sotto il nome di Giorgio Phakrases²¹⁸. M. Candal, editore del testo, fissa il dibattito nella seconda metà del 1355, in particolare dopo il giugno del medesimo anno.

In conclusione, data la vaghezza delle fonti disponibili, non possiamo che limitarci a ribadire che Palamas fece ritorno a Costantinopoli nella primavera del 1355 e che ricominciò a esercitare un ruolo attivo nell'estate del medesimo anno.

Ben più intricato risulta invece affrontare il problema relativo ai responsabili della liberazione. Palamas, a più riprese nell'arco della *Lettera alla sua Chiesa*, ricorda che sulla sua sorte pendeva il pagamento di un riscatto, il cui ammontare di volta in volta sembra lievitare²¹⁹. Poiché le menzioni dell'aumento del prezzo del riscatto si limitano al periodo in cui Palamas fu sotto la custodia di Suleyman (Gallipoli – Lampsaco – Pegai), dobbiamo supporre che la questione della liberazione fu discussa alla presenza dell'emiro Orhan quando, presumibilmente alla fine del giugno 1354, il prigioniero fu tradotto al villaggio di collina dove l'emiro risiedeva, dopo la breve sosta di Prusa. Sostengono questa ipotesi tre dettagli: 1) nel resto della *Lettera*, che si concentra sul soggiorno a Nicea, Palamas non fa più menzione della somma da versare per la sua liberazione; 2) Orhan, su consiglio di Taronites²²⁰, concede al prelado il trasferimento a Nicea dove questi poté godere di evidente libertà di movimento, come prova la disputa con il *tasimane* nei pressi della Porta orientale, e di azione come dimostra la liberazione e la convocazione per lettera di Konstas Kalamares,

Esphigmenou 107 (2120), f. 191^v si lamenta che l'autore non abbia trattato con dovizia di particolari le ultime fasi della prigionia del santo. Per la descrizione del manoscritto risalente al XVIII sec si veda LAMBROS 1895, p. 183.

²¹⁵ Per la descrizione del manoscritto si veda LAMBROS 1900, p. 178.

²¹⁶ Cfr. MM I, pp. 432-433; DARROUZÈS 1977, n° 2381; DÖLGER 1925-1965, nn° 3046-3047.

²¹⁷ Cfr. PLP 1500 e 91374.

²¹⁸ Cfr. PLP 29575. Per il testo e i problemi connessi si vedano: PG 149, 233-330; PG 150, 836; CANDAL 1950; D. BALFOUR, *Palamas reply to Gregoras' account of their debate in 1355*, in JÖB 32/4 (1982), XVI. Internationaler Byzantinistenkongress, Wien, 4-9. Oktober 1981, Akten II/4, pp. 254-256.

²¹⁹ Cfr. LE 7, 10-11 (a Gallipoli): τῷ μὲν γὰρ ἡγεμόνι τῶν βαρβάρων ἐντεῦθεν ἐλπὶς εἰσέδου νομισμάτων χιλιάδας παρ' ἐμοῦ κομῆσθαι; 9, 6-7 (a Lampsaco): καὶ κατὰ τὴν ἐβδόμην τοὺς παρὰ βαρβάρων ἑτασμούς πρὸς τὴν ἡμετέρας ὠνῆς αὔξησιν ὑποστάντες; 10, 4-5 (a Pegai): αὔξειν τῆς ὠνῆς τὸ πόσον ἡμᾶς βιαζόμενοι.

²²⁰ Cfr. LE 17, 1-4.

il compagno di prigionia rimasto a Pegai²²¹; 3) infine non va dimenticato che, giunto al villaggio, per alcuni giorni il prigioniero fu condotto presso un vicino borgo dove alloggiavano gli ambasciatori di Cantacuzeno²²². È quindi assai probabile che furono proprio gli emissari dell'imperatore a portare a Costantinopoli notizie sulla sorte dell'illustre prigioniero o anche sue lettere. Non dimentichiamo infatti le parole di Gregoras²²³ e di Kokkinos²²⁴ che alludono agli effetti che tali notizie produssero nella cerchia dei sostenitori del metropolita²²⁵.

Il quadro delle fonti che direttamente affrontano il tema della liberazione del metropolita si completa con la lettura di due passi: il primo ancora dall'*Encomio* di Filoteo Kokkinos e il secondo del solito Gregoras. Essi sostengono due tesi assolutamente divergenti e apparentemente inconciliabili.

Filoteo infatti attribuisce la liberazione di Palamas ai Serbi, a dire Stefano IV Dušan, che esaudirono le richieste dell'emiro:

ὄτε καὶ τὰ τῶν ἐλπίδων αὐτῶν εἰς ἅπαν ἐρρήη, Θεοῦ κεινηκότητος ἐξ ὑπερορίας δυτικῆς Τριβαλλοῦς τινὰς ἢ Δαλμάτας, ἄνδρας καλοὺς κάγαθοὺς καὶ ὑπὲρ τὸ σφέτερον αὐτῶν γένος, οἱ καὶ πόρρωθεν ὄντες καὶ τὰ τε χρήματα δαψιλῶς κατελάβοντο τοῖς βαρβάροις καὶ τὸν ἅγιον ἀνεσώσαντο, ἴν'εἴη καὶ τοῦτο καθαρῶς τῶν περὶ αὐτὸν τοῦ Θεοῦ θαυμάτων, τοῦ πάντα κατὰ τὸ εἰρημένον ποιούντος τε καὶ μετασκευάζοντος μόνῳ τῷ βούλευσθαι.²²⁶

Per il patriarca i Serbi, mossi dalla divina Provvidenza, proprio quando il prigioniero perdeva ormai ogni speranza per la propria salvezza, riuscirono a raccogliere il denaro necessario al rilascio, con un gesto di umana solidarietà.

Gregoras invece assegna la palma del liberatore a Cantacuzeno. Asserisce infatti che l'ex-imperatore, intimorito dall'attivismo dell'avversario e dalla debolezza del partito palamita dopo l'ascesa di Giovanni V, si sia prodigato per il ritorno del metropolita, clandestinamente facendo pervenire ai Turchi la somma pattuita, così da poter avvalersi nelle dispute teologiche di un interlocutore competente e capace di tener testa al medesimo Gregoras:

Μάλιστα δ'οὖν ἀπάντων ἐξέπληξέ τε καὶ ἐξέμηνε Καντακουζηνὸν τὸν τῆς τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίας ὄλεθρον καὶ βεβαιωτὴν τῆς ὄλης κακίας διάπυρον. Ὅς δήπου καὶ δεῖσας μὴ νῦν, ὅποτε μήτ'αὐτὸς τυραννοίη μήθ'ὁ αὐτοῦ μυσταγωγὸς παρείη Παλαμᾶς, ὑπέρσχη καὶ πέρασ σχῆ τὰ βεβουλεμένα, λάθρᾳ σὺν πολλῇ τῇ σπουδῇ πεπομφῶς Ὑρκανῶ τῷ γαμβρῶ καὶ βαρβάρῳ χρήματα πρὸς Βιθυνίας τὴν ἐκείνου δεξιὰν καὶ γνώμην ἱκανῶς ἔχοντα

²²¹ Cfr. LE 19, 10-18.

²²² Cfr. LE 16, 5-10.

²²³ Cfr. GREGORAS, XXIX, 12, Bonn III, p. 231: ἃ δ'οὖν ἀπολεξάμενοι πρὸς δημοσίας φέρουσιν ἀκοὰς οἱ ἐνταῦθα τῆς ἐκείνου θιασῶται κακίας, ἐγγραφῶς πρὸς ἐκείνου τούτοις πεμφθέντα, ἔστι τοιάδε.

²²⁴ Cfr. TSAMES 1985, § 102, p. 551: καὶ μεθ'ὑπερβολῆς ἕκαστον τούς τε λέγοντας ἅμα καὶ τούς ἀκοοῦντας ἔχειν ἐκπλήττειν.

²²⁵ Cfr. DE VRIES - VAN DER VELDEN 1989, pp. 193-198.

²²⁶ Cfr. TSAMES 1985, § 103, p. 552.

ἐμπιπλᾶν, πέπεικεν ἐλεύθερον ἐς Βυζάντιον ἀποστεῖλαι Παλαμᾶν τὸν τῆς κακίας προστάτην, ἵνα, τὸν δεύτερον φάναι πλοῦν, συμμαχίας τις τῷ πονηρῷ γοῦν αὐτὸς γίγνηται δόγματι.²²⁷

La tesi di Gregoras a una prima lettura appare inverosimile, perché la motivazione legata a un'eventuale disputa dogmatica risulta debole, nonostante il fatto – come abbiamo poc'anzi ricordato – che proprio nel 1355 i due avversari ebbero occasione di incontrarsi e discutere le opposte tesi come testimoniato dal resoconto di Giorgio Phakrases e dal *corpus* dei trattati *Contra Gregoram* composti dallo stesso Palamas. D'altra parte il fatto che Filoteo non faccia riferimento all'interessamento di Cantacuzeno nell'*affaire* della liberazione, nonostante gli sforzi più volte manifestati dall'imperatore²²⁸ per la sorte dell'amico teologo, permette di dubitare della attendibilità dell'agiografo²²⁹.

Le debolezze di entrambe le ipotesi sono evidenti. Quando Kokkinos ricorda che Gregorio perse ogni speranza per il suo ritorno, in realtà allude al fatto che tra il novembre 1354 e il febbraio successivo i maggiori sostenitori del metropolita prigioniero, ossia l'imperatore Giovanni VI e lo stesso Patriarca, erano ormai usciti di scena. Cantacuzeno infatti, dopo lo sbarco clandestino di Giovanni V il 29 novembre 1354, fu costretto all'abdicazione (10 dicembre 1354) e al ritiro, come monaco con il nome di Joasaph, nel monastero dei Manganes²³⁰. Il patriarca Filoteo invece fu deposto dalla Sinodo e dal reintegrato Callisto I²³¹ all'inizio del febbraio 1355. Nemmeno gli athoniti sembrano intervenire in favore del loro storico difensore, nonostante siano noti gli sforzi che i monasteri in passato attuarono per la liberazione di figure religiose di rilievo, basti pensare alle trattative per il rilascio del succitato Callisto e della delegazione inviata per indagare sulla diffusione delle pratiche bogomile sulla Santa Montagna nel 1344²³². L'indicazione di Stefano Dušan, quale responsabile del ritorno del metropolita, di conseguenza apparirebbe plausibile, dati i legami e la conoscenza diretta tra il re serbo e Palamas già a partire dalla visita del Nemanja nel 1347 sull'Athos²³³ per attirarlo nel suo campo e tentare una

²²⁷ Cfr. GREGORAS, XXIX, 42, Bonn III, p. 252.

²²⁸ Cfr. TSAMES 1985, § 103, p. 552: Τῶν δὲ κοινῶν πραγμάτων ὡσπερ ἐν κύβων στροφαῖς αὐθις μεταμεσόντων Ῥωμαίοις, μεταβολῆς τε προσγενομένης ἅμα τῇ βασιλείᾳ καὶ τῇ κοινῇ ἐκκλησίᾳ, καὶ τῶν σφόδρα σπουδαζόντων ὑπὲρ τῆς ἐλευθερίας ἐκείνου πόρρω γεγονότων τῆς ἀρχῆς καὶ τῶν κοινῶν πρυτανείας, τηνικαῦτα παρὰ πάσας ἐλπίδας λύεται τῆς αἰχμαλωσίας.

²²⁹ Cfr. PHILIPPIDIS-BRAAT 1979, p. 209: «si l'ex-empereur avait été à l'origine de la libération de Palamas, le premier à nous le dire aurait été Philothée, qui n'a pas hésité à parler des efforts antérieurs de Cantacuzéne».

²³⁰ Per la ricostruzione dell'intera questione, con opportuni riferimenti alle fonti si vedano: FAILLER 1971, pp. 296-300; NICOL 1967, pp. 271-274; FAILLER 1976, pp. 121-123.

²³¹ Cfr. DARROUZÈS 1977, n° 2374.

²³² Cfr. DOCHERIARIOU, nn° 24 e 30; RIGO 1989, pp. 150-151. Per l'osservazione, in verità una delle poche realmente acute si veda anche DE VRIES - VAN DER VELDEN 1989, pp. 193 e 202.

²³³ Cfr. G. CH. SOULIS, *Tsar Stephen Dušan and the Mount Athos*, in *Harvard Slavic Studies* 2 (1954), pp. 125-140 = G. CH. SOULIS, *Tsar Stephen Dušan and the Mount Athos*, in *The expansion of Orthodox Europe. Byzantium, the Balkans and Russia*, ed. J. SHEPARD, Adershot 2007, pp. 349-364; PHILIPPIDIS-BRAAT 1979, pp. 208-209.

conciliazione con la chiesa costantinopolitana per il riconoscimento del patriarcato serbo²³⁴. Eppure mancano completamente documenti che attestino anche un minimo contatto tra la cancelleria serba e quella ottomana nel corso del biennio 1354-1355. Va anzi ricordato che nel giugno 1354 Stefano Dušan inviò un'ambasceria presso papa Innocenzo IV ad Avignone per organizzare una crociata contro i Turchi per la liberazione delle città occupate, tanto da ottenere il titolo di *capitaneus contra Turcos*. Ch. Soulis discute le reali motivazioni che spinsero Stefano a questa soluzione, individuando nella scelta di un avvicinamento con la curia romana un tentativo di proteggere il suo regno dalle mire di Luigi di Ungheria che proprio alla metà di quel giugno era arrivato con le sue truppe alle porte di Belgrado. Sebbene Soulis ritenga che la politica estera di Stefano nei confronti degli Ottomani – ai quali nel corso del 1351 aveva richiesto un'alleanza matrimoniale – non possa essere stravolta nel giro di pochi anni, pensiamo che sia assai improbabile che egli si sia proposto come promotore di una crociata e dall'altro abbia arricchito le casse dei suoi eventuali avversari²³⁵.

Per completezza dobbiamo considerare un ultimo aspetto. Risolta l'emergenza con gli Ungheresi e lasciata languire l'ipotesi di una crociata, Dušan trascorse l'inverno del 1354 a Serre dove convocò un *sabor* dei Serbi e dei Greci per l'elezione a patriarca della chiesa serba di Saba, all'epoca igumeno di Chilandar. La titolatura mostra la partecipazione della comunità greca all'evento e denota la reazione di Stefano all'anatema scagliato dal patriarca Callisto I sulla legittimità di un patriarcato serbo. Alla luce di ciò potrebbe non essere improbabile un interessamento del re serbo alla liberazione di Gregorio sempre nell'ottica di una presa di posizione di quest'ultimo in favore della chiesa locale²³⁶, ma la diffidenza di Palamas nei confronti del re serbo, già palesata nel loro incontro del 1347²³⁷, rende tale ipotesi alquanto inconsistente.

Se quindi le parole di Filoteo pongono più dubbi che certezze, passiamo ora all'analisi del resoconto di Gregoras. L'idea che la liberazione sia stata voluta da Cantacuzeno in funzione di una disputa contro il filosofo antipalamita, nonostante i riscontri ai quali abbiamo già accennato, ci pare frutto dell'egocentrismo dello storico più che condizione reale. Un dettaglio tuttavia richiama la nostra attenzione: l'ex-imperatore avrebbe fatto pervenire all'emiro Orhan la somma pattuita in segreto (λάθρα σὺν πολλῇ τῇ σπουδῇ πεπομφῶς Ὑρκανῶ τῶ γαμβρῶ καὶ βαρβάρῳ χρήματα πρὸς Βιθυνίας). La notizia

²³⁴ Cfr. RIGO 1997, pp. 114-118.

²³⁵ Sull'organizzazione della crociata contro i Turchi da parte di Stefano Dušan facciamo riferimento a SOULIS 1984, pp. 52-57.

²³⁶ Sull'organizzazione e le motivazioni del *sabor* si veda ancora SOULIS 1984, p. 57 e per una analisi più dettagliata della presenza serba a Serre durante il XIV sec. cfr. Б. ФЕРЈАНЧЕ, *ВИЗАНТИЈСКИ И СРПСКИ СЕР У XIV СТОЛЕЊУ*, Beograd 1994 (sintesi in inglese alle pp. 135-141, in part. pp. 138-139). Per la scomunica a Stefano Dušan e alla chiesa serba e la ricomposizione dello scisma cfr. DARROUZÈS 1977, n° 2444 e 2611.

²³⁷ Cfr. TSAMES 1985, §§ 82-83, pp. 519-520. Sia sufficiente riportare queste parole che Palamas pronunciò in risposta alle offerte del re serbo: Πολιτικῆς ἀρχῆς καὶ χωρῶν καὶ φόρων καὶ προσόδων καὶ χρημάτων πολυταλάντων τὸ παράπαν ἡμῖν οὐδ' ἴτισοῦν χρεῖα.

pone due interrogativi apparentemente insormontabili: come avrebbe potuto il monaco Joasaph concordare il rilascio attraverso una contrattazione diretta con il Turco e, in secondo luogo, come avrebbe potuto raccogliere la somma sufficiente – e immaginiamo cospicua – per la liberazione del metropolita? Sebbene al primo punto non sia possibile dare una risposta documentata, è sufficiente ricordare che l’abdicazione di Cantacuzeno e il suo ritiro monastico non equivalsero a un volontario allontanamento dalla vita politica attiva. Egli infatti vestì i panni dell’eminenza grigia e resse alcuni affari importanti per conto dell’imperatore Giovanni V, come ad esempio le trattative con i legati pontifici per il progetto di concilio ecumenico nel 1367²³⁸.

Per quanto concerne la disponibilità finanziaria della quale Cantacuzeno si servì, a detta di Gregoras, è opportuno riconsiderare i contatti intrattenuti dall’imperatore con l’emiro Orhan nel corso del 1354. Le trattative per la restituzione delle città bitiniche ebbero inizio con la richiesta ufficiale presentata da Cantacuzeno nel febbraio-marzo 1354 e che aveva come oggetto la riconsegna della fortezza di Tzympes, occupata da Suleyman e per la quale il Turco chiedeva un compenso, quantificato dall’imperatore in 10000 pezzi d’oro che vennero regolarmente versati senza ottenere nulla in cambio a causa del terremoto del 2 marzo che creò le condizioni per la presa di Gallipoli²³⁹. Il condottiero turco, ignorando i patti²⁴⁰, organizzò un trasferimento di popolazione in Gallipoli e non restituì nemmeno la fortezza, mostrando libertà di iniziativa anche rispetto al padre Orhan. Cantacuzeno inviò allora una prima delegazione presso Orhan per richiedere rispetto degli accordi²⁴¹. Questa prima ambasceria va con evidenza fissata al marzo 1354. In tutta risposta Suleyman si mostrò sordo alle pressioni, accampando come scusa il fatto che non aveva occupato militarmente quelle città²⁴². Orhan, rammaricato nei confronti di Giovanni VI per l’atteggiamento del figlio, chiese tempo per risolvere la questione²⁴³. Cantacuzeno, pur di vedere restituite le città contese, giunse a promettere il versamento di 40000 pezzi d’oro²⁴⁴ e Orhan, allo scopo di imporre al figlio lo scambio, propose un incontro a Nicomedia alla

²³⁸ Cfr. MEYENDORFF 1960b; NICOL 1996a, pp. 148-154.

²³⁹ Cfr. DÖLGER 1925-1965, n° 3013; CANTACUZENUS, IV, 38, Bonn III, pp. 276-277.

²⁴⁰ Cfr. CANTACUZENUS, IV, 38, Bonn III, p. 278: τὰς πρὸς βασιλέα συνθήκας παριδῶν, ἄς ἔθετο ἐπὶ τῷ Τζύμπην ἀποδιδόναι.

²⁴¹ Cfr. CANTACUZENUS, IV, 38, Bonn III, p. 279: Βασιλεὺς δὲ ἠνιάτω μὲν οὐκ ὀλίγα πρὸς τὴν συμφορὰν· ἀμύνεσθαι δὲ τοὺς ἀδικοῦντας ἀδυνάτως ἔχων, πρεσβείας συνεχεῖς ἐποιεῖτο πρὸς Ὀρχάνην τὸν γαμβρὸν καὶ τὰς ἠρπασμένας πόλεις ἡξίου τὸν υἱὸν ἀποδιδόναι.

²⁴² Cfr. CANTACUZENUS, IV, 38, Bonn III, p. 279: Σουλιμὰν δὲ ἰσχυριζομένου μὴ πολέμῳ, μηδὲ βία τῶν πόλεων κεκρατηκέναι, ἀλλ’ ἄοικήτους καὶ καταβεβλημένας κατασχεῖν.

²⁴³ Cfr. CANTACUZENUS, IV, 38, Bonn III, pp. 279-280: Ὀρχάνης δὲ ὁ πατὴρ ἑαυτῷ τε συνειδῶς ἀδικοῦντι καὶ παρασπονδοῦντι, καὶ ποιούμενος περὶ πλείστου τὸ βασιλέα θεραπεύειν, συνετίθετο μὲν αὐτίκα τὰς πόλεις ἀποδιδόναι βασιλεῖ. Σουλιμὰν δὲ τοῦ υἱοῦ δυσαπαλλάκτως ἔχοντος, ἔδειτο βασιλέως ὑπερθέσθαι τὴν ἀπόληψιν, ὡς πείσοντος αὐτοῦ τὸν υἱὸν μετὰ μικρὸν ἔκοντι τὰς πόλεις ἀποδοῦναι ὃ καὶ ἔπραττεν ὀλίγῳ ὕστερον.

²⁴⁴ Cfr. DÖLGER 1925-1965, n° 3022; CANTACUZENUS, IV, 38, Bonn III, p. 280: Οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ βασιλεὺς τῶν πόλεων ἐκείνων ἔνεκα Σουλιμὰν ἐπηγγείλατο παρέξειν μυριάδας χρυσοῦ τέτταρας.

presenza dello stesso Suleyman che in quell'occasione si sarebbe impegnato a rispettare gli accordi²⁴⁵. Gli eventi devono essere collocati verso la fine della primavera del 1354 quando contemporaneamente Giovanni V cercò un contatto con Orhan per reperire truppe da opporre all'usurpatore Cantacuzeno²⁴⁶. Tra maggio e giugno l'imperatore fece quindi vela verso Nicomedia secondo il programma pattuito e inviò i suoi ambasciatori presso l'emiro, che disertò l'abboccamento adducendo quale scusa – secondo Cantacuzeno – un malore che lo costringeva a letto. Abbiamo già sottolineato che Palamas, incontrando Orhan nella sua residenza estiva nei dintorni di Prusa, testimonia che l'assenza di Orhan era giustificata da dolori al fegato per i quali aveva convocato il medico Taronites. Siamo giunti così nella piena estate del 1354, probabilmente nei mesi di giugno o luglio. Il messaggio di scuse di Orhan annunciò un prossimo incontro *sine die* ossia al momento della sua guarigione. Quel convegno non ebbe infatti mai luogo tanto che Cantacuzeno fu costretto a fare ritorno a Costantinopoli carico di dubbi sulla lealtà del suo alleato²⁴⁷.

Dell'intera vicenda rimane tuttavia da discutere un dettaglio che forse può giustificare il versamento del riscatto per la liberazione di Palamas. Cantacuzeno aveva promesso di pagare come tributo per le città della Bitinia 40000 pezzi d'oro. In base alla nostra ricostruzione tale somma non fu mai corrisposta e dobbiamo presumere che rimase disponibile per Cantacuzeno. Bisogna a questo punto domandarsi su quali fondi l'imperatore poté contare per erogare nel breve tempo della primavera 1354 prima 10000 quindi altri 40000 pezzi d'oro.

Per chiarire la questione è necessario fare un passo indietro di alcuni anni fino al 19 maggio 1346 quando l'ala orientale della basilica di Santa Sofia crollò rovinosamente per le conseguenze dei terremoti dell'ottobre 1343 e novembre 1344²⁴⁸. L'intero settore orientale

²⁴⁵ Cfr. DÖLGER 1925-1965, n° 3023. CANTACUZENUS, IV, 38, Bonn III, pp. 280 Δείσας δὲ Ὁρχάνης, μὴ ψευδάμενος ὁ παῖς οὐκ ἀποδῶ τὰς πόλεις βασιλεῖ, ἐσκέψατο συνελθόντας ἐν ταύτῳ βασιλέα καὶ αὐτόν, οὕτω Σουλιμάν ὑποσχέσθαι ἐπ'αὐτῶν, ὡς ἀποδώσει πάντως γε τὰς πόλεις, αὐτίκα τε ἐδήλου βασιλεῖ πρὸς τὸν Ἀστακηνὸν γενέσθαι κόλπον, ὡς ἐνταυθοῖ τῆς συντυζίας ἐσομένης. Δόξαν δὲ καὶ βασιλεῖ βελτίστην εἶναι τὴν βουλήν, ἐκέλευε τριήρεις ἐφοπλίζεσθαι.

²⁴⁶ Cfr. DÖLGER 1925-1965, n° 3024. Notizia tutta da verificare per l'incongruenza della fonte: lo Pseudo-Sphrantzes ricorda che Giovanni ebbe contatti con l'emiro Murad: ὁ δὲ βασιλεὺς Ἰωάννης ὡς εἶδε καὶ ἤκουσε τὸν στρατὸν τοῦ Καντακουζηνοῦ καὶ πενθεροῦ ἐρχόμενον καὶ ἐτοιμαζόμενον καὶ μὴ ἔχων ἀντιστῆναι πρὸς τὸν ἀμυρᾶν Ἀμουράτην ἐπρεσβεύσατο, ἵνα ἔλθῃ καὶ συμμαχήσῃ αὐτῷ. Cfr. *Georgius Phrantzes, Ioannes Cananus, Ioannes Anagnostes*, edidit I. BEKKER, CSHB, Bonn 1838, I, IX, p. 45.

²⁴⁷ Cfr. DÖLGER 1925-1965, n° 3025; CANTACUZENUS, IV, 38, Bonn III, p. 281: Τότε δὲ ἐπεὶ ἦσαν ὠπλισμένοι αἱ τριήρεις, ἐν Νικομηδίᾳ τε ἐγένετο καὶ πρέσβεις ἔπεμπε πρὸς Ὁρχάνην τὸν γαμβρόν, ὡς ἀφιζόμενον καὶ αὐτὸν ἐκεῖ τῶν προκειμένων ἕνεκα. Ὁ δ'ἔφασκε νοσεῖν καὶ ἀδυνάτως ἔχειν τὸ νῦν εἶναι ἀπανίστασθαι τῆς κλίνης ἀχθομένου καὶ σκῆψιν οἰόμενου τὴν νόσον εἶναι, καὶ καταναγκάζοντος ἐλθεῖν εἰς τὴν Νικομήδους, ὥσπερ ἐπηγγείλατο, ὄρκους ἰσχυρίζετο νοσεῖν ὡς ἀληθῶς καὶ μηδεμίαν σκῆψιν εἶναι, μηδ'ὑπόκρισιν περὶ τὸ πρᾶγμα ἐδεῖτό τε συγγνώμην παρασχέσθαι, καὶ ἐπηγγείλατο αὐθις, ὡς ἐν ῥηταῖς ἡμέραις ράϊσας ἐκτελέσει τὰ ὑποσχημένα. Ἐκεῖθεν μὲν οὖν ὁ βασιλεὺς ἄπρακτος αὐθις εἰς Βυζάντιον ἐπανῆλθε.

²⁴⁸ Per la ricostruzione dell'intera vicenda rimandiamo a un nostro articolo in fase di pubblicazione: M. Fanelli, *A «belated collapse» of St. Sophia on May 19, 1346: a reconsideration on the damages, the times of restoration and the raising and use of funds*. Notizie dei terremoti in E. GUIDOBONI – A. COMASTRI, *A «belated» collapse and a false*

della chiesa, l'abside, un terzo della cupola con i suoi mosaici insieme all'iconostasi andarono irrimediabilmente perduti²⁴⁹. La responsabilità dell'evento fu attribuita alla negligenza dell'allora patriarca Giovanni XIV Kalekas per mezzo di una pubblica denuncia indirizzata all'imperatrice Anna di Savoia da un gruppo di metropolitani²⁵⁰ e grande fu il cordoglio tra la popolazione che si accalcò tra i ruderi per rimuovere le macerie²⁵¹. L'evento fu motivo di interpretazioni apocalittiche come testimoniano alcuni scritti di Alessio Makrembolites²⁵² e di un anonimo identificato con Giorgio Galesiotes²⁵³. La notizia del disastro ebbe poi un'eco amplissima come testimonia la lettera di Gregorio Akindynos rivolta a Giorgio Lapithes²⁵⁴:

Ὁ δὲ αὐτὸς οὕτως καὶ περὶ τῆς κοινῆς καὶ μεγίστης συμφορᾶς τῶν Ῥωμαίων, μᾶλλον δὲ τῆς ἀπανταχοῦ γῆς Χριστιανῶν, τῆς κατὰ τὸν περιβόητον καὶ ἀμίμητον νεῶν τῆς παντουργοῦ Σοφίας ἀπαγγελεῖ σοι, περὶ ἧς ἴσως καὶ ἄλλοι σοι γράψουσιν· ἐξ ἧς εἰς πένθος, οἶμαι, θαυμαστὸν πεπτωκότα – πῶς γὰρ οὐ; – πάλιν παραμυθῆσονται ἐπαγαγόντες τῆς τοῦ παντὸς καὶ ὧδε Χριστιανικοῦ πυρὶ πνουν προθυμίαν καὶ σύμπνοιαν ἐπὶ τὴν τῶν πεπτωκότων ἀνάστασιν, εἰ μὴ ταύτην ὁ θεὸς παραλύσει διὰ τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν.²⁵⁵

Le prime opere di ricostruzione furono decise dall'imperatrice Anna che il 6 ottobre inaugurò la nuova abside²⁵⁶. In realtà il resoconto Cantacuzeno ci offre dettagli più significativi e mostra il decorso che ebbero i lavori:

Τὴν μὲν οὖν μεγάλην στοὰν μετὰ τοῦ βήματος ἡ βασιλις ἀνήγειρεν αὐθις Ἄννα, Φακεωλάτον ἐπιστήσασα τῶ ἔργῳ· τὸ ἐπέκεινα δὲ μετὰ τῆς ὀροφῆς βασιλεὺς ὕστερον ἀνέστησεν ὁ Καντακουζηνὸς καὶ τῆς ἄλλης ἐπεμελήθη τοῦ τέμενους εὐκοσμίας, ὅση τε ἐν

earthquake in Constantinople: 19 May 1346, in *European Earthquake Engineering* 3 (2002), pp. 22-26. Per quanto concerne le fonti storiche che ricordano l'evento si consultino: SCHREINER 1975-1979, I, 7/10-11, p. 65, 8/45a, p. 84, 9/13, p. 93, 88a/8, p. 616; II, pp. 266-267; GREGORAS, XV, 2-3 e 6, Bonn II, pp. 751-753; XXVIII 34-39, Bonn III, pp. 198-202; CANTACUZENUS, IV, 4, Bonn III, p. 30.

²⁴⁹ Cfr. GREGORAS, XV, 2, Bonn II, p. 749: πέπτωκε ἡ μία τῶν αἰθερίων φάναι τεττάρων ἀψίδων, ἡ πρὸς ἥλιον ἀνλισχοντα βλέπουσα, συεφελκόμενα τε καὶ συγκαθελοῦσα ἑαυτῇ καὶ ὅσον ὑπὲρ ἰδεῖν ὃ ἐπεκάθετο ἡμισφαίριον· καὶ συντέτροπται μὲν τὰ κρυπτόμενα κάλλη τοῦ βήματος· συντέτριπται δ' ὁ τῶν θελιῶν ἐκείνων κόσμος εἰκόνων.

²⁵⁰ Cfr. Ἀναφορὰ τῶν Ἀρχιερέων πρὸς τὴν κρατίστην καὶ ἁγίαν ἡμῶν καὶ δέσποιναν κυρίαν Ἄνναν τὴν Παλαιολογίαν, PG 151, 767D-770D.

²⁵¹ Cfr. GREGORAS, XV, 2, Bonn II, p. 750: Τούτων δ' οὕτω συμβεβηκότων, τῆς φήμης ἔωθεν ῥυείσης καὶ ἀνὰ πᾶσαν διαδοθείσης τὴν πόλιν, βοή καὶ θρήνος ἠγείρετο μεῖζων. [...] Ἐκενοῦντο τοῖνον οἰκίαί πᾶσαι καὶ ἀγοραὶ καὶ θέατρα, καὶ πάντες ἐπὶ τὴν θεάν τοῦ πάθους ἀθρόον ἐξέθεον. [...] Περιστάντες οὖν καὶ ἀπολοφυράμενοι πάντες ὅπως εἰκός, ἔπειτα κύψαντες ἐξεφόρου τὴν ὕλην τῶν ἐρειπίων.

²⁵² Cfr. ΚΟΥΡΟΥΣΗΣ 1969-1970, pp. 211-250, in part. pp. 229-233.

²⁵³ Cfr. PLP 3528. Per la presentazione del testo cfr. ΚΟΥΡΟΥΣΗΣ 1972, pp. 113-115.

²⁵⁴ Cfr. PLP 14479.

²⁵⁵ Cfr. HERO 1983, ep. 60, ll. 70-77, pp. 246-247.

²⁵⁶ Cfr. SCHREINER 1975-1979, I, 7/11, p. 65.

μαρμάρους καὶ λεπτῆς ψηφίδος διαθέσει. Εἴ τι δὲ ἐνέδει πρὸς τελείωσιν, Παλαιολόγος ὕστερον ἐπέθηκεν ὁ νέος βασιλεὺς μόνος ἤδη τῆς Ῥωμαίων ἡγεμονίας ἔχων τὴν ἀρχήν.²⁵⁷

Alla luce di questa testimonianza il quadro si fa più complesso, ma per la nostra ricerca assai più interessante. Innanzitutto Cantacuzeno ricorda che i lavori di rifacimento furono affidati già nel 1346 a Andrea Facciolati²⁵⁸. La figura di questo genovese, che coprì la carica di *protostrator* dal 1347 al 1354, è assai interessante. Fedelissimo sostenitore di Cantacuzeno durante la guerra civile, favorì l'ingresso dell'imperatore-usurpatore in Costantinopoli nel febbraio 1347. La notizia dello storico lascia poi intendere che il Facciolati fu anche il responsabile della gestione dei fondi destinati al restauro. In secondo luogo dal breve passo si può ancora osservare che i lavori di ristrutturazione si protrassero per molto tempo, dal regno di Anna fino al loro completamento sotto Giovanni V, quindi dopo il 1354 e di conseguenza dobbiamo ipotizzare che richiesero un forte sforzo finanziario per le casse imperiali²⁵⁹. Cantacuzeno poi, con un certo orgoglio, menziona il suo intervento che portò al rifacimento della volta della basilica. A ben vedere una velenosa noticella che si legge in Gregoras ci informa che il soffitto di Santa Sofia, poco tempo dopo la sua inaugurazione, crollò miseramente, dimostrando l'empietà o – noi diremmo – lo scarso investimento dell'imperatore:

Ἐκεῖνο δὲ πῶς οὐκ ἄν τις θαυμάσαι τῆς θείας οἰκονομίας, ὅτι παρὰ τοσοῦτον Καντακουζηνῶ συγκεχώρηκε τοῦ μεγίστου, τῆς τοῦ θεοῦ σοφίας νεῶ βραχείαν ἐκείνην οἰκοδομήν, τοῦ περὶ τὸν ὄροφον δηλαδὴ τεθραυσμένου μέρους, παρ' ὅσον τὴν γε πρὸς χιόνων καὶ ὄμβρων αἰθερίων ἀποτροπὴν ἀνασώσασθαι σκέπην. Ὅσα δ' οὖν τῶν ἐντὸς ὑπερλαμπρῶν ἱερῶν περιβόλων ἐκείνων καὶ θυσιαστηρίων ἀγίων παντάπασιν ἀνάλωται καὶ συντλετριπται, ταῦτα δ' ἀσέβεισιν αὐτοῦ καὶ βεβήλοις ἀνεγήργεθαι χερσὶν οὐδαμῆ συγκεχώρηται πρὸς θεοῦ, ἀλλ' ἐν μέσῃ φάναι πορείας τῆς ἐξουσίας ἐκπέπτωκεν ἀκλεῶς, χλευήν μακρὰν καταλελοιπῶς τῷ βίῳ καθ' ἑαυτοῦ διὰ τὴν καινοτομίαν τῆς πίστεως.²⁶⁰

Necessariamente il cedimento va datato alla primavera del 1354 poiché lo stesso Gregoras ci informa che Cantacuzeno tra la fine del 1353 e l'inizio del 1354 ordinò una riscossione fiscale supplementare proprio per sostenere l'avanzamento dei lavori:

Τοὺς γε μὴν ὑπὲρ τοῦ νεῶ τῆς τοῦ θεοῦ σοφίας ἐλέγχους ἐκείνους ὁ Καντανουζηνὸς αἰσχυνοθεὶς ἔρανον πρὸς τῶν Βυζαντίων κελεύει συμφορηθῆναι κατ' ἀξίαν ἐκάστων τῶν τε

²⁵⁷ Cfr. CANTACUZENUS, IV, 4, Bonn III, p. 30.

²⁵⁸ Cfr. PLP 29559.

²⁵⁹ Citiamo come prova della pietà religiosa nei confronti della catastrofe della basilica e come testimonianza dell'enormità delle risorse necessarie per la sua ricostruzione un atto del patriarca Isidoro che nell'autunno 1348 accetta 300 *hyperpera* lasciati per testamento dal monaco Kompas per i lavori a Santa Sofia; cfr. DARROUZÈS 1977, n° 2299.

²⁶⁰ Cfr. GREGORAS, XXIX, 45, Bonn III, p. 254.

μάλα πλουσίων καὶ μή, καὶ τῶν μᾶλλον ἐνδόξων καὶ μή, οὕτως ἐν τρισὶ μῆσι καὶ τὸ τῆς ὀροφῆς τοῦ νεῶ λειπόμενον ἐκτετέλεσται.²⁶¹

Poiché il passo segue direttamente l'annuncio dell'elezione al patriarcato di Filoteo Kokkinos²⁶² avvenuta alla fine dell'agosto del 1353, contando i tre mesi citati nella fonte, possiamo datare con un certo margine di sicurezza il completamento dei lavori per la volta di Santa Sofia al novembre dello stesso anno e quindi il crollo nel corso dell'anno dei primi mesi dell'anno successivo. Questa indicazione apre una serie di interrogativi tra loro contraddittori ai quali cercheremo di dare risposta: da un lato constatiamo che alla fine del 1353 i fondi per la ricostruzione di Santa Sofia sembrano essersi esauriti, dall'altro in base alla nostra precedente ricostruzione abbiamo osservato come le disponibilità di Cantacuzeno tra la primavera e l'estate del 1354 sia tanto ampia da promettere una somma totale di 50000 pezzi d'oro all'emiro Orhan. Come spiegare tale incongruenza?

Anche in questo caso è opportuno procedere a ritroso e inserire una notizia che di nuovo cogliamo dalla lettura di Gregoras. Abbiamo già accennato al fatto che il crollo dell'ala orientale della basilica suscitò sgomento e vivo cordoglio non solo nella comunità costantinopolitana, ma nell'intero mondo cristiano ortodosso. Gregoras infatti ricorda:

Καὶ μεμένηκεν ὁ θεῖος οὗτος οἶκος ἐκεῖθεν ἀμελούμενος τὸ παράπαν κακ τῶν ὀρώντων ἀπάντων συχνὰ προσκαλούμενος δάκρυα, μὴ μόνον Ῥωμαίων ἀλλὰ καὶ πάντων σχεδὸν ἐθνικῶν καὶ ἀλλοφύλων ἀνθρώπων. Τῆς δὲ φήμης τοῦ παγκοσμίου τοῦδε θεάματος εἰς συμβάνει θεῖου τὸν ἀρχηγὸν διαβαινούσης τῆς Ῥωσσίας. Χώρα δ'αὕτη μεγάλη καὶ πολυάνθρωπος, μεταξὺ τῶν ὑπερβορείων ἐκείνων καιμένη ὀρών, ἀφ'ῶν Ταναΐς τε ῥήγνυται ποταμῶν ὁ μέγιστος, καὶ ὅσοι πρὸς τὴν Μαιώτιδά τε καὶ Κασπίαν μείζους τε καὶ ἥττους ποταμοὶ κατιόντες ποιοῦνται τὰς ἐμβολάς, ἐν δεξιᾷ μὲν, εἴ τις ἀπ'ἄρκτων εἰς ἡμᾶς ἀφικοῖτο, ζέφυρον ἄμενον ἀφεῖσα καὶ γειννιώντα τὸν δυτικὸν Ὀκεανόν, παρὰ δὲ τὰ εὐώνυμα τούς τε ὑπερβορέους Σκύθας καὶ ὅποσα τῶν ἀφηλιωτικῶν πνευμάτων τὴν γῆν ἐκείνην εἴωθεν ἐπιπνεῖν. Δεῖ γὰρ καὶ ταῦτα διεξιέναι χωρογραφοῦντας, ἵνα πρὸς ἔλεγχον ἦ τὰ πάντι πόρω τῆς οἰκουμένης ἔθνη τῶν ἐν κόλποις μὲν ἐχόντων ἡμῶν θεαμάτων τὰ κάλλιστα, ἀναισθητούντων δ'ἀπάντων μάλιστα τῶν ἐπὶ γῆς ἐθνῶν. ὁ τοίνυν τῆς χώρας ἀρχηγὸς ἐκείνης χιλιάδας ἡμῖν χρημάτων μέμψας ἐκεῖθεν ὅσας δῆτα καὶ ἐπεπόμφει, δι'αὐτῶν ἡξίου τελεῖσθαι τὸ λείπον ἐκεῖνο μέρος τοῦ θεῖου νεῶ, ἐπαγγελόμενος ἔτι καὶ πλείω πέμπειν ἐκεῖθεν ἐξῆς κατὰ τὸ τῆς χρείας ἀνάλογον. Ὁ δὲ βασιλεὺς ὑμῶν οὐτοσί καὶ θεοῦ καὶ ἀνθρώπων αἰδῶ καθυβρίσας, καὶ δίκης θείας θρόνους σεμνοῦς παριδῶν, ἀφήρηται μὲν ἡμῶν ἐκεῖνα τὰ χρήματα, πέπομφε δ'Υρκανῶ τῷ ἀσεβεστάτῳ γαμβρῶ, προφανῆς ἱερόσυλος καθιστάμενος, καὶ δαίμοσι θύων τὰ τίμια. Ὅμως τί τοῦτο πρὸς γε τὰ ἡμῖν ἀνωτέρω λεχθέντα; οὐ γὰρ μείζον τοῦτ'ἐκείνου γε τοῦ τοῖς αὐτοῖς βαρβάρους χριστιανούς προδιδόναι διηνεκῶς, καὶ καθάπερ ἱερεῖα διὰ τῶν φαινομένων τούτων προσάγειν τοῖς μὴ φαινομένοις δαίμοσι τὰς ἐκείνων ψυχάς. Θεάτρον τοίνυν ἀγγέλους καὶ ἀνθρώπους ἐλεούμενον ὁ θεῖο οἶκος, τὸ μέγα τοῦτο θαῦμα τῆς οἰκουμένης ἐγκαταλέλειπται, καὶ μὴ ἔχων ὅποι τῆς οἰκουμένης πρεσβείαν πέμψας τὴν ἀδικίαν

²⁶¹ Cfr. GREGORAS, XXVIII, 39, Bonn III, pp. 201-202; DÖLGER 1925-1965, n° 3012.

²⁶² Cfr. GREGORAS, XXVIII, 39, Bonn III, p. 201: Καὶ ταῦτα μὲν τοῦτον ἔσχε τὸν τρόπον ὀλίγα δ'ἐκεῖθεν παρήλθον ἡμέραι καὶ διάδοχος γίνεται τοῦ βαθμοῦ Φιλόθεος ὁ Κόκκινος, ἐκ τῆς κατὰ Πείρινθον Ἡρακλείας μετατεθείς. Cfr. DARROUZÈS 1977, n° 2347.

ἀπαγγελεῖ, νοσοῦμης ἀπάσης δι' ἐνὸς ἀνδρὸς μοχθηρίας, ἴστατι λοιπὸν ἐπὶ μέσου θαέτρου τῆς οἰκουμένης φωναῖς ἀφθόγοις τῶν αἰτίων θρηνῶν τὴν ἀγμωμοσύνην. Εἰς τοιοῦτον τοίνυν καὶ τηλικούτον βάθος κακῶν ἐμπεσόντι ποῖος ἀδαμάντινος λογισμὸς ἢ ποία λιθίνη ψυχὴ κοινωνεῖν τῶν αἰσchrῶν αὐτῶ βουληθεῖη ποτέ;

Ταῦτα δὴ καὶ πλείω τούτων προειπῶν, καὶ ἐπειπῶν ἀνώμαλά τε καὶ ἀφελῆ καὶ ἀταμίευτον μὲν ἔχοντα τὴν τραχύτητα μακροτέρων δὲ γέμοντα τῶν λοιδοριῶν, ἀπιέναι τοὺς πρέσβεις διεκελεύσατο. Καὶ μὲν δὴ τὰ πλείω διὰ τὴν ἄγαν τραχύτητα σιγῆ κρύψας ἔγωγε μόνα ταῦτα, καθ' ὅσον ἔμοιγ' ἐξῆν, τοῖς πρὸς σέ μου γε τούτοις ἐταμειυσάμην ἐπομνήμασι μετρίως καὶ ὡσπερ ὕλης πρόφασιν ταῖς τῶν σῶν ἱστοριῶν βίβλοις ἀφοσιούμενος. Σὺ δ' ἀνειληφῶς τῇ σῆ Καλλιόπῃ κοσμήσαις ἂν ἐς τὸ εὐφραδέστερον εὐθυρρημονήσας.²⁶³

Il passo è in sé carico di risvolti decisivi per il nostro discorso. Gregoras asserisce che la notizia del disastro raggiunse anche le lande lontane della Russia e il re locale, così impressionato per l'evento catastrofico, partecipò direttamente alle spese di ricostruzione, inviando a Costantinopoli una somma consistente (ὁ τοίνυν τῆς χώρας ἀρχηγὸς ἐκείνης χιλιάδας ἡμῖν χρημάτων μέμψας ἐκεῖθεν ὅσας δῆτα καὶ ἐπεπόμφει, δι' αὐτῶν ἡξίου τελεῖσθαι τὸ λείπον ἐκεῖνο μέρος τοῦ θεοῦ νεώ) promettendo di spedirne altri per simili necessità (ἐπαγγελλόμενος ἔτι καὶ πλείω πέμπειν ἐκεῖθεν ἐξῆς κατὰ τὸ τῆς χρείας ἀνάλογον). Gregoras quindi prosegue accusando Cantacuzeno di aver utilizzato tali ingenti somme per pagare tributo all'emiro Orhan, suo cognato (Ὁ δὲ βασιλεὺς ὑμῶν οὐτοσὶ καὶ θεοῦ καὶ ἀνθρώπων αἰδῶ καθυβρίσας, καὶ δίκης θείας θρόνους σεμνοὺς παριδῶν, ἀφήρηται μὲν ἡμῶν ἐκεῖνα τὰ χρήματα, πέπομφε δ' Ὑρκανῶ τῶ ἀσεβεστάτῳ γαμβρῶ, προφανῆς ἱερόσυλος καθιστάμενος, καὶ δαίμοσι θύων τὰ τίμια). La nota di Gregoras sembra trovare dei riscontri nel resoconto di viaggio di Stefano di Novgorod che visitò la capitale e la basilica di Santa Sofia nella settimana santa del 1349²⁶⁴. Egli annota l'accoglienza ricevuta dal *protostrator* e dal patriarca in persona che permisero ai pellegrini russi l'accesso alle reliquie della Passione conservata in basilica. Ovviamente il viaggiatore si riferisce ad Andrea Facciolati che, come abbiamo detto in quegli anni fu sovrintendente ai lavori. Per quanto concerne il patriarca anche in questo caso è elementare l'identificazione con Isidoro, che dati i sovvenzionamenti che giunsero dalla Russia, si mostrò particolarmente disponibile nei confronti dei pellegrini che da lì provenivano. Non deve quindi essere nemmeno messa in discussione la menzione del re di Russia citato da Gregoras. Si tratta del principe moscovita Simeone (1341-1353) il quale mostrò tale prodigalità per risolvere in verità un problema personale legato al riconoscimento da parte del patriarca Isidoro delle sue terze nozze, seguite al ripudio della moglie²⁶⁵. Le donazioni di Simeone spiegano inoltre gli ottimi rapporti che Cantacuzeno palesa nei suoi confronti, testimoniati dagli atti emanati tra

²⁶³ Cfr. GREGORAS, XXVIII, 34-39, Bonn III, pp. 198-201.

²⁶⁴ G. P. MAJESKA, *Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, *Dumbarton Oaks Studies XIX*, Washington, District of Columbia 1984, pp. 15-47, in part. pp. 30-31.

²⁶⁵ Per un commento al resoconto di viaggio di Stefano di Novgorod e per una puntuale presentazione dei termini della questione posta dal principe Simeone si veda I. ŠEVČENKO, *Notes on Stephen, The Novgorodian Pilgrim to Constantinople in the XIV Century*, in *Südost-Forschungen* 12 (1953), pp. 165-175, in part. pp. 166-168.

l'agosto e il settembre 1347 in favore della metropoli governata da Teognosto²⁶⁶. In questo senso non bisogna nemmeno dimenticare da un lato l'ampia concessione fornita dal patriarca Isidoro che riconobbe il metropolita Teognosto, uomo di Simeone, come massimo rappresentante della chiesa russa²⁶⁷ e dall'altro l'intensa raccolta di fondi operata proprio da Teognosto per la ricostruzione di Santa Sofia²⁶⁸.

Alla luce di ciò abbiamo dimostrato come confluirono a Bisanzio dopo il 1347 consistenti somme di denaro provenienti dalla Russia che furono a disposizione di Cantacuzeno, non tanto o non solo per la ricostruzione della chiesa di Santa Sofia, ma che gli permisero al contrario di risolvere problemi contingenti di ben altra natura. Riteniamo quindi che Cantacuzeno abbia attinto da questi fondi per contrastare l'avanzata ottomana in Bitinia e che la somma pattuita, da versare in occasione dell'incontro di Nicomedia, sia servita in parte per il pagamento del riscatto dell'amico Palamas. Cantacuzeno, a nostro avviso, fu avvertito delle condizioni per il rilascio e dello stato di salute del metropolita, proprio dagli ambasciatori che Gregorio incontrò nel villaggio presso Prusa. L'abdicazione e il ritiro in monastero di Cantacuzeno furono quindi motivi ritardanti il versamento della quota e ciò spiegherebbe il fatto che Palamas rimase prigioniero fino alla primavera del 1355.

2.4 ANALISI DELLE DISPUTE

Esaurita la presentazione dei problemi ecdotici e storici connessi al dossier di Palamas, offriamo di seguito una puntuale analisi dei contenuti delle varie dispute che il metropolita prigioniero sostenne con vari interlocutori nel corso della sua lunga prigionia. Si tratta di quattro passaggi che rappresentano l'ossatura dell'epistolario (disputa a Lampsaco, incontro con Ismael, contraddittorio con i Chioni e discussione con il *tasimane*). Tale analisi ha l'obiettivo di evidenziare la qualità delle argomentazioni adottate da Palamas, il rapporto con la tradizione apologetico-polemica bizantina al fine di valutare il loro grado di innovazione o continuità. Sarebbe troppo facile presumere che le occasioni che fanno da cornice alle dispute abbiano influenzato profondamente l'armamentario argomentativo del prigioniero.

Anteponiamo a ciascuna analisi una nota relativa all'interlocutore. Nel caso del contraddittorio consumato presso il villaggio-residenza estiva di Orhan, abbiamo preferito

²⁶⁶ Cfr. DÖLGER 1925-1965, n° 2925-2929.

²⁶⁷ Cfr. DARROUZÈS 1977, nn° 2291-2292; DÖLGER 1925-1965, n° 2919. I tre atti risalgono al settembre 1347.

²⁶⁸ Cfr. GREGORAS, XXXVI, 31, Bonn III, p. 516: 'Ως καὶ ὑπὸ τῆς τοιαύτης τοῦ ἀνδρὸς ἀρετῆς αὐθόρμητοι πάντες τοῦ ἔθνους ἐκείνου ἄνδρες τε καὶ γυναῖκες καὶ νέοι καὶ γέροντες πρὸς τὸν τοῦ καλοῦ ζῆλον ἠγείροντο, καὶ πλέον αὐτῶν οἱ τούτων ἡγεμόνες, ἐξ ὧν καὶ ἐς Βυζάντιον χρήματα ἀπεστάλησαν ἀποχρῶντα πρὸς οἰκοδομίαν τοῦ πεπτωκότος τηλικαῦτα μέρους τοῦ μεγίστου νεῦ τῆς ἀγίας τοῦ θεοῦ σοφίας.

un ritratto del medico Taronites anziché dei Chioni. L'assenza di fonti nuove non consente una soluzione – o soltanto un avanzamento – circa il problema della loro identità.

2.4.1 LA DISPUTA DI LAMPSACO (LE §§ 7-8)

I temi:

- il dominio militare come prova della superiorità dell'Islam;
- il mondo ostaggio del Maligno (1Gv 5, 19);
- l'idolatria dell'Islam;
- credenze musulmane su Gesù;
- il misconoscimento della divinità di Cristo e fiducia in Maometto;
- la morale islamica: tra ferocia militare ed eccessi sessuali;
- il consenso divino

Dopo la cattura avvenuta sulla costa nei pressi di Gallipoli, Palamas ci informa che l'intero equipaggio della nave, che avrebbe dovuto condurli a Costantinopoli, fu trasferito nella vicina Lampsaco, al riparo dal teatro delle operazioni militari. Oltre al doloroso ricordo delle privazioni e delle sofferenze patite nei primi giorni di prigionia, egli riferisce di un primo contraddittorio tenuto con rappresentanti musulmani. La concisione del passo non deve tuttavia convincere della sua scarsa rilevanza: l'operazione di sintesi non inficia la qualità e la coesione logica delle argomentazioni citate²⁶⁹. È necessario dunque considerare tutti i particolari riferiti da Palamas nella loro sequenza.

Il § 7 si apre con un'intensa e dolorosa descrizione delle sofferenze dei prigionieri. Palamas ricorda la nudità e la privazione dei beni indispensabili come condizioni della reclusione tendenti all'annullamento della dignità e della risolutezza dell'individuo; a esse fa seguito l'elenco dei patimenti: maltrattamenti, cattiva alimentazione con i conseguenti disturbi, il progressivo indebolimento fisico e infine il torpore degli arti per l'obbligo a mantenere la stessa postura. Questo schizzo così drammatico riecheggia la descrizione delle condizioni di prigionia riportate nella *Passione dei quarantadue martiri di Amorium*, opera della seconda metà del IX sec. e attribuita a Evodio²⁷⁰. L'unica sostanziale differenza nella

²⁶⁹ Nelle pagine successive illustreremo le strutture argomentative e i percorsi logici che concatenano LE 7-8. Non riteniamo condivisibile il giudizio espresso a riguardo in PHILIPPIDIS-BRAAT 1979, p. 112. L'editrice sostiene che «la violente diatribe contre l'Islam (§ 8) constitue, au milieu d'un texte brusquement interrompu, un corps étranger qui étonne e gêne». Analizzando il paragrafo precedente a nostro parere sono ravvisabili nessi logici che determinano la coesione e consequenzialità dei temi presentati nell'intero resoconto.

²⁷⁰ Il testo è edito in AA. SS., mar. I, pp. 887-892. Una seconda edizione è stata approntata da VASIL'EVSKIJ – NIKITIN 1905, pp. 61-78. La *Passio* narra della disastrosa caduta della piazzaforte di Amorium nell'838 nelle mani del califfo al-Mu'tasim, del massacro dei suoi abitanti ed in particolar modo della sorte di quarantadue prigionieri, tutti appartenenti agli alti ranghi dell'esercito e dell'amministrazione cittadina trasferiti a Sāmarrā' dove subirono il martirio il 6 marzo 845. L'agiografo narra di una cella oscura e fetida, della mancanza di cibo, delle scarse condizioni igieniche e dei maltrattamenti: φθάσαντες δὲ εἰς τόπον Παγκάλλιαν

descrizione del trattamento ricevuto consiste nella concessione accordata a Palamas di incontrare membri della comunità cristiana locale (cfr. *LE* 9, 1-2).

Il racconto continua riferendo un particolare di primaria importanza per il dipanarsi dell'argomentazione. Viene menzionato il gran clamore sollevato da coloro che elogiavano a dismisura la virtù del comportamento e la qualità dei discorsi di Palamas in difesa della retta fede²⁷¹. Anche se lusingato, il prelado si rammarica delle conseguenze che tale notorietà produsse sui carcerieri, dal momento che Suleyman, convinto dal prestigio del suo prigioniero, colse l'occasione per aumentare il prezzo del riscatto, disponendo in secondo luogo un incontro tra Palamas e alcuni rappresentanti musulmani, in verità assai poco definiti (τοὺς δὲ τῶν βαρβαρικῶν δογμάτων ἀντεχομένου). Con giudizio drastico Palamas rimprovera ai suoi interlocutori l'inadeguatezza all'ufficio ricevuto dal momento che l'unica obiezione da loro avanzata riguardava il suo stato di prigioniero quale prova della debolezza della fede cristiana.

Il giudizio netto di Palamas non è del tutto personale. A partire dall'VIII sec. difatti la controversistica bizantina antislamica a più riprese fu costretta a confutare argomentazioni di questo tenore sia in senso apologetico sia in direzione polemica. Dinanzi all'incontenibile avanzata degli eserciti musulmani i teologi bizantini maturarono la necessità di fornire sul piano dogmatico una risposta valida che da un lato giustificasse la contrazione dei confini dell'Impero cristiano e il generale stato di debolezza e dall'altro confutasse le tesi avversarie²⁷².

La posizione sull'argomento del metropolita è chiarita nel paragrafo successivo (*LE* 8) che, nonostante presenti una lunga invettiva di gusto oratorio²⁷³, a nostro parere traluce la vera confutazione dell'obiezione mossagli dai rappresentanti di Suleyman. La sequenza serrata delle argomentazioni e la loro coesione interna lasciano supporre che i due paragrafi

οὕτω ἐπονομαζομένην εἰς δὲ τὴν οἰκείαν ἀνθυποστρέψας ἀρχὴν φρουρᾶ μὲν τοὺς εἰρημένους ἀρχηγούς τῶν στρατευμάτων, σκοτεινῇ τινὶ καὶ δυσδεσπότη διπλασίους καὶ τριπλασίους σιδηροπέδαις καὶ τῇ τῶν ξύλων καθεῖρξει συνεσφιγμένους ἐναποτίθεται, βραχεῖ δὲ τινὶ ἄρτω καὶ βραχυτέρῳ ὕδατι τούτους ἐντειλάμενος τιμωρεῖσθαι. Φύλακας καὶ τηρητὰς ἐγκαθίστηδιν ὡς μὴ τινα πλὴν τῶν φρουρέων τούτοις προσομιλῆσαι. Cfr. VASIL'EVSKIJ – NIKITIN 1905, § 12, p. 65.

²⁷¹ È chiaro il riferimento agli scritti composti durante la controversia con Barlaam il Calabro. Per le maligne illazioni sull'argomento avanzate da Gregoras si veda GREGORAS, XXIX, 7-10 Bonn III, pp. 175-177 e nota 397.

²⁷² Il testo agiografico di Evodio è, ad esempio, un documento che affronta ampiamente il tema. Viene sollevato il problema della vittoria politica e militare dell'Islam sul Cristianesimo, contemplando anche le ripercussioni psicologiche di tale superiorità: le vittorie militari tendono a rafforzare negli Infedeli la fiducia nella verità della fede islamica e quindi a progredire nelle campagne di conquista. Evodio motiva il ripiegamento del Cristianesimo con l'abbandono della Provvidenza divina, abbandono dovuto all'incapacità dell'Impero di combattere le eresie e di affermare e confermare così l'ortodossia, come ben sintetizza Khoury: «l'histoire des succès et des revers militaires de Byzance concorde exactement avec celle de sa fidélité et son infidélité à la foi orthodoxe. Monophysisme, Monothélisme, Iconoclasme ont provoqué la colère de Dieu. Dieu a vengé sur l'Empire les épreuves que celui-ci a fait subir à l'Eglise; il a libéré pour exercer cette vengeance le peuple des Ismaélites qu'il tenait enfermé dans le désert de l'Arabie» cfr. KHOURY 1969, p. 165.

²⁷³ Cfr. ancora PHILIPPIDIS-BRAAT 1979, p. 112 su *LE* 8. Per stile e intenti esso è equiparato ai paragrafi conclusivi della *Lettera* (*LE* §§ 30-35).

riferiscano nella sostanza il contenuto del dibattito, in seguito rimaneggiato sul piano retorico e integrato con numerose citazioni bibliche. Tale risposta denota una struttura dialettica e argomentativa articolata. Si intrecciano difatti due temi polemici differenti: il primo di marca tradizionale e il secondo basato sull'utilizzo della Sacra Scrittura con particolare riguardo ai testi paolini.

L'esordio della risposta comprova questo meccanismo dialettico: Palamas, dinanzi all'obiezione dei suoi oppositori forti del dominio politico e militare, ribatte citando un passo conclusivo della prima Lettera di Giovanni (1Gv 5,19) nel quale l'apostolo afferma che l'intero mondo è ostaggio del Maligno. Ci troviamo dinanzi a un tentativo di attualizzazione del messaggio evangelico: agli occhi di Palamas i Romani, persecutori dei tempi paleocristiani, sono diventati oggi Turchi che opprimono le comunità cristiane da secoli insediate in quelle regioni. Non a caso infatti egli completa la citazione con l'aggiunta dell'espressione ὅπλοις ἐκβιαζόμενοι. In tal modo egli intende sottolineare la sua replica diretta al ragionamento avversario, che mirava a determinare l'equazione forza militare come prova della genuinità della propria fede²⁷⁴.

È invece di natura tradizionale il tema successivo. Il teologo inserisce un parallelo tra Greci e Turchi, equiparando così la religione dei secondi al culto idolatrico dei primi. Nell'elaborazione polemica bizantina l'accusa di idolatria rivolta all'Islam ha uno dei punti d'appoggio nella traduzione dell'epiteto divino *ṣamad*²⁷⁵. La nozione di compattezza e densità ha attirato l'attenzione dei polemisti bizantini i quali vi hanno letto una definizione di una qualità divina puramente materiale e corporea. La prima testimonianza in questo senso si ritrova nell'*Opusculum 20* di Teodoro Abū-Ḳurra²⁷⁶. Niceta Byzantios (seconda metà del IX sec.) sfrutta appieno l'ambiguità del termine per scagliare l'accusa di idolatria su Maometto e sull'intero Islam. Traducendo il termine come ὁλόσφαιρος, rimprovera al profeta da un lato di considerare Dio al pari di una sfera materiale incapace di pensare, vedere e agire intellettualmente, soggetta al movimento come tutti gli altri esseri o dall'altro di affermare che la divinità coincide con la sfera celeste, assimilando l'unico Dio al culto idolatrico dell'ellenico Ouranos²⁷⁷. La sua dimostrazione ha riscosso una fortuna tale da

²⁷⁴ Ricordiamo che il tema della sopraffazione dell'uomo malvagio sul pio in riferimento alle vittorie musulmane è già presente nella *Refutatio Mahomedis* di Niceta Byzantios (NICETAS BYZANTINUS, II, 104-105 PG 105, 801D-805C = FÖRSTEL *Niketas*, XXX, pp. 148-150), il quale conclude citando Sal 79 (78), 1. Sull'autore si veda anche A. RIGO, *Nicetas Byzantios, la sua opera e il monaco Evodio*, in *In partibus Clus. Scritti in onore di Giovanni Pugliese Carratelli*, a cura di G. FIACCADORI, Napoli 2006, pp. 147-187.

²⁷⁵ Cfr. *Corano*, 112, 2. Già Al-Ṭabarī nel suo *ṭafsīr* assegnava al termine una serie di significati dall'ampio ventaglio al testo sacro: che non mangia e non beve, che non genera e non è generato, compatto, omogeneo. Cfr. AL-ṬABARĪ, *Commentary on the Qur'ān being and abridged translation of Jāmi' al-bayān 'an ta'wil āy al Qur'ān*, with introduction and notes by J. COOPER, vol. I, Oxford 1987.

²⁷⁶ Cfr. ABŪ-ḲURRA, 1545C: σφυρόπηκτος.

²⁷⁷ Cfr. NICETAS BYZANTINUS, I, 29, 705D-708A = FÖRSTEL *Niketas*, I, 4, p. 44. In un altro passo lo stesso Niceta, traducendo per intero la sura 112, sembra addolcire la sua *vis* dissacratoria rendendo il termine con ὁλόσφυρος (si noti una maggiore vicinanza con Teodoro Abū-Ḳurra), pur sottolineando la qualità materiale e

entrare nel prontuario della controversistica islamico-bizantina. Basti pensare dove all'anatema 22 del *Rituale d'abiura* (IX-X s.)²⁷⁸ o all'anonimo della *Refutatio Muhamedis*²⁷⁹ o ancora alla *Panoplia dogmatica* di Eutimio Zigabeno²⁸⁰ o, per finire, a Bartolomeo d'Edessa che accoglie l'interpretazione di Niceta nonostante la conoscenza diretta dell'arabo²⁸¹.

Tuttavia per i polemisti bizantini l'accusa di idolatria rivolta all'Islam sopravanza il piano dogmatico per includere anche le manifestazioni culturali. Per i teologi cristiani la religione islamica costituisce una ripresa del culto idolatrico praticato dagli Arabi pagani. Essi sono soliti associare il pellegrinaggio rituale alla Ka'ba²⁸² al culto preislamico di venerazione degli idoli meccani e la formula di invocazione in uso nell'Islam al culto reso ad Afrodite²⁸³. Nel quadro della copiosa documentazione prodotta sui culti idolatrici appare

corporea che l'epiteto attribuisce alla divinità. Cfr. NICETAS BYZANTINUS, XVIII, 82, 776B = FÖRSTEL *Niketas*, XVIII, 6, pp. 116-118.

²⁷⁸ Cfr. RITUALE D'ABIURA, 133A: ὁλόσφυρος ε σφυρήλατος. Il testo del *Rituale d'abiura* è stato edito in numerose occasioni: F. SYLBURG, *Saracenicæ sive Moameticæ opera*, Heidelbergae 1595, pp. 74-91 (a partire dal solo *Palat. gr.* 233) [questa edizione sarà poi riprodotta in *PG* 140, 124-136]; M. DE LA BIGNE, *Bibliotheca Veterum Patrum* II, Parisiis 1624, pp. 283-288; MONTET 1906 (solo gli anatemi in base a *Palat. gr.* 233, *Vind. theol. gr.* 306 e *Brux. II* 4836); J. EBERSOLT, *Un nouveau manuscrit sur le rituel d'abjuration des Musulmans dans l'Église grecque*, in *RHR* 54 (1906), pp. 231-232 (collazione del *Paris. gr.* 364). Trattazione sintetica delle questioni e dei contenuti di questo testo si legge in ELEUTERI – RIGO 1993, pp. 53-57.

²⁷⁹ Cfr. PSEUDO-BARTHOLOMEUS EDESSEUS, 1453C: ὁλόσφυρος. Sulla vicenda di questo testo rinviamo a ELEUTERI – RIGO 1993, pp. 54-55, nota 101.

²⁸⁰ Cfr. ZIGABENUS, 28, 9 *PG* 130, 1341B = FÖRSTEL *Arethas – Zigabenos – Koran*, 9, pp. 56-62.

²⁸¹ Cfr. BARTHOLOMEUS EDESSEUS, 1385C = TODT *Bartholomaios*, 3, p. 3.

²⁸² I polemisti bizantini conoscono e descrivono con precisione il complesso cerimoniale che scandisce il pellegrinaggio alla Ka'ba. Essi riconducono ogni fase della cerimonia a un rito preislamico di evidente retaggio idolatrico. Partendo dalle osservazioni di Giovanni Damasceno (cfr. KOTTER IV, 100, 80-94) soprattutto Niceta Byzantios formula con completezza la teoria sui retaggi di idolatria sopravvissuti nella ritualità islamica: «Maometto prescrive a questi barbari sciagurati di prostrarsi dinanzi ad un idolo collocato nella *Bakka* (...). Come noi abbiamo appreso da uno di quelli convertito al Cristianesimo, si trova laggiù all'interno dell'edificio un idolo di pietra. Coloro che compiono i riti prescritti (...) inclinano le loro miserabili teste, tendono le mani dritte verso quello e si tengono in ascolto, poi iniziano a girare intorno fino a cedere per le vertigini. Io penso, come d'altronde riconoscono loro stessi, che si tratti senza dubbio dell'idolo di Afrodite» cfr. NICETAS BYZANTINUS, II, I, 37, 720B-D = FÖRSTEL *Niketas*, I, p. 56. Anche il *Rituale di abiura* accenna alla questione in RITUALE D'ABIURA, 132AB, così come l'autore del *Contra Muhamedis* (cfr. PSEUDO-BARTHOLOMEUS EDESSEUS, 1453D-1456B) e Zigabeno (cfr. ZIGABENUS, 28, 8, *PG* 130, 1340D-1341A = FÖRSTEL *Arethas – Zigabenos – Koran*, 8, pp. 54-56). Inoltre l'imperatore Leone nella *Epistola ad Omarum* (cfr. LEO IMPERATOR, 320D) recupera nel testo coranico (cfr. *Corano* 53, 20; 71, 23) una serie di nomi riconducibili a culti pagani: «Numquid est melius eum [scil. Verbum] adorare, quam petram surdam quam adoratis, ubi scimus aliquid remansisse de idolatria illa qua adorabant Jaoh, Jaoc, Nazara et Allac et Allogei et Mena? Quidam ex eis erant dii in similitudine virorum, quaedam in similitudine feminarum! Maiores horum, dicebantur Aleubre, unde et sermo iste derivatur, Alacuiber, inter vos immolantes eis pecora et camelos in uno die, pro unocumque anno: et secuti estis consuetudinem paganorum super lapide illo, in Mecha, in angulo domus ipsius idolatriæ, cui serviebat antiquitas paganorum et immolabat».

²⁸³ A proposito della *takbīra* Giorgio Harmatolos scrive: «Questo è il testo della loro preghiera...: *Allah, Allah, wa, Kubar, Allah*. L'espressione *Allah, Allah*, significa Dio, Dio. *Wa*: più grande. *Kubar*: grande, ossia la luna e Afrodite. Si ottiene la seguente traduzione: Dio, Dio, Dio più grande, e la grande (ossia la luna e Afrodite) è Dio». Cfr. HARMATOLOS, p. 705, l. 22 e p. 706, ll. 1-20 ed. De Boor-Wirth II. La formula trascritta da Harmatolos è viziata da

così del tutto legittimo l'accostamento con le credenze elleniche²⁸⁴. Palamas stabilisce un parallelo già rilevato dai suoi predecessori.

Reportando l'accusa di idolatria al rammarico per le schiacciante vittorie il testo palamita mostra nuovamente affinità con un passo di Evodio. L'agiografo²⁸⁵ osserva che le vittorie militari di un popolo non sono prova sufficiente della verità della religione che professa: Persiani, Greci e Romani furono tutti quanti conquistatori, ma erano tutti idolatri. Palamas sembra avere presente questa considerazione quando afferma: «anche fino al regno di Costantino (...) gli idolatri avevano il controllo di quasi tutta l'ecumene e dopo quello ancora per lungo tempo continuarono a controllarla, differenziandosi poco o nulla dai predecessori».

Come avevamo annunciato in precedenza la tessitura del paragrafo comprende anche l'impiego in fase argomentativa di materiale propriamente scritturistico. La tattica adottata dal teologo mira a sommare all'accusa di idolatria anche quella – ancor più grave e decisiva – di misconoscimento della divinità e della missione di Cristo, calibrando il baricentro del dibattito dal piano culturale a quello teologico. Testimonianza irrinunciabile diviene allora un passo della Lettera ai Romani (Rm 1, 18-32), che sapientemente stillato in un intreccio di citazioni iterate da indizio si trasforma in condanna di colpevolezza. Per Palamas sono innanzitutto la vanagloria e la fiducia nelle possibilità del solo intelletto a indurre all'errore: ancor più dei Greci, che rifiutarono le parole di Paolo durante il celebre discorso dell'Areopago (At 17, 16-34), la colpa dell'Islam consiste nel confermare la conoscenza di Cristo senza riconoscere la sua divinità. È per questa ragione che Palamas non si limita a condannare i suoi avversari citando Rm 1, 21²⁸⁶, ma incalza elencando con

un errore di combinazione: *wa* deriva dall'unione di *Allahu* e *a kbar*. Il fatto che *Kubar* alluda ad Afrodite non pone alcun problema in considerazione delle informazioni presenti in Giovanni Damasceno sul culto della dea presso le popolazioni meccane. Cfr. KOTTER IV, 100, 1-16. Bartolomeo di Edessa sottolinea invece la relazione tra culto idolatrico preislamico e rito corrente, comparando la *bāsmala* alla preghiera che gli Arabi pagani rivolgevano alla stella del mattino: «Quale Dio è grande quanto il nostro Dio? Nessun Dio è giusto quanto il nostro Dio clemente e misericordioso. Gloria alla tua Potenza, Signore, non allontanarci dalla tua Misericordia, ma salvaci per opera della tua Potenza. Amen» cfr. BARTHOLOMEUS EDESSEUS, 1441C; 1445C = TODT *Bartholomaios*, 63, p. 90; 67, p. 96.

²⁸⁴ Si considerino ancora questi passi. Bartolomeo d'Edessa scrive: «Il vostro Dio, il clemente e il misericordioso, non è altro che le divinità astrali che voi Arabi chiamate stella del mattino, Zebo, Afrodite, Chronos e Kamar. Questi chiamate dei. Vi attacco sulla base al vostro Libro. Questi vostri dei sono creati ed hanno natura creata. Sono mortali e idoli prodotti da mani umane. Quel Nome posto a principio del vostro Corano, che invocate come clemente e misericordioso, non è altro che la somma di questi dei che definite nella vostra lingua Alach, Samet e Tzamet, ovvero tutti di un pezzo (ὁλόσφυρος), compatti (ὁλόβολος)» cfr. BARTHOLOMEUS EDESSEUS, 1385C = TODT *Bartholomaios*, 3, p. 3. Giorgio Harmatolos annota: «Rendono un culto idolatrico a quella che i Greci chiamano Afrodite, ovvero adorano il piacere, inventano delle fandonie e dicono che il suo astro è la stella del mattino» cfr. HARMATOLOS, pp. 705, l. 22 e 706, ll. 1-20.

²⁸⁵ Cfr. VASIL'EVSKIJ – NIKITIN 1905, § 26, pp. 70-71.

²⁸⁶ Vi leggiamo: «non vi è alcuna giustificazione. Pur conoscendo Dio, non gli hanno tributato gloria né gli hanno reso grazie, ma hanno vaneggiato nei loro ragionamenti a tal punto che si è ottenebrata la loro mente ottusa».

meticolosa precisione tutte le informazioni che la tradizione islamica ha raccolto sulla figura di Gesù/ʿĪsā.

La conoscenza dettagliata delle notizie coraniche sulla vita di Cristo appartiene già dai tempi di Giovanni Damasceno al patrimonio degli apologisti bizantini. Palamas, senza conoscere il testo sacro islamico, attinge con ordine a un catalogo già ben documentato. È possibile rintracciare nel Corano tutte le indicazioni fornite dal tessalonicese. ʿĪsā è ricordato come «Parola venuta da Dio»²⁸⁷, egli è «il suo Verbo che depose in Maria»²⁸⁸, «la Parola di verità che alcuni mettono in dubbio»²⁸⁹ e anche «uno Spirito da Lui esalato»²⁹⁰, dal momento che Dio alitò «su di lei del nostro Spirito»²⁹¹ e per questo Gesù fu confermato «con lo Spirito di santità»²⁹². Anche la concezione virginale della Theotokos trova menzione: «ella aveva conservato la sua purezza immacolata, Noi insufflammo in lei parte del nostro Spirito, ella affermò che le parole del Signore e le Scritture erano vere»²⁹³. Se sono innumerevoli i riferimenti al carattere divino e prodigioso dell'insegnamento e dell'operato di Gesù, è invece assente una chiara definizione della sua immortalità²⁹⁴. Più documentata è al contrario la credenza del ritorno di Gesù nei tempi escatologici. Si legge difatti «ʿĪsā sarà un presagio dell'Ora»²⁹⁵ e «nel dì della resurrezione egli sarà testimone contro di loro [scil. la Gente del Libro]»²⁹⁶.

Al termine di questa lunga requisitoria Palamas affonda la stoccata definitiva servendosi ancora una volta del testo di Paolo fino a parafrasarlo. In perfetta coerenza con la sua visione potentemente cristocentrica dell'opera divina, il teologo individua la radice della colpevolezza dei suoi oppositori nel volontario travisamento della verità rivelata e nel disconoscimento delle nature umana e divina del Verbo. Per Palamas la conoscenza di Dio implica la coscienza di un obbligo di preghiera e di adorazione che non è testimoniato nei confronti di Cristo dai Musulmani. Nonostante l'innegabilità del sacrificio e della resurrezione del Figlio, essi ripongono al contrario totale fiducia in un semplice uomo²⁹⁷.

²⁸⁷ Cfr. Corano, 3, 39. (*kalima(tun) min Allāh*). 45 (*kalima(tun) min-hu*).

²⁸⁸ Cfr. Corano, 4, 171 (*kalima(tu)-hu*).

²⁸⁹ Cfr. Corano, 19, 34 (*qawl(a) l-ḥaqqi*).

²⁹⁰ Cfr. Corano, 4, 171 (*rūḥ(un) min-hu*).

²⁹¹ Cfr. Corano, 21, 91 (*nafah-nā fi-hā min rūḥ(i)-nā*).

²⁹² Cfr. Corano, 2, 87. 254; 5, 110 (*bi- rūḥ(i) l-Qudusi*).

²⁹³ Cfr. Corano, 21, 91; 66,12. Valgano come ulteriori esempi: Corano, 3, 47; 19, 21.

²⁹⁴ Cfr. Corano, 3, 55; 4, 158. Tuttavia bisogna notare che l'ortodossia sunnita non si pronuncia in maniera netta circa l'immortalità di Cristo (cfr. M. HAYEK, *Le Christ de l'Islam*, Paris 1959, pp. 227-236). Tuttavia tale indecisione è superata quando ricordiamo che la tradizione islamica, indicando un ruolo attivo di Cristo nel Giorno del Giudizio, colloca proprio al momento della parusia escatologica la sua morte reale (ancora M. HAYEK, pp. 241-271; J. HENNINGER, *Spuren christlicher Glaubenswahrheiten im Koran*, Schöneck 1951, pp. 41-44; H. MICHAUD, *Jésus selon le Coran*, Neuchâtel 1960, pp. 84-87).

²⁹⁵ Cfr. Corano, 43, 61.

²⁹⁶ Cfr. Corano, 4, 159. Sull'argomento non va inoltre dimenticata l'opposizione tra ortodossia sunnita e tradizione shi'ita che nel Giorno del Giudizio sostituisce ʿĪsā con l'*Imām nascosto* ovvero il Mahdī.

²⁹⁷ È interessante notare che in questo passo Palamas pone in evidenza della colpa attribuita ai fedeli musulmani solo la dimensione collettiva a differenza della maggioranza dei polemisti che al contrario

Un simile atteggiamento giustifica l'ira di Dio che si realizza attraverso l'abbandono dell'intero popolo ai lacci di un ἀδόκιμος νοῦς che conduce a una degenerazione ignominiosa. Palamas sembra voler convincere i suoi lettori che le parole di Paolo (Rm 1, 26-32) si sono profeticamente compiute nel caso del popolo turco e anzi aggrava la posizione di quest'ultimo richiamando alla memoria la figura biblica di Esaù e l'episodio che lo vede protagonista (Gn 25, 29-34). Il tessalonicense individua in tal modo un parallelo tra l'indole zotica del primo figlio di Isacco, pronto a cedere il diritto di primogenitura per soddisfare un istinto naturale e la morale e il temperamento delle genti musulmane. Bisogna osservare che la menzione di Esaù è estranea ai controversisti bizantini²⁹⁸, ma l'originale parallelo in realtà ricalca fedelmente un ben più ricorrente confronto che vede opposti i due figli di Abramo: il primogenito Ismael, capostipite delle tribù arabe, e Isacco dal quale discendono gli Israeliti. La citazione palamita tende dunque a ricomporre questa opposizione riferendola alla seconda generazione abramitica²⁹⁹.

L'inserimento della figura di Esaù è funzionale all'apertura di un quarto e ultimo fronte polemico. Dopo aver discusso dell'inconsistenza delle vittorie militari, delle aberrazioni cultuali e degli errori teologici, ora Palamas conclude la sua requisitoria ricordando la degradazione dell'etica coranica. Segue difatti un lungo elenco di comportamenti immorali dei quali secondo il tessalonicense si macchiano i nemici. L'enumerazione in apparenza ripercorre quella presente in Rm 1, 29-31, tuttavia il contenuto riproduce le frequenti e ordinarie accuse sulla depravazione morale rivolte agli avversari dalla totalità dei polemisti bizantini. Le imputazioni intorno alla degenerazione morale possono essere distinte in due categorie ormai ben definite dalla tradizione: l'efferatezza sanguinaria dimostrata dalle truppe islamiche e gli eccessi sessuali. Nonostante i numerosi inviti che il Corano rivolge ai fedeli affinché condannino il male e compiano il bene³⁰⁰, tra i teologi di Bisanzio il giudizio sull'etica islamica rimane invariato: si tratta di una morale lassista che in questo denuncia la falsità della nuova religione. Niceta Byzantios,

accusano direttamente Maometto della distorsione tendenziosa e mistificatoria del messaggio evangelico. Citiamo per tutti Niceta Byzantios che rimprovera Maometto di essere tributario del Manicheismo nella negazione degli attributi divini di Cristo (cfr. NICETAS BYZANTINUS, I, 3, 712B; IV, 52, 740AB; X, 66, 756AB = FÖRSTEL *Niketas*, I, 7, p. 48; IV, 3, p. 78; X, pp. 96-98).

²⁹⁸ In NICETAS BYZANTINUS, XXX, 105, 804C = FÖRSTEL *Niketas*, XXX, 1, p. 148. Niceta Byzantios fa riferimento ad un altro episodio che vede protagonista Esaù: Giacobbe fugge l'ira del fratello maggiore (Gn 27, 41-45).

²⁹⁹ A proposito del raffronto tra le figure di Ismael e Isacco segnaliamo la posizione dei polemisti bizantini anteriori a Palamas. In risposta alla pretesa musulmana che Ismael abbia ricevuto una benedizione da Dio (cfr. Gn 17, 20), Niceta Byzantios, ripreso da Zigabeno (cfr. ZIGABENUS 28, 29 PG 130, 1360BC = FÖRSTEL *Arethas - Zigabenos - Koran*, 29, p. 82), replica che questa benedizione è di natura puramente materiale, valida anche per gli animali e gli essere non dotati di ragione (cfr. Gn 17, 17-22). Essa non può assolutamente essere paragonata alla benedizione spirituale ricevuta da Isacco come compenso per la benevolenza del Signore e della sua fedeltà all'Alleanza (cfr. NICETAS BYZANTINUS XXV, 91, 788B-789B = FÖRSTEL *Niketas*, XXV, 1-2, pp. 130-132).

³⁰⁰ Cfr. Corano, 3, 110, 114; 113, 1. 5. Ma si consideri anche Teodoro Abū-Ḳurra (ABŪ-ḲURRA, 20, 1548A; 35, PG 97, 1592A), la *Disputatio saraceni et christiani* pseudodamascena (PG 96, 1341B) e Teofane il Confessore (*Chronographia*, PG 108, 688A).

movendo dall'analisi di Corano 2, 190 - 194. 223³⁰¹, afferma che il giudizio negativo sulla morale islamica deriva da una visione complessiva dei suoi precetti. Egli difatti scrive: «La vostra fede prescrive di abbandonarsi ai vizi e di volgere le spalle al bene, essa trascina i suoi adepti lontano dalle cose spirituali e conformi alla natura. È dunque evidente che essa è malvagia e nociva e che per sua applicazione nulla può accostarsi a Dio»³⁰². Cinque secoli più tardi nulla sembra essere mutato come testimoniano le parole di Palamas: la soddisfazione dei piaceri carnali e la ferocia militare si contrappongono nettamente all'esercizio delle virtù evangeliche e al messaggio di Cristo³⁰³.

A un esame più accurato del testo del teologo notiamo inoltre che l'elenco, in ciascuna delle due suddivisioni (etica militare ed etica sessuale), mostra un *ordo verborum* significativo e funzionale. I Turchi presentano alcuni tratti distintivi dell'Esaù citato in precedenza: l'arco richiama la pratica della caccia (Gn 25, 27), mentre il coltello rinvia alla profezia di Isacco (Gn 27, 40) e insieme sono causa della ferocia dimostrata dai conquistatori nel condurre le campagne militari e della quale Palamas è testimone oculare³⁰⁴. Sottolineando nuovamente questo parallelo tra Esaù e le genti turche, Palamas sembra voler rafforzare l'idea che l'immoralità del popolo musulmano è in realtà congenita alla sua indole e alla sua storia, finendo così per ribattere per l'ennesima volta alla tesi sulla presunta superiorità della fede islamica a motivo dei successi militari.

Le accuse di intemperanza sessuale invece, seppure costituiscano un *cliché* polemico, meritano una riflessione più attenta. Innanzitutto è necessaria una distinzione da un lato tra le obiezioni sulla sfrenatezza (ἀκολασία) e sull'adulterio (μοιχεία) e dall'altro l'infamante denuncia di sodomia (ἀνδρομανία). Il rigore cristiano circa le pratiche sessuali lecite, debitore delle indicazioni fornite da Paolo in 1Cor 7, 1-40, non poteva che ritrarsi raccapricciato dinanzi alla libertà e all'emancipazione concessa da Maometto nella vita sessuale. Ne è prova il fatto che i primi due apologisti contro l'Islam (Giovanni Damasceno³⁰⁵

³⁰¹ Vi si legge: «Combattetevi sino in fondo nel sentiero del Dio, combattete contro chi vi combatte (190)...Ammazzateli dovunque essi si incontrino, fateli uscire da dove essi vi hanno cacciato. La persecuzione è più forte della strage (191)...Combatteteli fino a che non vi sia più ribellione, e che la religione non sia quella di Dio (193)...Se qualcuno ha manifestato ostilità nei vostri confronti, ripagatelo con la stessa moneta, proprio come vi ha trattato lui, in maniera ostile. E siate ossequienti verso il Dio, e sappiate che il Dio si trova dalla parte di quelli che gli sono devoti (194) ». In Corano 2, 223: «Le vostre mogli sono un campo da arare: aratelo quando desiderate».

³⁰² Cfr. *Responsum et Refutatio*, 7, PG 105, 829A. Si veda anche l'anonimo della *Lettera all'emiro di Damasco* in ABEL 1954, p. 356.

³⁰³ La fermezza del giudizio ed il contesto di cattività avvicinano nuovamente il testo palamita ad un passo di Evodio (cfr. VASIL'EVSKIJ - NIKITIN 1905, pp. 67-69) nel quale i prigionieri, tentati dalle promesse dei carcerieri circa i piaceri che avrebbero goduto qualora essi avessero accolto la nuova fede, rispondono che la vera saggezza (ovvero la virtù cristiana) non consiste nel sottomettersi, ma nell'accettare il freno della temperanza.

³⁰⁴ In questo contesto segnaliamo un passo dello scritto polemico contemporaneo di Demetrio Cidone (DEMETRIUS CYDONIUS, 10, 1106D-1108C), traduzione eseguita verosimilmente tra il 1354 e il 1360 del *Contra legem Sarracenorum* del domenicano fiorentino Riccoldo da Monte di Croce (1243-1320). Cfr. KYDONES, p. 71 (2. 10). Per il manoscritto utilizzato da Cidone si veda MÉRIGOUX *Riccoldo*, pp. 43-46.

³⁰⁵ Cfr. KOTTER IV, 100, 95-113.

e Teodoro Abū-Ḳurra³⁰⁶) riservino parte della loro esposizione proprio a un argomento tanto delicato³⁰⁷.

Agli occhi dei teologi cristiani è innanzitutto la liceità della poligamia (e del concubinato) ad apparire sin dai primi contatti come una pratica tendente a permettere tacitamente l'abuso nei piaceri carnali³⁰⁸. Teodoro Abū-Ḳurra dedica l'intero *Opusculum 24* al soggetto allo scopo di dimostrare la superiorità e la legittimità dell'unione monogama, richiamando il modello della famiglia adamitica e, con dimostrazione di intensa sensibilità, denunciando che il diritto alla poligamia comporta un'ingiustizia nei riguardi della donna.

Il convincimento che l'Islam acconsenta a stringere legami adulterini e poligamici è sostenuto nei polemisti bizantini dalla diffusione della pratica del ripudio in rapporto con l'istituto del *muḥallil* descritto in Corano 2, 230³⁰⁹. Niceta Byzantios riassume fedelmente il contenuto di questo versetto, ma giudica la pratica di questo matrimonio riparatore seguita da un nuovo ripudio, non certo legge di Allah ma semplicemente βαρβαρική ἄσωτεία³¹⁰. Sull'argomento ancora più interessanti nel nostro contesto solo le parole dell'imperatore Leone: «Così voi siete diventati trasgressori della Legge e del Vangelo. Difatti è scritto nel libro della Legge [scil. Deut 24, 1-4] che se qualcuno ripudia sua moglie per una ragione o un'altra e quella in seguito desidera tornare, ella è pura ma a condizione che nessun altro uomo l'abbia contaminata. Se un altro uomo l'ha toccata, ella gli è interdetta per sempre. Dal canto suo il Vangelo [scil. Mt 19, 9; Mc 10, 11-12] proibisce di ripudiare le donne, salvo in caso di fornicazione. Chiunque sposi una donna ripudiata da un altro, commette adulterio e peccato [adulter et moechus vindicetur]»³¹¹.

Mantenendo ben saldo il modello comportamentale indicato nella Sacre Scritture, il teologo ortodosso non può far altro che ritrarsi indignato di fronte all'invito islamico alla poligamia e dall'altro non può evitare di stigmatizzare come adulterini tutti i rapporti coniugali ed in particolare quelli regolati dalla singolare istituzione del *muḥallil*.

Tanta fedeltà al modello polemico tradizionale è tradita da Palamas con la condanna degli usi sodomiti diffusi e consentiti dalla legge musulmana. La menzione di questa accusa è sostanzialmente assente nella letteratura antislamica come ricorda A. Ducellier:

³⁰⁶ Cfr. ABŪ-ḲURRA, 24, 1556A-1557D.

³⁰⁷ A. Khoury ritiene che «l'essentiel de ce que les Byzantines réprouvent dans l'éthique sexuelle de l'Islam se lit déjà dans le *De Haeresibus*» a dimostrazione dell'importanza e della centralità di tali argomentazioni nel giudizio sul complesso della morale musulmana. Sull'argomento si consideri l'intero primo paragrafo (*Mariage et éthique sexuelle*) del capitolo intitolato *La loi de l'Islam* in KHOURY 1972, pp. 260-269.

³⁰⁸ Cfr. KOTTER IV, 100, 95-113; ZIGABENUS, 28, 18 PG 130, 1349CD = FÖRSTEL *Arethas - Zigabenos - Koran*, 18, p. 68; CHONIATA *Thesauri*, 6, 109D; RITUALE D'ABIURA, 129B; PSEUDO-BARTHOLOMEUS EDESSEUS, 1452A.

³⁰⁹ Riportiamo per chiarezza il testo: «Quando l'uomo ripudia la moglie per la terza volta, non gli è più concesso di avere rapporti sessuali con lei fino a che ella non abbia sposato un secondo marito e abbia a sua volta divorziato anche da questo. Solo in questo caso i due ex-coniugi potranno risposarsi, ma dovranno sempre avere in mente i limiti fissati dal Dio. E questi sono i limiti fissati dal Dio, il Dio li impone a gente che capisce».

³¹⁰ Cfr. NICETAS BYZANTINUS, I, 39, 721D = FÖRSTEL *Niketas*, I, 14, p. 58.

³¹¹ Cfr. LEO IMPERATOR, 323A-324A.

«un'accusation que, au rebours de son utilisation obsessionnelle en Occident, demeurera relativement rare dans le tradition byzantine»³¹². Nell'Europa occidentale la notizia si diffonde in particolare dalla Spagna, impegnata in questi decenni nella *Reconquista*, come testimonia un contemporaneo del tessalonicese Juan Fernandez da Heredia (1310-1396) nella sua *Gran crónica de España* (1385)³¹³. Al contrario in Oriente si nota il pressoché totale silenzio sulla questione nei testi apologetici e polemici³¹⁴. È rintracciabile solo qualche sporadico accenno in compilazioni di carattere storico, agiografico ed epistolare. Un esempio di tale peculiarità documentaria si ravvisa col confronto di testi coevi appartenenti a generi diversi come nel nostro caso: riportata nella presente lettera, la menzione significativamente non compare né nelle *IV Apologiae contra Mahometem* né nelle *IV Orationes contra Mahometem* di Giovanni Cantacuzeno né nel *Contra Mahometem* di Demetrio Cidone. Tale netta discrepanza di attestazioni va spiegata ricordando la consuetudine dei teologi costantinopolitani di criticare i principi della fede islamica attraverso il commento esclusivo del testo coranico³¹⁵. In effetti nel Corano compaiono numerosi passi nei quali è condannata inequivocabilmente l'omofilia: basti pensare alle 17 citazioni dell'episodio di Loth (Lūt) e della distruzione di Sodoma e Gomorra o ancora a 4, 16; 7, 81 e 27, 55, il cui contenuto sembra aver ostacolato gli slanci diffamatori dei polemisti ortodossi.

Al contrario in contesti nei quali viene riportata la testimonianza autoptica (o talvolta la distorsione di un'eventuale testimonianza) sono presenti alcuni accenni alle pratiche sodomite. Ricordiamo un passo della *Vita* di Andrea salos³¹⁶, una lunga e drammatica requisitoria di Giovanni Cameniate dalla *Presa di Tessalonica*³¹⁷, uno stralcio

³¹² Cfr. DUCCELLIER 2001, p. 272. Sulle numerosissime fonti occidentali cfr. J. BOSWELL, *Christianity, social tolerance and homosexuality. Gay people in Western Europe from the beginning of the Christian Era to the fourteenth century*. Chicago-London 1980, pp. 194-200; 279-283.

³¹³ Vi si legge in *Madr. Bibl. Nac.* 10133 al f. 492^r: «Porque Mahomet consiente y atorga por todo a los sarrazines periuros, rapinas, homicidios, adulterios y encara sodomia y otros uicios a los quales los brutales hombres espeçialmente los sarrazines son inclinados». Ancora al f. 493^r: «Item el atorga a los sarrazines que puedan husar de peccado de sodomia con masclo y con fembra».

³¹⁴ Pallido accenno, nell'ambito di una veemente requisitoria, si legge nella *Disputatio de Fide* di Eutimio: ἀλλὰ καὶ ὁποῖα ἦν ἡ τοῦ ἀγγέλου θέα, δι' οὗ ἐδιδάχθη πορνεύειν καὶ ἀρσενοκοιτεύειν, καὶ ἄλλας ἀθεμίτους πράξεις, ἐξ ὧν οὐ δύναμαι λέγειν διὰ τὸ νοῦν ἡμῶν μολύνεσθαι; cfr. PG 131, 36D.

³¹⁵ Tale tendenza è confermata da Khoury: «Les théologiens byzantins ne se préoccupent pas beaucoup de se mesurer avec un Islam vivant et en plein développement. Ils se postent de préférence en face du texte du Coran, réfléchissent sur son contenu à l'aide des leurs propres schémas théologiques, indépendamment de tout contexte religieux et culturel musulman» cfr. KHOURY 1969, p. 313.

³¹⁶ Cfr. *Vita Andreae sali* (BHG 115z), PG 111, 856A: καὶ μετὰ ταῦτα δώσει τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἐπὶ Ἀνατολᾶς καὶ ταπεινώσει τοὺς υἱοὺς Ἀγὰρ ὀργισθήσεται γὰρ ὁ Κύριος διὰ τὴν βλασφημίαν αὐτῶν καὶ διὰ τὸ εἶναι τὸν καρπὸν αὐτῶν χολὴν Σοδόμων καὶ πικρίας Γομόρρων. Per il nostro passo si veda anche L. RYDÉN, *The Andreas Salos Apocalypse. Greek Text, Translation, and Commentary*, in DOP 28 (1974), pp. 197-261.

³¹⁷ Cfr. IOANNIS CAMINIATAE, *De Expugnatione Thessalonicae*, rec. G. BÖHLIG, CFHB 4, Series Berolinensis, Berlin 1973, § 72, 8: Ἐν οἷς τί πάσχειν εἰκὸς τούτους ἅπαντας, ὅποτε πρὸς δουλείαν ἤγοντο εἰς γῆν ἀλλοτρίαν, ὅπου τὸ μὲν σέβας τῆς καθ' ἡμᾶς πίστεως ὡς ἐναγὲς ἐνυβρίζεται, πάθη δὲ τιμᾶται ἀλογώτατα· ὅπου πορνεία σεμνύνεται καὶ μανία γεραίρεται καὶ πολλῆς τιμῆς καταξιούται ἀναίδεια· ὅπου τῶν ἀρρένων ἡ φύσις εἰς γυναικίαν χρῆσιν μετᾶγεται, καὶ ἡ κτίσις ὑβρίζεται καὶ συγχύσεως γέμει πάντα καὶ πρὸς τὸ κακὸν ἀνατέτραπται;

dell'epistola inviata nel 1093 da Alessio I Comneno a Roberto di Fiandra per sollecitare l'intervento in Terra Santa³¹⁸ e un passaggio della lettera alle comunità cristiane sotto il governo turco del patriarca Giorgio Gennadio Scolario³¹⁹.

A fianco di queste testimonianze va citato per la notevole importanza intrinseca e documentaria un passaggio della *Historia* di Niceforo Gregoras nel quale l'acerrimo antipalamita si sofferma a descrivere il trattamento ricevuto dal teologo durante la prigionia³²⁰. Il significato è inequivocabile. Gregoras riporta la notizia secondo la quale, dopo la cattura, oltre le numerose vessazioni Palamas subì violenza da parte dei suoi carcerieri. Si tratta di un'informazione la cui attendibilità deve essere vagliata con cura. Innanzitutto va ricordata la tendenziosità e malignità pressoché totale che stravolge le notizie riportate dallo storico sul conto del tessalonicense in specie per quanto concerne il periodo della cattività. Inoltre l'assoluta mancanza nei testi di Palamas di riscontri o di vaghe ma inevitabili allusioni induce a ritenere che l'illazione di Gregoras sia solo il frutto dell'astio e della volontà diffamatoria nei confronti del proprio avversario.

Gregoras inoltre adotta il termine ἀρρενομανία dall'accezione evidentemente dispregiativa a differenza di Palamas che preferisce una terminologia più neutra (ἀνδρομανία). Questa scelta, oltre ad accentuare la bestialità degli aguzzini musulmani, necessariamente getta una luce di discredito anche sull'oggetto della violenza: il teologo difatti al tempo della cattura ricopriva la carica di metropolita di Tessalonica e di conseguenza una simile vessazione poteva apparire infamante, un'onta incancellabile per l'autorità di un alto prelato, che obbligava a un necessario ridimensionamento del suo prestigio e della sua attività. Probabilmente l'operazione denigratoria di Gregoras³²¹ trova il suo indice di plausibilità nella volontaria e insinuante amplificazione dell'accenno inserito dal teologo in questo passaggio della *Lettera*³²² congiunta all'*opinio communis* che voleva i combattenti musulmani inclini a siffatte pratiche anzitutto nei riguardi dei prigionieri

³¹⁸ Cfr. *Alexiades*, VII, 6, 1, PG 131, 565D: sed quid adhuc? Veniamus ad deteriora. Totius aetatis et ordinis viros, id est pueros, adolescentes, iuvenes, senes, nobiles, servos et, quod peius et impudentius est, clericos et monachos, et heu pro dolor! Et quod ab initio non dictum neque auditum est, episcopus Sodomitico peccato deludunt, et etiam unum episcopum sub hoc nefario peccato iam crepuerunt. Sull'autenticità e sulle questioni inerenti alla trasmissione di questa missiva cfr. DÖLGER 1925-1965, n° 1152; G. BUCKLER, *Anna Comnena*, Oxford 1968², p. 457, n. 1; *Alexii I Comneni ad Robertum I Flandriae comitem epistola spuria*, Genevae 1879.

³¹⁹ Il passo è citato in VRYONIS 1971, p. 362.

³²⁰ Cfr. GREGORAS, XXIX, 7, Bonn III, p. 175.

³²¹ M. Jugie ritiene che la notizia riportata da Gregoras dia voce a maligne dicerie che all'epoca circolavano sul conto di Palamas. Cfr. M. JUGIE, *Palamas, Grégoire*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XI (1932), col. 1746. La De Vries - Van der Velden è convinta che Gregoras sia il portavoce delle vere opinioni di alcuni aristocratici sul conto di Palamas. Cfr. DE VRIES - VAN DER VELDEN 1988, pp. 162-166.

³²² La funzione documentaria e ipotestuale della *Lettera* di Palamas nella stesura di questo passo della *Historia* di Gregoras sembra incontestabile: identico il riferimento alla nudità (γύμνωσις / αὐτὸν γυμνωσθῆναι...προστεταχώς) e ai maltrattamenti fisici (ἡ παντοδαπή τοῦ σώματος ἔξωθεν κάκωσις / τὰς τε ἄλλας ἐγκελευσάμενος μάστιγας ἐπάγειν αὐτῷ).

cristiani e in particolare nel caso in cui si trattasse di vescovi proprio come è riferito nel passo citato della *epistola* di Alessio I Comneno³²³.

Rimane tuttavia da accertare il motivo per cui Palamas faccia riferimento agli usi sodomiti. L'assenza di una precisa riflessione sull'argomento nella tradizione polemica, che egli dimostra di conoscere e utilizzare largamente, limita il ventaglio delle congetture. Una prima ipotesi vedrebbe Palamas inserire la notizia attingendo direttamente dalla conoscenza di fonti storico-agiografiche e dai racconti che inevitabilmente circolavano sul conto dei conquistatori, al fine di provocare l'orrore e lo sdegno dei lettori. Diversamente egli includerebbe l'informazione quale prova di un'esperienza autoptica o di una testimonianza orale. Su tale argomento tuttavia non possiamo che sospendere il giudizio.

Ma torniamo al nostro testo. A suggello di questa *climax* denigratoria che ha evidenziato la ferocia, i vizi e le depravazioni dei fedeli musulmani, Palamas accresce l'orrore suo e dei suoi lettori sostenendo che per l'Islam Dio acconsente a simili nefandezze. Il *topos*, nel quale si inserisce questa affermazione, riguarda la critica mossa al principio teologico islamico secondo il quale Allah è causa del bene e del male³²⁴ in quanto onnipotente e onnivolente. A nostro parere il contesto presente impone un'analisi che si limiti a rilevare esclusivamente le ripercussioni sul piano morale di un siffatto principio. Khoury in questi termini parla della morale islamica come concessione della benevolenza divina: «La voie large de l'Islam promet des jouissances de toute sorte pour la vie d'ici-bas et pour l'au-delà. Trait typique, ce que les Byzantins condamnent comme une dégradation du sens moral, les musulmans le considèrent comme une marque de l'excellence de l'Islam, lequel facilite la vie à ses fidèles et leur rend leur séjour sur la terre agréable. C'est là, d'après les musulmans, l'une des nombreuses marques de la bienveillance divine»³²⁵. Il giudizio pronunciato da Palamas e da tanti polemisti precedenti è in realtà un'operazione di analisi semplicistica e capziosa. Pronti a enumerare gli aspetti deterrenti e degenerati della morale avversaria oscurano volontariamente i valori positivi proposti dall'Islam quali gli inviti alla moderazione, alla solidarietà, alla sottomissione a Dio e alla giustizia, giungendo a denunciare una paradossale e aberrante aporia logica secondo la quale il Dio clemente e misericordioso sarebbe complice e sostenitore dei pervertimenti umani.

Questa obiezione, che può essere considerata una sintesi del giudizio negativo sancito da Palamas sull'empietà dell'Islam comprovata lungo l'intero paragrafo, viene ulteriormente potenziata dall'indicazione finale. Con netta presa di posizione, Gregorio afferma che il suo giudizio è frutto di un'esperienza personale e autoptica. Non è tuttavia possibile definire il giudizio di Palamas alla luce di questo solo passaggio in ragione delle

³²³ Una spiegazione alternativa consegue al congiungimento di queste illazioni con la notizia riportata nell'*Hagioreitikon gramma* del 1344 dove i monaci esicasti vengono accusati di pratiche sodomitiche (cfr. RIGO 1989, p. 195). Come osserva l'autore, queste insinuazioni sono frutto della *vis* polemica degli scrittori ecclesiastici. Vicinanza del testo e posizione antipalamita di Gregoras rendono plausibile l'accostamento con il nostro passaggio.

³²⁴ Su questo tema della controversistica antislamica si veda l'ottima sintesi di KHOURY 1972, pp. 322-338.

³²⁵ Cfr. KHOURY 1969, p. 284.

numerose osservazioni di senso contrario presenti, come avremo modo di considerare, nel resto della *Lettera* (con particolare attenzione alla sezione di Nicea) e nella *Dialexis* lì dove emerge una visione più mite e ponderata dell'Islam.

2.4.2 DIALOGO CON ISMAEL

2.4.2.1 ISMAEL

Appena giunto alla residenza estiva di Orhan, Palamas è convocato da Ismael, il giovane nipote dell'emiro³²⁶. Una volta separato dai compagni di prigionia, alla presenza di alcuni collaboratori del rampollo ottomano, il prigioniero è fatto accomodare su un prato e gli viene offerta della frutta. È in questa cornice che è presentato il protagonista del secondo dibattito riferito dal prelado in *LE* 13-15. Palamas ci informa solo del nome del giovane, senza aggiungere nessun'altra notizia di rilievo.

Prima la Philippidis-Braat e di seguito Phanourgaki³²⁷ dimostrano che con buona probabilità il personaggio va identificato con Sawği Ismael Çelebi, uno dei figli di Murat I, in base alla notizia contenuta nella cronaca breve n° 9³²⁸, lì dove il giovane viene citato col solo nome di Ismael. L'identificazione, accolta da alcuni ancora con riserbo³²⁹, sollecita a nostro parere due puntualizzazioni. Nonostante il ruolo eccentrico che questa figura ha ricoperto nel mutamento dei rapporti turco-bizantini in qualità di usurpatore turco alleato ad un usurpatore bizantino³³⁰ e la conseguente notorietà conseguita, è assai singolare che solo nella nostra fonte sia citato per mezzo di questa forma onomastica (Ismael Çelebi), a differenza di tutti gli altri documenti nei quali il nipote di Orhan viene designato con il

³²⁶ Notizia in *PLP* 24670.

³²⁷ Cfr. PHILIPPIDIS-BRAAT 1979, p. 1 47; ΦΑΝΟΥΡΓΑΚΙ 1988, p. 128.

³²⁸ Cfr. SCHREINER 1975-1979, I, 9/24. Ecco il passo: ἔτει ,ρωπα´, μαΐω ς´, ἡμέρα ς´, ἐξῆλθεν Ἀνδρόνικος βασιλεὺς φυγὰς τοῦ ἰδίου πατρὸς καὶ ἠνώθη μετὰ τοῦ Ἰσμαῆλ Τζαλαπῆ, υἱοῦ Μουράτ, φυγάδι καὶ αὐτῶ ὄντι τοῦ ἰδίου πατρὸς πρὸ μηνῶν <...> καὶ ἡμερῶν ἰ´. ὅθεν ὁ βασιλεὺς Ἰωάννης ὀργισθεὶς ἠνώθη τῷ Μουράτ, καὶ περάσας αὐτὸν ἐξ Ἀνατολῆς πρὸς Δύσει διὰ τῆς Πόλεως μετὰ τοῦ πολλοῦ στρατοῦ.

³²⁹ Si veda ad esempio la cautela di MORAVCSIK 1983, p. 142, s.v. Ἰσμαήλ; p. 311, s.v. τζελεπής.

³³⁰ Per le notizie complete sulla ribellione congiunta dell'estate del 1373 guidata da Andronico, figlio di Giovanni V Paleologo (*PLP* 21438), e da Sawği Çelebi, figlio di Mourat I, rimandiamo sinteticamente a D. M. NICOL, *The last centuries of Byzantium 1261-1453*, Cambridge 1996², pp. 277-278. Per quanto concerne le fonti si vedano per la rivolta SCHREINER 1975-1979, I, 9/24 (rivolta), II, pp. 304-307; DUCAS, p. 71, ll. 10-16; CHALCOCONDYLA, I, 36, 20-39, 6; per l'accecamento del ribelle: SCHREINER 1975-1979, I, 9/30, II, p. 310 (accecamento di Ismael 29 settembre 1373); DUCAS, p. 71, ll. 16-21; CHALCOCONDYLA, I, 41, 1-42, 1.

nome ufficiale di Sawgi Çelebi³³¹. È probabile che Palamas riporti solo il nome usato familiarmente nell'ambito della corte.

In secondo luogo, valutate le forti relazioni del soggetto con gli ambienti greci³³² e dato il silenzio di Palamas a riguardo, pare verosimile l'ipotesi di Phanourgaki³³³ secondo la quale sarebbe altamente probabile che Ismael avesse una padronanza del greco sufficiente per poter dissertare con il prigioniero senza l'ausilio di un interprete.

2.4.2.2 IL COLLOQUIO CON ISMAEL (LE §§ 13-15)

I temi:

- l'elemosina tra Islam e Cristianesimo;
- la posizione cristiana sul profeta Maometto;
- la crocifissione di Cristo;
- l'adorazione della croce;
- il concepimento di Cristo: unione tra Dio e la Vergine.

Il trasferimento alla residenza estiva di Orhan rappresenta una svolta cruciale nel complesso degli eventi e degli incontri che scandirono la prigionia di Palamas. In questo villaggio egli ebbe innanzitutto la possibilità di conoscere personalmente l'emiro ottomano³³⁴, quindi l'occasione di intavolare il contraddittorio con Ismael³³⁵ e di prendere parte all'acceso dibattito con i Chioni³³⁶. In questo contesto bisogna inoltre ricordare il provvidenziale incontro con il medico Taronites³³⁷, che, con la sua opera di convincimento, rese possibile il passaggio a Nicea, ultima tappa del soggiorno turco prima della liberazione. Prima di affrontare la presentazione del contenuto e dei temi polemici che emergono durante l'incontro tra Ismael e Palamas, è utile esaminare l'interessante cornice nella quale la discussione ebbe luogo (LE 13, 9-12). Diviso dai suoi compagni, il tessalonicense raggiunge il nipote del sultano che aveva riunito alcuni consiglieri su un prato. Fatto accomodare, al vescovo è servita della frutta, della carne al giovane musulmano. La breve scena dipinge una

³³¹ Cfr. DUCAS, p. 71, 12, 1, dove si parla di τὸν τε Σαβούτζιον τὸν προρρηθέντα καὶ Κουντούζην; CHALCOCONDYLA, 40B, 22 (p. 36); qui si legge: Σαυζῆς ὁ πρεσβύτερος τῶν παιδῶν αὐτοῦ. In realtà anche la cronaca citata solo in questo passo chiama il nostro personaggio Ismael; in seguito egli è definito soltanto con l'onorifico Τζαλαπῆ (9. 25) e con Σαουτζίμπη (9. 30), forma contratta dell'onomastico e dell'onorifico. Della discordanza si veda anche R. J. LOENERTZ, *La première insurrection d'Andronic IV Paléologue*, in *Échos d'Orient* 38 (1939), pp. 334-345.

³³² Conferma di tali frequentazioni risulta testimonianza indiretta di Palamas: καθάπερ λέγουσιν οἱ τοῦτον εἰδότες, οὗτός ἐστι τῶν ἀπηνῶν καὶ κατὰ χριστιανῶν μεμνητότων τὰ πρῶτα. Cfr. LE 15, 7-8.

³³³ Cfr. ΦΑΝΟΥΡΓΑΚΙ 1988, p. 128, nota 1.

³³⁴ Cfr. LE 16, 3-4 ; 17, 4-5; D 1, 2-3. 5.

³³⁵ Cfr. LE 13, 6-16, 3.

³³⁶ Cfr. LE 17, 5-11; e ovviamente l'intera *Dialexis*.

³³⁷ Cfr. LE 17, 1-4; LA 3, 4-5.

cornice dai colori tipicamente orientali, soprattutto se la confrontiamo con un passo di Ibn Baṭṭūṭa in visita ad Aydin, presso l'emiro Mohammed:

Torno torno era un giro continuo di panchine tappezzate; su una di esse era il cuscino del Sultano. Quando fummo giunti lì, il Sultano di sua propria mano rimosse il cuscino e sedette con noi sui tappeti, col giureconsulto alla sua destra, il cadi accanto al giureconsulto ed io accanto al cadi. I lettori coranici, che non lo lasciano mai ovunque egli tenga circolo, sedettero più in basso sotto la panchina. Furono portate scodelle d'oro e argento piene di giulebbe ove era stato spremuto succo di limone con dentro biscottini in pezzi, e cucchiai d'oro e d'argento; mentre per le scodelle di porcellana ripiene dell'analogo rinfresco c'erano cucchiai di legno. Chi aveva scrupoli di ascetismo usava scodelle di porcellana con i cucchiai di legno.³³⁸

Nonostante le innegabili differenze, il paragone col testo del viaggiatore arabo ci consente di osservare come l'accoglienza riservata a Palamas abbia seguito i modi dell'ospitalità offerta a un personaggio di riguardo: Come Ibn Baṭṭūṭa siede alla stessa altezza del sultano e nota che la differente posateria e il vasellame mirano a non offendere la sensibilità degli ospiti, così Palamas osserva con cura il luogo e il modo in cui viene accolto. Appare sorprendente una simile accoglienza per un prigioniero e di certo un'inaspettata attenzione l'offerta di frutta, a confronto della brutalità mostrata da Suleyman³³⁹.

È appunto a partire da questa offerta riguardosa che prende avvio la discussione. Sottolineare questo elemento è utile a evidenziare un aspetto peculiare dell'atteggiamento di Ismael verso il prigioniero. Come avremo modo di constatare, tutte le domande del giovane ottomano non puntano con acredine ad affermare la debolezza e l'inconsistenza delle tesi cristiane, bensì intendono chiarire i punti di convergenza e di diversità tra gli usi islamici e cristiani in una sorta di confronto competitivo. Ciò è comprovato dalla moltitudine di questioni sollevate dal Musulmano, assolutamente non concatenate in senso logico, ma di carattere estemporaneo, quasi espressioni di un *élan* di curiosità.

La prima questione menzionata da Palamas riguarda proprio gli usi alimentari. Ismael, che durante l'incontro consuma della carne probabilmente di ovini secondo gli usi delle tribù turco-ottomane e in pieno rispetto alle prescrizioni coraniche³⁴⁰, si interroga se il prelado ne abbia mai mangiata. Palamas tace la risposta ritenendo che la precettistica a riguardo sia ben nota ai suoi lettori. Sin dalla regolamentazione monastica delle origini si fa difatti esplicito divieto al consumo di carne per ragioni relative alla condotta ascetica e alla manifestazione della devozione religiosa³⁴¹. Risulta però singolare l'offerta da parte di

³³⁸ Cfr. GABRIELI 1961, p. 278-279.

³³⁹ Cfr. LE 13, 10-11.

³⁴⁰ Per quanto concerne le prescrizioni alimentari, con particolare attenzione al consumo di carne, riferite nel Corano si vedano i seguenti passi: 2, 173; 5, 1 («Vi sono permessi gli animali del gregge»); 6, 143 («Tra le greggi troverete animali destinati a portar fardello e altri destinati al macello»); 16, 115; 22, 30.

³⁴¹ Al proposito vanno citate le osservazione di Giovanni Climaco (*Scala Paradisi*, gradus XIV, testo con traduzione, versione e note a cura di P. TREVISAN, Torino 1941, vol. I, pp. 343-345).

Ismael di frutta, alimento ampiamente consentito nella dieta monastica sin dai tempi di Pacomio³⁴². Questo riguardo, a nostro giudizio, adombra in Ismael una conoscenza per lo meno sommaria degli usi monastici bizantini.

L'estemporaneità dei quesiti rivolti al tessalonicense si manifesta anche per l'argomento che apre ufficialmente la discussione. L'arrivo improvviso di un collaboratore di Ismael, che giustifica il suo ritardo con il prolungarsi della distribuzione dell'elemosina ordinata dall'emiro, offre il destro al giovane musulmano per chiedere se tale atto di carità sia in uso anche tra i Cristiani (LE 13, 12 - 14, 4). Il paragone tra le rispettive forme di elemosina è un motivo quasi del tutto estraneo alla polemica islamico-bizantina. La *zakāt*, nelle varie forme in cui è esercitata (in questo caso l'elemosina stabilita dall'emiro sembra avere più i connotati dell'elargizione e del donativo piuttosto che quelli della distribuzione rituale), non è mai citata come argomento *adversum* dai teologi bizantini che anzi nella maggior parte dei casi ravvisano affinità tra l'istituto islamico e l'invito cristiano a compiere opere di carità. Solo Niceta Byzantios allude a questa pratica con tono ostile e insinuante³⁴³.

Assente nella trattatistica antislamica, questo primo tema pone tuttavia in comparazione due concezioni dell'elemosina divergenti per presupposti e finalità. La carità islamica, raccomandata dal Corano³⁴⁴ e realizzata per mezzo di una contribuzione finanziaria richiesta dalle autorità al singolo musulmano che ne abbia la possibilità, è una pratica essenzialmente rituale. I valori morali, in essa impliciti, sono veicolati non solo a fini assistenziali, ma anche per una redistribuzione delle ricchezze volta a garantire un quadro sociale egualitario. La missione assistenziale dell'elemosina islamica si coniuga quindi con il rafforzamento della coesione religiosa e sociale attraverso il sostegno all'indigenza.

Il tono della concisa risposta di Palamas è da solo sufficiente a significare al contrario i valori distintivi dell'elemosina cristiana. Difatti il tessalonicense definisce la carità verso il prossimo a partire dal dato scritturistico, sintetizzando icasticamente l'insegnamento di Cristo³⁴⁵. In poche parole Palamas definisce il fulcro teologico ed escatologico della teoria cristiana sulla carità istituendo al contempo un paragone che ridimensiona i valori dell'uso musulmano. L'elemosina consegue all'amore che il Cristiano rivolge a Dio dal momento che nel credente l'amore per il divino si riflette e si identifica con l'amore verso il prossimo. In tale prospettiva la ritualità del gesto, motivata nell'Islam dall'esclusivo conseguimento della salvezza eterna o da necessità materiali, svilisce la nobiltà teologica dell'elemosina ed è per

³⁴² Cfr. *Pacomio e i suoi discepoli, regole e scritti*, introduzione, traduzione e note a cura di L. CREMASCHI, Magnano 1988, *Precepta* 73 - 77. 114; *Regulae* 22. Sulla questione dell'alimentazione nel monachesimo bizantino è esemplificativa la sintesi in M. DEMBIŃSKA, *Diet: a comparison of food consumption between some eastern and western monasteries in the 4th-12th centuries*, in *Byz* 55/2 (1985), pp. 431-462.

³⁴³ Cfr. NICETAS BYZANTINUS, II, I, 40, 724B = FÖRSTEL *Niketas*, I, 15, p. 60: οὐκ ἀναιδῶς δὲ μόνον ὁμόσε πρὸς τὰ κακὰ χωρεῖ, ἀλλὰ καὶ τόκον διαβάλλειν δοκεῖ, καὶ ἀρπαγὰς ὀρφανῶν, καὶ συμπάθειαν ποεῖν παραινεῖ ὡς ἄν ἐκ τοῦ χρηστοῦ σύμβολος εἶναι δοκῶν, διαλάθη εἰς τὰ καίρια βλάπτων ὁ δαίμων.

³⁴⁴ Vi si legge: «[Saranno premiati in Paradiso]...coloro che ciberanno per amor suo [scil. di Dio] il meschino, il prigioniero e l'orfano. Noi vi cibiamo – dicono – solo per amore di Dio e non vogliamo da voi compenso alcuno, gratitudine non vogliamo». Sulla matrice giudaica di tale pratica si veda Corano, 2, 83; 9, 11; 98, 5.

³⁴⁵ Cfr. Mt 25, 35-37.40.

questo condannata quale esibizione ostentata di carità secondo l'insegnamento neotestamentario (Mt 6, 1-4). La perentorietà della risposta palamita si accorda pienamente con la tradizione patristica rappresentata da Massimo il Confessore e Simeone il Nuovo Teologo, solo per proporre alcuni esempi³⁴⁶.

Dopo la lunga disquisizione sull'importanza dell'elemosina – è sicuramente espressiva la litote οὐκ ὀλίγος ... λόγος – Ismael introduce un secondo argomento per nulla connesso al precedente, ma indiscutibilmente scottante. Il nipote di Orhan chiede in che conto sia tenuto presso i Cristiani il profeta Maometto. L'incidenza del tema nella polemistica è di grande importanza come si può dedurre a partire dal nostro *dossier* dove la questione è sollevata in altri due passaggi cruciali: durante il dibattito con il *tasimane* a Nicea (LE 23, 21-22) e a conclusione dell'*entretien* con i Chioni (D 13, 2-5).

La comparazione con questi passi ci spinge a osservare innanzitutto con attenzione il singolare atteggiamento adottato da Palamas dinanzi alla curiosità del suo interlocutore. Come abbiamo già costatato, il bizantino stigmatizza il discorso sull'elemosina con una litote piuttosto rivelatrice del suo interesse (οὐκ ὀλίγος); ora, di fronte alla richiesta, si limita a rispondere negativamente (ἐμοῦ δὲ ἀπαγορεύσαντος) e solo per l'insistenza del giovane fornisce una spiegazione adeguata (τὴν ἀπολογίαν ἱκανήν). Per quanto concerne l'argomento successivo altrettanto delicato (la crocifissione di Cristo), Palamas, taciturno e sbrigativo, scioglie il problema in poche parole (ὡς ἐν ὀλίγῳ λύσαντος τὸ δοκοῦν ἀντίξουν). Ancora in risposta alle critiche sull'adorazione della croce si rimette all'ispirazione divina, aggiungendo ben poco. Come intendere tanta negligenza dialettica in un uomo di Chiesa così solerte a ingaggiare *querelles* dogmatiche?³⁴⁷ Due ipotesi: 1) Palamas contiene il personale potenziale argomentativo di fronte al giovane avversario, poco avvezzo e smaliziato alle finezze della dialettica oppure 2) Palamas, al corrente del contegno duro e arcigno che il nipote di Orhan era solito manifestare con i Cristiani³⁴⁸, preferisce mostrarsi il meno aggressivo possibile, così da non inimicarsi un membro della famiglia dell'emiro, nell'eventualità di una più rapida soluzione della sua prigionia. Noi preponiamo la seconda possibilità in ragione dell'atteggiamento conciliante – e vagamente adulatorio – che il tessalonicense palesa anche all'inizio della disputa con i Chioni nei riguardi dell'emiro³⁴⁹.

³⁴⁶ Per Massimo il Confessore si considerino le quattro *Centuriae de Charitate* (cfr. MAXIME LE CONFESSEUR, *Centuries sur la Charité*, introduction et traduction de J. PEGON, SC 9, Paris 1943; per il testo greco PG 90, 959-1400) con particolare riguardo a I, 13.23; II, 9; IV, 55.100. Per Simeone il Nuovo Teologo si veda *Cap.* III, 91-99 (cfr. SYMEON LE NOUVEAU THEOLOGIEN, *Chapitres Théologiques, Gnostiques et Pratiques*, introduction, texte critique, traduction et notes par J. DARROUZES, SC 51, Paris 1957) o ancora *Eth.* VII, 253-254 (cfr. SYMEON LE NOUVEAU THEOLOGIEN, *Traité Théologiques et Éthiques*, introduction, texte critique, traduction et notes par J. DARROUZES, SC 122/129, Paris 1966-1967). Infine per una visione complessiva del problema cfr. J. FARGES – M. VILLER, *La Charité chez les Pères*, in *Dictionnaire de Spiritualité* 2, Paris 1953, coll. 523-529.

³⁴⁷ Si pensi soltanto all'episodio del *tasimane* nel quale è lo stesso Palamas a cercare il confronto. Cfr. LE 22, 2-4.

³⁴⁸ È lui stesso a riferire: Οὐκ οὐδὲ πρὸς τοῦτ' ἐκεῖνος διετέθη ἀγρίως, καίτοι, καθάπερ λέγουσιν οἱ τοῦτον εἰδότες, οὗτός ἐστι τῶν ἀπηνῶν καὶ κατὰ χριστιανῶν μεμνητότων τὰ πρῶτα. Cfr. LE 15, 6-8.

³⁴⁹ Cfr. D 4, 1-6. Qui egli afferma di voler affrontare il dibattito per esplicito ordine dell'emiro del quale riconosce e ammira l'intenzione di conoscere le differenti fedi dei popoli che governa.

Nonostante la *nuance* dell'approccio, riteniamo che vada ugualmente valutato il contenuto delle argomentazioni in relazione al percorso polemico tradizionale. Per ciò che riguarda la percezione della figura di Maometto e il suo ruolo di profeta ci limitiamo a prendere in esame il motto che Palamas pone a chiusa del discorso, rinviando la trattazione più articolata del rapporto con gli altri polemisti all'analisi dei due passi paralleli già citati. Il teologo, intenzionato a fornire una risposta definitiva all'obiezione dell'avversario, lancia una stoccata decisiva – e al contempo quasi oracolare – quando afferma: τῷ μὴ πιστεύοντι τοῖς τοῦ διδασκάλου λόγοις οὐκ ἔνι τὸν διδάσκαλον ὡς διδάσκαλον ἀγαπᾶν (LE 14, 7-8). L'espressione e il suo tono proverbiale ricorrono pressoché identici nel passo parallelo della *Dialexis*³⁵⁰. Se è assai difficile rintracciarne l'origine, la chiave di interpretazione di questa formula si trova nell'uso neotestamentario del termine διδάσκαλος con il quale *sic et simpliciter* si indica Gesù³⁵¹. Palamas sostiene, con manovra insinuante, che, se è indiscutibile che l'unico maestro sia Cristo, tutti coloro che non seguono il suo insegnamento vivono necessariamente nell'errore. Con questa formula egli sancisce che quanti propongono una fede alternativa si collocano al di fuori della grazia, in qualità di ψευδοδιδάσκαλοι³⁵², al pari del contemporaneo Callisto I come vedremo nella parte quarta.

Rapidamente la replica del giovane dirige il confronto su un tema ancora più spinoso: la crocifissione di Cristo. Per affrontare il problema dell'orientamento e del contenuto delle argomentazioni addotte da Palamas, è utile soffermarsi su un particolare apparentemente secondario. Il teologo ci informa con sorpresa che Ismael chiamava Gesù con il nome di Isa (Ἰσοά). L'osservazione, che conferma ulteriormente l'assoluta ignoranza per il bizantino dell'idioma turco-arabo³⁵³, è inserita con una duplice finalità di cui l'informazione delle consuetudini linguistiche della controparte è di certo meno rilevante. L'accento è difatti diretto a screditare l'interlocutore: a che titolo può discorrere della morte in croce chi nemmeno conosce il nome esatto di Cristo?³⁵⁴ Solo in questa prospettiva risulta plausibile la replica palamita necessariamente riferita alle credenze musulmane sulla crocifissione di Cristo esposte da Ismael, ma non riportate nel resoconto.

³⁵⁰ Cfr. D 13, 6-7: ὁ δὲ πιστεύων τοῖς τοῦ διδασκάλου λόγοις οὐ δύναται ἀγαπήσαι τὸν διδάσκαλον.

³⁵¹ Cfr. *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, a cura di G. KITTEL – G. FRIEDRICH, ed. it. a cura di F. MONTANINI – G. SCARPAT – O. SOFFRITTI, Brescia 1966, vol. II, coll. 1139-1155.

³⁵² È essenziale notare, ad ulteriore chiarimento del ragionamento sotteso, che proprio nel terzo passaggio dove ricorre la discussione sul tema (LE 27, 5-9), Palamas sostituisce il suo motto con la citazione diretta di 2 Pt 2,1-3: ἐγένοντο δὲ καὶ ψευδοπροφήται ἐν τῷ λαῷ, ὡς ἐν ἡμῖν ψευδοδιδάσκαλοι, οἵτινες παρεισάξουσιν αἰρέσεις ἀπωλείας, καὶ τὸν ἀγοράσαντα αὐτοὺς δεσπότην ἀρνούμενοι ἐπάγοντες ἑαυτοῖς ἀπώλειαν. Καὶ πολλοὶ ἐξακολουθήσουσιν αὐτῶν ταῖς ἀσελγείαις, δι' οὓς ἡ ὁδὸς τῆς ἀληθείας βλασφημηθήσεται. Καὶ ἐν πλεονεξίᾳ πλαστοῖς λόγοις ὑμᾶς ἐμπορεύονται οἷς τὸ κρίμα ἔκπαλαι οὐκ ἀργεῖ, καὶ ἀπώλεια αὐτῶν οὐ νυστάζει. In realtà già Teodoro Abū-Ḳurra (ABŪ-ḲURRA, 20, 1547C) definiva Maometto ψευδοπροφήτης in opposizione a Cristo.

³⁵³ È noto che la lingua coranica assume il greco Ἰησοῦς su base fonetica limitandosi ad acclimatarlo in Ἰsā.

³⁵⁴ Cfr. HARMATOLOS, p. 701, ll. 1-4.

La tradizione islamica conferma la crocifissione di Gesù sostenendone il carattere docetista³⁵⁵. Nella breve obiezione il teologo intende respingere questa posizione, difendendo la verità storica e fattuale del sacrificio e della resurrezione di Cristo così da preservare il fondamento teologico-dogmatico del Cristianesimo. Nonostante la centralità del tema, l'operazione apologetica palamitica non escogita argomenti originali, ma attinge a una corrente della tradizione antislamica. La confutazione del docetismo musulmano segue negli scrittori polemici due percorsi. La tradizione che fa capo a Giovanni Damasceno interpreta in maniera ristretta la portata del dettato coranico³⁵⁶ ritenendo che i versetti in questione alludano alla sostituzione del corpo di Cristo con un sosia o con un'ombra-fantasma (σκιά). Pur denunciando l'orientamento eterodosso questo indirizzo polemico riconosce all'Islam l'intenzione di rispettare la storicità complessiva dell'evento. Al contrario Niceta Byzantios e i suoi debitori³⁵⁷, attraverso l'analisi dei medesimi passi, giungono a una differente conclusione. Per il polemista Maometto asserisce il carattere illusorio dell'intera crocifissione – quindi la negazione del sacrificio salvifico di Cristo – al fine di scardinare dal profondo l'impianto teologico cristiano. Per Niceta la dichiarazione del profeta secondo la quale Dio salvò Gesù dall'umiliante morte sulla croce sostituendo il suo corpo con un'ombra è un segno di benevolenza colmo di perfidia.

Palamas attinge dal percorso argomentativo proprio della tradizione nicetana. Volontarietà (ἐκουσία), modi e gloria della sofferenza (τρόπον καὶ δόξαν τοῦ πάθους), impassibilità della natura divina (ἀπαθὲς τῆς θεότητος) risultano prove impiegate dagli epigoni di Niceta Byzantios per argomentare l'inconfutabilità e la veridicità storica della crocifissione in opposizione alle illazioni islamiche³⁵⁸.

Palamas non ha quasi possibilità di concludere il suo ragionamento quando Ismael avanza incalzante una nuova obiezione. Il giovane ora dirige l'argomento della discussione sul tema dell'adorazione riservata alla croce. Il tono della domanda vela nella realtà l'intento di rivolgere una subdola accusa di idolatria a questa pratica tanto diffusa nell'Oriente cristiano³⁵⁹. Il prigioniero tace nella sostanza il contenuto della sua replica rimandando laconicamente all'ispirazione divina che in quel frangente lo guidò (πρὸς τοῦτο

³⁵⁵ Cfr. Corano 3, 54-55 e 4, 156-157. Una sintesi delle diverse reazioni dei polemisti bizantini a questo assunto si legge in KHOURY 1972, pp. 196-201.

³⁵⁶ Cfr. KOTTER IV, 100, 22-24; HARMATOLOS, p. 700, ll. 14-16; LEO IMPERATOR, 320C; ZIGABENUS, 28, 3, 1336A = FÖRSTEL *Arethas - Zigabenus - Koran*, 3, p. 48 (in realtà Zigabeno media tra le due correnti).

³⁵⁷ Cfr. NICETAS BYZANTINUS, II, III, 48, 733B-736A = FÖRSTEL *Niketas*, III, 4, p. 72; RITUALE D'ABIURA, 129CD; CHONIATA *Thesauri*, 120AB; PSEUDO-BARTHOLOMEUS EDESSEUS, 1453A; BARTHOLOMEUS EDESSEUS, 1396D = TODT *Bartholomaios*, 20, p. 20.

³⁵⁸ Un accenno alla volontarietà del sacrificio si legge in Niceta Coniata; per una citazione dei patimenti si veda ZIGABENUS, 28, 6 PG 130, 1340B = FÖRSTEL *Arethas - Zigabenus - Koran*, 6, p. 52; sull'impassibilità della natura divina alle sofferenze della croce l'autore di riferimento è Bartolomeo d'Edessa. (cfr. BARTHOLOMEUS EDESSEUS, 1412B = TODT *Bartholomaios*, 38, pp. 44-46).

³⁵⁹ È sufficiente ricordare al proposito il trionfale ingresso dell'imperatore Eraclio il 21 marzo 630 in Gerusalemme e l'esultanza del popolo per la restituzione della Vera Croce. Cfr. A. FROLOW, *La Vraie Croix et les expéditions d'Héraclius en Perse*, in REB 11 (1953), pp. 88-105.

ἀπολογία ἐποισάμην, ἣν ὁ Θεὸς ἔδωκε). Tuttavia sulla scorta di quanto egli aggiunge di seguito (LE 14, 14-16) è per noi possibile arguire la tipologia delle obiezioni avanzate. La replica si articola su due argomentazioni di carattere apologetico alquanto comuni. Innanzitutto il tessalonicense intende affermare la liceità del culto sulla base del confronto con la venerazione della Ka'ba in uso nell'Islam. Egli anzi si stupisce della manifesta intolleranza del suo interlocutore, incapace di notare lo stretto legame tra le due pratiche. Sottintese le debite differenze, l'adorazione cristiana equivale al culto infedele. Tuttavia dal momento che un simile parallelo finirebbe per approvare indirettamente il rito di venerazione della Ka'ba tacciato di idolatria da tutti i polemisti, Palamas si affretta a rettificare quanto affermato. Il valore genuino dell'adorazione della croce consiste nel fatto che la croce medesima è trofeo (τροπαῖον) e simbolo (σύμβολον) della morte e resurrezione di Cristo. In quanto memoria del sacrificio divino, la croce non è oggetto di venerazione, bensì *medium* di adorazione.

Ancora una volta la sintesi palamita è frutto della mediazione operata dal tessalonicense delle argomentazioni dei suoi predecessori. Il tema dell'adorazione della croce, relativamente diffuso, è sempre trattato dai Padri in funzione apologetica in risposta a un'accusa di idolatria proprio come avviene nel nostro caso. La tradizione antislamica sulla questione si distingue in due orientamenti di cui ciascuno pone in evidenza uno dei due argomenti esposti da Palamas. Da un lato incontriamo alcuni teologi³⁶⁰ che difendono il culto proponendo il confronto con il parallelo uso musulmano, dall'altro altri apologeti³⁶¹ mirano a giustificare la devozione cristiana per la croce nel quadro del suo valore, del suo ruolo nell'economia divina, della sua storia e dei suoi poteri prodigiosi.

Permanendo il forte legame con la tradizione apologetica, è tuttavia possibile rintracciare proprio nell'opera palamita un ipotesto utile a spiegare l'origine del secondo argomento esposto dal tessalonicense, a causa della sorprendente coincidenza terminologica. Nell'argomentare la sua professione di fede (ὁμολογία)³⁶² pronunciata durante il Concilio delle Blacherne del 1351 Palamas afferma:

³⁶⁰ Cfr. KOTTER IV, 100, 78-80; LEO IMPERATOR, 320D; ZIGABENUS, 28, 8 PG 130, 1340C-1341A = FÖRSTEL *Arethas - Zigabenos - Koran*, 8, pp. 54-56.

³⁶¹ L'imperatore Leone si concentra sul valore storico e taumaturgico, presentando la rassegna più completa degli aneddoti legati alla diffusione di questo culto: l'apparizione in sogno a Costantino il Grande, il miracolo che precede la costruzione della Basilica del Santo Sepolcro; cfr. LEO IMPERATOR, 322AD. Altrettanto interessante la menzione in un documento ufficiale quale il *Rituale d'abiura* dove la croce è presentata come simbolo (σημεῖον - σύμβολον) della Passione di Cristo e ὄργανον di valori eterni; cfr. RITUALE D'ABIURA, 136A. Infine Niceta Coniata sostiene che la croce partecipa della grazia divina ed è in grado di operare ancora nel presente come simbolo di salvezza. In parte debitore di Leone, è il testo più esauriente sull'argomento. Cfr. CHONIATA *Thesauri*, 17, 120D-121A.

³⁶² L'originale conservato in *Parisinus graecus 1351A*, f. 350 è stato oggetto di tre edizioni: F. COMBEFIS, *Bibliothecae graecorum patrum auctarium novissimum* II, Paris 1672, pp. 172-176 (riprodotta in PG 151, 763-768); DOSITHEUS HIEROSOLYMITANUS, *Τόμος ἀγάπης*, Jassy 1698, pp. 85-88; I. KARMINIS, *Τὰ δογματικά καὶ συμβολικά μνημεῖα τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*, Athenai 1952, pp. 343-346. Sono di utile consultazione anche le traduzioni tedesca di H. SCHÄDER (in *Wort und Mysterium. Dokumente der orthodoxen Kirchen zur ökumenischen Frage* 2, Witten

Καὶ τὸ τίμιον τοῦ σταυροῦ ξύλον, καὶ τὰ σύμβολα πάντα τῶν αὐτοῦ παθημάτων, ὡς ὄντα τροπαια θεῖα κατὰ τοῦ κοινῶς πολεμίου τοῦ γένους ἡμῶν.

Se la vicinanza cronologica con il periodo della prigionia e l'identità semantica fanno di questo brano una fonte indubbia a commento del nostro passo, d'altro canto la ricorrenza del tema a breve distanza di tempo testimonia un interesse precipuo di Palamas per la questione dell'adorazione della croce tanto da giustificare la sua opera di sintesi e convergenza delle numerose opinioni a riguardo proposte dalla trattatistica precedente.

Introducendo l'ultimo argomento, prima della brusca interruzione dovuta ad un temporale³⁶³, Palamas riferisce un particolare rivelatore dell'atteggiamento del giovane musulmano, sufficiente a giustificare la vera natura della vorace curiosità. Con tono sarcastico Ismael chiede ragione del concepimento virginale e della filiazione divina di Gesù, ben cosciente che si tratta di un tema di scontro nel dialogo cristiano-islamico. Con un'espressione diretta e al limite della blasfemia il Musulmano brutalizza l'immagine dell'Annunciazione al solo scopo di provocare il prigioniero, sostenendo che Dio ha dovuto possedere una donna per generare un figlio. Il teologo, smaliziato di fronte a simili espedienti e attento a guadagnarsi il favore del nipote dell'emiro, risponde con decisione e acume. La sua replica, assai sintetica rispetto ai passi paralleli interni al *dossier*³⁶⁴, è un gioiello di diplomatica teologia: agli occhi dei lettori cristiani raccoglie tutti gli elementi sufficienti per una condanna inappellabile del suo avversario, mentre per il giovane musulmano rappresenta un'obiezione misurata, in grado di disinnescare il potenziale provocatorio insito nel quesito³⁶⁵. Di seguito è lo stesso Palamas ad assicurare il raggiungimento di tale obiettivo quando annota la reazione pacata di Ismael³⁶⁶.

Risulta a questo punto necessario esaminare il contenuto della replica. Il prelado, anziché impegnarsi in una strenua difesa dell'immagine dell'Annunciazione, preferisce illustrarne i contenuti teologici. Ricusando le obiezioni *ad hominem* implicite nella provocazione rivoltagli, egli è indotto a strutturare la sua apologia sulla base di tre temi tra loro complementari: 1) Cristo è Verbo di Dio; 2) la filiazione divina di Gesù; 3) la presenza in Cristo di due nature in un'unica persona.

Se la difesa degli attributi divini di Cristo rappresenta un *cliché* nella polemica antislamica, di certo meno frequente risulta la convergenza tra questo tema e la discussione intorno al concepimento prodigioso della Vergine ben evidente nel nostro caso. Movendo

1958, pp. 220-224), inglese di A. PAPADAKIS (*Gregory Palamas at the Council of Blacherne (1351)*, GBRS 10 (1969), pp. 333-342) e francese (*Profession de foi orthodoxe exposée par le saint métropolitain de Thessalonique Grégoire Palamas*, in *Messenger de l'Exarchat du Patriarcat russe en Europe Occidentale* 21 (1973), pp. 3-7).

³⁶³ Cfr. LE 16, 1-3.

³⁶⁴ Cfr. LE 8, 10-19; 23, 3-6; D 10-12.

³⁶⁵ In questo senso è rilevante l'arguta litote che attenua la stoccata finale: ὡς ὑμεῖς οὐ καλῶς ὑπολαμβάνετε.

³⁶⁶ Cfr. LE 15, 6-8.

dall'analisi di alcuni passi coranici³⁶⁷ che si riferiscono all'annuncio rivolto a Maria, i teologi bizantini osservano che proprio il testo musulmano definisce 'Īsā quale Verbo e Spirito di Dio, confermando implicitamente la filiazione celeste. Il limite manifesto di questo genere di esegesi deriva dalla meccanica sovrapposizione della terminologia teologica cristiana sul formulario islamico, prassi che altera nel profondo i contenuti del dettato coranico³⁶⁸. Ad esempio Niceta Byzantios, concludendo l'esame di Corano 4, 171, sostiene che la testimonianza coranica è in perfetto accordo con i principi teologici cristiani e accusa direttamente Maometto di aver allontanato con perfida manovra la tradizione islamica dal riconoscimento della divinità di Cristo³⁶⁹. Tuttavia la moltitudine di testimonianze sull'argomento non sembra aver rappresentato un modello per il tessalonicense in questo frangente. Le tre argomentazioni sono inserite in un ragionamento a struttura binaria attraverso il quale il teologo delinea le dinamiche della duplice generazione di Cristo: da un lato Gesù è stato creato κατὰ σάρκα dalla Vergine e dall'altro è stato generato da Dio ἀσωματικῶς come Figlio, essendo suo Verbo.

Con sorpresa notiamo che è possibile reperire una dimostrazione analoga per contenuto e procedimento al capitolo XV della traduzione del *Contra Legem Sarracenorum* di Riccoldo da Monte di Croce, approntata da Demetrio Cidone³⁷⁰. Come Palamas anche Cidone-Riccoldo avviano la loro replica dall'esame dei versetti coranici che alludono alla Vergine ponendo in particolare rilievo l'identificazione tra Gesù e Verbo divino. E così procedono:

Καὶ τὸ ἀφ'ἐτέρου γεννώμενον καθ'ὁμοίότητα τοῦ εἰδούς καὶ τῆς φύσεως λέγεται υἱός, διὰ τοῦτο τὸν Λόγον τοῦ Θεοῦ λέγομεν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ· ὡσπερ ὁ ἥλιος εἰ τοιοῦτον ἀπαύγασμα ἐγέννα ἐξ ἑαυτοῦ, ὥστε εἶναι ἥλιον, πάντως ἐκεῖνον τὸν ἥλιον καὶ τὸ ἀπαύγασμα καὶ υἱὸν ἂν ἐλέγομεν τοῦ ἡλίου. Ἐν τούτῳ μέντοι ἐστὶν ἡ διαφορὰ, ὅτι ἐν μὲν τοῖς κτίσμασιν ἐν οἷς διαφέρει τὸ εἶναι καὶ ἡ οὐσία, οὐ δύναται πολλαπλασιάζεσθαι τὰ ὑποκείμενα, μὴ καὶ τῆς φύσεως πολλαπλασιαζομένης. Ὅθεν ὁ ἄνθρωπος ἄλλον ἄνθρωπον γεννᾷ· ὁ δὲ Θεός, ἐν ᾧ ταυτὸν ἐστὶ τὸ εἶναι καὶ ἡ οὐσία, ἐκ ἑαυτοῦ γεννῶν Λόγον, οὐκ ἄλλως Θεὸν γεννᾷ. Ἡ γὰρ θεία οὐσία, οὐτ'ἀνόμοιός ἐστιν, οὔτε πέφυκε πολλαπλασιάζεσθαι κατὰ τινὰ τρόπον κατὰ τὴν ἄκραν τελειότητα καὶ ἀπλότητα. Ὁ Μωάμεθ τοίνυν ἀκούσας τοὺς Χριστιανοὺς λέγοντας τὸν Θεὸν ἔχειν Υἱόν, οὐκ ἠδυνήθη λογίσασθαι, ὡς δυνατὸν εἶναι υἱὸν χωρὶς γυναικός. Καὶ διὰ τοῦτο οὐδὲν ἄλλο παρήγαγεν ἐπιχείρημα περὶ τοῦ μὴ ἔχειν υἱὸν τὸν

³⁶⁷ Cfr. Corano 3, 42-49; 4, 171; 19, 16-22; 21, 91.

³⁶⁸ È questo in sostanza l'orientamento di Giovanni Damasceno (cfr. KOTTER IV, 100, 18-22), Eutimio Zigabeno (cfr. ZIGABENUS, 28, 2 PG 130, 1336A = FÖRSTEL *Arethas - Zigabenos - Koran*, 2, p. 46), Niceta Coniata (cfr. CHONIATA *Thesauri*, 20, 2, 150A; 4, 109A), Bartolomeo d'Edessa (cfr. BARTHOLOMEUS EDESSEUS, 1396C = TODT *Bartholomaios*, 18, p. 20) e Eutimio monaco (*Disputatio de Fide*, 3 PG 131, 21D-24A = TRAPP 1971, pp. 117-118). Decisamente interessante è poi un passaggio dell'*Epistola all'emiro di Damasco* (cfr. ABEL 1954, pp. 357-358) nel quale vengono inseriti come corollari alla questione il tema della nascita virginal (Corano 19, 23) e il confronto tra creazione di Adamo e il concepimento di Gesù. Infine unico a denunciare espressamente la negazione della divinità di Cristo da parte dei musulmani risulta Giorgio Harmatolos (cfr. HARMATOLOS, p. 700, ll. 7-11).

³⁶⁹ Cfr. NICETAS BYZANTINUS, II, I, 31, 712B; II, III, 49, 736AB; II, XXVIII, 101, 800C = FÖRSTEL *Niketas*, I, 6, p. 48; III, 5, pp. 72-74; XXVIII, 2, p. 144.

³⁷⁰ Per le notizie riguardanti questo testo cfr. nota 304 in *La disputa di Lampsaco*. Per una più ampia trattazione sul questo testo rimandiamo alla parte terza.

Θεόν, ἢ ὅτι οὐκ ἔχει γυναῖκα. Καὶ οὐκ ἐνενόησεν ὅτι ὁ Δαβίδ, ὃν τοσοῦτον ἐγκωμιάζει, παρὰ τὸν φύσει υἱὸν εἶπε καὶ ἄλλους υἱοὺς εἰσποιητοὺς ἔχειν, λέγων· Ἐγὼ εἶπα, Θεοὶ ἐστε, καὶ υἱοὶ Ὑψιστοῦ πάντες, καὶ οὐκ ἐκ γυναικός. Ὅμως ἔξεστι συνανοηταίνειν αὐτῷ. Ὁ Μαχούμετ εἰπὼν τὴν Μαρίαν δύνασθαι ἔχειν υἱὸν ἄνευ ἀνδρός, πῶς οὐκ ἂν εἰκότως ἐλογίσατο, ὅτι ὁ Θεὸς καὶ ἄνευ γυναικὸς ἐδύνατο ἂν ἔχειν υἱόν; Ἀληθὲς τοίνυν ἔφησεν ὁ Μαχούμετ, ὅτι εἶπε τὸ Χριστὸν Ἰησοῦν τὸν υἱὸν τῆς Μαρίας καὶ Λόγον εἶναι.³⁷¹

Oltre l'evidente ripresa terminologica e la sostanziale affinità nello svolgimento dell'*iter* logico, sorprende maggiormente l'approdo a un'identica conclusione. Se i polemisti precedenti – e *in primis* Niceta Byzantios – denunciavano in Maometto la volontaria negazione della filiazione e della divinità del Verbo, Cidone-Riccoldo, insieme a Palamas, ritengono invece che:

Αὐτὸς ἀπεδοκίμασε τὸ μυστήριον τῆς σαρκώσεως, διὰ τὸ μήτε νοεῖν μήτε δύνασθαι ἐξηγεῖσθαι τὰ ἐν τῷ Εὐαγγελίῳ λεγόμενα περὶ τοῦ Χριστοῦ. Καὶ κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον οὐδὲ τὸ τῆς Τριάδος μυστήριον προσεδέξατο. Οὐγὰρ ἡδύνατο νοεῖν τὴν τῶν προσώπων διάκρισιν, ἄνευ τῆς κατὰ τὴν οὐσίαν διακρίσεως.³⁷²

I testi di Palamas e Cidone-Riccoldo testimoniano un sicuro mutamento del giudizio sull'interpretazione islamica dei principi dogmatici del Cristianesimo. L'acredine di Padri diretta contro la presunta perfidia e malignità del profeta si attenua a tal punto da assumere qui, permanendo forte e indiscussa la condanna, i toni della giustificazione.

2.4.3 IL CONTRADDITTORIO CON I CHIONI

2.4.3.1 TARONITES

Sono ben poche le notizie a nostra disposizione sul conto dell'autore della *Dialexis*³⁷³. Il medico, che grazie alla sua influenza sull'emiro consentì di trasferire Gregorio a Nicea, è citato nella *Lettera alla sua Chiesa* e nella *Lettera all'anonimo* con solo nome di Ταρωνεΐτης³⁷⁴.

³⁷¹ Cfr. DEMETRIUS CYDONIUS, 15, 1132AC.

³⁷² Cfr. DEMETRIUS CYDONIUS, 15, 1133D-1135A.

³⁷³ Riportiamo l'epigrafe al testo della *Dialexis* nella quale è esplicitata l'attribuzione al medico cristiano: Τοῦ αὐτοῦ πρὸς τοὺς ἀθέους Χιόνας διάλεξις, συγγραφεῖσα παρὰ ἱατροῦ τοῦ Ταρωνεΐτου, παρόντος καὶ αὐτηκίου γεγονότος. Notizia in *PLP* 27532.

³⁷⁴ Cfr. *LE* 17, 2; *LA* 3, 4. Treu nella sua edizione della *Dialexis* (TREU 1890) attribuisce al nostro personaggio il nome di Κωνσταντίνος a partire da una notizia raccolta in H. DIELS, *Erster Nachtrag zu den Hss. der antike Ärzte*, Berlin 1907, p. 67. Quest'ultimo avanza tale proposta dalla consultazione del codice *Berolensis Philipp. 1583* [= *Berol. gr. 180*], f. 104 del XIV sec. che riporta tale dicitura. La questione onomastica rimane comunque aperta.

Ovvia conclusione prevede il suo legame con la famiglia di origine armena dei Taronites³⁷⁵, discendente dal principe di Taron Ašot I e fondata dai figli di questo Gregorio e Bagrat dopo il 968, quando concessero la loro città al controllo bizantino in cambio del titolo di *patrikioi*. Se nel corso del X e XI sec. gli esponenti della famiglia presenziano come comandanti militare, a partire dal XII sec. entrano a far parte dell'*élite* civile, ricoprendo vari incarichi: Giovanni fu ἐπὶ τῶν δηέσεων nel 1094/1095, un secondo Giovanni eparca nel 1107, un terzo Giovanni *praitor e anagrapheus* in Tracia nel 1102, ancora un Giovanni eparca nel 1147, Gregorio *protovestiaris* dell'imperatore Giovanni II Comneno e infine Teodoro *notarios* nel 1195³⁷⁶. A partire dal 1204 la famiglia sembra perdere ogni peso nell'amministrazione civile ed è probabile un suo parziale trasferimento verso Trebisonda. È proprio nella regione trapezuntina che registriamo infatti una forte presenza onomastica intorno all'ultimo quarto del XIII sec.: sono ricordati come proprietari terrieri un certo Giorgio Taronites³⁷⁷ nel 1265 e un altro membro della famiglia intorno al 1275³⁷⁸. Sempre nell'ultimo quarto del XIII sec. hanno invece un ruolo nella gerarchia ecclesiastica ancora a Trebisonda il *protopapas* Teodoro Taronites³⁷⁹ e Therianos Taronites in qualità di semplice prete³⁸⁰. È quindi ricordata come proprietaria terriera Eudossia, sorella di Teodoro³⁸¹. Alla luce di questa concentrazione sarebbe ancora difficile giustificare la presenza del nostro Taronites in Bitinia, ma potrebbero giungere in nostro soccorso due attestazioni. Si ha notizia in una lettera di Massimo Planude³⁸² indirizzata al monaco Melchisedek Acropolites³⁸³, residente presso Mileto, di un certo monaco Taronites³⁸⁴ che con ogni probabilità doveva vivere nella stessa zona all'epoca della missiva datata al 1294. Altro indizio significativo di una presenza residuale nelle regioni occidentali è dato dalla menzione a Costantinopoli intorno al 1400 di Manuele Taronites³⁸⁵, implicato in un processo sinodale. Seppur si tratti di minimi cenni riteniamo che questi dati siano utili a giustificare la presenza di un membro della famiglia

³⁷⁵ Per la bibliografia sulla famiglia Taronites si vedano: V. LAURENT, *Alliances et filiation des premiers Taronites*, in *Echos d'Orient* 37 (1938), pp. 127-135, e in particolare gli studi a loro dedicati da N. Adontz: N. ADONTZ, *Les Taronites en Arménie et à Byzance*, in *Byz* 9 (1934), pp. 715-738; *Id.*, *Les Taronites à Byzance*, in *Byzantion* 10 (1935), pp. 531-551; *Id.*, *Les Taronites à Byzance*, in *Byz* 11 (1936), pp. 21-42; *Id.*, *Observations sur la généalogie des Taronites: Réponse au R. P. V. Laurent*, in *Byz* 14 (1939), pp. 407-413. Più recenti ma di difficile reperibilità: A. ΚΑΪΔΑΝ, *Armjoano-vizantijskie zametki*, in *Istoriko-filologičeskij Žurnal* 55/4 (1971), pp. 93-105 e Δ. ΒΑΓΙΑΚΑΚΟΣ, *Σκεδιάμα περί τῶν τοπωνυμικῶν καὶ ἀνθρωπωνυμικῶν σπουδῶν ἐν Ἑλλάδι 1833-1962*, in *Ἀθηνᾶ* 67 (1963-1964), pp. 143-369.

³⁷⁶ Cfr. *OBD* III, pp. 2012-2013.

³⁷⁷ Notizia in *PLP* 27529.

³⁷⁸ Notizia in *PLP* 27527.

³⁷⁹ Notizia in *PLP* 27530.

³⁸⁰ Notizia in *PLP* 27531.

³⁸¹ Notizia in *PLP* 27534.

³⁸² Per la lettera si veda MAXIMI PLANUDIS *Treu*, ep. 94, p. 120, l. 11 e pp. 252, 258; MAXIMI PLANUDIS *Leone*, ep. 94, p. 144, l. 2.

³⁸³ Notizia in *PLP* 523.

³⁸⁴ Notizia in *PLP* 27528.

³⁸⁵ Notizia in *PLP* 27533. Si vedano sulla sua fuga e rientro in Costantinopoli: MM II, n° 583; DARROUZÈS 1979, n° 3142.

nelle regioni dell'Anatolia occidentale, altrimenti inspiegabile data l'assenza di documentazione. È probabile infatti che il nostro personaggio sia stato reclutato in qualità di medico dall'emiro Orhan perché già operante nella zona tra Prusa e Nicea.

Definita la questione genealogica rimane da discutere l'incarico ricoperto del greco presso la corte di Orhan. Palamas su questo punto è assai esplicito quando ricorda che Orhan, afflitto da disturbi al fegato all'inizio dell'estate del 1354, mandò a chiamare il suo fidato medico³⁸⁶, che con ogni probabilità viveva a Nicea. La menzione di un medico di origine greca al servizio dei Turchi non deve suscitare stupore né tantomeno deve sorprendere la sua esplicita fede cristiana. Spesso si è ritenuto che appannaggio pressoché esclusivo della professione medica presso i Turchi fosse attribuito a Ebrei praticanti o in odore di conversione, prendendo spunto da alcuni casi celebri come il prestigio ricevuto dal dotto Maimonide presso la corte del Saladino³⁸⁷ e, in ambito strettamente turco, un aneddoto riportato da Ibn Baṭṭūṭa durante una tappa presso l'emiro Mehmed Aydınoğlu, sultano di Birgi³⁸⁸, nel 1333, che rivela l'alto grado di rispetto a loro riservato:

Tandis que nous étions assis avec le sultan, il arriva un vieillard dont la tête était couverte d'un turban garni d'un appendice qui tombait par-derrière. Il salua le prince, et le juge et le docteur se levèrent en son honneur. Il s'assit vis-à-vis du sultan, sur l'estrade, et les lecteurs du Coran étaient au-dessous de lui. Je dis au docteur : « Quel est ce cheïkh? » Il sourit et garda le silence ; mais je renouvelai ma question, et il me répondit: « C'est un médecin juif; nous avons tous besoin de lui, et à cause de cela nous nous sommes levés lorsqu'il est entré, ainsi que tu as vu. » Je fus saisi de colère et je dis au juif: « Ô maudit, fils de maudit, comment oses-tu t'asseoir au-dessus des lecteurs du Coran, toi qui n'es qu'un juif? » Je lui fis des reproches et j'élevai la voix. Le sultan fut étonné et demanda le sens de mes paroles. Le professeur l'en informa, et le juif se fâcha et sortit du salon, dans le plus piteux état. Lorsque nous nous en fûmes retournés, le fakîh me dit: « Tu as bien fait; que Dieu te bénisse! Nul autre que toi n'aurait osé parler ainsi à ce juif. Tu lui as appris à se connaître. »³⁸⁹

Non si può tantomeno dimenticare la figura dell'influente medico ebreo Yaquub Pasha³⁹⁰, confidente del sultano Maometto II.

Identica situazione sembra emergere anche a Bisanzio sotto i Comneni e i Paleologi se pensiamo che a capo dell'*équipe* medica di Manuele I e dell'ultimo dei Comneni di Trebizonda (XV sec.) vi erano appunto due ebrei³⁹¹. Tra gli atti del notaio genovese Donato di Chiavari vengono ricordati due medici ebrei (Baronius e suo genero Ismael) che

³⁸⁶ Cfr. *LE* 17, 1-4.

³⁸⁷ Cfr. BALIVET 1982, p. 41 e n. 89; BOWMAN 1985, pp. 71-72

³⁸⁸ Notizia in *PLP* 462.

³⁸⁹ Cfr. DEFRÉMERY - SANGUINETTI 1853-1858, II, p. 442.

³⁹⁰ Cfr. *EF*², vol. XI, p. 257

³⁹¹ Cfr. BOWMAN 1985, pp. 25, 114, 117; si considerino anche i documenti nn° 35, p. 243 (ante 1310), 79, pp. 278-279 (ca 1400) e 144, p. 319 (1461).

praticavano a Pera³⁹². Altri casi meno noti interessano aree satellitari dell'impero: a Cipro la Chiesa locale nel corso del XIII sec. proibì l'esercizio per i medici ebrei³⁹³, implicitamente documentandone una presenza ben radicata; nel *Vaticanus gr. 282*, f. 437^v (XV sec.) è riportato un ricettario, opera del medico ebreo Beniamin, altrimenti sconosciuto³⁹⁴; abbiamo notizia che a Modone nel 1427 praticasse un medico ebreo rimpiazzato dalle autorità veneziane con un Cristiano³⁹⁵ o ancora ricordiamo come certa fosse l'esistenza in pieno XVI sec. sull'isola di Chio di dottori ebrei segnalata dal viaggiatore André Thevet³⁹⁶.

È doveroso tuttavia smarcarsi da siffatta convinzione. Gli studi di M. H. Congourdeau hanno esaminato e valorizzato lo sviluppo dell'arte medica bizantina e i suoi scambi con tradizioni per lo più orientali (arabe e persiane)³⁹⁷. Numerosi sono i medici greci e di lingua greca operanti a Costantinopoli e nelle zone di confine³⁹⁸ e il caso di Taronites, alla luce di queste ricerche ci pare meno singolare di quanto implicitamente sia ritenuto. Almeno due personaggi di grande spessore devono essere in questa sede menzionati poiché, oltre ad aver praticato la medicina al di fuori dei confini dell'impero, si sono anche parzialmente formati o perfezionati in area arabo-persiana. Giorgio Cidone Gabrielopoulos³⁹⁹ fu corrispondente del più noto Demetrio Cidone⁴⁰⁰. Proprio dal nutrito carteggio è possibile ricostruire l'iter di formazione del medico-astronomo e il percorso dei suoi viaggi durante i quali visitò la Palestina, Rodi, Mistrà nel Peloponneso, giunse in Occidente e soggiornò

³⁹² Cfr. M. BALARD, *Notai genovesi in oltremare. Atti rogati a Chio da Donato di Chiavari (17 febbraio - 12 novembre 1394)*, in Collana storica di Fonti e Studi diretta da G. PISTARINO, Genova 1988, doc. 75 e 83.

³⁹³ Cfr. STARR 1948, p. 102.

³⁹⁴ Sulla notizia si veda CONGOURDEAU 2010, p. 227, nota 25. Riportiamo l'epigrafe al testo: ἕτεροι σκευασίαι κοκκίων ζουλαπίων ἐμπλάστρου συντεθεῖσα εἰς τὴν Ἑλλάδα παρὰ Ἰουδαίου Βενιαμίν. Possibili identificazioni con le notizie in PLP 91491 e 93215. Per il manoscritto si veda MERCATI - DE CAVALIERI 1923, pp. 384-391, in part. p. 390.

³⁹⁵ Cfr. STARR 1948, p. 66.

³⁹⁶ Cfr. STARR 1948, p. 99; F. W. HASLUCK, *Thevet Grand insulaire and his Travels in the Levant*, in *Annual of the British School of Athens* 20 (1913-1914), pp. 59-69.

³⁹⁷ Ringraziamo la prof. ssa M. H. Congourdeau per gli utili suggerimenti e per le indicazioni bibliografiche sul tema. A proposito di scambi culturali con gli eruditi arabi in CONGOURDEAU 2010, p. 223 si ricorda il caso di Nicolò Cusano che conobbe nel 1437 un medico saraceno, responsabile dei nosocomi di Costantinopoli; cfr. NICOLAI CUSANI, *Cribratio Alkorani*, edidit commentariisque illustravit L. HAGEMANN, Hamburg 1986, p. 6. Conferma della notizia si trova nel codice *Vaticanus gr. 299*, f. 274 (XIV sec.) dove è tramandato lo *iasotrosophion* tradotto dall'arabo ad opera di un certo Abram (Τοῦ Σαρακηνοῦ τοῦ Ἀβραμ καὶ ἀκτουαρίου τῶν Μαγγάνων καὶ βασιλικοῦ ἀρχιατροῦ). Il fatto che il manoscritto sia stato vergato in età paleologa non rappresenta prova certa per la collocazione nel medesimo periodo dell'attività del medico arabo. Sull'analisi del codice cfr. D. BENNETT, *Medical practice and manuscripts in Byzantium*, in *Social History of Medicine* 13 (2000), pp. 279-291.

³⁹⁸ Repertorio di esclusivo valore prosopografico è raccolto in I. TABUR, *The Representation of the medical doctor in the non-medical sources of the Palaiologan Period*, PhD Thesis, Boğaziçi University 2008, in part. pp. 46-64 e Appendices A, B, e C con riferimenti puntuali alle notizie in PLP.

³⁹⁹ Notizia in PLP 3433; OBD II, p. 839. A lui è dedicato uno studio monografico: F. H. TINNEFELD, *Gregorios Philosophos. Ein Korrespondent und Freund des Demetrios Kydones*, in OCP 38/1 (1972), pp. 141-171.

⁴⁰⁰ Sulle lettere che riguardano Giorgio si vedano: CYDONÉS *Correspondance*, pp. 63, 122, 148, 166, 173, 213 e 218; KYDONES, vol. I, pp. 305-315; 315-320; 374-378; 384-391.

anche a Cipro. Altro caso – forse ancor più interessante – è quello di Giorgio Gregorio Chionades, medico e astronomo vissuto tra XIII e XIV sec.⁴⁰¹. Il medico e astronomo Giorgio Chrysokokkes⁴⁰², in una lettera indirizzata a Giovanni Charsianites⁴⁰³, riassume brevemente il percorso di formazione di Gregorio:

Ἔλεγε τοίνυν ἐκεῖνος ὅτι Χιονάδης τις ἐν Κωνσταντινουπόλει τραφεὶς καὶ πάντων ἐν καταλήψει τῶν μαθημάτων γενόμενος, εἰς ἔρωτα πεσὼν καὶ ἑτέρας μαθήσεως διαλέκτου, δι' ἧς σοφίαν πορίσαιτο καὶ ἰατρικὴν ἀκριβῶς ἀσκήσειεν, ἐπειδὴ παρά τινων ἤκουσεν ὡς, εἰ μὴ εἰς Περσίδα ἀφίκοιτο, τοῦ ποθουμένου οὐ τεύξεται, πάντων καταφρονήσας ἢ τάχους εἶχε τῆς ὁδοῦ εἶχετο.⁴⁰⁴

Raggiunta la Persia, dopo una sosta a Trebisonda, allo studioso greco in un primo momento è proibito l'accesso agli insegnamenti di astrologia, ma presumibilmente egli approfondisce gli studi di medicina. Né sono prove indirette da un lato il fatto che spesso egli si definisca ἰατροσοφιστός, come a esempio nella sua *Professione di fede* e che ci sia pervenuto un suo ricettario il quale raccoglie *antidota* persiani tradotti in greco conservato nel codice *Ambrosianus 693 Q 94 supp.* ai ff. 336-347⁴⁰⁵. In ultimo citiamo un anonimo medico di Efeso menzionato in una lettera di Massimo Planude che si lamenta della mancata restituzione di un libro contenente le opere di Boezio⁴⁰⁶. Il nostro Taronites si colloca nell'alveo di questa tradizione medica. Per noi risulta tuttavia difficile definire con sicurezza la provenienza del nostro personaggio: non è da escludere che egli sia originario della capitale e che a seguito della conquista di Nicea abbia offerto i suoi servigi al nuovo signore turco oppure – affascinante ipotesi seppur indimostrabile – che egli provenga da Trebisonda, riallacciandosi così al ramo della famiglia per il quale abbiamo attestazioni più recenti, e che derivi la sue conoscenze dagli insegnamenti di Giorgio Gregorio Chionades

⁴⁰¹ Notizia in *PLP* 30814; PINGREE 1964, pp. 133-160; WESTERINK 1980, pp. 233-245.

⁴⁰² Notizia in *PLP* 31142. Datata ma ancora valida la ricostruzione della vita di Giorgio in U. LAMPIDES, *Georges Chrysococcus, le médecin et son œuvre*, in *BZ* 38 (1938), pp. 312-322. Sulla sua opera di carattere astronomico e sui suoi legami con gli studi di Chionades si vedano: A. ΤΙΗΟΝ, *L'astronomie byzantine (du Ve au XVe siècle)*, in *Byz* 51 (1981), pp. 616-618; *EAD.*, *Les tables astronomiques Persanes à Constantinople*, in *Byz* 57 (1987), pp. 471-485; *EAD.*, *Tables islamiques à Byzance*, in *Byz* 60 (1990), pp. 418-419.

⁴⁰³ Cfr. *PLP* 30685.

⁴⁰⁴ Cfr. Κ. Ι. ΔΟΥΒΟΥΝΙΩΤΗΣ, *Τὰ ὑπ' ἀριθμὸν ζα' καὶ ζβ' κατάλοιπα*, in *Νέος Ἑλληνομνημῶν* 15/3 (1921), pp. 332-336, in part. p. 335.

⁴⁰⁵ Notizie sul manoscritto in A. MARTINI – D. BASSI, *Catalogus codicum Graecorum Bibliothecae Ambrosianae*, Hildesheim - New York 1978, pp. 798-799. In epigrafe leggiamo: Ἀντίδοται ἐκ Περσεΐας κομισθεῖσαι καὶ ἑλλημισθεῖσαι παρὰ τοῦ φιλοσοφωτάτου καὶ ἰατρικωτάτου κυροῦ Γεωργίου τοῦ Χιονάδου. La diffusione di ricettari medici tradotti a partire dalle lingue orientali è ben documentato per il XIV. Menzioniamo a titolo esemplificativo il codice *Vindobonensis med. gr. 21* (cfr. H. HUNGER, *Katalog der griechischen Handschriften der österreichischen Nationalbibliothek, teil 2 Codices juridici - Codices medici*, Wien 1969, pp. 66-67) e la silloge in I. L. IDELER, *Physici et Medeci Graeci Minores*, vol. II, Berolini 1842, pp. 305-306.

⁴⁰⁶ Cfr. MAXIMI PLANUDIS *Treu*, ep. 5 p. 12, ll. 69-73; MAXIMI PLANUDIS *Leone*, ep. 5, p. 15, ll. 19-22: Βοήτιος ὄνομα τῶ βιβλίῳ. Τοῦτο ἐγὼ μετήνεγκα μὲν ἐκ τῆς Λατίνων γλώττης ἐπὶ τὴν Ἑλλάδα, ἔχρησα δὲ πρὸ ἐτῶν ἤδη που τετάρων τῶ κατὰ τὴν Ἑφεσον ἰατρῶ ἐπιδημήσας ἐκεῖσε.

che nella città pontica risedette in più occasioni⁴⁰⁷. Nel primo caso dovremmo immaginarlo inserito nel circolo di Zacharias Giovanni Aktouarios⁴⁰⁸, medico imperiale sotto Andronico II e attivo nello *xenon* dei Manges tra il 1310 e il 1323. A sostegno della seconda ipotesi potremmo considerare il fatto che i soggiorni di Giorgio Gregorio Chionades a Trebisonda lasciarono traccia nel *milieu* culturale della città come prova il fatto che il maestro di Giorgio Chrysokkokes, il monaco Manuele⁴⁰⁹, fu a sua volta discepolo di Chionades⁴¹⁰, il quale influenzò anche la formazione di un contemporaneo di Chrysokkokes come Costantino Meliteniotes⁴¹¹.

Rimarrebbe un'ulteriore possibilità: a Nicea nel corso del XIII sec. operò, in qualità di medico alla corte di Giovanni III Vatatzes e probabilmente di Michele VIII, Nicola Myrepsos, noto per il suo *Dynameron*⁴¹².

Di certo Taronites praticò un esercizio professionale e non improvvisato dell'arte medica. Indiretta testimonianza di ciò è un succinto ricettario (*Ἀντίδοτος λίθων θρυπτική*)⁴¹³ tramandatici a suo nome in numerosi manoscritti (*Vaticanus gr. 282 (olim 222, f. 444^r del XV sec.*⁴¹⁴; *Vaticanus gr. 429 (olim 296), f. 341^v del XIV sec.*⁴¹⁵; *Berolensis Philipp. 1583 [= Berol. gr. 180]*,

⁴⁰⁷ Ciò si accorderebbe con le succitate testimonianze di membri della famiglia Taronites a Trebisonda verso la fine del XIII sec. Quanto ai soggiorni in città Gregorio Chionades, secondo i calcoli di Westerink, si dimorò nell'agosto del 1297 (cfr. WESTERINK 1980, p. 238), nel 1301, dopo un breve viaggio a Tabriz (cfr. WESTERINK 1980, p. 238) e intorno al 1315 quando giunse in città come dimissionario dall'episcopato di Tabriz e visse qui come monaco (cfr. WESTERINK 1980, p. 239). Per completezza ricordiamo anche la breve sosta a Costantinopoli tra il settembre 1301 e il 22 aprile 1302 (cfr. WESTERINK 1980, p. 239).

⁴⁰⁸ Notizia in *PLP* 6489

⁴⁰⁹ Notizia in *PLP* 16679.

⁴¹⁰ Cfr. K. I. ΔΟΥΒΟΥΝΙΩΤΗΣ, *Τὰ υπ' ἀριθμον ζ'α' καὶ ζβ' κατάλοιπα*, in *Νέος Ἑλληνομονήμων* 15/3 (1921), pp. 334 e 336: διδασκάλῳ χρωμένῳ τινὶ ἱερεῖ ᾧ ὄνομα Μανουήλ; Ταύτην δὲ μόνην τὴν Σύνταξιν, ἣν καὶ ὡς κρείττονα πασῶν καὶ ἀκριβεστέραν παρέδωκεν, ὡς ὁ ἡμῶν διδάσκαλος ἔλεγε ἀληθεύων ἐφαίνετο.

⁴¹¹ Notizia in *PLP* 17855. A suo nome compare nel *Parisinus gr. 2194*, f. 400^v un ricettario medico tradotto dal persiano: *Ἀυτὰ αἱ ἀντίδοτοι ἐμεταγλωττίσθησαν ἐκ τῶν Περσῶν εἰς τὴν Ἑλλάδα παρὰ Κωσταντίνου τοῦ Μελιτινιώτου ἐν Κωνσταντινουπόλει*. Per il manoscritto si vedano: H. OMONT, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale*, vol. II, Paris 1888, p. 212; A. ΚΟΥΖΗΣ, *Quelques considérations sur les traductions en grec des oeuvres medicale orientale set principalement sur les deux manuscrits de la traduction d'un traité persan par Constantin Melitiniotis*, in *Πρακτικὰ τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν* 14 (1939), pp. 205-220.

⁴¹² Copia miniata del testo è conservata nel *Parisinus gr. 2243*, datato al 1339 e vergato da Kosmas Kamelos (Notizia in *PLP* 10810); cfr. H. OMONT, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale*, vol. II, Paris 1888, p. 220. Riportano il testo anche i codici: *Paris. gr. 2149, 2237, 2238, 2243, Bold. Barocc. 171, Athen. 1478, Athos, Lavra E 62*.

⁴¹³ Il testo è attribuito unanimemente a Taronites con la seguente nota: τοῦ Ταρωνεῖτου ἱατροῦ. *Inc.*: Ἀλθαίας εἴ σπέρματα σαρχίγαφον; *Des.*: μέλιτος ἀπηφρισμένου τὸ ἀρκοῦν.

⁴¹⁴ Per la descrizione del codice si veda MERCATI - DE CAVALIERI 1923, p. 390.

⁴¹⁵ Per la descrizione del codice si veda R. DEVRESSE, *Codices Vaticani II (330-603)*, Città del Vaticano 1937, p. 150. In epigrafe qui leggiamo: τοῦ Ταρωνεῖτου κατάστοιχον εἰς δυσσοῦρίας. Il testo è copiato al termine del *De spiritu animali* di Zacharias Giovanni Aktouarios.

f. 104 del XIV sec.⁴¹⁶; *Marcianus gr. app. V, 008 [coll. 1334]*, f. 102^v del XIV sec.⁴¹⁷), il cui valore è accertato proprio dalla tradizione manoscritta superstite. L'analisi di questo ricettario potrebbe a nostro avviso offrire utili notizie circa la formazione e la scuola di appartenenza del nostro medico: se tale silloge raccogliesse antidoti di tradizione bizantina sarebbe comprovato il suo discepolato presso Zacharias Giovanni Aktouarios o Nicola Myrepsos, diversamente, qualora emergessero evidenti collegamenti con la tradizione persiana, sarebbe ben più plausibile la sua educazione presso il circolo di Giorgio Gregorio Chionades.

Poco più che uno schizzo è invece il ritratto che Gregorio Palamas conserva dell'amico medico sia nella *Lettera alla sua Chiesa* sia nella *Lettera ad un anonimo*:

Τοῦ δὲ ἀμηρᾶ τὸ ἦπαρ ὀδυνηθέντος, ἦκει μετεσταλμένος καὶ ὁ καλὸς Ταρωνεΐτης, ὁ ἐν ἰατροῖς φιλοθεώτατός τε ὁμοῦ θεοφιλέστατος, ὃς πάντα πράττων ὑπὲρ ἐμοῦ, ἐπειδήπερ ἑώρα καὶ ψυχῆ καὶ σώματι λυσιτελεῖς ἐπιδημήσαί με τῇ Νικαΐα, τὸν ἀμηρᾶν ἐσπούδαζε πεῖσαι.⁴¹⁸

Εὐθὺς οὖν ὁ τῆς κατὰ θεὸν ἀγάπης κρατήρ, ὁ Ταρωνεΐτης, ὡς ἡμᾶς ἦκει φθάσας τοὺς ἄλλους, αὐτόκλητος, αὐτοκέλευστος ἐπόθει γὰρ ποθοῦντας καὶ ἐν ταῖς τρίβοις, κατὰ τὸ γεγραμμένον, ἐφαντάζετο ἡμῖν εὐμενῶς. Ἐνεφορούμεθα δὴ τοῦτου ἕως παρῆν.⁴¹⁹

I due passi, oltre i quali va ricordata la brevissima nota nell'*Encomio a Palamas* di Filoteo Kokkinos⁴²⁰, si riferiscono a momenti diversi dell'incontro tra i due cristiani. Sono comunque accomunati da un sincero ed entusiasta elogio delle virtù del medico; egli è descritto come un uomo non solo esperto nella sua professione, ma soprattutto colmo di virtù cristiane. Palamas difatti non lesina lodi definendolo ricettacolo della carità divina (ὁ τῆς κατὰ θεὸν ἀγάπης κρατήρ) e ne sottolinea con vigore l'atteggiamento pio e caritatevole (φιλοθεώτατός τε ὁμοῦ θεοφιλέστατος; αὐτοκέλευστος), l'acuta sensibilità di fronte alle sofferenze fisiche e spirituali del prigioniero (ἐπειδήπερ ἑώρα καὶ ψυχῆ καὶ σώματι) che lo convincono a intercedere con la massima premura (πάντα πράττων ὑπὲρ ἐμοῦ) per il suo trasferimento a Nicea. Taronites non dà prova soltanto del prestigio di cui gode durante la

⁴¹⁶ Per la descrizione del codice si vedano: W. STUEMUND – L. COHN, *Verzeichnis der griechischen Handschriften I. Die Handschriften Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, II, Berlin 1890, pp. 78-79; H. DIELS, *Erster Nachtrag zu den Hss. der antike Ärzte*, Berlin 1907, p. 67.

⁴¹⁷ Per la descrizione del codice si vedano: E. MIONI, *Bibliothecae Divi Marci Venetiarum Codices Graeci Manuscripti*, vol. I 2, *Codices in classes a prima usque quintam inclusi*, Roma 1972, p. 262; M. FORMENTIN, *I codici greci di medicina nelle tre Venezie*, Padova 1978, p. 92. Di questo manoscritto conosciamo fu copista Doukas Sgouropoulos (PLP 25017) sia il primo possessore Demetrios Angelos. Su quest'ultimo si veda B. MONDRAIN, *Démétrios Angelos et la médecine: contribution nouvelle au dossier*, in *Storia della tradizione e edizione dei medici greci*. Atti del VI Colloquio Internazionale, Parigi 12-14 aprile 2008, a cura di A. ROSSELLI – V. BOUDON-MILLOT – A. GARZYA – J. JOUANNA, Napoli 2010, pp. 293-322.

⁴¹⁸ Cfr. LE 17, 1-4.

⁴¹⁹ Cfr. LA 3, 4-7.

⁴²⁰ Cfr. TSAMES 1985, § 101, l. 10, p. 544. In realtà l'agiografico si limita a parafrasare il giudizio di Palamas: ὁ παρατυχὼν ἐκεῖ καλὸς καὶ θεοφιλῆς, ὁ ἰατρός φημι Ταρωνεΐτης, γράψας ἐκεῖθεν ἐπέιστειλε τοῖς ἐν Βυζαντίῳ.

sosta di Palamas al villaggio di collina dove soggiorna l'emiro, ma assiste il prigioniero anche dopo il trasferimento a Nicea con visite (ἐφαντάζετο ἡμῖν εὐμενῶς. Ἐνεφορούμεθα δὴ τοῦτου ἕως παρῆν), fino ad affidarlo alle cure di un suo conoscente insieme al quale, stando alla versione della *Lettera ad un anonimo* Palamas raggiunse la porta Orientale della città e sostenne il dibattito con il *tasimane*⁴²¹.

La testimonianza di Palamas su Taronites assume così un valore storico e documentario rilevante, sebbene sia appena abbozzata. Ci troviamo di fronte a un caso di integrazione sociale tra elementi della popolazione cristiana e occupanti ottomani. Come nel caso dell'*eteriarca* Mavrozoumes⁴²², incontrato provvidenzialmente a Pegai, ora Palamas ci segnala il caso di un Cristiano al quale, lontano da qualsiasi intenzione di conversione, è affidato il delicato compito di medico di corte, che svolge con scrupolo, riscuotendo credito e prestigio. In secondo luogo osserviamo come il ruolo pubblico rivestito da Taronites, nonostante la sua fede, gli consenta di muoversi con libertà e poter predisporre le condizioni migliori per la salute e la sicurezza del prigioniero una volta giunto a Nicea. Qui egli agisce in assoluta libertà – come del resto farà nei giorni successivi lo stesso Gregorio fino alle mura della città – unendo i suoi impegni professionali alla cura dell'illustre prigioniero. Il caso di Taronites dunque ci illumina su quanto fosse differente il grado di convivenza tra Cristiani e Turchi nelle città occupate da maggior tempo rispetto ai centri di recente conquista e quali siano stati gli esiti immediati, privi di restrizioni legali o religiose, che favorirono tale scambio culturale.

2.3.3.2 IL CONTRADDITTORIO CON I CHIONI (ΧΙΟΝΑΙ)

I temi:

- Il problema trinitario
- Identità di Cristo e il mistero dell'incarnazione
- Rifiuto da parte cristiana della predicazione di Maometto
- La circoncisione
- Il culto riservato alle icone

L'esordio del contraddittorio con i Chioni è degno di un'attenta analisi, considerando l'atteggiamento di questi ultimi di fronte all'invito ricevuto dall'emiro in persona. Nella *Lettera alla sua Chiesa* Palamas ricorda – e ciò è confermato nelle prime battute della *Dialexis*⁴²³ – che Orhan, informato del prestigio del prigioniero, intese contrapporgli

⁴²¹ Cfr. LA 4, 1-3.

⁴²² Cfr. LE 11.

⁴²³ Cfr. D 1, 1-2: ἤλθον οἱ Χιόναι, φησίν, ὀρισμῶ τοῦ αὐθέντου τῶν Τούρκων εἰς τὸ διαλέχθηναί τῳ μητροπολίτῃ.

interlocutori di pari dottrina per avviare un confronto tra i principi della fede cristiana e quella musulmana:

Ἄλλοτε ἡρώτα τοῦτον περὶ ἐμοῦ λέγων· «Τίς ποτε καὶ οἶός ἐστιν ὁ καλόγηρος οὗτος;» Ὡς δ' ἐκεῖνος εἶπεν ἅ εἶπεν, «ἔχων», πάλιν ὁ ἀμηρᾶς εἰπὼν, «σοφούς καὶ ἔλλογίμους κάγω, οἵτινες αὐτῷ διαλέξονται», παραυτὰ πέμπει μεταστελλόμενος τοὺς Χιόνας.⁴²⁴

È significativo che, nonostante il mandato ricevuto, essi si ritraggono come timorosi dal colloquio (ἐφοβήθησαν), tanto da trattare da un lato con Taronites e Gregorio dall'altro con il seguito del sovrano per evitare il dibattito (κατὰ πρῶτον ἐμετεχειρίσθησαν [...] ἵνα μὴ λαληθῶσιν ὄλως περὶ τῶν τοιούτων). Data la loro insistenza, al secondo tentativo di rifiuto, sono parzialmente soddisfatti nelle loro richieste: Orhan si ritira e lascia a presenziare all'incontro alcuni suoi funzionari guidati da Balaban⁴²⁵.

Qui si colloca la dichiarazione d'identità dei Chioni, vero cruccio dei commentatori moderni che hanno proposto soluzioni differenti e per nulla risolutive del problema⁴²⁶:

Ἡμεῖς ἠκούσαμεν δέκα λόγους, οὓς γεγραμμένους κατήγαγεν ὁ Μωϋσῆς ἐν πλαξὶ λιθίναις, καὶ οἶδαμεν ὅτι ἐκείνους κρατοῦσιν οἱ Τοῦρκοι· καὶ ἀφήκαμεν ἅπερ ἐφρονοῦμεν πρότερον καὶ ἤλθομεν πρὸς αὐτοὺς καὶ ἐγενόμεθα καὶ ἡμεῖς Τοῦρκοι.⁴²⁷

Palamas inizia a questo punto a imbastire un lungo discorso che assume le forme dell'*expositio fidei* e solo in un secondo momento si colora di toni propriamente apologetici richiesti dal consesso. Nel preambolo tuttavia Gregorio spiega nel dettaglio le tre motivazioni alla base di questo lungo monologo: 1) egli antepone una dichiarazione di

⁴²⁴ Cfr. *LE* 17, 4-7.

⁴²⁵ Cfr. *D* 1, 6-7: Καὶ ὥρισεν ἐκεῖνος ἄρχοντας οὐκ ὀλίγους καὶ τινα Παλαπᾶνος λεγόμενον. Nonostante le pressoché nulle informazioni fornite dal redattore della *Dialexis*, è possibile aggiungere alcuni dettagli per ricostruire l'identità di questo personaggio (cfr. ARNAKIS 1951, pp. 112-113; MORAVCSIK 1958, pp. 243-244; PHILIPPIDIS-BRAAT 1979, p. 168, nota 2). La forma Παλαπᾶνος è la grecizzazione del nome turco *Balaban* che significherebbe "grossa testa" ossia "stupido" e in seguito sarebbe finito per significare "schiavo", come è testimoniato in alcune lingue (cfr. *Il libro dei conti di Giacomo Badoer*, ed. V. DORINI E T. BERTELÉ, Roma 1956, 99⁷, 181⁸, 259⁸; C. VERDANO, *Balabano*, in *Lingua Nostra* 16 (1955), pp. 43-45). Si tratterebbe così di Balaban o Balabanğik, capo militare già sotto Osman che partecipò alla presa di Prusa (*PLP* 21553). Al suo nome è legata l'omonima fortezza eretta presso il fiume Nilufer, che insieme a quella di Kapliğa è prova dell'intraprendenza e aggressività militare ottomana nei confronti delle città bitiniche nella prima metà del XIV sec. La menzione nella *Dialexis*, oltre a essere l'unica testimonianza bizantina del personaggio, riveste particolare importanza in quanto prova che il veterano di Osman era ancora in vita durante il regno di Orhan e che ricopriva, forse per l'età, un ruolo assai preminente, godendo della piena fiducia dell'emiro.

⁴²⁶ Sulle varie ipotesi di identificazione dei Chioni riportiamo di seguito la bibliografia aggiornata: WITTEK 1951; ARNAKIS 1952; MEYENDORFF 1966; PROCHOROV 1972; PHILIPPIDIS-BRAAT 1979, pp. 214-218; BALIVET 1982; GARDETTE 2007.

⁴²⁷ Cfr. *D* 2, 2-5.

incapacità nella difesa dei principi dogmatici della sua fede⁴²⁸; 2) quindi giudica l'uditorio inadeguato a una corretta e imparziale valutazione del dibattito poiché i giudici, a suo parere, propendono naturalmente per gli avversari⁴²⁹ e di conseguenza ritiene inutile mostrare i cardini della propria fede rappresentati dalla Scrittura divinamente ispirata; 3) infine poiché la sua condizione di prigioniero equivale a quella di Cristo che dinanzi al Sinedrio si rifiutò di rispondere⁴³⁰. A questo punto, dopo la lunga tirata *destruens*, spiega invece il motivo che lo induce a sostenere il dibattito. Colpisce qui il riconoscimento indiretto che Palamas fa dell'autorità turca, dal momento che afferma che è indispensabile che un sovrano, il quale regna su genti diverse che professano credenze differenti, sia opportunamente informato correttamente sui dogmi del Cristianesimo:

Ὅμως ἐπειδὴ ὀρίζει τοῦτο ὁ μέγας ἀμηρᾶς, καὶ καταλαμβάνω, ὅτι ὁ θεὸς ἔδωκεν αὐτῷ αὐθεντικὴν γνῶσιν - τοῦ γὰρ δούλου καὶ τοῦ τυχόντος ἐστὶ τὸ γινώσκειν περὶ ἑνὸς δόγματος, καὶ τοῦτο μόλις, ὁ δὲ αὐθέντης καὶ ταῦτα ὁ ἔχων εἰς ἐξουσίαν ἑαυτοῦ πολλὰ γένη ἀναγκαῖον ἐστὶ γινώσκειν περὶ παντὸς δόγματος καὶ μετὰ ἀληθείας - διὰ τοῦτο θέλω εἰπεῖν.⁴³¹

Gregorio palesa in questo passaggio – forse perché costretto dalle vicissitudini – un giudizio sul ruolo dell'emiro che non si ritrova in alcuna fonte contemporanea: egli riconosce al Turco un'autorità pari a quella dell'imperatore bizantino e dall'altra parte una missione di conciliazione e tolleranza tra le varie anime religiose che popolano il suo regno. Bisognerà attendere la metà del XV sec. per ritrovare la medesima attitudine di fronte al Cristianesimo da parte di Maometto II, che ritenendosi erede di un impero universale mostra al patriarca Giorgio-Gennadio Scholarios la sua attenzione di fronte ai principi della fede cristiana⁴³².

Affronteremo in ragione di ciò con rapidità i primi paragrafi della *Dialexis*, notando tuttavia sin da ora che il discorso di Palamas è intessuto finemente di riferimenti in particolare desunti dall'Antico Testamento. Giudichiamo tale preponderanza non solo finalizzata a una chiara esposizione, ma alla selezione da parte del metropolita di testi che provino quanto le tesi musulmane, e in particolar modo quelle dei Chioni che egli ha tacciato di essere soltanto degli Ebrei, manifestino la loro inconsistenza a fronte della rivelazione e la realizzazione delle promesse veterotestamentarie nella incarnazione di Cristo.

L'*expositio fidei* di Gregorio si suddivide in due sezioni: la prima dedicata alla presentazione dell'unicità e Trinità di Dio (§§ 5-6), una seconda al confronto tra l'annuncio

⁴²⁸ Cfr. D 3, 2-4: πρῶτον, ὅτι πρὸς τὸ ὕψος καὶ μέγεθος τῆς τοῦ ἑμοῦ Χριστοῦ καθολικῆς ἐκκλησίας τίς εἰμι ἐγὼ ὑπερπολογεῖσθαι, μέρος ὧν αὐτῆς τὸ ἐλάχιστον καὶ σχεδὸν οὐδέν.

⁴²⁹ Cfr. D 3, 4-5: δεύτερον, ὅτι καὶ οἱ ἄρχοντες, οἱ καὶ ὡς κριταὶ προκαθήμενοι, πρόσκεινται τῷ μέρει τῶν ἀντιδίκων.

⁴³⁰ Cfr. D 3, 8-10: τρίτον, ὅτι καὶ παραδεδομένος εἰς αἰχμαλωσίαν εἰμι καὶ γινώσκω παρὰ τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ὅτι μετὰ τὸ παραδοθῆναι ἐρωτώμενος οὐκ ἀπεκρίνετο.

⁴³¹ Cfr. D 4, 1-5.

⁴³² Cfr. JUGIE 1929-1930; ARGYRIOU 1987, pp. 259-277. Per le opere di Scholarios cfr. SCHOLARIOS, III, pp. 434-475.

profetico di Mosè e l'incarnazione di Cristo (§§ 7-9). Nonostante il discorso di Palamas si muova lungo la linea ben tracciata dal dettato dei numerosi Concili ecumenici, non si può riconoscere corrispondenza tra questa esposizione e l'*omologia* pronunciata dal metropolita dinanzi alla Sinodo nel 1343-1344⁴³³. Dio è riconosciuto come unico, eterno, privo di principio e fine, immobile, immutabile, indivisibile, inconfuso e illimitato al contrario di ogni creatura sottoposta alla corruzione del cambiamento che conduce dal non essere all'essere. Proprio in quest'ultima affermazione di Gregorio di può cogliere l'eco di un'altra fonte che pare essere alla base dell'intera *expositio*: anche Niceta Byzantios si premura di specificare che l'attività creatrice di Dio non danneggia la sua essenza poiché l'operazione divina è in essenza differente da quella umana⁴³⁴. Gregorio prosegue introducendo la persona del Verbo che è coeterno a Dio e che è impensabile se privo di Saggezza (σοφία)⁴³⁵.

Il passaggio successivo, che apre il § 6, è invece per noi assai interessante: qui Gregorio apre a un confronto con la teologia islamica che riconosce come il Verbo non sia indiviso dallo Spirito (Ἀλλ'οὐδὲ λόγος εὕρισκεταί ποτε χωρὶς πνεύματος, ὃ καὶ ὑμεῖς Τοῦρκοι ὁμολογεῖτε)⁴³⁶. Si compone così l'immagine della Trinità nella quale Dio possiede il Verbo e lo Spirito ed essi sono con lui coeterni e permangono indissolubilmente⁴³⁷ ("Ἐν γοῦν τὰ τρία καὶ τὰ τρία ἓν)⁴³⁸. Per meglio spiegare all'uditorio il mistero trinitario Palamas utilizza un'immagine solare della quale si servirà anche nel colloquio con il *tasimane* e che appartiene all'armamentario controversistico palamitico⁴³⁹:

⁴³³ Cfr. ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ II, pp. 494-499; DARROUZÈS 1977, n° 2322 (la data del documento si riferisce al gennaio 1351); SINKIEWICZ 2002, p. 143, n° 16 con indicazioni bibliografiche.

⁴³⁴ Cfr. NICETAS BYZANTINUS, 673C-676; 784C-788B = FÖRSTEL *Niketas*, XXII, 1, pp. 126-128.

⁴³⁵ Cfr. ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ II, § 2, 27-32, p. 494: Οὗ υἱὸς εἷς, ἀναρχος μὲν ὡς ἄχρονος [...] ἔξ οὗ μόνου πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ἀσωμάτως, ἀρρεύστως, ἀπαθῶς, γεννητῶς προῆλθεν, ἀλλ'οὐ διηρέθη, θεὸς ὢν ἐκ θεοῦ, οὐκ ἄλλος μὲν καθὸ θεός, ἄλλος δὲ καθὸ υἱός, αἰεὶ ὢν καὶ αἰεὶ ὢν υἱὸς καὶ μόνος υἱὸς καὶ πρὸς τὸν θεὸν ἀσυγχύτως ὢν.

⁴³⁶ Cfr. D 6, 1-2; per il riferimento coranico si veda Corano, IV, 169-171; V, 110.

⁴³⁷ Cfr. ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ II, § 3, 1-5, p. 496: ἀδιαίρετον ὄν τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ, ὡς ἐκ τοῦ πατρὸς προερχόμενον καὶ ἐν υἱῷ ἀναμαούμενον, ἀσύγχυτον καὶ τὴν ἔνωσιν ἔχον καὶ ἀμέριστον τὴν διαίρεσιν, θεὸς ὄν καὶ αὐτὸ ἐκ τοῦ θεοῦ, οὐκ ἄλλος μὲν καθὸ θεός, ἄλλος δὲ παράκλητος καθὸ πνεῦμα ἅγιον, αὐθυπόστατον, ἐκ πατρὸς ἐκπορευόμενον καὶ δι'υἱοῦ πεμπόμενον.

⁴³⁸ Cfr. D 6, 5-6.

⁴³⁹ Per il passo con il *tasimane* si veda LE 23, 13-16: "Ὡστε ὁ μέλλων κρίνειν πᾶσαν τὴν γῆν ὁ θεός ἐστιν αὐτός, ὁ καὶ κατὰ τὸν προφήτην Δανιήλ βασιλεὺς τοῦ παντός τε καὶ διὰ παντός, οὐκ ἄλλος παρὰ τὸν πατέρα κατὰ τὴν θεότητα ὑπάρχων, ὡς οὐδὲ τὸ ἡλιακὸν ἀπαύγασμα ἔτερον παρὰ τὸν ἥλιον κατὰ τὸ φῶς. La presenza di metafore simili, di ascendenza areopagitica (cfr. ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I, § 11, 5-6, p. 215), nelle opere di Palamas si ritrova nei *Trattati Apodittici* (cfr. ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I, § 53, p. 127), nei *150 capita* (cfr. SINKIEWICZ 1988, 68, 3; 92, 12; 94, 1. 4; 147, 4), negli *Antirrhethika* (cfr. ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ III, 6, 8, p. 397, 1-16; 7, 11, 38, pp. 489, 27 - 490, 30) e in un lungo passo dell'omelia XVI (cfr. P. K. CHRESTOU, Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ ἅπαντα τὰ ἔργα, vol. 9, Ἑλληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας 72, Thessalonica 1985, *Hom.* XVI, 4, 10). Da non dimenticare la presenza anche tra gli apologisti cristiani come nella *Lettera* di Leone imperatore (cfr. LEO IMPERATOR, 316C-317A), nell'*Epistola all'Emiro di Damasco* (cfr. ABEL 1954, pp. 362-363) e nella *Controversia sulla fede* del monaco Eutimio (cfr. EUTHYMIUS, 21CD = TRAPP 1971, p. 114).

Καθάπερ τὸ ἀπαύγασμα τοῦ ἡλίου γεννᾶται ἀπ’αὐτοῦ καὶ ἡ ἀκτίς τοῦ ἡλίου ἐκπορεύεται ἀπ’αὐτοῦ καὶ μέχρις ἡμῶν καταβαίνει καὶ οὐδέποτε χωρίζεται ἀπὸ τοῦ δίσκου οὔτε τὸ ἀπαύγασμα οὔτε ἡ ἀκτίς, διὸ καὶ ταῦτα λέγοντες ἡλίον οὐ λέγομεν ἕτερον παρὰ τὸν ἕνα, οὔτω καὶ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ λέγοντες θεὸν καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, οὐκ ἄλλον θεὸν λέγομεν παρὰ ἕνα, τὸν ἀνάρχω καὶ αἰδίωσιν σὺν ἀνάρχω λόγῳ καὶ πνεύματι θεωρούμενον.⁴⁴⁰

Si apre, dopo aver dichiarato che quanto sino a questo punto esposto corrisponde all’insegnamento di Cristo, la seconda sezione nella quale Palamas dimostra come Mosè, autore del Decalogo al quale i Chioni aderiscono, predisse queste realtà divine (§§ 7-9). Nelle intenzioni del metropolita ciò rappresenta una parentesi esplicativa di quanto già discusso ossia le citazioni dall’Antico Testamento hanno come scopo primario la condanna dell’incomprensione e dell’incompetenza con le quali Ebrei e Musulmani interpretano il testo veterotestamentario, negando la sua realizzazione nell’incarnazione e nella predicazione di Cristo. Il prigioniero inizia rievocando un passo da Deut 6, 4 che, attraverso una considerazione di gusto cabalistico – Mosè infatti ripete tre volte la frase “Il Signore Dio è l’unico Dio”, ma due volte pronuncia “Signore” e una soltanto “Dio” –, allude proprio alla composizione trinitaria nella quale tre persone costituiscono un unico Dio. Quindi per confermare che non può esistere Dio senza Verbo rimanda alla scena della creazione (Gn 1, 3. 11-12) e ai salmi (33 (31), 9 e 148, 5) nei quali l’operazione creatrice di Dio avviene attraverso la parola. Tale Verbo è quindi anteriore alle creature, increato e dunque Dio egli stesso⁴⁴¹.

Si prosegue quindi con le testimonianze in riferimento allo Spirito Santo ovviamente citando l’atto di creazione dell’uomo quando *Dio soffiò sul suo viso un alito di vita* (Gn 2, 7) e la dichiarazione di Giobbe che si riconosce creatura dello Spirito di Dio (Gb 33, 4). Dio quindi possiede lo Spirito e questi è a sua volta creatore dunque Dio⁴⁴².

Dopo che Palamas conclude sgranando gli ultimi passi inerenti il rinnovamento degli uomini e dell’intero mondo per mezzo del Verbo e del suo Spirito (Sal 107 (106), 20; 104 (103), 30), l’uditorio – a detta di Taronites mosso dalla divina potenza o dall’impossibilità a ribattere agli argomenti del metropolita – afferma che così è stato rivelato e questa è verità e dunque accetta in sostanza l’*expositio* di Gregorio⁴⁴³.

I suoi avversari a questo punto (§ 10) chiedono chiarimenti sulla divinità di Cristo poiché questi fu dato alla luce come un semplice uomo. Palamas, dopo aver esaltato

⁴⁴⁰ Cfr. D 6, 8-13.

⁴⁴¹ Cfr. D 7, 10-12: Ὡστε αὐτὸς ὁ τοῦ θεοῦ λόγος πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων ἦν καὶ ἄκτιστός ἐστιν. Ἄκτιστος δὲ ὢν ὁ τοῦ θεοῦ λόγος, πῶς οὐχὶ θεός; μόνος γὰρ ὁ θεὸς ἄκτιστός ἐστιν.

⁴⁴² Cfr. D 8, 4-5: ἔδειξεν ὅτι ἔχει ὁ θεὸς καὶ πνεῦμα, καὶ τὸ πνεῦμα τοῦτο δημιουργόν ἐστι· δημιουργὸς δὲ τῶν ψυχῶν, μόνος ὁ θεός.

⁴⁴³ Cfr. D 9, 10-13: Οἱ δὲ πάλιν, εἴτε θεία δυνάμει πρὸς τοῦτο κινηθέντες, εἴτε διὰ τὸ μὴ δύνασθαι ἀντειπεῖν, συνετέθησαν πάλιν εἰπόντες: «Οὕτως ἐδείχθη καὶ οὕτως ἔχει τὸ ἀληθὲς καὶ οὕτω στέργομεν καὶ ἡμεῖς».

l'onnipotenza di Dio, ne sostiene anche la somma giustizia⁴⁴⁴. La creazione dell'uomo è finalizzata al bene, ma il cedimento di quest'ultimo alle lusinghe del demonio con atto di volontaria disubbidienza lo ha condannato alla morte⁴⁴⁵. Dio non avrebbe quindi potuto intervenire contro il libero arbitrio della sua creatura ed era allora necessario che nascesse un uomo senza peccato per soccorrere l'uomo che come dicono Giobbe (Gb 14, 4-5) e Davide (Sal 51 (50), 7) è stato concepito nel peccato⁴⁴⁶. Il Figlio dell'uomo, nato da Vergine, attraverso i suoi insegnamenti e i suoi prodigi ha offerto garanzia di bontà e salvezza fino ad accettare la morte, discendere nell'Ade per redimere le anime e ascendere così al Padre (§ 11). Ancora una volta dinnanzi a queste parole è evidente il legame con la succitata *omologia* del 1343-1344:

ἀλλ'ἐπι συντελείᾳ τῶν αἰώνων ἑαυτὸν ἐκέκωσε, μορφὴν τὴν καθ' ἡμᾶς δι' ἡμᾶς λαβὼν καὶ ἐκ τῆς ἀειπαρθένου Μαρίας, εὐδοκίᾳ τοῦ πατρὸς καὶ συνεργίᾳ τοῦ ἁγίου πνεύματος, κηθεὶς τε νόμῳ φύσεως καὶ γεννηθεὶς θεὸς ὁμοῦ καὶ ἄνθρωπος καὶ ὡς ἀληθῶς ἐνανθρωπήσας, γέγονεν ὁμοῖος ἡμῖν κατὰ πάντα πλὴν ἁμαρτίας, μείνας ὅπερ ἦν θεὸς ἀληθινός, ἐνώσας ἀσυγχύτως καὶ ἀτρέπτως τὰς δύο φύσεις καὶ θελήσεις καὶ ἐνεργείας καὶ μείνας εἷς υἱὸς ἐν μιᾷ ὑποστάσει καὶ μετὰ τὴν ἐνανθρώπησιν, ἐνεργῶν τὰ θεῖα πάντα ὡς θεὸς καὶ τὰ ἀνθρώπινα πάντα ὡς ἄνθρωπος καὶ τοῖς ἀδιαβλήτοις ἀνθρωπίνοις ὑποκείμενος πάθεσιν, ἀπαθὴς μὲν καὶ ἀθάνατος ὢν καὶ διαμένων ὡς θεὸς, ἐκὼν δὲ σαρκὶ παθῶν ὡς ἄνθρωπος καὶ σταυρωθεὶς καὶ θανὼν καὶ ταφείς καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστὰς ... αὐτὸς ἀνελήφθη εἰς τὸν οὐρανόν.⁴⁴⁷

Secondo l'uso tipico della polemistica islamica anticristiana⁴⁴⁸ i suoi avversari colgono a questo punto l'occasione per sferrare il primo attacco al dogma cristiano dichiarando l'inammissibilità di un Dio nato dal grembo di donna e ricordando il versetto coranico nel quale si afferma che Dio parlò soltanto e Cristo fu⁴⁴⁹. Gregorio sceglie una linea apologetica che si discosta dalle argomentazioni tradizionali. In un primo momento fornisce una spiegazione materiale: l'incorporeità di Dio consente l'incarnazione nello spazio angusto del corpo di una donna, ma i Chioni insoddisfatti ripetono gridando il medesimo versetto coranico. Di conseguenza il prigioniero imposta diversamente la sua replica questa volta di sapore maieutico. Riconosce in partenza l'affermazione avversaria, ma si affretta a ribattere che di conseguenza il Verbo avrebbe generato un altro verbo e che dunque questo non può essere coeterno con il Padre e ciò è in contrasto con quanto affermato in precedenza e riconosciuto dagli stessi Turchi. Palamas procede quindi a una transizione. Prendendo spunto da una coppia di versetti coranici ben noti alla tradizione polemica

⁴⁴⁴ Cfr. D 10, 2-3. Di nuovo Palamas ritorna alla metafora solare per spiegare la compresenza di potenza e giustizia in Dio: καὶ καθάπερ ἡ τοῦ ἡλίου ἀκτὶς ἅμα καὶ τὴν ζωογόνον δύναμιν ἔχει καὶ το φῶς καὶ τὴν θερμὴν, οὕτω καὶ ἡ τοῦ θεοῦ ἐνέργεια μεθ' ἑαυτῆς καὶ τὴν θεῖαν δύναμιν ἔχει καὶ τὴν δικαιοσύνην (II. 5-8).

⁴⁴⁵ Cfr. D 10, 9-13.

⁴⁴⁶ Cfr. D 10, 15-18.

⁴⁴⁷ Cfr. ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ II, § 2, 3-21, p. 495.

⁴⁴⁸ Cfr. KHOURY 1972, pp. 186-191; più nello specifico KHOURY 1980, pp. 132-158.

⁴⁴⁹ Cfr. Corano, III, 52 e 59.

bizantina⁴⁵⁰ che riconoscono a Cristo di essere Parola venuta e Spirito esalato da Dio, egli propone un semplice esempio: se la pietra, le piante o gli animali sono state create da Dio per mezzo della parola, anch'essi sono di conseguenza Verbo e Spirito di Dio al pari di Gesù. È dunque indispensabile distinguere l'incarnazione dalla coeternità del Verbo in Dio⁴⁵¹. Nonostante l'originalità dell'obiezione del prigioniero, non possiamo non osservare una lontana contiguità con un passo della *Refutatio* di Niceta Byzantios nel quale si discute appunto l'ambiguità e le pericolose conseguenze che derivano dalla confusione presente nel Corano tra i termini *parola* e *verbo* attribuiti indistintamente a Dio e alle creature nonostante le loro differenze sostanziali: nelle creature la *parola* è accidentale, mentre in Dio il *verbo* è sostanziale e quindi indivisibile⁴⁵².

A questo punto della discussione l'*expositio fidei* di Palamas è interrotta dai Chioni che iniziano ad assumere un atteggiamento aggressivo. Interviene quindi Balaban ristabilendo il silenzio per rivolgere direttamente a Gregorio una domanda di cui egli è latore per ordine dell'emiro (Ὁ ἀυθέντης ὀρίζει σε εἶπειν). È qui introdotto un nuovo argomento, tradizionale nelle dispute anticristiane⁴⁵³ – lo ritroveremo nel colloquio con il *tasimane*⁴⁵⁴ – intorno al mancato riconoscimento di Maometto da parte dei Cristiani. La risposta di Palamas è coraggiosa e al contempo cauta poiché si dipana in una serie di parafrasi di passi evangelici nei quali Cristo avverte i suoi discepoli a non seguire nessun nuovo profeta o maestro, riconoscendo la debolezza degli uomini pronti a misconoscere Colui che è stato inviato da Dio stesso (1Gv 5, 43). Gregorio conclude l'intervento con la stessa citazione dalla Lettera ai Galati che ritroveremo nel dialogo con il *tasimane*: “Se anche un angelo vi predicasse un vangelo diverso da quello che riceveste, sia anatema”⁴⁵⁵, troncando in tal modo ogni discussione senza entrare nel merito del suo giudizio su Maometto e la sua predicazione.

Al termine del lungo monologo intorno ai misteri della fede cristiana, l'interesse dell'uditorio⁴⁵⁶ si sposta allora su problemi di ordine rituale: la pratica della circoncisione⁴⁵⁷, superata dai Cristiani attraverso il sacramento del battesimo, e il culto da loro riservato alle icone⁴⁵⁸. Prima di considerare la replica del metropolita va osservato come questi temi appartengano all'armamentario proprio della controversistica sia antislamica sia

⁴⁵⁰ Cfr. Corano, IV, 169-171

⁴⁵¹ Cfr. *D* 12, 16-25.

⁴⁵² Cfr. NICETAS BYZANTINUS, XIX, 84, 777D-780B = FÖRSTEL *Niketas*, XIX, p. 120. Sulla questione KHOURY 1972, pp. 147-148.

⁴⁵³ Cfr. KHOURY 1972, pp. 103-135.

⁴⁵⁴ Cfr. *LE* 23, 20-22: «ὕμεῖς δὲ» φησί «πῶς οὐ δέχεσθε τὸν ἡμέτερον προφήτην οὐδὲ πιστεύετε τῷ τούτου βιβλίῳ, ἐξ οὐρανοῦ καὶ αὐτῷ καταβάντι;»

⁴⁵⁵ Cfr. Gal 1, 8.

⁴⁵⁶ Cfr. *D* 14, 1: Οἱ δὲ Χιόναι πάλιν μετὰ τῶν Τούρκων εἶπον τῷ Θεσσαλονίκης.

⁴⁵⁷ Cfr. *D* 14, 1-3: Τὸ περιτέμνεσθαι καὶ ἀπὸ θεοῦ φανερώς ἐδόθη ἐξ ἀρχῆς καὶ αὐτὸς ὁ Χριστὸς περιετιμήθη πῶς οὖν ὑμεῖς οὐ περιτέμνεσθε;.

⁴⁵⁸ Cfr. *D* 15, 5-7: Πῶς ὑμεῖς ποιεῖτε εἰς τὰς ἐκκλησίας ὑμῶν πολλὰ ὁμοιώματα καὶ προσκυνεῖτε ταῦτα, καίτοι γράψαντος τοῦ θεοῦ καὶ πρὸς τὸν Μωϋσῆν εἰπόντος: «Οὐ ποιήσεις πᾶν ὁμοίωμα, ὅσα ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ ὅσα ἐν τῇ γῆ καὶ ἐν τῇ θαλάσῃ [Ex 20, 4; Deut 5, 8]».

antiebraica. Ne sono prova i rituali di abiura predisposti per i convertiti ebrei⁴⁵⁹ e musulmani⁴⁶⁰.

L'attenzione islamica alla pratica della circoncisione è attestata sin da un episodio riportato nella *Passione dei martiri di Amorio*, lì dove i Saraceni chiedono ai prigionieri, come prova esteriore e incontrovertibile per l'auspicabile conversione proprio la circoncisione:

Εἰ δὲ, πάντων ὁμοῦ ἐνὸν ὑμᾶς εὐμοιρῆσαι, μάτην ἀπαρνεῖσθε τὴν ὑμῶν αὐτῶν σωτηρίαν, οὐ τοῦτό γε φρενὸς ὑγιοῦς ἔργον φαίη τις ἂν τῶν συνέσει κεκοσμημένων. Εἰ δέ γε τῆς τούτων πάντων τῶν ἀγαθῶν προξένου ἀπορεῖτε μεθόδου φιλανθρώπως ὑμᾶς διδάξομεν· ὑποκριθέντες περιτμήθητε καὶ τῷ πρωτοσυμβούλου συνεύξασθε, καὶ μυρίων ἀπολαύσαντες παρ'αὐτοῦ ἀγαθῶν ἐκ [lege ἐν] καιρῷ πολέμου παλινοστήσετε φυγάδες πρὸς τὴν θρησκείαν καὶ τὸ ἔθνος ὑμῶν, νικηταὶ μετὰ νίκην καὶ θαυμαστοὶ παρὰ πᾶσιν ἀνθυποστρέψαντες.⁴⁶¹

Una seconda prova – questa volta indiretta – dell'interesse musulmano nei confronti del battesimo come gesto accessorio rispetto alla circoncisione ci proviene da un contemporaneo di Palamas, il canonista Matteo Blastares⁴⁶², il quale riporta una singolare pratica in uso, a suo dire, presso i Musulmani ossia l'atto di impartire il battesimo ai ragazzi in età di circoncisione come gesto apotropaico.

Ἔθος γοῦν ἐστὶ τῶν Ἀγαρηνῶν τοῖς πλείστοις, μὴ πρότερον τὰ σφέτερα περιτέμνειν βρέφη, πρὶν ἂν οἱ ὑποτελεῖς ὄντες αὐτοῖς τῶν Χριστιανῶν ἱερεῖς, καὶ ἄκοντες ἀναγκασθῶσι ταῦτα βαπτίσαι.⁴⁶³

L'obiezione musulmana sul rifiuto cristiano della circoncisione è discussa con relativa frequenza nei polemisti bizantini che osservano concordi come l'Islam importi tale

⁴⁵⁹ Per quanto concerne la circoncisione: cfr. ELEUTERI – RIGO 1993, pp. 42-44 (formula breve: ἀποτάσσομαι πᾶσι τοῖς ἑβραϊκοῖς ἔθεσι καὶ τοῖς ἐπιτηδεύμασι καὶ τοῖς νομίμοις); 44-46 (*Logos* di Gregorio Asbestas, metropolita di Nicea); 47-50 (formula lunga con particolare attenzione alla seconda sezione di 19 articoli di rinunzia al culto ebraico, alla circoncisione e alle prescrizioni della Legge); per il culto delle icone di primaria importanza l'*Ἀντίθεσις Ἑβραίων πρὸς Χριστιανούς μετὰ Ἀθανασίου καὶ Κυρίλλου περὶ σταυροῦ καὶ εἰκόνων* in ELEUTERI – RIGO 1993, pp. 109-113 (introduzione), 114-123 (testo e traduzione), in part. ll. 3-63 e 99-143.

⁴⁶⁰ Espressa richiesta di culto per le icone è imposta ai convertiti musulmani nel RITUALE D'ABIURA, 136B. Ultima sintesi sulle questioni intorno al testo in ELEUTERI – RIGO 1993, pp. 53-57.

⁴⁶¹ Cfr. VASIL'EVSKIJ – NIKITIN 1905, § 17, p. 66.

⁴⁶² Notizia in *PLP* 2808.

⁴⁶³ Cfr. BLASTARES, *PG* 144, B, cap. III, 1107B. Difficile stabilire se quest'uso si riferisca all'epoca in cui visse l'autore o a secoli precedenti come lascerebbe intendere il riferimento al Sinodo in Trullo o Quinisesto del 691 tra i cui canoni l'*LXXXIV* prende in esame la somministrazione del battesimo ai bambini, senza fare alcun riferimento diretto alla loro provenienza non cristiana: Τοῖς κανονικοῖς τῶν Πατέρων θεσμοῖς κατακολουθοῦντες, ὀρίζομεν καὶ περὶ τῶν νηπίων· ὡσάκις μὴ εὐρίσκωνται βέβαιοι μάρτυρες, οἱ ταῦτα ἀναμφιβόλως βαπτισθέντα εἶναι λέγοντες, καὶ οὐδὲ αὐτὰ διὰ τὴν κείραν περὶ τῆς παραδοθείσης αὐτοῖς μυσταγωγίας ἀποκρίνασθαι ἐπιτηδεῖως ἔχωσι, χωρὶς τινος προσκόμματος ὀφείλιν ταῦτα βαπτίζεσθαι· μὴ ποτε ὁ τοιοῦτος δισταγμὸς ἀποστερήσῃ αὐτὰ τῆς τοιαύτης τοῦ ἁγιασμοῦ καθάρσεως.

pratica direttamente dall'Ebraismo⁴⁶⁴ e che si limiti a estenderla anche alle donne⁴⁶⁵. L'ascendenza mosaica di tale rito non è per i Bizantini una prova della validità della cerimonia islamica. Niceta Byzantios non riconosce infatti pari valore alla circoncisione ebraica e musulmana: se la circoncisione è testimonianza di servitù dell'uomo verso il vero Dio, quella islamica si riduce nella prospettiva del polemista a un semplice gesto esteriore, un'ablazione di carne⁴⁶⁶, poiché rivolta in sottomissione a una divinità che nulla ha a che vedere con quella mosaica⁴⁶⁷.

La secondarietà del tema nella controversistica bizantina spiega per quale motivo Palamas non si soffermi su questi spunti polemici. Il suo tentativo di provare come la circoncisione sia stata superata della nuova legge predicata da Cristo⁴⁶⁸ richiama semmai un passo della *Controversia sulla fede* del monaco Eutimio⁴⁶⁹ nel quale si osserva che la circoncisione, ricevuta dallo stesso Gesù, è stata superata dal battesimo che è uno strumento di salvazione più efficace e universale poiché abbatte le distinzioni tra popoli, implicite nella prassi circoncisoria che, oltre a segno religioso, è prova fisica di appartenenza a un popolo sia per Ebrei sia per Musulmani. In realtà Gregorio, che sino a questo punto della disputa ha preferito i toni concilianti dell'apologia, in risposta al quesito dei suoi avversari mostra maggiore fermezza e prontezza, ribaltando sui Turchi il mancato rispetto delle prescrizioni mosaiche, adottando un'argomentazione *ad hominem*. Li rimprovera, lasciandoli interdetti e zittiti, di non osservare il riposo del sabato, la pasqua e i sacrifici o l'obbligo che l'altare e il velo siano collocati all'interno del tempio⁴⁷⁰, dimostrando in tal modo come gli stessi Musulmani abbiano superato nella prassi l'antica legge ebraica al pari dei Cristiani. È per certi versi più semplice rinvenire argomentazioni simili nella polemica antiebraica e ipotizzare che Palamas a questa si richiami per affrontare l'insidiosa richiesta dei Chioni. La popolarità dei temi si riscontra ancora alla metà del XIV sec. nei

⁴⁶⁴ Cfr. Gn 17, 1-14. 26-27; 21, 3-4; Lev 12, 3; Deut 30, 6; Ger 4, 4; 6, 10.

⁴⁶⁵ Il problema, già rilevato in Giovanni Damasceno (cfr. KOTTER IV, 100, 152-156, p. 67) è approfondito in HARMATOLOS (p. 700, ll. 5-7), ZIGABENUS (28, 20, PG 130, 1352D = FÖRSTEL *Arethas - Zigabenos - Koran*, 20, p. 72) e CHONIATA *Thesauri* (20, 9, 113D). Rilevante il fatto che Palamas non accenni all'uso della circoncisione femminile.

⁴⁶⁶ Cfr. NICETAS BYZANTINUS, XXVI, 95, 793BC = FÖRSTEL *Niketas*, XXV, pp. 136-138 (ή γὰρ ἀπλῶς περιτομή, σαρκὸς μόνη ἐστὶν ἀφαίρεσις τοῦ περιτεμνομένου, ἀλλ'οὐκ ἀπόδειξις τῆς κατὰ τὴν δουλείαν καὶ δεσποτείαν σχέσεως); XXVII, 97, 796AB; XXVII, 98, 797A (= FÖRSTEL *Niketas*, XXVII, p. 138, XXVII, p. 140).

⁴⁶⁷ Cfr. NICETAS BYZANTINUS, XXVI, 98, 796C-797B = FÖRSTEL *Niketas*, XXVII, pp. 140-142.

⁴⁶⁸ Cfr. D. 15, 4-5: Ὁ λέγετε καὶ ὑμεῖς παλαιόν, καὶ πᾶν παλαιὸν πρὸς τέλος ὄρᾳ.

⁴⁶⁹ Cfr. EUTHYMIUS, § 8, 28C = TRAPP 1971, p. 121: Λέγει ὁ Σαρακηνός: Τοῦ Χριστοῦ περιτμηθέντος, πῶς οὐ περιτέμενεσθε, καὶ λούεσθε ἐν τῷ ὕδατι; καθὼς φησιν Ἡσαΐας: Λούεσθε, καθαροὶ γίνεσθε· καὶ ὑμεῖς ἐν ταῖς ἐκκλησίαις ὑμῶν ἄπλυστοι εἰσέρχεσθε. Λέγει ὁ Εὐθύμιος: Τὸ περιτέμενεσθαι ἐδόθη τοῖς Ἰουδαίοις διὰ τὸ περεῖναι μέσον τῶν ἐθνῶν ἀπίστων καὶ εἰδωλολατρῶν, θεογνωσίας σημεῖον καὶ μιᾶς ποιμνῆς. Τὸ δὲ Λούεσθε Ἡσαΐου φάσκοντος, ἅπαξ ἐνομοθέτησε, προλέγων τὴν χάριν τοῦ θείου βαπτίσματος. A sua volta il testo è una ripresa di un passo di Bartolomeo di Edessa (cfr. BARTHOLOMEUS EDESSEUS, 1416A = TODT *Bartholomaios*, 41, p. 50).

⁴⁷⁰ Cfr. D 14, 4-8: ἐδόθη δὲ καὶ ὁ σαββατισμὸς παρὰ τοῦ θεοῦ καὶ τὸ ἐβραϊκὸν πάσχα καὶ αἱ θυσίαι παρὰ τῶν ἱερέων μόνων τελούμεναι καὶ τὸ εἶναι ἔνδον τοῦ ναοῦ τὸ θυσιαστήριον καὶ τὸ καταπέτασμα· ἐπειδὴ ταῦτα καὶ τοιαῦθ' ἔτερα παρὰ τοῦ θεοῦ τηρικαῦτα ἐδοθη, πῶς ὑμεῖς οὐδὲ ποιεῖτε αὐτά;

nove discorsi *Contra Iudaeos* di Giovanni Cantacuzeno, quando egli affronta il problema del superamento della legge mosaica grazie alla predicazione di Cristo⁴⁷¹ e in particolare nega alla circoncisione la validità di dogma della fede⁴⁷². Eppure la lettura di questo passaggio della *Dialexis* doveva essere ben conosciuto allo stesso Cantacuzeno che all'inizio della *Apologia* I contro Maometto istituisce un paragone proprio tra costumi ebraici e musulmani. In questo caso è posta in rilievo l'assurdità dell'assunzione di usi ebraici nell'Islam a causa della predicazione scellerata di Maometto:

Σαρακηνοῖς γὰρ καὶ Ἰουδαίοις οὐκ ὀλίγα κοινά, μοναρχία τε γὰρ ὡσαύτως ἐν ἀμφοτέροις, καὶ πολυγαμία τὸ σπουδαζόμενον, χορείων τε κρεῶν ἀποχή καὶ μὴν περιτομὴ καὶ βιβλίου δὲ ἀποστασίου βουλομένοις διδόναι ταῖς ἑαυτῶν γυναιξίν ἐφεῖται. Καί τινος ἀποθανάντος εἶτε ἐν τούτοις εἶτε ἐν ἐκείνοις, τὴν ἐκείνου ὁ ἀδελφὸς ἄγεται. Καὶ ὅλως οὐκ ἂν τις ἀμάρτοι, ἰουδαϊσμὸν πλημμελῆ τὸν τοῦ Μωάμεθ νόμον περοσειπών. Ταύτη τοι καὶ ὁ θεῖος Ἰωάννης ἐν τῇ ἀποκαλύψει περὶ τοῦ νόμου καὶ τοῦ ἔθνους τούτου προσαγορεύων, ὡσπερ αἰνιτιτόμενος τὰ ἐν ἑκατέρους κοινά, φησί. Λεγουσι ἑαυτοὺς Ἰουδαίους εἶναι, καὶ οὐκ εἰσίν. Ὡστε κοινὴ τις ἐν μέρει καὶ ἡ πρὸς αὐτοὺς πάλῃ.⁴⁷³

Ancor più interessante, perché più affine all'argomentazione di Gregorio, è un ampio passaggio della *Apologia* IV. Adottando quale punto di partenza la pretesa ascendenza abramica dei Musulmani e dopo una lunga digressione sulle cause e l'occasione di istituzione della prassi ebraica delle circoncisione⁴⁷⁴ - che ricalca un passo del III discorso contro gli Ebrei⁴⁷⁵ -, Cantacuzeno rileva, così come Palamas, quanto essa sia stata superata dall'avvento di Cristo e dal battesimo da lui fondato e quanto questo sacramento rappresenti per i Musulmani un motivo di avversione nei confronti dei Cristiani, nonostante

⁴⁷¹ Cfr. CANTACUZENUS *Contra Iudaeos*, II, 578-579, p. 97.

⁴⁷² Cfr. CANTACUZENUS *Contra Iudaeos*, III, 218-225, p. 115: Τί δ' ἄν εἴποι τις εἶναι τὸ τῆς περιτομῆς, ἄρα γε δόγμα πίστεως; Οὐ μὲνον· ἀλλὰ τί; Σημεῖον καὶ οἶον σφραγίδα πράγματος διὰ τινὰ χρεῖα. Εἰ γὰρ, ὅπερ ὑμεῖς οἴεσθε, δόγμα πίστεως ἦν, οὐκ ἂν οἱ πρὸ τοῦ κατακλυσμοῦ τῷ Θεῷ εὐηρεστηκότες ἐθαυμάζοντό τε καὶ περιήδοντο μέχρι σήμερον, ἅγιοι καὶ ὄντες καὶ νομιζόμενοι, οἳοί τινες Ἄβελ καὶ Ἐνώχ ἦσαν οἱ δίκαιοι καὶ θεομερτύρητοι καὶ ἕτεροι πολλοί· πρὸ δὲ πάντων τούτων ἀδάμ· καὶ αὐθις Νῶε, Ἰώβ, Μελκισεδὲκ καὶ ἕτεροι πλεῖστοι.

⁴⁷³ Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae*, I, 373BC.

⁴⁷⁴ Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae*, IV, 533C-537C. Sicuramente da marcare il fatto che Cantacuzeno attribuisca l'istituzione della circoncisione al periodo di cattività in Egitto del popolo di Israele e che essa fu adottata come segno di distinzione ed elezione (ἐτάχθη ἡ περιτομὴ, ὡς τι σημεῖον καὶ σύμβολον, διαίρουσιν καὶ διαχωρίζον τοὺς Ἑβραίους ἀπὸ τῶν Αἰγυπτίων, εἰς τὸ μὴ συνέρχεσθαι τούτους εἰς γάμου κοινωνίαν καὶ ἔνωσιν, τὸ μὲν διὰ τὴν αἰτίαν, ἣν φθάσαντες εἶπομεν, τὸ δ' ἵνα καὶ ἐν τῷ καιρῷ τῆς ἐλευθερίας αὐτῶν ὣσιν ἔτοιμοι καὶ γνώριμοι οἱ Ἑβραῖοι. Καὶ γὰρ εἶπερ ἠνοῦντο μετὰ τῶν ἀλλοφύλων, πῶς ἔμελλε φυλάττεσθαι Ἄβρααμ σπέρμα καὶ γένος; Διὰ τοι τοῦτο εὐρισκόμενοι ἐν τῇ ἐρήμῳ οὐ περιετάμοντο τεσσεράκοντα χρόνους διαβιβάσαντες, ἀλλ' ἐν τῇ Αἰγύτῳ καὶ μετὰ τὴν τῆς ἐρήμου ἔξοδον πάλιν ἤρξαντο περιτέμνεσθαι). Altrettanto singolare è l'allusione all'assenza di alcuno scopo sessuale nella pratica, che sottende invece una sottile e infamante accusa per l'uso islamico (Καὶ ὁ μὲν τῆς περιτομῆς σκοπὸς ἔχει οὕτω, καθὼς εἶπομεν· ὁ δ' αὖ ἕτερος ἔχει οὕτως, ὅπως περιτμηθέντες τῇ σαρκί, ἔλθωσι εἰς συστολήν καὶ σωφρονισμόν τῆς πολιτείας αὐτῶν, καὶ οὐκ ὦσι λάγχοι καὶ ἀκρατεῖς, κἀντεῦθεν λογίζονται, τὰς πορνείας αὐτῶν ἀντ' οὐδενός, ἀλλὰ ἀνάγωνται καταμικρὸν εἰς τὸ ἐξῆς εἰς ὑψηλοτέραν γνώσιν καὶ πολιτείαν).

⁴⁷⁵ Cfr. CANTACUZENUS *Contra Iudaeos*, III, 248-250, p. 116.

la circoncisione islamica nulla abbia in comune con la pratica ebraica e in realtà sia un'empia invenzione di Maometto:

Ἵτι δὲ ἐλθόντος τοῦ Χριστοῦ ἤργησεν ὁ νόμος, καὶ οὐδὲ περιτομὴ ἐστίν, ἀφ' ὧν μέλλεις ἀκούσειν, πρόεσχε. Τὸ μὲν βάπτισμα παρὰ Θεοῦ δοθέν, ὀρθοδοξίας χάριν ἔδοθη, καὶ διὰ τοῦτο πάντες ἄνδρες καὶ πᾶσαι γυναῖκες βαπτίζονται· ὁ μὴ βαπτισθεὶς οὐκ ἔστιν ὀρθόδοξος. Ἡ δὲ περιτομὴ οὐχ οὕτως, ἀλλὰ μόνοι οἱ ἄνδρες περιτέμνονται, αἱ δὲ γυναῖκες οὐχί. Ἔοικε γοῦν, ἵνα οἱ μὲν ἄνδρες ὡς περιτετμημένοι ὧσιν ὀρθόδοξοι, αἱ δὲ γυναῖκες ἀπερίτμητοι ἀσεβεῖς. Βλέπεις πῶς ἄλλος ἐστὶν ὁ τῆς περιτομῆς λόγος, καὶ ἄλλως ποιοῦσιν Μουσουλμάνοι; Οἱ γὰρ αὐτοὶ πάντα ἀπερίτμητον ἀσεβῆ λογίζονται. Καὶ ἰδοὺ αὐτοὶ ἑαυτοῖς μάχεσθε, καὶ ἄπερ ὀρθοδοξίας χάριν τιμᾶτε, ταῦτα ἀπὸ μέρους ἀτιμάζετε. Καὶ οὐ μόνον εἰς αὐτὸ τοῦτο ἀναφαίνονται οἱ Μουσουλμάνοι ἐναντιοφωνοῦντες πρὸς ἑαυτοὺς, ἀλλὰ καὶ ἐν ἑτέροις πολλοῖς, ἄπερ οὐκ ἔστι τις χρεῖα κατὰ τὸ παρὸν λέγειν περὶ ἐκείνων. Ὅμως περὶ ἐνὸς εἵπωμεν. Λέγει ὁ Χριστὸς ἐν τῷ Εὐαγγελίῳ ὅτι Ἐὰν μὴ τις βαπτισθῆ, οὐκ ἔστι τοῦ Θεοῦ, οὐδὲ τῆς σωτηρίας. Ὁ Μωάμεθ μαρτυρεῖ τὸ Εὐαγγέλιον ἅγιον καὶ τελεῖον καὶ εὐθές. Οἱ Μουσουλμάνοι τοῦς περιτετμημένους λογίζονται ὀρθοδόξους, τοὺς δὲ βεβαπτισμένους ἀσεβεῖς. Εἰ μὲν οὖν στέργετε τὸν Μωάμεθ, ὅτι ἀληθῶς λέγει, πῶς ὀνομάζετε τοὺς βεβαπτισμένους ἀσεβεῖς, καὶ οὐκ ἀκολουθεῖτε τῇ τοῦ Εὐαγγελίου διδασκαλίᾳ, καὶ λογίσεσθε τοὺς μὲν περιτετμημένους κακῶς ποιοῦντας, τοὺς δὲ βεβαπτισμένους εὐσεβεῖς; [...] Τούτου γοῦν οὕτως ἔχοντος, πόθεν ἔχουσιν οἱ Μουσουλμάνοι τὴν πίστιν, οὐκ οἶδα. Διὰ τοῦτο οὐκ ἀναφαίνεται ἀπὸ τίνος πράγματος πρὸ τοῦ Μωάμεθ ἐκ τοῦ Ἀβραάμ εἶναι τὴν τῶν Μουσουλμάνων πίστιν, ἀλλὰ αὐτός ἐστιν ὁ ἀρχηγὸς τῶν τοιούτων δογμάτων, καὶ ὅτι ἀπὸ κοιλίας αὐτοῦ ἐδίδαξεν καὶ οὐκ ἀπὸ Θεοῦ.⁴⁷⁶

Ultimo argomento di discussione con i Chioni concerne il culto riservato dai Cristiani alle icone. L'aniconismo islamico è un problema ben conosciuto dalle fonti bizantine come dimostra il fatto che nella formula di abiura compaia una lunga sezione specificatamente dedicata al riconoscimento del culto delle immagini⁴⁷⁷. Eppure prima della disputa di Palamas, pochi apologeti o polemisti trattano il tema: si legge un'obiezione dell'interlocutore musulmano alla quale Bartolomeo di Edessa non dà seguito⁴⁷⁸ e una breve replica nella *Controversia sulla fede* del monaco Eutimio nella quale l'autore spiega che, come attraverso un'effigie si onora un re, così per mezzo delle icone i Cristiani onorano Dio⁴⁷⁹. Anche in questo caso notiamo come il discorso di Palamas vada letto secondo due spunti di interpretazione: da un lato è chiaro che la risposta del prigioniero si basa su temi propri

⁴⁷⁶ Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae*, IV, 537B-539B.

⁴⁷⁷ Cfr. RITUALE D'ABIURA, 136B: Ἔτι δὴ καὶ τὰς σεβασμίους εἰκόνας τῆς τε κατὰ σάρκα πρὸς ἄνθρωπος ἐπιφανείας τοῦ Θεοῦ Λόγου καὶ τῆς ἀφράστως αὐτοῦ τεκούσης ἀγνῆς Παρθένου καὶ Θεομήτορος καὶ τῶν θεοειδῶν ἀγγέλων, καὶ τῶν ἁγίων ἀπάντων, ὡς σύμβολα τῶν προτοτύπων, καὶ δέχομαι καὶ τιμῶ καὶ ἀσπάζομαι. Rimandiamo ancora per l'aggiornamento sul testo a ELEUTERI – RIGO 1993, pp. 53-57.

⁴⁷⁸ Cfr. BARTHOLOMEUS EDESSEUS, 1385A = TODT *Bartholomaios*, 3, p. 4.

⁴⁷⁹ Cfr. EUTHYMIUS, 25C = TRAPP 1971, p. 119: Λέγει ὁ Σαρακηνός· Καὶ διὰ τί γλυπτὰ ξύλα προσκυνεῖτε, καὶ εἰκόνας προσκυνεῖτε θεοπρεπῶς; Ὁ τὸν χαρακτῆρα τῆς εἰκόνας τοῦ βασιλέως τιμῶν καὶ προσκυνῶν εἰς τιμὴν τοῦ βασιλέως ποιεῖ ἢ εἰς ἀτιμίαν; Λέγει ὁ Σαρακηνός· Εἰς τιμὴν. Ἔφη ὁ Εὐθύμιος· Καὶ ἡμεῖς εἰς τιμὴν τῶν ἁγίων εἰκόνων προσκυνοῦμεν αὐτὰς καὶ οὐ θεοποιούμεθα ταύτας, ὡς ὑμεῖς λέγετε.

della polemica antiebraica⁴⁸⁰ e dall'altro che questa stessa risposta ha rappresentato una sensibilizzazione per i controversisti antislamici a lui successivi intorno al tema del culto delle immagini, al quale in precedenza era riservata una secondaria importanza. All'attacco preciso dei Chioni che ricordano il divieto imposto da Dio a Mosè circa la riproduzione di figure (Es 20, 4 e Deut 5, 8)⁴⁸¹ il prelado obietta ricordando che il saluto rivolto agli amici non prevede che questi siano equiparati a Dio. Medesima obiezione sarà rivolta da Manuele II al suo interlocutore nel XX discorso, dedicato per la gran parte proprio al tema del culto delle immagini, ribaltando l'esempio sull'uso diffuso tra i Turchi di inchinarsi di fronte agli amici⁴⁸². Gregorio passa quindi a considerare proprio il comportamento di Mosè: egli allestì il *Sancta Sanctorum* a immagine e somiglianza delle realtà celesti e pose di conseguenza le immagini dei Cherubini nel santuario e sulle sue pareti raffigurò invece le realtà terrene. Il divieto mosaico è per Palamas finalizzato a censurare atti di idolatria non il culto. Il commento e l'interpretazione di questi passi veterotestamentari sono diffusi nella polemica antiebraica, anche del XIV sec. I dialoghi – di ispirazione libresca – di Cantacuzeno ne sono ancora una testimonianza. Anche lui ricorda le rappresentazioni che ornavano l'interno del *Sancta* e nega per Mosè ogni intento idolatrico, giustificando anzi in questo senso il divieto d'accesso al recesso sacro a eccezione dei sacerdoti⁴⁸³. Ciò coincide con quanto dice Gregorio, certo che l'esclusione del popolo avesse come obiettivo evitare lo scadimento idolatrico, ma altrettanto convinto che le immagini siano un viatico per accostarsi al divino⁴⁸⁴. Anche il tema dell'*utilitas* delle icone è presente nella polemica antiebraica contemporanea come si evince ancora dalla lettura del II discorso di Cantacuzeno che discute ampiamente la questione⁴⁸⁵ illustrando che la genuflessione dinnanzi alle sante immagini comporta per i Cristiani un atto di onore e rispetto verso Dio e non di primitiva adorazione.

⁴⁸⁰ Abbiamo già accennato a titolo esemplificativo ad un testo antiebraico quasi completamente dedicato alla questione. Cfr. *Ἀντίθεσις Ἑβραίων πρὸς Χριστιανούς μετὰ Ἀθανασίου καὶ Κυρίλλου περὶ σταυροῦ καὶ εἰκόνων* in ELEUTERI – RIGO 1993, pp. 109-113 (introduzione), 114-123 (testo e traduzione), in part. ll. 3-63 e 99-143.

⁴⁸¹ Cfr. *D* 15, 7-8: Οὐ ποιήσεις πᾶν ὁμοίωμα, ὅσα ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ ὅσα ἐν τῇ γῆ καὶ ἐν τῇ θαλάσῃ.

⁴⁸² Cfr. TRAPP 1966, XX, p. 243, ll. 16-18: Λέγε δὴ μοι, ἐπειδὴν ἀλλήλοις ἐντυγχάνοντες προσκυνεῖτε, λατρεῖαν τινα προσφέρετε τοῖς προσκυνουμένοις ἢ μετὰ τινος ἐμπρεπεστέρου λόγου τοῦτο ποιεῖτε;.

⁴⁸³ Cfr. CANTACUZENUS *Contra Iudaeos*, II, 740-750, p. 103: Τί δέ, οὐχ ὁ θεόπτης Μωσῆς τῶν χερουβὶμ εἰκόνας πεποιηκῶς ἐπέθηκε τῷ ἱλαστηρίῳ; ἀλλ'οὐκ ᾤετο εἰδωλατρεῖν. Τί δ'ἂν εἴποι τις περὶ τῆς κιβωτοῦ καὶ τῷ ἐν αὐτῇ, τῶν τῆς διαθήκης πλακῶν φημι καὶ τῆς ἐχούσης τὸ μάνα στάμνου, τῆς θείας τε ῥάβδου τοῦ Ἀαρῶν καὶ τοῦ χρυσοῦ θυμιαστερίου, οὐκ ἐκείνη μὲν ξύλων, ἐξ ὕλης δὲ ταῦτα χοϊκῆς, χρυσᾶ γὰρ ὑπῆρχον, ἐτύγχανον ὄντα; Τοσοῦτο γὰρ αὐτοῖς αἰδοῦς προσῆν καὶ σεβάσματος, ὥστε οὐδενὶ τῶν ἀπάντων ἐξῆν ἢ προσεγγίζειν ἢ ἄπτεσθαι τὸ παράπαν, εἰ μὴ τῶν ἱερέων τις ἐκ τῆς λευϊτικῆς ἦν φύλης.

⁴⁸⁴ Cfr. *D* 17-19: εἶπεν ἂν πάντως ἐκεῖνος ὅτι ἀπηγορεύθησαν αἱ εἰκόνας καὶ τὰ ὁμοιώματα ἵνα μὴ τις ὡς θεοῖς λατρεύῃ τούτοις, τὸ δὲ διὰ τούτων πρὸς θεὸν ἀνάγεσθαι, καλόν.

⁴⁸⁵ Cfr. CANTACUZENUS *Contra Iudaeos*, II, 658-709, pp. 100-102 e più sinteticamente in 838-840, p. 106: Ταῦτ'οὖν ἅπαντά σοι παρήγαγον ἐκεῖνο λύων τὸ καθ'ἡμῶν ὑπὲρ τῆς τῶν ἁγίων εἰκόνων τιμῆς καὶ προσκυνήσεως ἔγκλημα, σαφῶς σοι παριστὰς διὰ πάντων ὡς οὐ λατρευτικῶς αὐτάς, ὡς τινες οἴονται, προσκυνοῦμεν, ἀλλ', ὅπερ ἐφη ἐπὶ τὰ πρωτότυπα διαβιβάζοντες τὴν τιμὴν.

L'ultima stoccata, definitiva per smantellare l'accusa mossa dai Chioni, è affidata da Palamas al paragone tra l'adorazione rivolta dagli antichi Greci alle effigi e il comportamento dei Cristiani. Questi ultimi lodano le immagini perché, servendosi di loro, essi hanno possibilità di elevarsi a Dio (Ἐπὶνουν οἱ Ἑλληνας τὰ κτίσματα, ἀλλ'ὡς θεοῦς ἐπιανοῦμεν καὶ ἡμεῖς αὐτά, ἀλλ'ἀναγόμεθα δι'αὐτῶν εἰς τὴν δόξαν τοῦ Θεοῦ)⁴⁸⁶. Al termine di questa disamina risulta innegabile il rapporto tra questo passaggio della disputa e una lunga analisi del problema che si legge nell'*Apologia* III di Cantacuzeno. Certo egli recupera parte dell'armamentario polemico antiebraico al quale più volte abbiamo fatto riferimento, ma il suo riutilizzo e il suo approfondimento in un contesto antislimico si spiega solo attraverso l'esempio che egli leggeva nelle pagine della *Dialexis*. Cantacuzeno si difende dall'accusa di idolatria delle immagini spiegando che si tratta solo di assi di legno o lapidi dipinte⁴⁸⁷ e quindi traccia una breve storia della funzione delle rappresentazioni sacre prescritta già nell'Antico Testamento: i sacerdoti avevano il compito di esporre queste immagini per consolidare nei fedeli il ricordo dei benefici compiuti da Dio nei confronti del popolo eletto⁴⁸⁸. Medesima funzione riveste il culto delle icone⁴⁸⁹. Esse hanno valore catechetico poiché istruiscono intorno al mistero dell'incarnazione⁴⁹⁰, sulla generazione virginale di Cristo⁴⁹¹ e testimoniano i patimenti dei martiri e gli agoni spirituali dei santi⁴⁹². Per queste due ultime categorie le icone rappresentano un tributo di onore e riconoscenza⁴⁹³ così come avveniva nell'antica Roma per i generali e gli imperatori che si erano distinti per le loro gesta. Non si tratta dunque di adorazione degli oggetti, ma di un riconoscimento di onore attraverso le immagini⁴⁹⁴. Giunto a questo punto Cantacuzeno, come prova definitiva della bontà a liceità del culto cristiano, ricorda – come nel secondo discorso contro gli Ebrei, ma come ricordato anche da Palamas – che anche a Mosè Dio prescrisse per la costruzione dell'arca di inserire le immagini dei Cherubini⁴⁹⁵.

⁴⁸⁶ Cfr. *D* 19-20.

⁴⁸⁷ Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae*, III, 529A: πάντως οὐδὲν ἄλλο ἢ ξύλα καὶ χρώματα καὶ πέτρας.

⁴⁸⁸ Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae*, III, 529B: καὶ διαπαντὸς κρέματα τὰ γεγραμμένα ἐν ταῖς χερσὶ τῶν ἱερέων ἵνα καθημέραν μᾶλλον δὲ δεόλου θεωροῦντες οἱ τε ἱερεῖς καὶ ὁ λαὸς τὰ γεγραμμένα θαύματα τοῦ Θεοῦ, τὰ δι'αὐτοῦ γεγονότα, ἔρχονται εἰς μνήμην αὐτοῦ, καὶ ἀπονέμωσιν εὐχαριστίαν καὶ δόξαν τῷ Θεῷ.

⁴⁸⁹ Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae*, III, 529C: Οὕτως ἐστὶ καὶ ἐπὶ τῶν εἰκόνων.

⁴⁹⁰ Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae*, III, 529C: πῶς ὦν Θεὸς ὁ Χριστός, διὰ τὴν τῶν ἀνθρώπων ἀγάπην ἀνελάβετο σάρκα.

⁴⁹¹ Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae*, III, 529D: ἐπὶ τῆς εἰκόνας τῆς ἁγίας Παρθένου τῆς γεννησάσης τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ κατὰ σάρκα.

⁴⁹² Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae*, III, 529D: ἀλλὰ δὴ καὶ τῶν μαρτύρων καὶ τῶν ἄλλων πάντων ἀγίων.

⁴⁹³ Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae*, III, 529D: διδόαμεν τιμὴν ταῖς εἰκόσι διὰ τὴν ἀγάπην καὶ τὴν τιμὴν.

⁴⁹⁴ Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae*, III, 532B: πῦ προσλυνοῦνται διὰ τοῦτο παρ'ἡμῶν, οὐδὲ τὴν ὁπωστιοῦν τιμὴν ἔχουσι [...] ἀλλὰ μετὰ τιμῆς καὶ προσοχῆς καὶ εὐλαβείας προσερχόμεθα αὐταῖς.

⁴⁹⁵ Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae*, III, 532C: Ὁ Θεὸς ὁ εἰπὼν τῷ Μωϋσεῖ ποιῆσαι τὴν σκηνὴν τοῦ μαρτυρίου κατὰ τὸν τύπον τὸν δειχθέντα αὐτῷ ἐν τῷ ὄρει, ἔτι δὲ καὶ τὴν κιβωτὸν, ἅτινα ἦσαν εἰς τύπον τοῦ Χριστοῦ καὶ τῆς ἁγίας μητρὸς, ἅπερ καὶ τὸ μῆκος τῆς γραφῆς καὶ ἐρμηνείας ἔκοντι παραλείπω, ὡς καὶ ἐν ἄλλοις πλείστοις, ἔφη αὐτῷ, καὶ ἐποίησεν εἰκόνας τῶν Χερουβὶμ, καὶ ἔθηκε ἐπάνω τῆς κιβωτοῦ.

2.4.4 IL DIALOGO CON IL *TASIMANE*

2.4.4.1 *TASIMANE*: DEFINIZIONE DI UNA TITOLATURA ISLAMICA

Protagonista insieme a Palamas della disputa che ebbe luogo nei pressi della Porta Orientale di Nicea nel luglio 1354 è il *tasimane*. L'autore del *dossier* introduce il personaggio dopo aver descritto il rito funebre al quale ha assistito che è un preambolo e motivo di avvio della discussione medesima. Il prelado annota che a presiedere la cerimonia vi erano proprio un gruppo di *tasimani* e, sicuro del fatto che il termine risulti di difficile comprensione per i suoi lettori, aggiunge per inciso: καλεῖν δὲ εἰώθασιν οὕτω τοὺς ἀνακειμένους τῷ κατ'αὐτοὺς ἱερῷ⁴⁹⁶.

I commentatori della *Lettera* si sono preoccupati innanzitutto di spiegare il termine sul piano linguistico-etimologico e già nell'edizione della Philippidis-Braat⁴⁹⁷ è accolta come assodata la proposta di soluzione avanzata da P. Wittek. Questi spiega il termine – a suo dire un *hapax* nella letteratura bizantina – come frutto di una metatesi a partire da un ipotetico *τασιμάνης* e sulla base di ciò facilmente associa il termine adottato da Palamas con il turco-persiano *dānishmand/danişmend*⁴⁹⁸. Tale proposta è ulteriormente confermata nel glossario del Moravcik⁴⁹⁹. Tuttavia, oltre tale spiegazione linguistica, nessuno degli studiosi si addentra a indagare ruolo e funzione di tali religiosi né tantomeno a verificare l'attendibilità del racconto del nostro metropolita.

A questo scopo è necessario intraprendere un percorso tra fonti più datate, prendendo avvio da una nota presente nel *Glossarium* del Du Cange che registra in questo modo il lemma:

TASIMANHS, qui Leunclavio in *Historia Musulmanica Talismanus*, qui scilicet apud Turcos Meschitis et precibus praeest.⁵⁰⁰

Troviamo effettiva conferma della notizia nel V libro dell'opera di Leunclavius lì dove indirettamente l'erudito ci fornisce un primo ragguaglio circa le funzioni di queste figure di religiosi, dei quali nei passi successivi ricorda l'avidità nel raccogliere donazioni:

Erat quidam legis Muhametanae peritus in exercitu Muratis (Talismanum Turci vocant) hospes a Caramania cui nome Cara Rustefem.⁵⁰¹

⁴⁹⁶ Cfr. *LE* 21, 4-5.

⁴⁹⁷ Cfr. PHILIPPIDIS-BRAAT 1979, p. 153, n. 36.

⁴⁹⁸ Cfr. WITTEK 1951, p. 423, n. 3

⁴⁹⁹ Cfr. MORAVCSIK 1983, p. 300, s.v. *τασιμάνης*.

⁵⁰⁰ Cfr. DU CANGE, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae Graecitatis*, vol. II, Lugduni 1688, s.v. *τασιμάνης*.

Qualche informazione più dettagliata è riferita nelle memorie, edite da Ambrosius Zeebout e pubblicate nel 1557, del nobiluomo fiammingo Joos van Ghistele che negli anni 1481-1485 viaggiò per il Mediterraneo fino a giungere ad Aden. Qui sono menzionati i *Thalismsans* come religiosi, cantori dall'alto dei minareti:

welcke torren daer ghenaeamt zijn munera, waer up hare priesters, daer ghenaeamt thalismsans.⁵⁰²

Negli stessi anni (1481-1482) il domenicano Giorgio di Ungheria⁵⁰³, nel resoconto della sua lunga prigionia presso i Turchi iniziata nel 1438, dedica una prima notizia al cap. XIII del suo *Tractatus de moribus, condicionibus et nequicia Turcorum* alla presentazione di quelli che egli definisce *Tamsma* o *Tamsmani*, offrendo dettagli assai interessanti:

maiores vero muderis. Minus docti vocantur tamsma quibus sufficit ut alcoranum bene sciant et cerimonias que ad orationem et cultum legis pertinent et secundum hoc habentur provisiones eorum.⁵⁰⁴

L'accenno di Giorgio delinea quindi un'immagine per noi più chiara: nell'ambito delle gerarchie erudite islamiche essi si collocano a un gradino inferiore rispetto ai *müderris*, posseggono tuttavia approfondite conoscenze sui contenuti del Corano che consentono loro di presiedere cerimonie e riti dai quali traggono sostentamento attraverso le offerte. Forse questa pratica è alla base dell'accusa di avidità denunciata da Leunclavius che ha il suo parallelo in un altro passo del *Tractatus* nel quale Giorgio ricorda una disputa tra *tamsmani* e *dermschler*⁵⁰⁵ alla quale ebbe modo di assistere:

⁵⁰¹ Cfr. J. LEUNCLAVIUS, *Historiae Musulmanae Turcorum, libri XIII*, Francofurti 1591, p. 227, 37. Per i riferimenti alla loro avidità si vedano pp. 242, 40 (*Talismanos quosdam sive doctores avaros regibus adiunxit*), 243, 3, 328, 32.

⁵⁰² Cfr. A. ZEEBOUT, *Tvojage van Mher Joos van Ghistele*, edited by R. J. G. A. A. GASPAR, Hilversum 1988, VIII, 10, p. 373. Si veda al proposito anche G. R. CRONE, *Joos van Ghistele and His Travels in the Levant*, in *Geographical Journal* 83/5 (1934), pp. 410-415.

⁵⁰³ Su Giorgio di Ungheria utili considerazioni in A. CLASSEN, *The World of the Turks Described by an Eye-Witness: Georgius de Hungaria' Dialectical Discourse on the Foreign World of the Ottoman Empire*, in *Journal of Early Modern History* 7 (2003), pp. 257-282 e J. A. B. PALMER, *Fr. Georgius of Hungary o. p. and the "Tractatus de moribus, condicionibus et nequicia Turcorum"*, in *Bulletin of John Rylands Library* 34 (1951-1952), pp. 44-68.

⁵⁰⁴ Cfr. GEORGIUS DE HUNGARIA, cap. XIII.

¹⁰ Per l'identità dei cosiddetti *dermschler* si veda GEORGIUS DE HUNGARIA, cap. XIV (*De motivis supernaturalibus et religiosis*), sezione dedicata ai dervisci e loro costumi: *Secunda generatio est illorum qui dermschler dicuntur et sunt religiosi qui equidem ab eis in multa venerazione habentur quasi sanctorum superstitie set successore set quasi tocius regni conservatore set amici dei et mechometi de quibus plenius in XIII capitulo dictum est. Quorum opinio est quod lex nichil prodest sed gratia dei est qua oportet omnem nomine salvari que sine merito et lege sufficiens est ad salutem quam ipsi rach matallach nominant. Nec illi suam opinionem il aliqua fundant ratione vel auctoritate sed prodigiis et signis eam probare conantur ut infra in capitulo vicesimo patebit. Et isti etiam multos habent fautores set sibi sonsentientes et precipue de illis qui magis spirituale set devoti existunt.*

Facta est quaedam contentio inter sacerdotes qui tamsmani dicuntur et religiosos qui dermschler nuncupatur cuius questionis talis erat tenor. Utrum vota et elemosime et oblationes communis populi iure debeantur ipsis sacerdotibus vel ipsis religiosis dicebant enim sacerdotes Nos sumus curam populi habentes in consiliando in iudicando in regendo et docendo legem tribuendo et observando et totius populi onus portando quia igitur ministerium populo et universo regno merita vita populi nobis debentur. Econverso isti dicenbant Nos sumus successores et vices regentes illorum qui fundamentum sunt legis et gratie et qui pro populo coram deo assistentem omnes necessitates eius suis meritis et intercessione supplentes. Totius regni mala et periculi avertentes et bona cooperantes omni facultate et studio deficiente humano succurrunt et auxiliantur. Et ergo nobis potius elemosine et vota populi iure debentur. Cumque ita contenderent et nulla questio determinationem acciperent in hoc omnes consenserunt et causa Regis arbitrio committentur.⁵⁰⁶

Al vaglio di queste prime fonti i *tasimani* o *talismani* ci appaiono come dotti che hanno compiuto parzialmente i percorsi educativo-formativi e che esercitano presso la popolazione funzione di celebranti dietro compenso e offerte. A questo punto risulta necessario definire con maggiore precisione quali funzioni svolgano i *danişmend* nella vita religiosa turca. A questo proposito va ricordato che all'indomani della conquista fu istituita proprio a Nicea nel 1331 la prima madrasa la cui direzione fu affidata a Dāwūd al-Kayserī al Karamanī. Suleyman organizzò il sistema educativo stabilendo la fondazione di quattro madrasse con *curricula* formativi di base e altre due con piani di studio più avanzati; di queste ultime l'una fu dedicata agli studi religiosi e giuridici mentre la seconda alla medicina. All'interno delle madrasse poi furono distinti due corsi, inferiore e specializzato. Gli studenti che frequentavano i corsi avanzati erano appunto chiamati *danişmend*⁵⁰⁷. Palamas è dunque venuto a contatto con un dotto formatosi alla scuola di Dāwūd al-Kayserī che è ricordato da Taşköprülüzāde come un finissimo erudito che aveva compiuto i suoi studi in Egitto approfondendo la conoscenza dell'esegesi coranica, delle tradizioni profetiche e delle fonti della giurisprudenza e che si era interessato anche alle scienze razionali, mantenendo un atteggiamento di apertura anche nei confronti degli insegnamenti sufi. Ai tempi della prigionia di Palamas era succeduto alla direzione della madrasa Tacedīn Kürdī in qualità di *müderris*. Quasi contemporaneamente a Prusa/Bursa insegnava Mollā Fenārī, guida della madrasa di Monāstir (1368-1369), il cui pensiero era fortemente debitore, attraverso la mediazione di Sadreddīn di Konya, della lezione del celeberrimo Ibn al-Arabī. L'ambiente religioso delle due città è dunque al contempo

⁵⁰⁶ Cfr. GEORGIUS DE HUNGARIA, cap. XXII.

⁵⁰⁷ Cfr. INALCIK 1973, pp. 165-178; BALIVET 1994, pp. 164-165; M. HATIMA, *Guardians of Faith in Modern Times: 'Ulama' in Middle East*, Leiden 2009, pp. 41-44; E. İHSANOĞLU, *Institutionalisation of Science in the Medrese of the pre-Ottoman and Ottoman Turkey*, in *Turkish Studies in the History and Philosophy of Science*, edited by G. IRZİK – G. GÜZELDERE, Boston Studies in the History and Philosophy of Science 244, Dordrecht – Berlin – Heidelberg – New York 2005, pp. 265-284.

preparato e incline al dialogo interreligioso come dimostra l'attenzione e l'attitudine del *tasimane* incontrato da Palamas.

Fin qui abbiamo incentrato la nostra indagine su due aspetti, di certo necessari, ma non sufficienti a chiarire il ruolo dell'interlocutore del tessalonicese. Palamas nel suo resoconto non pare interessato a offrire una spiegazione del titolo nell'ambito della gerarchia o del sistema educativo ottomano del quale con tutta probabilità era all'oscuro.

Nei §§ 20-22 della *Lettera* egli osserva con sguardo curioso un rito funebre, i gesti, le preghiere di coloro che lo celebrano. Già M. Balivet ha documentato quanto realistica e precisa sia la descrizione di Palamas. Tutti i dettagli hanno effettiva corrispondenza con il rito funebre musulmano: il trasporto del defunto (*haml*), il telo bianco che avvolge il corpo (*'urza*), l'invocazione ad Allah (*tabīr*) e la preghiera di commiato (*salātu-l-janāza*) per il perdono dei peccati del defunto (*gafr*) da parte del Dio misericordioso (ἐλεήμων, πολυέλεος – *rahmān, rahīm*)⁵⁰⁸. Eppure Palamas è ancora più preciso e attendibile quando afferma che l'intera celebrazione fu officiata alla presenza di numerosi *tasimani* e non di generici imām, come sostiene Balivet.

Abbiamo conferma di ciò in una fonte risalente all'inizio del XVI sec., opera di Teodoro Spandounes. Nella seconda sezione del suo *Trattato sull'origine de li imperatori ottomani*, dedicata a illustrare le caratteristiche, gli usi, i riti e le figure preposte al culto infedele, egli parla in questi termini dei *danişmend*, da lui chiamati *Thalassumani*:

El Thalassumano, che è il lor prete, intra a far l'officio et cerimonie loro, levato e scalzo; et adorano in questo modo, si inginocchia ditto Thalassumano, overo loro prete, sopra un tappeto quale ha certi caratteri et segnali, il qual tapeto si domanda Nomascalisi che vuol dire tappeto di adorare; sta questo loro inzenocchiato, et qualche volta assettato in zenocchioni sopra le piante deli piedi, et dicono certa oratione et spessissime volte abbassano et basciano la terra nel dir di quelle orationi, overo basciano il tapeto.⁵⁰⁹

Ancor più interessante quanto si legge nelle pagine successive che conferma il racconto di Palamas quando descrive modi e forme del rito funebre in uso presso i Turchi:

Sono soliti li Turchi celebrar le loro exequie et maxime li potenti in questo modo; si preparano in vita li loro sepulchri, benché alla maggior parte siano fatti dalli loro propingui di poi la morte. Soleno volentieri farsi sepelire in luogo vergine, et solitario separato da li altri, come saria in qualche giardino o tomba solitaria; hanno però come noi li campi sancti, ove si vedeno infiniti sepulchri quasi contigui l'uno a l'altro. Fanno convittare il corpo morto da molti Thalassumanim, che sono li loro preti, et portano il morto co 'l capo avanti come li Judei, et al contrario di Christiani; vanno cantando questi Thalassumani, Dio è Dio, et vero Dio, et Mahumetto è messo di Dio. Seguitano il morto li propingui suoi, et in luogo di gramaglia o capuccio, portano il turbante de un fazzoletto bianco vergato, come portano li Armeni, et qualche uno, et rari costumano portare el Saisma, che è una coperta laquale operano per li loro cavalli, questa usano li intimi

⁵⁰⁸ Cfr. BALIVET 1994, p. 166.

⁵⁰⁹ Cfr. SPANDOUNES *Sathas*, p. 231; SPANDOUNES *Nicol*, p. 131.

parenti, et accompagnano il morto. Sono soliti anchora se 'l defuncto è gran maestro, far menar a mano li corsieri del defuncto signore, et capitano et pongono certa cosa alle nare de li cavalli, per la qual vanno nitrendo per il camino, mostrando a ciascheduno che si dolgono della morte del loro padrone, et portano drieto al defuncto li tronconi de le lance, et strascinano stendardi per terra, armano cavalli con selle, et armature alla riversa, et così accompagnano il defuncto al sepulchro, ove lassano li tronconi delle lance; et se sono gran signori, soleno fabricar intorno dela sepoltura et piantar platani, et altro albori, viole et fiori odoriferi. Li huomini di bassa mano sono sepulti nelli cimiterii soprascripti, soleno metter per segno un pezzo di marmore, presso al sepulchro ritto et intagliato con lettere Turchesche. Usano anchora alcune sepulture coperte come un capitello. Sono altre sepulture delli imperatori, Bascia, et altri gran maestri, li quali fabricano le moschee, et li hospitali per l'anime loro, et dotano quelli di rendite, acciò possino far elemosine alli poveri, et fannosi sepolire in qualche chiesola o capella contigua a dette moschee, et sopra li sepulchri sono ogni giorno mutati di vestimenti, et di turbanti, si come fusseno in vita, et secondo la stagione de tempo, così mutano varii et diversi fiori et pongongli sopra ditto turbante. Non sogliono li Turchi gran tempo tener gramaglia, ma generalmente in capo di otto giorni convitano li parenti et amici, et fatte alcune buone parole, si vestono di loro soliti panni; i gran maestri usano far questo passati tre giorni, non resta però per questo che per più giorni la loro sepoltura non sia visitata da li parenti, et massime dalla madre, sorelle et moglie del defuncto, le quale accompagnate da molte altre parente et amiche, frequentemente vanno a pianger sopra il sepulchro del morto la loro infelice et mala sorte.⁵¹⁰

2.4.4.2 LA DISPUTA CON IL *TASIMANE* (LE §§ 18-30; LA §§ 6-12)

I temi:

- Gesù come giudice supremo e divinità di Cristo;
- Alterazione delle Scritture per negare l'annuncio di Maometto;
- Vittorie militari musulmane come prova di superiorità.

Il colloquio con il *tasimane*, che copre circa un terzo della *Lettera alla sua Chiesa* (§§ 20-30) e la quasi totalità della *Lettera a un anonimo*, si svolse nel luglio del 1354 a Nicea, ultima tappa conosciuta della prigionia di Palamas presso i Turchi.

Il colloquio con il *tasimane* è inquadrato in una scena di assoluto realismo: dopo aver assistito a un rito funebre, Palamas, ritornando sui suoi passi, incontra seduto alla frescura della Porta Orientale della città di Nicea, insieme ad altri Turchi, un dotto musulmano e decide di fermarsi, assicuratosi della presenza di alcuni Cristiani. Il metropolita ricorda di aver cercato un traduttore, indispensabile per rivolgere alcune domande al Musulmano. Il dettaglio deve essere opportunamente evidenziato poiché è ulteriore prova del fatto che il prelado non ha nozioni della lingua turca. Nel caso dell'incontro con Ismael con tutta evidenza il dialogo è condotto dal nipote di Orhan e quindi Palamas risponde direttamente

⁵¹⁰ Cfr. SPANDOUNES *Sathas*, pp. 251-252; SPANDOUNES *Nicol*, pp. 141-142.

senza l'ausilio di un interprete; durante il contraddittorio con i Chioni è evidente che il prigioniero riesca a replicare alle loro domande grazie all'intervento di Taronites. Qui invece, solo tra stranieri, il prelado, per appagare la sua curiosità, necessita di un mediatore che con ogni probabilità è di fede cristiana. La presenza di un interprete stimola un'ulteriore considerazione. Palamas volontariamente non registra per esteso gli interventi del *tasimane*, ma si limita a brevi battute, frammentarie e sufficienti a innescare la sua replica⁵¹¹. La struttura dialogica, accostabile al genere per *erotapokriseis*, è così ridotta al minimo, quasi uno scheletro dialettico sul quale tessere con ampiezza le proprie repliche. Con verosimiglianza il motivo alla base di queste censure potrebbe essere ricercato nella malattia che impediva a Palamas di scrivere, come lui stesso confessa all'anonimo destinatario⁵¹², ma d'altro canto potrebbe altresì trattarsi di un recupero delle forme tradizionali di scritti utili ai Cristiani per controbattere le accuse degli infedeli già diffusi tra VII e VIII sec. come testimoniato da alcuni opuscoli apologetico-polemico attribuiti a Teodoro Abū Qurra⁵¹³.

Il primo tema affrontato nel dialogo si concentra sul ruolo di Cristo quale giudice ultimo nel giorno del Giudizio. Esso è introdotto dal prigioniero che loda il dotto islamico per la compostezza con la quale è stato celebrato il rito funebre al quale poc'anzi ha assistito. L'equazione Gesù-giudice, tema di marca cristologica, ha come obiettivo l'annullamento sin dal principio del dibattito di qualsivoglia reazione di proselitismo da parte dell'avversario. Il riconoscimento dell'identità Cristo-giudice non sembra avere fondamento nell'occasionalità del momento, ma anzi pare un argomento giocato con astuzia e previsione delle implicazioni teologiche in esso insite: riconoscere in Cristo il giudice significa equipararlo a Dio e quindi affermare che è Verbo divino. Tale meccanismo logico è palesato dal riferimento diretto ad Abramo e Daniele⁵¹⁴. L'utilizzo di fonti conosciute e riconosciute dal *tasimane* è il primo passo per giungere alla conclusione attesa: se per i Musulmani Dio è il solo giudice e signore del mondo e se Cristo è suo Verbo, allora è

⁵¹¹ La deliberata espunzione delle battute dell'avversario è ben testimoniata in *LE* 23, 16-18 (Ὁ δὲ τασιμάνης ἐδόκει δυσχεράνας καὶ σιγήσας μικρὸν ἤρξατο πλανύτερον λέγειν [...] ἤρξατο οὖν λέγειν), ma solo alle ll. 20-22 riporta testualmente la domanda del suo interlocutore. Si veda l'identico passo in *LA* 7, 13-19.

⁵¹² Cfr. *LA* 1, 3-6: Ἀλλ'ἐπεὶ γράφειν οὐκ ἔχω, σὺ δὲ γραμμάτων ἐμῶν ἐρᾶς καὶ μανθάνειν ἐκ τούτων ἀποδέχη τὰ καθ'ἡμᾶς, δι'ἧς ὡς ὀρᾶς εὐπορῶ χειρὸς καὶ ὀπόση δύναμις, νῦν ἐπιστέλλω τῷ σῷ φιλοχρίστῳ τρόπῳ τὰ φίλα.

⁵¹³ Più in dettaglio citiamo questi sorta di *vademecum* che compendiano le repliche a eventuali e consuete obiezioni portate da musulmani: contro la Trinità (n° 8, *PG* 97, 1528), contro la divinità di Cristo (n° 23, *PG* 97, 1553-1556), sulla morte di Cristo e l'unione ipostatica (n° 32, *PG* 97, 1583-1584), sull'eucaristia (n° 22, *PG* 97, 1552-1553), contro la missione di Maometto (n° 19, *PG* 97, 1544-1545), sulla possessione demonica di Maometto (n° 20, *PG* 97, 1545-1548), sul primato della monogamia (n° 24, *PG* 97, 1556-1557). Osserveremo come alcune argomentazioni adottate da Palamas contro il *tasimane* siano già presenti nella seconda parte dell'opuscolo n° 18 (*PG* 94, 1596B-1597C). Circa la distinzione in due sezioni ben diverse del testo di Teodoro si veda KHOURY 1969, pp. 68-74 e 101-102.

⁵¹⁴ Cfr. *LE* 23, 10-16; *LA* 7, 8-13; per i passi veterotestamentari si vedano rispettivamente Gn 18, 25 e Num 12, 7.

indispensabile ammettere la divinità di Cristo⁵¹⁵. Non inficia la linearità del sillogismo il fatto che il Musulmano, citando il Corano⁵¹⁶, abbia poco prima affermato che Cristo è servitore di Dio e non figlio. Palamas appare sicuro delle sue ragioni poiché forte delle sue conoscenze indirette del testo coranico circa la nascita di Cristo, riassunte nel § 8 della *Lettera alla sua Chiesa*⁵¹⁷. Egli piega l'ambiguità di alcune espressioni coraniche che affermano la nascita virginale di Gesù⁵¹⁸ e la sua identità quale Verbo di Dio⁵¹⁹, dimenticando – o meglio ignorando – altri passi lì dove si nega espressamente la divinità di Cristo e la dottrina trinitaria proclamata dai Cristiani⁵²⁰. L'affermazione della divinità di Cristo per Palamas appare quindi un obiettivo superiore all'eventuale critica che avrebbe potuto muovere contro le credenze islamiche circa il Paradiso, cogliendo esempi e indicazioni dalla ricca tradizionale bizantina contro la dottrina escatologica islamica, tacciata di materialismo e sensualità⁵²¹. Per il metropolita l'intero discorso si concentra sul binomio Cristo–giudice dei tempi ultimi, binomio peraltro esplicitato nella sura 43, 61. La direzione cristologica che il dialogo assume sin da queste battute iniziali segna una caratteristica che differenzia questa discussione: Palamas sa di avere a che fare con un dotto e in ragione di ciò indirizza il suo intervento su un terreno culturalmente più profondo, evitando facili e scontate considerazioni di stampo tradizionale e popolare. Colpisce difatti la metafora solare che egli introduce per spiegare le relazioni trinitarie tra Padre e Figlio⁵²². Egli sostiene che:

⁵¹⁵ Riportiamo per esteso il passo per sottolineare l'intento del metropolita che sostiene la veridicità del suo pensiero a partire da fonti condivise dagli Infedeli: Ἀβραὰμ δὲ, ὁ ὑμέτερος προπάτωρ, ὡς καὶ ὑμεῖς γεγραμμένον ἔχετε - τὰ γὰρ μωσαϊκὰ στέργειν ἰσχυρίζεσθε - καὶ παρ'Εβραίοις ὄρᾶν ἔστι φυλαττόμενον, ὁ γοῦν Ἀβραὰμ πρὸς τὸν θεόν φησιν· Ὁ κρίνων πᾶσαν τὴν γῆν, οὐ ποιήσεις κρίσιν; Ὡστε ὁ μέλλων κρίνειν πᾶσαν τὴν γῆν ὁ θεός ἐστιν αὐτός, ὁ καὶ κατὰ τὸν προφήτην Δανιὴλ βασιλεὺς τοῦ παντός τε καὶ διὰ παντός, οὐκ ἄλλος παρὰ τὸν πατέρα κατὰ τὴν θεότητα ὑπάρχων.

⁵¹⁶ Nella testo coranico Gesù ('Īsā) non è ritenuto Signore (*rabb*: 9, 31) né figlio di Dio (4, 169-171; *walad*: 19, 36-35; *ibn Allāh*: 9, 30), ma servo di Dio ('*abd*: 19, 31-30, 43-59; 4, 170-172).

⁵¹⁷ Cfr. *LE* 8, 10-14. Per i riferimenti puntuali ai passi coranici si veda la sezione interessata.

⁵¹⁸ Cfr. Corano, 21, 91; 66, 12 (Maria custodisce la sua verginità); 3, 42-47; 19, 21 (Gesù nasce senza intervento virile); 3, 52-59 (come Adamo); 19, 17 (lo Spirito di Dio apparve a Maria); 21, 91 (Dio alitò su di lei il suo Spirito); 2, 81-87; 2, 254-253; 5, 109-110 ('Īsā fu confermato dallo Spirito di Dio).

⁵¹⁹ Cfr. Corano, 3, 34-39 (Parola venuta da Dio); 3, 40-45 (il suo Verbo che egli depose in Maria); 4, 169-171 (parola di verità e spirito da Lui esalato).

⁵²⁰ Cfr. Corano, 5, 73-75: E sono empì quelli che dicono: "Il Cristo, figlio di Maria, è Dio", mentre il Cristo disse: "O figli di Israele! Adorate Dio, mio e vostro Signore". E certo chi a Dio dà compagni, Dio gli chiude le porte del giardino: la sua dimora è il fuoco e gli ingiusti non avranno altri alleati. E sono empì quelli che dicono: " Dio è il terzo di tre". Non c'è altro dio che un Dio Solo, e se non cessano di dire simili cose un castigo crudele toccherà a quelli di loro che così bestemmiano. Non si convertiranno mai dunque a Dio chiedendo il suo perdono? Dio è indulgente e clemente. Il Cristo figlio di Maria non era che un messo di Dio come gli altri che furono prima di lui, e sua madre era una santa, ma ambedue mangiavano cibo. Guarda come noi spieghiamo chiari ad essi i segni, e guarda come essi si allontanano dal vero".

⁵²¹ Cfr. KHOURY 1972, pp. 300-314.

⁵²² Segnaliamo per precisione che questo breve passaggio è assente in *LA*.

Ὅστε ὁ μέλλων κρίνειν πᾶσαν τὴν γῆν ὁ θεὸς ἐστὶν αὐτός, ὁ καὶ κατὰ τὸν προφήτην Δανιὴλ βασιλεὺς τοῦ παντός τε καὶ διὰ παντός, οὐκ ἄλλος παρὰ τὸν πατέρα κατὰ τὴν θεότητα ὑπάρχων, ὡς οὐδὲ τὸ ἡλιακὸν ἀπαύγασμα ἕτερον παρὰ τὸν ἥλιον κατὰ τὸ φῶς.⁵²³

A una prima lettura si potrebbe ritenere che Palamas inserisca questa metafora attingendo dalla tradizione polemica precedente. Immagini solari utili a spiegare le relazioni trinitarie sono difatti già impiegate nella *Lettera di Leone*⁵²⁴, nell'*Epistola all'Emiro di Damasco*⁵²⁵ e nella *Controversia sulla fede* del monaco Eutimio⁵²⁶. A una considerazione più approfondita constatiamo invece che Palamas, nella sua vasta produzione, si serve spesso di questa immagine per la quale egli dichiara l'ascendenza areopagitica⁵²⁷. Ne recuperiamo esempi nei *Trattati apodittici*⁵²⁸, nei *150 capita*⁵²⁹ o negli *Antirrhethika*⁵³⁰, tuttavia troviamo una sorprendente somiglianza in un passo dell'*omelia XVI*:

Πρὸς δὲ τούτοις ἔδει καὶ ὑπὸ τῆς νικηθείσης φύσεως νικηθῆναι τὸν νικήσαντα καὶ κατασοφισθῆναι τὸν κατασοφισάμενον. Διὰ τοῦτο ἔδει τε καὶ ἀναγκαῖον ἦν ἄνθρωπον γενέσθαι ἀμαρτίας ἄγευστον ἐσόμενον. Τοῦτο δὲ τῶν ἀδυνάτων ἦν· «οὐδείς γάρ», ἡ Γραφή φησιν, «ἀναμάρτητος, οὐδ' ἂν μία ἡμέρα ἢ ζωὴ αὐτοῦ», καὶ «τίς καυχῆσεται ἀγνὴν ἔχειν τὴν καρδίαν;», καὶ «οὐδείς ἀναμάρτητος εἰ μὴ εἷς ὁ Θεός». Διὰ ταῦτα ὁ ἐκ Θεοῦ Θεὸς Λόγος, ἐξ ἐκείνου μὲν ἐξ ἀϊδίου ὢν, ἀλλὰ καὶ ἐν ἐκείνῳ, οὐ γὰρ ἔστιν οὐδ' ἐννοησαί ποτε Θεὸν ἄλογον, καὶ σὺν ἐκείνῳ εἷς Θεὸς ὑπάρχων (οὐδὲ γὰρ τὸ ἡλιακὸν ἀπαύγασμα φῶς ἕτερον παρὰ τὸν ἥλιον, οὐδὲ ἡ τοῦ ἡλίου ἀκτὶς ἕτερός ἐστιν ἥλιος παρὰ τὸν ἕνα)· διὰ ταῦτα τοίνυν ὁ μόνος ἀναμάρτητος Υἱὸς καὶ Λόγος τοῦ Θεοῦ υἱὸς ἀνθρώπου γίνεται, κατὰ τὴν θεότητα ἄτρεπτος, κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα ἄμεμπτος, «ὅς, μόνος καθάπερ φθάσας Ἡσαΐας προεμαρτύρησεν, ἀμαρτίαν οὐκ ἐποίησεν, οὐδὲ εὐρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ», καὶ οὐ τοῦτο μόνον, ἀλλ' ὅς μόνος οὐδ' ἐν' ἀνομίαις συνελήφθη, οὐδ' ἐν ἀμαρτίαις ἐκνήθη, καθάπερ ἐν ψαλμοῖς ὁ Δαβὶδ περὶ ἑαυτοῦ, μᾶλλον δὲ παντὸς ἀνθρώπου μαρτυρεῖ. Ἡ γὰρ τῆς σαρκὸς ἐπανάστασις ἀκούσιος οὐσα καὶ ἀντιστρατευομένη φανερώς τῷ νόμῳ τοῦ νοός, εἰ καὶ παρὰ τῶν σωφρονούντων βία δουλαγωγεῖται καὶ πρὸς παιδοποιεῖαν μόνον ἀνίεται, ἀλλὰ τὴν ἀπ' ἀρχῆς ἐπάγεται καταδίκην, φθορὰ οὐσά τε καὶ λεγομένη καὶ πρὸς φθορὰν πάντως γεννώσα καὶ τοῦ μὴ συνειδότος τὴν τιμὴν, ἦν ἡμῶν ἡ φύσις ἔλαχε παρὰ Θεοῦ, ἀλλὰ τοῖς κτήνεσιν ὁμοιωθέντος, ἐμπαθῆς ὑπάρχουσα κινήσις.⁵³¹

⁵²³ Cfr. LE 23, 13-16.

⁵²⁴ Cfr. LEO IMPERATOR, 316C-317A.

⁵²⁵ Cfr. ABEL 1954, pp. 362-363.

⁵²⁶ Cfr. EUTHYMIUS, 21CD = TRAPP 1971, p. 115.

⁵²⁷ Cfr. ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I, § 11, 5-6, p. 215: πηγαία θεότης ὁ Πατήρ, ὁ δὲ Υἱὸς καὶ τὸ Πνεῦμα τῆς θεογόνου θεότητος οἶον ἄνθη καὶ ὑπερούσια φῶτα. Per il riferimento in Dionigi Areopagita si veda *De nominibus divinis* 2, 7, PG 3, 645B.

⁵²⁸ Cfr. ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ I, § 53, p. 127.

⁵²⁹ Cfr. SINKIEWICZ 1988, 68, 3; 92, 12; 94, 1. 4; 147, 4.

⁵³⁰ Cfr. ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ III, 6, 8, p. 397, 1-16; 7, 11, 38, pp. 489, 27 - 490, 30.

⁵³¹ Cfr. P. K. CHRESTOU, *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ ἅπαντα τὰ ἔργα*, vol. 9, "Ελληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας 72. Thessalonica 1985, *Hom. XVI*, 4, 10. Per quanto concerne le traduzioni in lingua moderna si vedano: per il francese J. CLER, *Grégoire Palamas. Douze homélies pour les fêtes*, Paris 1987 e per l'italiano GREGORIO PALAMAS, « *Abbassò i cieli e discese* ». *Omelia*, introduzione, traduzione e note a cura di B. M. MARIANO, Magnano 1999 e in particolare per il discorso in questione Y. SPITERIS, *Palamas: la grazia e l'esperienza. Gregorio Palamas nella*

È così evidente in questo caso come il metropolita si serva di materiale già elaborato in altri contesti per convincere il suo avversario.

L'innesco della discussione sortisce il suo effetto: il *tasimane*, contrariato (δυσχεράνας), dopo un attimo di silenzio inizia la sua replica che attira l'attenzione di Turchi e Cristiani che si avvicinano per ascoltare. Egli ricorda che i Musulmani accettano tutti i profeti, quindi anche Cristo, riconoscono il valore dei quattro libri rivelati da Dio tra i quali egli annovera il Vangelo di Cristo e quindi chiede ragione al prigioniero del motivo per cui i Cristiani rifiutino l'insegnamento di Maometto trasmesso nel Corano. Prima di addentrarci nella risposta di Palamas, è opportuno soffermarci sull'espressione τὸ τοῦ Χριστοῦ εὐαγγέλιον⁵³² utilizzata dal dotto. I quattro libri citati dal dotto sono ovviamente secondo la credenza islamica il Pentateuco, il libro dei Salmi, i Vangeli e il Corano stesso⁵³³. Il *tasimane* dunque non conosce la partizione dei libri che costituiscono il Nuovo Testamento, ma ribadisce il dato tradizionale che Palamas non comprende a fondo: il termine *Injil* non definisce genericamente il tetravangelo, ma un testo che raccoglierebbe gli insegnamenti di Gesù ('Īsā)⁵³⁴, distinto dalle compilazioni neotestamentarie⁵³⁵.

discussione teologica, Roma 1996, pp. 201-221. Alcune ulteriori considerazioni. La datazione dell'omelia XVI oscilla tra il biennio 1347-1349 secondo Sinkewicz (SINKEWICZ 2002, pp. 153-154) e una forbice più ampia nell'ipotesi di Meyendorff (MEYENDORFF 1959, pp. 390-391) (1347-1351) che la ritiene una lettura per il Sabato Santo secondo le indicazioni dei codd. *Coislinianus 97*, *Athos, Panteleimonos 215* e *Sinaiticus 1851*. Meyendorff inoltre la classifica come discorso soteriologico di grande interesse, che spesso è distinto dalla silloge delle omelie in alcuni codici (*Vaticanus gr. 1711*, ff. 247-267^v e *Sinaiticus 1671*, ff. 328-343) nei quali accompagna le *Triadi* e il *Discorso sulla Presentazione*; nei *Mosquensis Syn. 212*, ff. 281-290, *Coislinianus 97*, ff. 220^v-230 e *Athos, Dionysiou 192*, ff. 183-202^v si presenta invece insieme al *Decalogo* e al *Theophanes*.

⁵³² Cfr. LE 23, 19-20: καὶ τέσσαρα βιβλία τὰ ἐκ τοῦ θεοῦ καταβάντα, ὧν ἔστιν καὶ τὸ τοῦ Χριστοῦ εὐαγγέλιον; LA 7, 16-17.

⁵³³ Di seguito i passi coranici dove tale canone è codificato: 32, 23 (*at-Tawrāt*: Pentateuco o legge di Mosè); 17, 57 e 4, 161 (*az-Zabur*: Salmi di Davide); 5, 50 (*al-Injil*: Vangelo rivelato a Gesù) e naturalmente il Corano medesimo.

⁵³⁴ Circa la conoscenza del contenuto dei Vangeli nel processo di formazione della tradizione islamica si veda D. COOK, *New Testament citations in the Ḥadīth Literature and the Question of early Gospel Translation into Arabic*, in *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*, ed. by E. GRYPEOU – M. N. SWANSON – D. THOMAS, vol. 5, Leiden – Boston 2006, pp. 185-223.

⁵³⁵ Al proposito intrigante, ma indimostrabile, è il collegamento tra l'espressione coranica e il Vangelo apocrifo di Barnaba, detto anche Vangelo islamico, che è ritenuto nell'apologetica contemporanea islamica come una prova delle falsificazioni apportate nel Nuovo Testamento per cancellare ogni menzione di Maometto e della sua venuta. Sul Vangelo di Barnaba e sulla discussione intorno a questo testo si vedano: per il testo e la sua tradizione manoscritta L. RAGG – L. RAGG, *The Gospel of Barnabas*, Oxford 1907; E. GIUSTOLISI – G. RIZZARDI, *Il vangelo di Barnaba. Un vangelo per i musulmani?*, Milano 1991; per l'interpretazione del testo: F. P. COTTERELL, *The Gospel of Barnabas*, in *Vox Evangelica* 10 (1977), pp. 43-47; E. PERRETTO, *Religione e storia sul finire del Medioevo. Il codice 2662 della Biblioteca Nazionale di Vienna, ossia il Vangelo di Barnaba*, in *Augustinianum* 19 (1979), pp. 547-560; O. LEIRVIK, *History as a Literary Weapon: the Gospel of Barnabas in Muslim-Christian Polemics*, in *Studia Theologica* 1 (2002), pp. 4-26; J. JOOSTEN, *The Date and Provenance of the "Gospel of Barnabas"*, in *The Journal of Theological Studies* 61 (2010), pp. 200-215.

L'osservazione del *tasimane* stimola una prima parziale risposta di Palamas. Nel § 24 della *Lettera alla sua Chiesa*⁵³⁶ il greco cerca di scardinare l'obiezione dell'avversario proponendo innanzitutto un argomento intorno ai requisiti di credibilità che la tradizione assegna ai profeti; in un secondo momento affronterà il problema della falsificazione delle Scritture.

Il punto di partenza per il metropolita consiste nella consuetudine radicata in entrambe le fedi di non accogliere alcuna rivelazione o di compiere alcun rito senza la presenza di testimoni. La proposta di questo tema interreligioso non prevede la conoscenza diretta per Palamas dei numerosi passi coranici nei quali è prescritta la partecipazione di testimoni⁵³⁷. Già nel *De Haeresibus*⁵³⁸ Giovanni Damasceno aveva considerato questo aspetto della prassi islamica giudicandolo in contraddizione col fatto che Maometto abbia ricevuto la sua rivelazione durante il sonno e quindi in assenza di testimoni. Palamas di conseguenza fissa due criteri per l'attribuzione di veridicità di una testimonianza: da un lato fatti e opere quali prove irrefutabili e attendibili, quindi la credibilità delle persone stesse. Anche in questo caso il prelado attinge a piene mani dalla tradizione polemica bizantina. A ben vedere anche la scienza coranica riconosce i *mirabilia* (*bayyināt*) quali tratti distintivi dei profeti e anzi assegna tale prerogativa proprio a Mosè e Gesù, i quali hanno ricevuto direttamente da Allah tali segni come garanzia di autenticità per la loro predicazione⁵³⁹. Diverso il caso di Maometto: egli non ha ricevuto tali facoltà poiché prova della sua missione è l'annuncio del Corano stesso⁵⁴⁰. Palamas nella sua replica sembra avere ben presente il contenuto di parte degli opuscoli 18 e 19 di Teodoro Abū-Ḳurra⁵⁴¹. In entrambi i casi il polemista, nell'intento di attaccare la falsa predicazione di Maometto, menziona i miracoli compiuti da Mosè e Cristo. Palamas nel nostro dialogo si limita invece a convertire questi *exempla* in senso apologetico, sottolineando quanto essi siano conosciuti e accettati anche dagli Infedeli. Il confronto con Mosè⁵⁴² è utile tuttavia a una progressione del ragionamento: il profeta è soltanto un uomo che morì e poté riunirsi con quanti l'avevano preceduto⁵⁴³, mentre Cristo è Figlio di Dio,

⁵³⁶ Identico testo, con minime modifiche, si legge in LE 8.

⁵³⁷ Cfr. Corano 2, 282-283; 24, 6-9. 10; 70, 33; 4, 15 (per l'adulterio); 5, 106-107 (per il testamento); 24, 2 (contro la fornicazione); 65, 2 (in caso di ripudio).

⁵³⁸ Cfr. KOTTER IV, 100, 55-59. La tesi del Damasceno è ripresa con minimi adattamenti anche in CHONIATA *Thesauri*, 108AD e prima ancora in ZIGABENUS, PG 130, 1336CD (FÖRSTEL *Arethas - Zigabenos - Koran* = 3, p. 48) o ancora in NICETAS BYZANTINUS, II, I, 705B e II, VI, 56, 741CD (= FÖRSTEL *Niketas*, I, 3, p. 42 e VI, 3, pp. 80-82).

⁵³⁹ Per Mosè si vedano Corano 2, 92; 4, 153; 7, 103. 105-106. 126. 132. 136. 146-147, 156; 10, 75-76. 92; 11, 96; 14, 5; 17, 101; 20, 56. 72; 23, 45; 26, 67; 27, 12-13; 28, 36; 29, 39; 40, 23. 28; 43, 46-48; 44, 33; 79, 20; Per Gesù: 2, 87; 3, 49-50; 5, 110; 43, 63; 61, 3.

⁵⁴⁰ Cfr. Corano 2, 118-119; 3, 183-184; 4, 166; 6, 8-11., 35; 11, 12; 13, 27. 43; 25, 7-9; 35, 22-25. La tradizione popolare musulmana, probabilmente per emulazione agli atti prodigiosi attribuiti a Cristo, riconosce invece a Maometto alcuni miracoli. Sulla questione cfr. KHOURY 1972, pp. 42-58.

⁵⁴¹ Rispettivamente ABŪ-ḲURRA, PG 94, 1596B-1597B e PG 97, 1544C-1545A.

⁵⁴² Sulle citazione di Mosè tra i polemisti bizantini, in particolare Niceta Byzantios, e la sua figura nel Corano cfr. KHOURY 1972, pp. 168-172.

⁵⁴³ Cfr. Deut 32, 49-50.

annunciato già da Mosè. La resurrezione e la futura *parousia* proiettano Cristo verso l'eternità e ne giustificano il prossimo ritorno come giudice dei vivi e dei morti⁵⁴⁴. In questa fase del dialogo osserviamo il prelado adattare il materiale polemico alle condizioni accidentali della sua controversia: egli si riallaccia al tema di partenza poiché il riconoscimento del ruolo di giudice ultimo include necessariamente l'affermazione della divinità di Gesù.

Palamas prosegue attribuendo il principio di attendibilità, secondo criterio di affidabilità, a Cristo: egli difatti, oltre ad aver compiuto numerosi prodigi⁵⁴⁵, fu preannunciato proprio da Mosè e dagli altri profeti⁵⁴⁶. Egli così è il solo in tutta l'eternità (μόνος ἐξ αἰῶνος)⁵⁴⁷ a essere nato da Vergine, a essere asceso al cielo, a essere immortale, a giudicare i vivi e i morti risorti nel Giorno del Giudizio⁵⁴⁸. Palamas conclude considerando che quanto asserito è in pieno accordo con le credenze del *tasimane*⁵⁴⁹. Anche in questo caso il riferimento ai versetti coranici concernenti la concezione virginale di Cristo risulta ampiamente sfruttato dai polemisti bizantini, ma riteniamo che l'uso in Palamas riecheggi in particolare un passo della *Refutatio* di Niceta Byzantios⁵⁵⁰. Anche l'ascensione al cielo è tema trattato con frequenza dalla tradizione anti islamica bizantina⁵⁵¹, ma il cenno in Palamas pare affrancato da ogni intento aggressivo poiché non fa riferimento al fatto che nel Corano (5, 116-119) al ricordo dell'ascensione di Gesù faccia seguito la serie di domande poste da Allah e tese a ribattere la pretesa cristiana che considera Cristo al pari di Dio. Palamas mantiene dunque il suo intervento su un piano conciliante e pacato. Ciò si ravvede anche nel convincimento che Cristo presenzierà al Giorno del Giudizio, ormai una sorta di *leitmotiv* dell'intero dialogo. Anche in questo caso il metropolita tace sulle implicazioni negative riportate nel Corano (43, 61; 4, 159) secondo le quali in quel frangente Gesù giungerà per condannare definitivamente i Cristiani e ovviamente rigettate da polemisti come Harmatolos, Zigabeno e Choniata⁵⁵². Palamas conclude infine questa fase del dialogo con un'affermazione perentoria e definitiva: la somma delle prove fin qui offerte testimonia

⁵⁴⁴ Cfr. 2Tm 4,1; 1Pt 4, 5.

⁵⁴⁵ Cfr. LE 24, 9: μετὰ τῶν ἑξαίσιων ὧν εἰργάσατο πολλῶν καὶ μεγάλων (= LA 8, 9).

⁵⁴⁶ Cfr. LE 24, 10: καὶ παρ'αὐτοῦ Μωσέως μετὰ τῶν ἄλλων προφητῶν μαρτυρεῖται (= LA 8, 9-10).

⁵⁴⁷ Cfr. LE 24, 10. 11. 12. 13 = LA 8, 10. 11. 12.

⁵⁴⁸ Cfr. LE 24, 10-14 = LA 8, 10-13.

⁵⁴⁹ Troviamo effettiva corrispondenza di queste realtà escatologiche in Corano 3, 43-47; 4, 171; 19, 16-22; 21, 91; 66, 12.

⁵⁵⁰ Cfr. NICETAS BYZANTINUS, II, III, 49, 736AB = FÖRSTEL *Niketas*, III, 5, pp. 72-74: τοῦτο δὲ ἔστιν θαυμάσαι ὅτι καὶ Θεοῦ Λόγον τὸν Χριστὸν καλῶν, καὶ τὸ Πνεῦμα ἐξ αὐτοῦ λέγων, οὐ δεδύνηται τὰ ἐκ τῆς οὐσίας παρερχόμενα τοῦ Θεοῦ, καὶ ἰδιοσύστασα ὄντα ὁμοουσία αὐτοῦ νοῆσαι, καὶ οὕτως ἓνα Θεὸν ἐν τρισὶν ὑποστάσει προσκυνῆσαι. Anche in questo caso il commento a Corano 4, 171 ("Il Cristo Gesù, figlio di Miriam, è apostolo di Dio, e suo Verbo deposto da Lui in Miriam e uno Spirito che emana da Lui") rappresenta uno spunto per un'argomentazione *ad hominem* che, sfruttando il dettato coranico, impone all'avversario musulmano di accettare la divinità di Cristo, riconoscendola come diretta conseguenza della generazione divina e degli attributi di Verbo e Spirito, assegnati dal testo sacro islamico a Gesù.

⁵⁵¹ Cfr. KHOURY 1972, pp. 202-204.

⁵⁵² Cfr. KHOURY 1972, p. 204.

la divinità di Cristo e contemporaneamente condanna Maometto che non è stato preannunciato da alcun profeta e dunque non gode dei criteri di affidabilità necessari e veritieri.

Il *tasimane*, ora decisamente contrariato⁵⁵³, non può che muovere la consueta accusa musulmana: i seguaci di Maometto ritengono che dalla Scrittura siano stati espunti i passi che preconizzavano la prossima venuta del loro profeta e prova incontrovertibile della superiorità dell'Islam sta nelle vittorie che i loro eserciti hanno ottenuto contro i Cristiani. Qui si apre l'ultima parte del dialogo che con ordine è sviluppata da Palamas che ribatte a entrambe le tendenziose provocazioni.

La confutazione delle presunte falsificazioni dei Vangeli copre i §§ 25-27 della *Lettera alla sua Chiesa*⁵⁵⁴. Osserviamo che la risposta di Palamas si articola secondo due fasi che sviluppano una diversa argomentazione: la prima potrebbe essere definita *filologica*, mentre la seconda *scritturistica*⁵⁵⁵. Nel § 25, nonostante l'accusa di falsificazioni apportate nella traduzione greca dell'Antico e Nuovo Testamento sia assai frequente nei testi apologetici bizantini⁵⁵⁶, Palamas propone una linea di difesa assolutamente nuova e alternativa rispetto all'elaborazione tradizionale bizantina. L'Islam, sin dai primi secoli, aveva avanzato l'accusa di volontarie espunzioni da parte dei traduttori cristiani di tutti quei passi o semplici riferimenti alla venuta del profeta Maometto. Di ciò si portavano quali prove i numerosi versetti coranici che denunciano apertamente tali falsificazioni⁵⁵⁷ o che attribuiscono profetiche anticipazioni in Abramo⁵⁵⁸, nelle Scritture in generale⁵⁵⁹, o anche nell'insegnamento di Gesù stesso⁵⁶⁰. Il metropolita, dopo aver escluso con decisione qualsiasi manipolazione delle Sacre Scritture⁵⁶¹, immaginando orribili e pesanti maledizioni contro chi abbia osato alterarne i contenuti⁵⁶², considera che nessun cristiano modificherebbe mai quanto impresso da Dio e annunciato da Cristo in persona⁵⁶³. A questo punto Palamas inserisce l'elemento di novità: afferma che vale come prova inconfutabile di attendibilità del testo il fatto che esso sia tramandato da testimoni in numerose e differenti lingue e per

⁵⁵³ Cfr. LE 24, 19: δῆλος μὲν ἦν πρὸς ταῦτα δυσχεραίνων (= LA 8, 16).

⁵⁵⁴ In LA l'intero intervento è condensato nel § 9.

⁵⁵⁵ È importante segnalare che questa seconda argomentazione è assente in LA e, considerato l'alto tasso ipotestuale è verosimile sia stata meditata e inserita soltanto al momento della seconda e definitiva versione della lettera, così da fornire utili materiale apologetico per i propri lettori.

⁵⁵⁶ Cfr. KOTTER IV, 100, 61-77; ABŪ-ḲURRA, 19, 1544C-1545A; LEO IMPERATOR, 321AC; BARTHOLOMEUS EDESSENUM, 1396C = TODT *Bartholomaios*, 20, p. 20; EUTHYMIUS, 28A = TRAPP 1971, pp. 119-120.

⁵⁵⁷ Cfr. Corano 2, 75, 79; 3, 78; 4, 46; 5, 13, 41.

⁵⁵⁸ Cfr. Corano, 2, 219.

⁵⁵⁹ Cfr. Corano, 7, 157; 17, 108; 26, 196.

⁵⁶⁰ Cfr. Corano 61, 6.

⁵⁶¹ Cfr. LE 25, 1-2 = LA 9, 1-2: Τοῦ μὲν παρ' ἡμῖν εὐαγγελίου οὐδὲν οὐδέποτε παρ' οὐδενὸς ἐξεκόπη χριστιανῶν οὐδὲ μεταπεποιήται τὸ παραπάν.

⁵⁶² Cfr. LE 25, 2-4 = LA 9, 2-4: Ἄραϊ γὰρ ἐπὶ τούτῳ κείνται βαρεῖαι καὶ φρικωδέσταται, καὶ ὁ τολμῶν ἐκκοξαι ἢ μετασκευάσαι τι τοῦ Χριστοῦ μᾶλλον αὐτὸς ἐκκόπτεται.

⁵⁶³ Cfr. LE 25, 4-6 = LA 9, 4: Πῶς δ' ἂν ἦν ἔτι χριστιανὸς αὐτὸς ἢ χριστιανῆς ὅλως δεκτός, ἀποξένων τὰ θεοχάρακτα καὶ ἃ Χριστὸς αὐτὸς ἢ ἐνέγραψεν ἢ προεῖρηκεν;

tutte si ravvede la concordanza del contenuto (Ἄλλα καὶ πολλὰ καὶ διάφοροι διάλεκτοι μάρτυρες, πρὸς ἃς ἐξ ἀρχῆς εὐθὺς μετελήφθη τὸ τοῦ Χριστοῦ εὐαγγέλιον, οὐδέκατὰ μίαν μόνην ἐξ ἀρχῆς γεγραμμένον)⁵⁶⁴. Addirittura le comunità eterodosse riconoscono il vangelo di Cristo, anche quelle che concordano sotto certi aspetti con l'insegnamento islamico (Πῶς δ' ἂν ἐν διαφοροῖς ἔθνεσι, καθάπερ μέχρι νῦν, τὸ συνῶδον ἐτηρεῖτο κατὰ διάνοιαν; Ἔστι δὲ καὶ παρὰ πολλοῖς ἑτερόφροσι τὸ τοῦ Χριστοῦ εὐαγγέλιον, οὓς ἡμεῖς καλοῦμεν αἰρετικούς, ὧν τινες ἔστιν ἃ συνφωνοῦντες ὑμῖν οὐδὲν ὅμως ἔχουσι τοιοῦτον δεικνύειν ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ Χριστοῦ)⁵⁶⁵. È dunque impossibile provare il contrario poiché a ulteriore riprova ciò che è scritto nel Vangelo è in piena continuità con quanto anticipato dai profeti⁵⁶⁶. Esaurita la dimostrazione *filologica*, il cristiano con tono trionfante può infine affermare, citando direttamente il vangelo⁵⁶⁷: “Quindi anziché cancellato potrai trovare scritto che giungeranno molti falsi Cristi e falsi profeti che inganneranno molta gente. Per questo motivo [*scil.* il vangelo] mette in guardia: «Non errate dietro quelli»”.

Ci sembra che Palamas in questo passaggio della discussione metta a frutto tutta l'esperienza accumulata negli anni della controversia antibarlaamita che lo costrinse a una lettura meditata della Scrittura anche in una dimensione filologica e dunque attenta alle variazioni sul testo.

Ancora bisogna notare un aspetto: se è vero – come abbiamo già ricordato – che l'argomentazione adottata da Palamas risulta assente negli apologisti precedenti, essa ritorna con vari livelli di rielaborazione e adattamento nella produzione antislamica successiva. Nelle schermaglie introduttive del primo dialogo di Manuele II con il *müdderris* persiano, l'imperatore viene invitato a rispondere circa il problema delle manipolazioni della Sacra Scrittura da parte dei Cristiani. Egli ribatte con un discorso che mostra affinità con quello del nostro prigioniero:

Quindi domandai se loro adottassero il libro di Mosè. E quegli: “Certo”, disse, “tutti i libri antichi”. Allora dissi: “Dunque accettate anche i libri dei profeti?”. Rispose: “Sicuro, infatti sono stati scritti anche da noi e tradotti dai nostri interpreti”. “Quindi ti sta a cuore quel che dicono?”. Rispose: “Certo, e come potrebbe altrimenti, quando anche il Vangelo è tra i nostri libri e lo riteniamo sopra ogni cosa un bene divino e un dono celeste. Di lì è realmente disceso. Fornendo le leggi agli uomini. Se non fosse che circola la voce e la convinzione che i vostri antichi interpreti, che per la prima volta tradussero in greco questo Vangelo, come anche tutto l'Antico Testamento, assieme al libro di Davide, interpretarono senza alcun riguardo questi testi nel senso che potesse sembrar accordarsi con la vostra religione, snaturando gli originali”.

“Ma questo invero, o nobiluomo” dissi, “in primo luogo non sarebbe conveniente a dirsi né, credo, giusto da credere; voi stessi, che vi mettete a giudicarci su tali argomenti, volete anche esserne testimoni. Ma da ciò potresti apprendere la verità con maggior precisione: ché, se una volta ti dovesse capitare di incontrare qualche buon interprete ed

⁵⁶⁴ Cfr. LE 25, 6-8 = LA 9, 4-6.

⁵⁶⁵ Cfr. LE 25, 9-12 = LA 9, 6-8.

⁵⁶⁶ Cfr. LE 25, 15-16: Πρὸς δὲ τούτοις ἔνεστιν οὐδὲν ἐν τῷ εὐαγγελίῳ, ὃ μὴ καὶ τοῖς θεοῖς προείρηται προφήταις.

⁵⁶⁷ Cfr. Mt 24, 5. 11. 24; Mc 13, 6. 22; 1Gv 4, 1; Mt 24, 4; Mc 13, 5; Lc 21-8.

imbatterti in libri in ebraico, capiresti bene chi ha tradotto le Scritture. Osserva piuttosto come la provvidenza, che tutto amministra per bene, chiuda completamente le bocche a coloro che cercano di agire impudentemente, e con gaudio si adoperano a gettare il seme della zizzania. Quando infatti bisognò tradurre tutta la Sacra Scrittura in lingua greca, sappi che non a caso, non uomini comuni, ma colui che per poco governava sull'intero oriente (sebbene adorasse gli idoli e regnasse in un'epoca non facilmente databile prima di Cristo, il cui nome era Tolomeo), a quel tempo si adoperò all'impresa, mandando a chiamare settantadue saggi interpreti ebrei, e a loro affidò l'opera. Ed il loro capo in quella metropoli, chiamato Eleazar, completamente ispirato da Dio, ve ne mandò sei da ciascuna tribù. Perciò, neppure l'impudentissima genia degli Ebrei oserebbe aggiungere alcunché a questa storia, né investirla di alcun tipo di biasimo. Essi cercano piuttosto di sostituire talune parole delle Scritture, parole che, anche prese per quello che dicono, non si discostano comunque dal senso autentico. Ma tu dimmi, sotto quale regno e come accadde che si impossessassero degli originali coloro che pubblicarono le Scritture nella lingua comune degli Arabi? E quando avvenne? E chi erano costoro, quale ruolo avevano e quanti erano? Ma non avresti di che rispondermi: eviti chiaramente tutte le ragioni che possano provare come sicura la nostra versione, mentre è facile per tutti prestare il fianco al sospetto. Dopo la scoperta della religione di Maometto, voi stessi certamente da soli avete tradotto nella vostra lingua la Scrittura; come al contrario sia accaduto per la nostra versione l'abbiamo dimostrato. E allora chi, dotato di ragione, non dovrebbe credere alla nostra e accordare invece fiducia alla vostra? Perché, se tu credessi alle Scritture, io non avrei molto da dirti. La Sacra Scrittura – sappilo – è in aperto contrasto con la vostra religione.⁵⁶⁸

⁵⁶⁸ Per comodità utilizziamo la traduzione italiana che si legge in MANUELE II PALEOLOGO, *Dialoghi con un Persiano*, prefazione di R. FISICHELLA, introduzione, traduzione e note a cura di F. COLAFEMMINA, Soveria Mannelli 2007, pp. 51-53; per completezza riportiamo qui il testo greco: "Ἐπειτα ἡρόμην ἐγώ, εἰ τὴν τοῦ Μωσέως βίβλον ἀσπάζονται. Ὁ δέ, Μάλιστα γέ, φησί, πασῶν τῶν παλαιῶν. Εἶπον δέ Οὐκοῦν καὶ τὰς τῶν προφητῶν ἀποδέχεσθε; Πάνυ γε, ἔφη καὶ γὰρ καὶ γεγραμμένοι παρ' ἡμῖν οὔσαι τυγχάνουσιν ἡμετέροις ἐρμηνεύσιν ἀντιγραφεῖσαι. Βούλει οὖν, ἔφην, ἅπερ λέγουσι, στέργειν; Ναί, φησί· πῶς γὰρ οὐ; Ὅτε καὶ τὸ εὐαγγέλιον παρ' ἡμῖν ἐστι καὶ ὑπερφῶς τι θεῖον χρῆμα νομίζομεν τοῦτο καὶ δῶρον οὐράνιον· ἐκεῖθεν γὰρ καὶ τοῦτο κάτεισι νόμους τοῖς ἀνθρώποις κομίζον. Πλὴν τις λόγος λέγεται καὶ πιστεύεται παρ' ἡμῖν, ὡς καὶ αὐτὸ δὴ τοῦτο καὶ πᾶσαν τὴν παλαιὰν ἄμα καὶ τῇ βίβλῳ Δαυὶδ οἱ ὑμέτεροι πάλα διερμηνεῖς, οἱ τὴν πρώτην ταῦτ' ἐξελλήνισαν, ἀφειδῶς πρὸς τὰ δοκοῦντα συνιστᾶν τὸ ὑμέτερον σέβας ταῦτα διερμηνεύκασι τῶν πρωτοτύπων ὀλιγωρήσαντες. Ἀλλὰ τοῦτο μὲν, ὦ τᾶν, ἔφην, πρῶτον μὲν οὐκ εὐπρεπὲς ἂν εἶη λέγειν οὐδ' ἄξιον οἶμαι, πιστεῦσθαι (ἀνθ' ὧν ὑμεῖς, οἱ πρὸς κρίσιν ἡμῖν ἀντικαθιστάμενοι, μάρτυρες), ἐκεῖθεν δ' ἂν σοι γένοιτο μαθεῖν ἀκριβέστερον ἀληθές· εἰ γὰρ δὴ καιροῦ ποτε καὶ διερμηνέων ἀγαθῶν εὐπορήσας καὶ βιβλίων Ἑβραϊκῶν, γνοίης ἂν καλῶς τὸν ταῖς γραφαῖς λυμηνάμενον. Σκόπει δέ μοι καὶ τὴν πάντα καλῶς οἰκονομοῦσαν πρόνοιαν, ὅπως τοῖς ἀναίδην ἐπιπηδῶσι τοῖς πράγμασι καὶ εὐχερῶς διαβάλλουσιν ἐμφράττει τελέως τὰ στόματα. Ὅτε γὰρ τὴν θεῖαν ἔδει πᾶσαν γραφὴν Ἑλληνίδι μεταδοθῆναι φωνῇ, οὐχ ὡς ἔτυχέ πως, εὖ ἴσθι, οὐδ' οἱ τυχόντες, ἀλλ' ὅς γε τῆς ἐώας μικροῦ δεῖν πάσης ἐκράτει (ἦν δ' εἰδῶλοις λατρεύων καὶ οὐκ εὐαρίθμητον χρόνον ἄρξας πρὸ τοῦ Χριστοῦ, Πτολεμαῖος ὄνομα ἀνδρὶ) τοῦτο τηλικαῦτα εἰργάσατο. Σοφοῦς γὰρ ἄνδρας διερμηνέας τὸν ἀριθμὸν δύο πρὸς τοῖς ἑβδομήκοντα ἐκ τῶν Ἰουδαίων μεταπεμψάμενος τούτοις τοῦτ' ἐπίστευσε τοῦργον, οὐς ὁ τῆς ἐκείνων τότε μητροπόλεως ἐξηγούμενος, θεόθεν πάντως κινούμενος (Ἐλεάζαρος δ' οὗτος προσηγορεύετο) ἔξ ἄφ' ἐκάστης φυλῆς ἐκλεξάμενος ἔπεμψε. Διὰ δὲ τοῦτο οὐδ' αὐτὸ τὸ τῶν Ἰουδαίων ἀναιδέστατον γένος τολμῶσί τι προφέρειν αὐτοῖς οὐδ' ὄντινοῦν προστρίψαι μῶμον τῷ πράγματι· λέξεις δὲ τινάς που τῶν γεγραμμένων ὑπαλλάττειν ἐπιχειροῦσιν, αἱ καὶ ὡσπερ οὗτοι λέγουσι λαμβανόμεναι τῆς ἀληθοῦς ἐννοίας οὐδὲν ὅμως ἀπᾶδουσιν. Σὺ δέ μοι λέγε, τίνος κελεύσαντος ἄρχοντος καὶ ὅθεν τούτοις γέγονε τὰ πρωτότυπα κτήσασθαι, οἱ τῇ τῶν Ἀράβων εἰσὶν ἐκδεδωκότες διαλέκτῳ τὰ τῆς γραφῆς, καὶ πότε καὶ τίνες δὴ οὗτοι καὶ

Anche in uno scritto apologetico contro i Musulmani, intitolato *Sull'unica via di salvezza*, composto dal patriarca Giorgio Gennadio Scholarios su invito di Maometto II, intenzionato ad approfondire i fondamenti del Cristianesimo, si trova traccia di tale argomentazione. Egli infatti, ribattendo alla solita accusa di eventuali falsificazioni, afferma che anche tra i Cristiani quanti sono eterodossi, dunque eretici, non fondano la loro fede su testi differenti della Scrittura, ma su un'interpretazione difforme del medesimo testo, riconosciuto come canonico:

Καὶ οὕτως ἐκ τῶν εἰρημένων στενωῶς τε καὶ ὅσον ἐφάψασθαι μόνον γέγονε δῆλον, ὅτι μία καὶ τελεωτάτη τῆς σωτηρίας ὁδὸς ἐστὶν ἡ διδασκαλία τοῦ Ἰησοῦ καὶ τῶν αὐτοῦ μεθητῶν, καὶ ὅτι ἐν τῇ τοιαύτῃ ὁδῷ οἱ τῇ διδασκαλίᾳ ταύτῃ ἠκολουθηκότες γέγονασι πάντες, καὶ ὅτι νόμος τελειότατος ἐκ Θεοῦ εἰς ἀνθρώπους ἦλθεν ὁ εὐαγγελικός, καὶ οὗτος ἀπὸ τῶν τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ χρόνων ἄχρι καὶ νῦν ἀδιάφθορος ἐν τοῖς πανταχοῦ μένει χριστιανοῖς, ἐν οἷς, εἰ καὶ πλείους αἰρέσεις εἰσὶν, οὐ τῷ διαφοροῖς κεκρῆσθαι εὐαγγελίοις, ἀλλὰ τῷ διαφορῶς νοεῖν τὰ ὁμοίως γεγραμμένα συνίστανται· καὶ εἴ τινες λέγουσι τὸ εὐαγγέλιον μεταποιηθῆναι κατὰ τινὰ μέρη ὑπὸ χριστιανῶν, αὐτοὶ μὲν δι' οὐδενὸς ἀληθοῦς τεκμηρίου τοῦτο δεικνύουσι δύνανται· ἡμεῖς δὲ πολλαῖς ἀληθεστάταις ἀποδείξεσι δεικνύουσι δυνάμεθα, ὡς ἀμεταποίητον ἐστὶν ἐν πᾶσι χριστιανοῖς. Οἱ δὲ λέγοντες μεταποιηθῆναι, αὐτοὶ δείκνυνται μεταποιοῦντες προσθήκαις καὶ ὑφαιρέσεσιν εἰς συνηγορίαν τῶν παρὰ σφίσις αὐτοῖς νομοθεσιῶν, ὡσπερ καὶ οἱ ἀπὸ τῆς πολυθέου πλάνης ὀρμώμενοι τότε μετεποιοῦν μὲν οὐδαμῶς, κατεψεύδοντο δὲ αὐτοῦ λέγοντές τε καὶ δεικνύουσι οἰόμενοι περιέχειν ἀντιφάσεις τινάς· εἶλον γὰρ τὰ τοῦ εὐαγγελίου ῥήματα πρὸς τὸ δεῖξαι αὐτὰ ἀντιφάσκοντα ἔστιν οὗ, ἢ οὐκ εἰδότες τὴν ἀληθῆ διάνοιαν αὐτῶν, ἢ διαβάλλοντες ἐκουσίως, ὃ καὶ τοῖς αἰρετικοῖς συνέβη παθεῖν· ἐβίασαντο γὰρ καὶ αὐτοὶ οὐκ ὀλίγας τῶν εὐαγγελικῶν ῥήσεως πρὸς συνηγορίαν τῆς οἰκείας ἕκαστοι δόξης.⁵⁶⁹

I §§ 26-27 della Lettera alla sua Chiesa, assenti nella prima versione del testo, rappresentano con evidenza il naturale sviluppo e ampliamento di quanto asserito in precedenza. Dopo la difesa dell'attendibilità delle Sacre Scritture, Palamas può basarsi proprio su queste per affermare definitivamente il primato di Cristo su Maometto. Seguiamo il percorso logico del metropolita: Gesù si distingue da Mosè e dai profeti che lo hanno preceduto poiché egli ha vinto la morte ed è asceso al cielo⁵⁷⁰. Qui Palamas registra il punto d'accordo anche con i Musulmani che riconoscono l'ascensione di Cristo, ma egli prosegue marcando il fatto che è atteso il ritorno futuro di Gesù, la sua seconda parousia. Citando il libro dell'Apocalisse infatti conclude che Egli è Colui che è venuto e Colui che

ὁποῖοί τινες ἦσαν καὶ πόσοι τὸν ἀριθμόν; Ἄλλ' οὐκ ἂν ἔχοις, πάντων γὰρ ἐξῆς ἀμοιρεῖς, οἷς τὰ καθ' ἡμᾶς τὸ βέβαιον ἔχει· τὸ δ' ὑποψίαν παρέχει καὶ μόνον ἅπασις ἰκανόν. Μετὰ γὰρ τὴν τῆς θρησκείας τοῦ Μωάμεθ φανέρωσιν ὑμεῖς αὐτοὶ πάντως μόνον εἰς τὴν ὑμετέραν φωνὴν ἠμεῖψατε τὴν γραφὴν, ὅπερ ἐναντίως ἔχον τοῖς παρ' ἡμῖν ἀποδέδεικται. Ὅθεν τίς ἂν νοῦ μετέχων τοῖς ἠμετέροις ἀπιστῶν τοῖς ὑμετέροις πιστεύσειεν; Εἰ μὲν οὖν ἦσθα πιστεύων τοῖς γεγραμμένοις, οὐκ ἂν ἡμῖν ἦσαν πολλὰ πράγματα, διαρρήδη γὰρ (εὖ ἴσθι) μάχεται τὰ τῆς γραφῆς πάντα τῇ καθ' ὑμᾶς θρησκείᾳ (...). Cfr. TRAPP 1966, I, pp. 9-10.

⁵⁶⁹ Cfr. SCHOLARIOS, vol. III, pp. XXX-XXXI (introduzione) e 452 (testo).

⁵⁷⁰ Cfr. LE 26, 1-4.

viene e Colui che di nuovo verrà⁵⁷¹. Dunque è naturale che i Cristiani non attendano e non accolgano nessun altro dopo di Lui. Nel paragrafo successivo Palamas approfondisce proprio questo aspetto facendo diretto riferimento all'insegnamento di Cristo e alle parole dell'apostolo Pietro: "Ci saranno falsi maestri e falsi profeti che introdurranno eresie pericolose"⁵⁷² e "nella cupidigia vi sfrutteranno con parole false"⁵⁷³, allora "molti seguiranno le loro dissolutezze"⁵⁷⁴ e "Se anche un angelo vi predicasse un vangelo diverso da quello che vi abbiamo predicato, sia anatema"⁵⁷⁵. I passi pietrini e paolini sono scelti perché si addicono perfettamente allo scredito della figura di Maometto, dipinto come impostore e mentitore, dunque solo un misero uomo malvagio.

Alla luce di ciò il § 28⁵⁷⁶ replica alla seconda illazione del tasimane⁵⁷⁷ che individuava nelle conquiste e nell'incontenibile diffusione del messaggio coranico una prova del primato dell'Islam. In questo caso osserviamo come la risposta del metropolita ripercorra temi e contenuti propri della tradizione apologetica bizantina⁵⁷⁸. Il problema delle vittorie musulmane sui territori dell'impero nell'intervento di Palamas è difatti esente da qualsiasi valutazione sulla situazione contemporanea ed è riletto secondo la lente della tradizione secolare⁵⁷⁹. L'unico motivo di novità introdotto dal metropolita risiede nel paragone tra Maometto, conquistatore che procede da Oriente, e Alessandro Magno, che da Ovest condusse i Macedoni alla conquista dello sconfinato impero Persiano, paragone assente negli apologeti e polemisti precedenti. In realtà negli Acta di Evodio si ritrova una lontana eco dell'esempio proposto dal nostro metropolita, quando i prigionieri di Amorio ricordano, sollecitati dai loro aguzzini, che prima di loro già i Persiani, i Greci e i Romani, nonostante fossero empi e pagani, dominarono sul mondo⁵⁸⁰. Degna di nota è invece la ripresa del

⁵⁷¹ Cfr. LE 26, 7-9. Per la citazione si veda Ap 1, 4. 8; 4, 8.

⁵⁷² Cfr. 2Pt 2, 1.

⁵⁷³ Cfr. 2Pt 2, 3.

⁵⁷⁴ Cfr. 2Pt 2, 2.

⁵⁷⁵ Cfr. Gal 1, 8.

⁵⁷⁶ Da osservare che il passo parallelo in LA 10 riproduce soltanto la prima parte della risposta (= LE 28, 1-7). La *pars polemica* con la naturale affermazione della superiorità morale del messaggio cristiano è aggiunta in LE 28, 7-13.

⁵⁷⁷ Cfr. LE 24, 20-21 = LA 8, 18-19.

⁵⁷⁸ Cfr. KHOURY 1969, pp. 317-318; KHOURY 1980, pp. 157-158; KHOURY 1982, pp. 40-43.

⁵⁷⁹ Palamas non può – ed è questo l'unico implicito riconoscimento della fase storica che vive l'impero – vantare vittorie bizantine volte ad arginare l'avanzata infedele come l'autore della *Lettera all'emiro di Damasco* (cfr. ABEL 1954, p. 367).

⁵⁸⁰ Cfr. VASIL'EVSKIJ – NIKITIN 1905, § 26, pp. 70-71: καὶ οἱ ἅγιοι εἶπον· λείπεται τις ἐπιλυθῆναι ὑμῶν λόγος ὁ περὶ τῶν κατὰ πολέμους τροπαίων, ἐπεὶ τοῖς τῶν στρατιῶν προτερήμασι τὴν εὐσέβειαν ὀρίζειν βούλεσθε. Ἄρα γε οὐκ ἐπύθεσθε τὰς τῶν Περσῶν πρότερον νίκας, οἱ σχεδὸν κόσμου περιεγένοντο δεύτερον δὲ Ἑλλήνων, οἱ καὶ Περσῶν κατεκράτησαν μετ'ἐκείνους δὲ τῶν παλαιῶν Ῥωμαίων τῆς πάσης κυριότητα τῆς οἰκουμένης τί οὖν εὐσεβεῖς οἱ τοιοῦτοι οὐχὶ πολυθειῖαν εἰδωλικὴν πάντες ἐμαίνοντο πόθεν οὖν αὐτοῖς ἢ τοσαύτη νίκη καὶ δυναστεία ἔστι μὲν οὖν τοῖς εὐσεβέσι καὶ τὸ νικᾶν ἐκ θεοῦ, ἔστι δὲ καὶ τὸ ἠττάσθαι πρεπόντως, ὅταν τῷ νικοποιῷ δι'ἀγνωμοσύνης ἀμεταμέλητα προσκρούωσι πλημμελοῦντες. Κέχρηται δὲ πρὸς ἕκτισιν τῶν αὐτοῖς τολμηθέντων πού τοῖς ἐπιεικεστάτοις, ἀλλὰ τοῖς πονηροτάτοις τῶν ἀνθρώπων. Καὶ τοῦτό ἐστι τὸ λανθάνον

paragone del nostro metropolita nel quinto entretien di Manuele II, dedicato appunto a ribattere la medesima accusa mossa, seguito da un'ampia argomentazione lì dove si legge:

Ποῖον γὰρ ἔθνος, ὧν ἴσμεν, διέμεινε καθάπαξ ἢ εὐδοκιμοῦν ἢ τῆς ἐναντίας τύχης πειρώμενον; Ἐπιλείψει με ὁ χρόνος διηγούμενον τὰ Ῥωμαίων καὶ Περσῶν καὶ Ἀσσυρίων εὐτυχήματα καὶ τὰς ἐκπτώσεις καὶ δυσπραγίας, ἕω τὰ πολλὰ λέγειν καὶ σου τοῦτο δέομαι διδάσκειν ἡμᾶς, τίνοι καὶ ποῖω τῶν ἄλλων πλεονεκτῶν Ἀλέξανδρος ὁ τοῦ Φιλίππου κεκράτηκεν ἔθνῶν πολλῶν τε καὶ ἀγαθῶν; Ἴππῳ τε πολλῇ καὶ πλούτῳ καὶ πολυχειρίᾳ καὶ τοῖς τοιοῦτοις; Οὐδαμῶς τὰ γὰρ Μακεδόνων πρὸς τὰ τῶν ἄλλων ἔθνῶν, ὧν ἐκράτησαν, ἐξεταζόμενα παμπληθῆς ἦττον εἶχεν. Ἄλλ' ἐξόχῳ γέ τινοι καὶ πολλῇ τῇ πρὸς τὸν Θεὸν εὐσεβείᾳ; Ἄλλὰ κατ' ἐκεῖνο καιροῦ οἱ τε κρατοῦντες πάντες οἱ τε κρατούμενοι δαιμονίοις ἔθουον. Ἄλλὰ τρόπων ἀρετῆ καὶ ψυχῆς φρονήματι καὶ φιλοτιμίας ὑπερβολῇ καὶ τῷ κινδύνων ὑπερορᾶν καὶ τῷ εὖ στοχάζεσθαι καὶ ἀναβολῆς χωρὶς τὸ δόξαν κρεῖττον ἐπιτελεῖν; Ὑπέρευγε τοῦτο μὲν γὰρ ἀληθές, ἀνθίσταται δὲ μάλα τῷ λόγῳ τῷ σῶ, εἴ γε μόνης ἀρετῆς ἐστὶν ἔργον τὸ τὸν δεῖνα τοῦ δεῖνος περιγενέσθαι. Εἰ γὰρ διὰ τρόπων χρηστότητα καὶ οὐ διὰ δογμάτων ὀρθότητα τὰ τοιαῦτα φιλεῖ γίνεσθαι, μηκέτι τὴν ὀφρῶν αἶρειν τὴν θρησκείαν αἰτιώμενος τῆς νῦν ὑμῖν εὐτυχίας ἀλλὰ μὴν κάκεῖνο φιλεῖ συμβαίνειν. Ἔδειξε γὰρ ἡμῖν ὁ χρόνος καὶ βασιλέας καὶ ἔθνη ἀρετῇ μὲν οὐδαμῶς, Θεοῦ δὲ οὕτω κρίναντος χρόνον συχνὸν εὐδοκιμηκότας ἐπεὶ δὲ ἔδει τὰ κείνων κινήθηναί, ἠλέγχοντο μὴδὲν ὑγιᾶς ὄντες. Καὶ πειθῆτω σε Νέρων καὶ Σαρδανάπαλος καὶ οἱ κατ' αὐτοῦ καὶ μέντοι γε καὶ Ξέρξης ὁ Δαρείου καὶ Δαρεῖος ὁ Ὑστάσπου οὐχὶ τῶν φαύλων τέως εἶναι δοκοῦντες, ὧν ἡ βασιλεία ἐς τοσοῦτον μεγέθους ἐπέδωκε τοῖς τοῦ γένους εὐτυχίμασι μᾶλλον ἢ τοῖς πλεονεκτίμασι, ὥστε καὶ δοκεῖν κρατεῖν μικροῦ συμπάσης τῆς γῆς. Ἄλλὰ καὶ οὗτοι βελτίοισιν ἐντυχοῦντες αἰσχροῦς ἠτῶντο· ὅτε γὰρ καιρὸς ἔδοξε τῇ προνοίᾳ καὶ ἡ τυραννὶς τοῖς ἐννόμῳς ἄρξουσι παρεχώρει τοῦ κράτους καὶ ἡ φαυλότης αἰσχυνομένη τὴν ἀρετὴν ὑπεχώρει καὶ τῷ τῆς νίκης στερροτέρῳ τὸ σαθρὸν ὑπεξίστατο. Καὶ ταῦτα μὲν περὶ τούτων, οὐ περὶ τοῦ Κύρου δὲ καὶ τῶν τοιούτων, ὡς εἴ τις τοῖς ἐκείνων ἀρετῇ κρατησάντων τὰ ὑμέτερα παραθεῖη, ἢ παίζειν δόξει σπουδάζουσιν ἢ μὴ σωφρονεῖν εὖ φρονοῦσιν· οὕτω μεγάλοι τε ἦσαν καὶ ὑπὲρ ὑμᾶς. Καὶ σιωπήσομαι μὲν τὰ Δαρείου καὶ Ἀλεξάνδρου μακροτέρας διηγήσεως δεόμενα καὶ μηδενὶ κρυπτόμενα, τὰ δὲ Ξέρξου πρὸς τοὺς Ἕλληνας μακρότερόν μοι διεξιόντι οὐ πάρεργον ἂν γένοιτο. Οὗτος τοίνυν τῷ εὖ πράττειν ὑπὲρ τὸ δέον φρονήσας ἀπεπνίγετο, εἰ μὴ καὶ παρὰ τῆς Ἑλλάδος φόρους λαμβάνοι λόγον ἔχειν δοκούσης πρὸς αὐτόν, ὃν καὶ ῥύαξ πρὸς θάλατταν. Στρατεύει τοίνυν κατ' αὐτῆς ἄγων πεζὴν στρατιάν πληρουμέναις πόλεσιν ἀριθμουμένην καὶ ναυτικόν, οὗ καὶ μέρος ἠπειρώσαι πέλαγος ἱκανὸν καὶ πλεομένην δεῖξαι τὴν ἠπειρον, καὶ ὅλως τὰ πρὸς ἐκπληξιν ἅπαντα δρῶν. Τούτοις δὴ καὶ τοῖς τοιοῦτοις καὶ τῇ πολυχειρίᾳ μέγα θαρρῶν τοῖς γε συχνοῖς κατορθώμασι καὶ τοῖς τροπαίοις ὑπερνεφῶν, τοσοῦτον ἀκάθεκτος ἦν ταῖς ὀρμαῖς καὶ ἐπισπεύδων τὰς τῶν στρατοπέδων συμπλοκάς, ὡς καὶ τὴν ἡμέραν νομίζειν ἐνιαυτόν, προσβαλόντι δὲ τοσοῦτῳ πρὸς τὸναντίον αὐτῷ περιέστη τὸ φρόνημα, ὅσῳ καὶ σφόδρα ἠγάπησεν, εἰ δὴ καὶ μόνος σωθεῖη φεύγων καὶ τὸν Ἑλλησποντον διαβαίη παλιν νοστῶν πρὸ τοῦ τὰς ναῦς ἐκέῖσε τῶν Ἑλλήνων καταλαβεῖν ἐμποδῶν ἐσομένης ἐκείνου τῇ διαβάσει, καὶ ἦν ἰδεῖν πόθον ἐτέρῳ νικώμενον τῷ τῆς

ὑμᾶς καὶ εὐσεβεῖς οἶεσθαι ποιοῦν καίπερ οὐκ ὄντας. Ἄλλὰ γὰρ ἱκανῶς ἔχει τὰ εἰρημένα. Ὅμως Χριστιανοὶ ὄντες ἡμεῖς ἀμάρτυρον καὶ ἀσύμφωνον τοῖς ἀγίοις προφήταις, ἵνα μὴ λέγωμεν καὶ πολέμιον τούτων, διδάσκαλον οὐ παραδεχόμεθα.

ἐπανόδου τὸν τῆς ἐπὶ τὴν Ἑλλάδα στρατείας. Οὕτως οὐ χρὴ ταῖς εὐπραγίαις πιστεύειν οὐδὲ νομίζειν εἶναι τι βέβαιον ἐν ἀνθρώποις.⁵⁸¹

Tornando al nostro testo osserviamo che la demolizione dell'argomento avversario non si limita tuttavia al paragone con le conquiste del Macedone, eccezionali ma effimere. Nella replica di Palamas si possono individuare tre passaggi che mirano a scardinare la logica stringente ma semplicistica dell'obiezione del *tasimane*. Innanzitutto Palamas elenca i disvalori – a suo giudizio – sui quali l'espansionismo musulmano si fonda: non certo la *pietas*, ma la guerra, la spada, il saccheggio, la schiavitù e i delitti⁵⁸². Radice di questa argomentazione è sicuramente Niceta Byzantios il quale in più *loci* delle sue opere polemiche accusa l'Islam di basarsi su una morale del vizio e della passione sanguinaria che ai suoi occhi appare contro natura, irrazionale e diametralmente opposta a quella cristiana:

ἡ ὑμετέρα πίστις ἐπαγγέλλεται καὶ προσθεσπίζει τὸν ἀκόλαστον βίον καὶ τῶν παθῶν τὴν αὐξησιν καὶ ἐπικράτειαν, ἥπερ τοῦ λόγου καὶ πρὸς τὰ χεῖρω κεληνένοι τοὺς ἀνθρώπους προσωθεῖ. [...] Ἐπειδὴ δὲ ἡ ὑμετέρα πίστις, τὸ ἐναντίον τῆς ὑμετέρας ἐπαγγέλλεται, ἐκείνη μὲν ἀκολασίαν, αὕτη σωφροσύνην· ἐκείνη μὲν γαστριμαργίαν, αὕτη ἐγκράτειαν· ἐκείνη μὲν ἀσωτίαν, αὕτη ἐλευθεριότητα, δέδεικται δὲ ἐκείνη ἄχρηστος καὶ βλαβερὰ καὶ οὐ Θεῷ οἰκειοῦσα, διὰ τὸ τοῖς ἀλόγοις μᾶλλον κοινωνεῖν παρασκευάζουσα, φανερόν ὅτι ἡ ὑμετέρα εὐχρηστος καὶ ὠφέλιμος καὶ Θεῷ οἰκειοῦσα, διὰ τὸ τοὺς ἀνθρώπους μᾶλλον τοῖς ἀγγέλοις ἐπισυνάπτειν.⁵⁸³

Nella sua *Refutatio*, commentando il versetto coranico relativo alla liceità di raccogliere e dividere il bottino di guerra⁵⁸⁴, il polemista addita poi Maometto stesso come fomentatore di questa foga omicida che è diretta contro i Cristiani, servendosi di un lessico che è latamente ripreso da Palamas:

Ὁ ἔβδομος μῦθος τῷ Μωάμετ ἀνδροκτονίας καὶ μαιφονίας πεπλήρωται [...] διανίστησι δὲ καὶ ἐξοπλίζει τοὺς βαρβάρους παντοίῳ τρόπῳ τοῖς τῶν χριστιανῶν αἵμασι καταχραίνεσθαι [...] ἔδει δὲ ἐκ μαιφόνους λαοῦ καὶ μαιφονωτέρου ἀποστόλου μαιφόνους εἶναι τὰς πράξεις.⁵⁸⁵

Proprio come Niceta nel secondo passaggio il metropolita attacca l'avversario con un argomento *ad hominem* contro il profeta che si estende anche a tutti i Musulmani: servendosi della forza e della sua propensione ai piaceri (ὁμοῦ τε βίαν ἐπάγων καὶ τὰ καθ'ἡδονὴν προτεινόμενος)⁵⁸⁶, Maometto si è preso gioco di una parte del mondo e i

⁵⁸¹ Cfr. TRAPP 1966, V, pp. 57-58.

⁵⁸² Cfr. LE 28, 2: ἀλλὰ πολέμῳ καὶ μαχαίρᾳ καὶ λεηλασίαις καὶ ἀνδραποδισμοῖς καὶ ἀνδροκτασίαις (= LA 10, 1-2). Da notare che Palamas non faccia alcun riferimento all'intemperanza sessuale che spesso accompagna questi cataloghi.

⁵⁸³ Cfr. NICETAS BYZANTINUS, PG 105, 832AB = FÖRSTEL *Niketas*, ep. II, p. 186.

⁵⁸⁴ Cfr. Corano 8, 41.

⁵⁸⁵ Cfr. NICETAS BYZANTINUS, VII, 58, 744D = FÖRSTEL *Niketas*, VII, p. 84.

⁵⁸⁶ Cfr. LE 28, 7-8.

Musulmani, a differenza degli altri popoli asserviti dal conquistatore di turno, hanno prestato fede alla sua predicazione. Palamas nella brevità del passo condensa quanto sarà pochi anni più tardi discusso con maggiore ampiezza nel *corpus* antislamico dell'imperatore Giovanni Cantacuzeno suo contemporaneo. Quest'ultimo denuncia che la diffusione dell'Islam è dovuta all'insegnamento di Maometto che promosse la sua legge attraverso la spada, l'omicidio e il saccheggio⁵⁸⁷. Per l'ex-imperatore il profeta fu un uomo perverso⁵⁸⁸, ispirato dal maligno e capace di promuoverne le atrocità con l'inganno⁵⁸⁹, sicuro di promettere l'accesso al Paradiso ai martiri della guerra santa⁵⁹⁰. Tale malvagità trova per il polemista pieno consenso tra gli Arabi: il giudizio di Cantacuzeno è negativo quanto disarmante gli appare l'ingenuità di questo popolo di pastori, che vivono con e come il loro bestiame, di questo popolo che agli occhi del Bizantino si dimostra privo di cultura e raziocinio e che di conseguenza per la sua credulità quasi primitiva cadde facile preda dell'imbonitore Maometto⁵⁹¹. Eppure la loro imprudenza non li esime dalla colpa poiché essi

⁵⁸⁷ Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae*, IV, 544CD: Τὸ δὲ δοῦναι τὸν νόμον μετὰ ξίφους καὶ σπάθης φόνους πάντως καὶ ἀρπαγὰς διδάσκει; CANTACUZENUS *Orationes*, I, 613C: Ὁ δὲ Μωάμεθ οὐτοσί, ἅπερ τὰ ἄλογα ζῶα οὐ πράττουσι (τίς γὰρ εἶδε ζῶον τοῦ αὐτοῦ καὶ ὁμοίου γένους ἀναιρειτικόν;) τὸν ὁμοίως αὐτῷ χειρὶ Θεοῦ πλασθέντα ἄνθρωπον ἀφειδῶς φονεύειν ἐδίδαξεν, ὅς πάντων τῶν θηρίων θηριουδέστερος φαίνεται καὶ ἀπνηέστερος, ὡς καὶ ἀπὸ τοῦ ῥηθησομένου φανήσεται καθαρώτερον. Merita anche una menzione CANTACUZENUS, Bonn 1831, III, 64, lì dove l'imperatore con stupore descrive la violenza e l'efferatezza dei Turchi in battaglia: βάρβαροι γὰρ ἦδη εἶναι Πέρσαι οἱ πρὸς Ῥωμαίους ἐπιτετραμμένοι πόλεμον κάκείνω συμμαχήσοντες, οἷς τὸ φονεύειν τρυφή καὶ τὸ ἐξανδραποδίζεσθαι καὶ ἀποδίδοσθαι ἐπὶ δουλείᾳ κέρδους ἥδιον παντός, καὶ οἶκτος οὐδὲ εἷς, οὐδὲ ἔλεος τῶν ἀτυχούντων, οἷα δὴ φύσει πολεμίων ὄντων διὰ τὴν περὶ τὸ σέβας ἀκροτάτην ἐναντιότητα.

⁵⁸⁸ Cfr. CANTACUZENUS *Orationes*, I, 589C: ὄνομα τούτῳ Μωάμεθ, Ἰραψ τὸ γένος, στρεβλὸς τὴν γνώμην, στρεβλότερος τὴν ψυχὴν.

⁵⁸⁹ Cfr. CANTACUZENUS *Orationes*, II, 616AB: ὁ δὲ τὸ ψεῦδος ἐλόμενος ἐν τῷ σκότει περιπατεῖ, καὶ οὐκ οἶδε ποῦ ὑπάγει. Διὰ τοι τοῦτο καὶ ὁ Μωάμεθ τῆς μὲν ἀληθείας καταφρονέσας, τὸ δὲ ψεῦδος ἐνδύσαμενος, οὐδὲν ὑγιές, οὐδὲ πρὸς σωτηρίαν ἀνθρώπου ἐδίδαξεν, ἀλλὰ τοῦτο μόνον εὐρέθη σπουδάζων, ὅπως πρὸς ἑαυτὸν τὸ πλῆθος ἐφέλξεται.

⁵⁹⁰ Cfr. CANTACUZENUS *Orationes*, II, 625D. Aggiungiamo di seguito un passaggio assai controverso tratto dall'*Apologia* IV (545AB) che descrive il rito di giustiziare i prigionieri sul corpo del guerriero caduto in battaglia come estrema prova della brutalità e della follia propria della predicazione di Maometto: καὶ γὰρ ὁτόταν ἀπέλθωσι Μουσουλμάνοι πρὸς πόλεμον, καὶ ἐν τῷ πολέμῳ πέσῃ τις ἐξ αὐτῶν, οὐ λογιζονται ἑαυτοὺς ἀξιῶς μέμψεως, ὡς αἰτίους τοῦ πολέμου, ἀλλ' ἐπὶ τὸ νεκρὸν σῶμα τοῦ πεπτωκότος σφάττουσι ζῶντας ὄσους ἂν δυναθῆ ἕκαστος, καὶ ὅσον πλείους κτείνει, τοσοῦτον ὠφέλειαν λογίζεται τῆς τοῦ τεθνεῶτος ψυχῆς. Εἰ δ' ἴσως οὐκ ἔχει αὐτοὺς εἰς ἐξουσίαν αὐτοῦ ὁ βουλόμενος βοηθῆσαι τῇ τοῦ τεθνεῶτος ψυχῆς, ἐξωνεῖται Χριστιανοῦς, εἴπερ εὔροι, καὶ ἢ ἐπάνω τοῦ νεκροῦ σώματος σφάττει αὐτοὺς, ἢ ἐπὶ τῷ τάφῳ αὐτοῦ.

⁵⁹¹ Cfr. CANTACUZENUS *Orationes*, I, 589D-592A: Κάντεῦθεν εὐρών τινις ἀνθρώπους μὲν ὀνομαζομένους, τῇ δ' ἀληθείᾳ βοσκημάτων μηδὲν διαφέροντας, ἐν ἐκείνοις τὸν ἰὸν τῆς κακίας ἐξήμεσεν, ἀνθρώπους κτηνοτρόφας καὶ οὐδὲν ἕτερον παρ' αὐτοῖς εὐρηκῶς ἢ σὺν τοῖς ζώοις τούτων διατωμένους. [...] Περί ὧν εἶπερ τις ὀρίσεται ζῶα λαλητὰ τούτους, οὐ λογικὰ θνητὰ νοῦ καὶ ἐπιστήμης παντελῶς ἀνεπίδεκτα οὐκ ἀποβάλλει σκοποῦ. [...] Ἰδοῦ καὶ οἱ τάλανες Ἰραβες ἀγαθὰ ζητοῦντες, κακοῖς ἐνέτυχον, καὶ ὁδὸν σωτηρίας αἰτοῦντες, εἰς βάραθρον ἀπωλείας ἐνέπεσον. Si consideri anche CANTACUZENUS *Apologiae*, I, 377C dove Cantacuzeno motiva la scelta di un lessico e di un'argomentazione lineare con il fatto che i suoi avversari sono all'oscuro della saggezza greca e quasi ignari del linguaggio: τ[ὸν] Μωάμεθ καὶ τοὺς ὁμοφύλους τε καὶ συναπιστὰς καὶ θεράποντας, βαρβάρους ὄντας, καὶ τῆς τῶν Ἑλλήνων σοφίας, οὐ μὴν γὰρ γλώττης ἀμοίρους σχεδὸν ἀπλοικώτερον ἐξετέθησαν.

sono incurabili a causa dell'ignoranza e del male⁵⁹², un'orda di selvaggi e incolti al seguito di Maometto⁵⁹³. Dunque quanto appare di buono in loro è solo pura apparenza e inganno, schermo per le loro mostruosità tanto che essi si distinguono rispetto ai Cristiani come la terra dal cielo⁵⁹⁴.

Dunque Palamas in questo passo non riconosce, come i suoi contemporanei Cantacuzeno⁵⁹⁵, Gregoras⁵⁹⁶ o Demetrio Cidone⁵⁹⁷, nelle colpe dei Cristiani la chiave per spiegare l'ineluttabilità delle vittorie islamiche. Egli – ed è questo il terzo passaggio della sua replica – ribatte all'insidiosa domanda del *tasimane* esaltando la superiorità della morale cristiana che attraverso l'insegnamento di Cristo abbraccia tutti i confini della terra senza servirsi della forza (πάντα τε περιέσχε τῆς οἰκουμένης τὰ πέρατα...μηδεμίαν αὐτῆ βίαν ἐπάγουσα), ma anzi sovrasta ogni forma di prevaricazione e impone questo precetto come vittoria sul mondo (νικῶσα δὲ μᾶλλον τὴν ἀντεπαγομένην βίαν ἐκάστοτε, ὡς καὶ οὕτω ταύτην εἶναι τὴν νίκην τὴν τὸν κόσμον νικήσασαν)⁵⁹⁸. Oltre al già citato Niceta, convinto assertore della preminenza della morale cristiana, ci sembra opportuno citare, come interessante ipostesto, un passo dall'*Opusculum 21* di Teodoro Abū-Ḳurra nel quale l'apologista in un primo momento riconosce che l'idea di un Dio crocifisso possa comunicare un'immagine di debolezza, tuttavia un quarto dell'umanità crede in Cristo⁵⁹⁹, che è portatore di una morale austera che si fonda sul valore della non violenza e dell'astinenza dai piaceri, della carità e dell'umiltà⁶⁰⁰. Altrettanto significativa è la giustapposizione della denuncia della brutalità islamica alla lode della disciplina cristiana nel primo discorso antirretico contro Gregoras del patriarca Filoteo Kokkinos, carica di citazioni neotestamentarie:

⁵⁹² Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae*, IV, 552A: Ἐπαινεῖται ὁ ἁμαρτωλὸς ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῆς ψυχῆς αὐτοῦ, καὶ ὁ ἀδικῶν ἐνευλογεῖται, τοῦτ'έστιν, ἐπαινεῖται καὶ ἐγκωμιάζεται παρὰ τῶν κολακευόντων αὐτόν, καὶ ἐρειθζόντων αὐτοῦ τὴν κακίαν, καὶ μηδὲ αἰσθησιν τῆς νόσου γοῦν διὰ σιωπῆς ἐμποιῆσαι ἀνεχομένων. Διὸ καὶ ἀνίατος ὁ τοιοῦτος εὐρίσκεται. Τὸ γὰρ μηδὲ αἰσθησιν τοῦ πάθους ἔχον θεραπείαν οὔτε ζητεῖ, οὔτε προσίεται.

⁵⁹³ Cfr. CANTACUZENUS *Orationes*, I, 616A: Οὐκ ἦν ὁ τούτου σκόπος ἕτερος, ἢ ἵνα διὰ τῆς ἐνδόσεως τῶν τε κατὰ φύσιν καὶ παρὰ φύσιν ἡδονῶν ἐπισπᾶται τρὸς ἑαυτὸν τὸ μωρὸν καὶ ἀνοήτον πλῆθος ὃ καὶ γέγονεν.

⁵⁹⁴ Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae*, IV, 433C: Ἐπὶ πλέον δέ εἰσι κατηγορίας ἄξιοι οἱ Μουσουλμάνοι. Παραλαβόντες γὰρ οὕτομετὰ τῶν ἄλλων βιβλίων, ὅτι τὸ τοῦ Χριστοῦ Εὐαγγέλιον ἅγιον καὶ τέλειον καὶ ἀπὸ τοῦ Θεοῦ ἐστὶ, λόγῳ μόνῳ τιμῶσιν αὐτό, ἔργῳ δὲ τοσοῦτον ἀφίστανται μακρόθεν αὐτοῦ, ὅσον τοῦ οὐρανοῦ ἢ γῆ.

⁵⁹⁵ Cfr. CANTACUZENUS, II, 6, Bonn I, p. 345; IV, 14, Bonn III, pp. 90-91.

⁵⁹⁶ Cfr. GREGORAS, XXVIII, 58, Bonn III, p. 215.

⁵⁹⁷ Cfr. CYDONES *Correspondance*, II, epp. 299, p. 217; 431, p. 387; 436, p. 394.

⁵⁹⁸ Cfr. *LE 28*, 10-11.

⁵⁹⁹ Cfr. ABU-ḲURRA, 21, 1550A: Οἱ Χριστιανοὶ ἡμεῖς, τὸ τέταρτον τῶν ἀνθρώπων ἐσμέν, ἢ καὶ πλεῖον· καὶ σὺ πῶς ἀποφάσκειν τολμᾷς, μηδένα τῶν ἀνθρώπων εἶναι καταδεχόμενον ἔχειν ἐσταυρωμένον;

⁶⁰⁰ Cfr. ABU-ḲURRA, 21, 1552A: Σκληραγωγία, ἡδονῶν ἀποχή, πολυγαμίας ἀλλοτριώσεις, τῷ παίοντι τὴν δεξιὰν καὶ τὴν ἐτέραν παρέχειν, ἀγαρευόμενον μίλιον ἐν δύο συναπέρχεσθαι, τῷ τὸ ἱμάτιον ἀφαιρουμένῳ καὶ τὸν χιτῶνα προσεκδύσασθαι, τοὺς ἐχθροὺς ἀγαπᾶν, τοὺς λοιδοροῦντας, καὶ καταρωμένους εὐλογεῖν, καὶ ὑπερεύχεσθαι.

Ταῦτα γὰρ δὴ κάκεινοι τῇ Χριστοῦ προσφέρουσι ἐνειδίζοντες Ἐκκλησίᾳ, τὸ τοῦ οἰκείου ψευδοπροφήτου κράτος καὶ τὸν πλατυσμόν, καὶ τὸν πλοῦτον ἀντιθέμενος ταῖς δυσπραγίαις, καὶ τῇ ταπεινώσει τῇ ἡμετέρᾳ καὶ τὸν Θεὸν οἰόμενοι κακῶς σὺν ἐκείνοις μεθ' αὐτῶν ἔχειν, ἀγνοῦντες ὅτι Ὁ κόσμος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται, καὶ ὅτι Κρεῖσσον εἶς ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ ἢ μύριοι παράνομοι, καὶ ὅτι Ἐν τῷ κόσμῳ θλίψιν ἔχετε, καὶ Εἰ ἐμὲ ἐδίωξαν καὶ ὑμᾶς διώξουσι καὶ τὰ τούτοις προσόμοια, πρὸς τῆς αὐτοαληθείας Χριστοῦ τοῖς οἰκείοις μαθηταῖς, καὶ δι' ἐκείνων ἡμῖν εἰρημένα.⁶⁰¹

La serrata replica di Palamas genera nei Turchi che assistono all'incontro una reazione di profondo disappunto, mandandoli su tutte le furie⁶⁰². I Cristiani lì presenti fanno allora cenno di interrompere il discorso per stemperare gli animi. Qui si colloca il passaggio di certo più controverso e interessante dell'intero episodio: per opportunismo Palamas con un sorriso (ὕπομειδιάσας) conclude il suo intervento dicendo che se le parti concordassero non ci sarebbe alcuna differenza tra le due fedi (Εἶ γε κατὰ τοὺς λόγους συμφωνοῦμεν, ἐνὸς ἂν ἦμεν καὶ δόγματος)⁶⁰³. La risposta di uno fra coloro che avevano assistito al dibattito, seppur enigmatica ed ellittica, chiude con tono conciliatorio la discussione: “Verrà un giorno in cui saremo d'accordo gli uni con gli altri”⁶⁰⁴. Il prigioniero risponde augurandosi che quel giorno sia vicino⁶⁰⁵.

Il passo va interpretato secondo due linee di lettura differenti. Nelle parole dell'anonimo musulmano che con interesse ha presenziato al dibattito va con ogni probabilità rilevata quell'apertura al dialogo interreligioso che sembra diffusa all'epoca soprattutto nelle città da poco occupate dagli Ottomani (Bursa e Nicea), negli ambienti islamici influenzati dagli insegnamenti del sufismo più disposto a forme di scambio e sincretismo.

Ben diversa è invece la valutazione della risposta del greco. Sarebbe facile cadere nella convinzione che il monaco esicasta qui faccia professione di sincretismo religioso. È lui stesso a fugare ogni dubbio, affrettandosi nella spiegazione di queste sue parole:

Ἄλλὰ τί τοῦτ' ἔφην πρὸς τοὺς νῦν κατὰ δόξαν ἐτέρως ἢ τότε ζῶντας; Συνεθέμην γὰρ μνησεῖς τῆς τοῦ ἀποστόλου φωνῆς, ὅτι ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ πᾶν γόνυ κάμψει καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν Θεοῦ πατρὸς τοῦτου δ' ἔσται πάντως ἐν τῇ δευτέρᾳ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.⁶⁰⁶

Palamas quindi non auspica nessun processo di fusione tra le due fedi, perché non ne riconosce i presupposti religiosi e teologici. Il pensiero di Palamas al riguardo è ben chiarito da un passo della seconda Triade per la difesa dei santi esicasti, lì dove, scagliandosi contro la fiducia che l'avversario Barlaam ripone nei filosofi pagani, l'allora monaco osserva che

⁶⁰¹ Cfr. FILOTHEUS COCCINUS, *Antirrhetika contra Gregoram*, I, PG 151, 789A-790A.

⁶⁰² Cfr. LE 29, 1 = LA 11, 1: πρὸς ὀργὴν ἤδη κινουμένους... τοὺς Τούρκους.

⁶⁰³ Cfr. LE 29, 3-4 = LA 11, 3-4.

⁶⁰⁴ Cfr. LE 29, 5-6 = LA 11, 5: ἔσται ποτὲ ὅτε συμφωνήσομεν ἀλλήλοις.

⁶⁰⁵ Cfr. LE 29, 6-7 = LA 11, 5: Καὶ ἐγὼ συνεθέμην καὶ ἐπευξάμην τάχιον ἤκειν τὸν καιρὸν ἐκείνον.

⁶⁰⁶ Cfr. LE 29, 7-11 = LA 11, 6-8.

anche i Musulmani – parimenti a quanti professano una religione differente dal Cristianesimo – riconoscono l'esistenza di un Dio trascendente:

Ma non si esalti il gobbo come se avesse la schiena ben dritta. Egli non convincerà coloro che lo osservano, non li ingannerà, anche se inganna se stesso. Non si calunnino quindi quanti pensano rettamente e coloro che seguono con fermezza gli uomini ispirati da Dio, soprattutto in una terra in cui nessuno oggi, ovunque sulla terra, anche tra quelli che non si conformano al vangelo della grazia, potrebbe essere confuso perché nell'errore. Chi ignora oggi, anche se non cristiano, ma Scita, Persiano o Indiano che Dio non si identifica con nessuna creatura, né con alcun oggetto sensibile? Poiché nel giorno della parousia del Cristo, la grazia della resurrezione e dell'immortalità non toccherà soltanto a coloro che hanno creduto in Cristo, ma tutti resusciteranno insieme secondo le Scritture, anche se non tutti otterranno insieme ciò che è stato promesso dopo la resurrezione, allo stesso modo oggi, durante la sua prima venuta sulla terra, anche se non tutti sono devoti al vangelo di Cristo, ma, trasformati inconsciamente dalla presenza di una grazia smisurata, tutti confessano la loro fede insieme in un Dio unico, creatore dell'universo. E se tu interroghi un Parto, un Persiano o un Sarmata, saprai che ti risponderanno immediatamente con le parole degne di Abramo: *Io venero il Dio del cielo*. Tolomeo non avrebbe risposto così, né Ipparco, né Marino di Tiro, quelli che tu consideri dei sapienti e che hanno conformato il loro spirito alla verità dei cicli celesti, degli epicicli e delle sfere del cielo, ma che affermano allo stesso modo che il cielo è divino e causa dell'universo, non certo i vari Aristotele e Platone o quelli che ritengono di vedere nelle costellazioni i corpi degli dei, quelli che affermano che *i cavalli degli dei balzano lontano quanto l'occhio può scorgere, sul mare del color del vino*.⁶⁰⁷

La seconda *parousia* di Gesù, come già preconizzava l'apostolo Paolo⁶⁰⁸, rappresenta quindi l'occasione in cui anche gli Infedeli riconosceranno Cristo come unico Signore e solo allora si verificherà la convergenza di tutte le fedi sul messaggio cristiano, autentico verbo di salvezza.

⁶⁰⁷ Cfr. PALAMAS *Triadi*, II, 3, 4, pp. 392-395: Ἀλλὰ μὴ καυχᾶσθω ὁ κυρτὸς ὡς ὀρθὸς τοὺς γὰρ ὀρώντας αὐτόν οὐ πείσει οὐδ' ἀπατήσει, κἂν ἑαυτὸν ἀπατᾷ· μηδὲ καταψευδέσθω τῶν ὀρθῶν φρονούντων καὶ τοῖς θεηγόροις ἀσφαλῶς ἐπομένων, καὶ ταῦτ' ἐφ' ὧν οὐδεὶς οὐδαμοῦ γῆς, οὐδὲ τῶν μὴ στοιχοῦντων τῷ τῆς χάριτος εὐαγγελίῳ, ἐλεγχθεῖν ἂν ἀρτίως τελέως σφαλλόμενος. Τίς γάρ μὴ ὅτι τῶν ἀπὸ Χριστοῦ καλουμένων, ἀλλὰ κἂν Σκύθης κἂν Πέρσης κἂν Ἰνδὸς ἦ, ὃς νῦν οὐκ οἶδε τὸν Θεὸν μηδὲν ὄντα τῶν κτιστῶν ἢ τῶν αἰσθητῶν; Ὡς γὰρ ἐπὶ τῆς μελλούσης Χριστοῦ παρουσίας οὐ τοῖς εἰς αὐτὸν πεπιστευκόσι μόνοις ἢ τῆς ἀναστάσεως καὶ τῆς ἀθανασίας περικλείεται χάρις, ἀλλὰ κατὰ τὰ λόγια κοινῇ πάντες ἀναστήσονται, εἰ καὶ μὴ κοινῇ πάντες τῶν μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐπηγγελμένων τεύξονται, οὕτω καὶ νῦν κατὰ τὴν ἐπὶ γῆς αὐτοῦ προτέραν παρουσίαν, εἰ καὶ μὴ πάντες ὑπήκουσαν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ Χριστοῦ, ἀλλὰ κοινῇ πάντες, τῷ περιόντι τῆς τοῦ παραγενομένου χάριτος ἀνεπιγνώστως μετασκευασθέντες, ἕνα Θεὸν ὁμολογοῦσιν ἄκτιστον, κτίστην τοῦ παντός κἂν ἐρωτήσης τὸν Πάρθον, τὸν Πέρσην, τὸν Σαυρομάτην, ἀκούσειας ἂν εὐθὺς τὴν ἀβραμιαίαν ἐκείνην παρ' αὐτοῦ φωνήν, ὅτι «τὸν Θεὸν τοῦ οὐρανοῦ ἐγὼ σέβομαι», ὃ Πτολεμαῖος οὐκ ἂν εἶπε καὶ Ἰππαρχος καὶ Μαρῖνος ὁ Τύριος, οἱ κατὰ σὲ σοφοὶ καὶ τῇ μὲν διὰ τῶν οὐρανίων κύκλων καὶ ἐπικύκλων καὶ σφαιρῶν ἀληθείᾳ τὸν ἑαυτῶν ἐναρμόσαντες νοῦν, θεῖον δ' ὁμῶς λέγοντες τὸν οὐρανὸν καὶ παναίτιον, οὐδ' Ἀριστοτέλεις καὶ Πλάτωνες, οἱ θεῶν σώματα τοὺς ἀστέρας δοξάζοντες, οὐδ' οἱ τόσον λέγοντες τοὺς θεῶν πηδᾶν ἵππους, ὅσον ἀπὸ σκοπιᾶς ὀφθαλμὸς ὄρᾳ ἐπὶ οἴνωπα πόντον.

⁶⁰⁸ Cfr. Rom 14, 11; Fil 2, 10-11.

Considerato lo sviluppo dell'intera discussione e tenuto conto del percorso spirituale e teologico del pensiero palamita, non è possibile quindi immaginare che il metropolita avvalli alcuna forma di sincretismo e fusione interreligiosa. Questi elementi uniti al clima culturale che anima la metà del XIV sec. non possono generare forme o tentativi di conciliazione tra Cristianesimo e Islam – pensiamo al sufi turco Bedreddin di Samavna⁶⁰⁹ e il greco Giorgio di Trebisonda⁶¹⁰ – che saranno elaborati con scarso successo da ambo le parti tra il finire del XIV e la metà del XV secolo.

⁶⁰⁹ Sul personaggio, la sua vicenda e il suo pensiero si vedano M. BALIVET, *Islam, Mystique et Révolution armée dans les Balkans ottomans: vie de Cheikh Bedreddin, le 'Hallj des Turcs (1358-59-1416)*, Istanbul 1995; N. SINIOSSOGLU, *Sect and Utopia in shifting empires: Plethon, Elissaios, Bedreddin*, in *Byzantine and Modern Greek Studies* 36/1 (2012), pp. 38-55.

⁶¹⁰ Notizia in *PLP* 4120; cfr. anche TH. KHOURY, *Georges de Trébizonde (1395-1484), avocat de l'union politico-religieuse de l'Islam et du Christianisme*, in *Proche-Orient Chrétien* 18 (1968), pp. 326-340; *ID.*, *Georges de Trébizonde: de la vérité de la foi des chrétiens*, in *Proche-Orient Chrétien* 19 (1969), pp. 320-334; *ID.*, *Georges de Trébizonde: le dialogue religieux entre chrétiens et musulmans méthode et principes*, in *Proche-Orient Chrétien* 19 (1969), pp. 135-149; M. BALIVET, *Deux partisans de la fusion religieuse des Chrétiens et les Musulmans au XIVE siècle: le Turc Bedreddin de Samavna et le Grec Georges de Trébizonde*, in *Byzantina* 10 (1980), pp. 363-400; *ID.*, *Pour une concorde islamo-chrétienne: démarches byzantine et latines à la fin du Moyen-Age (de Nicolas de Cus à Georges de Trébizonde)*, Roma 1997.

PARTE TERZA

GIOVANNI VI CANTACUZENO E IL *CORPUS* ANTISLAMICO

3 GIOVANNI VI CANTACUZENO E IL SUO CORPUS ANTISLAMICO

Ineludibile figura di riferimento per comprendere gli eventi e le complesse geometrie che caratterizzano il XIV sec. bizantino, l'imperatore Giovanni VI Cantacuzeno, oltre a rivestire un fondamentale ruolo politico, all'indomani della sua abdicazione consacrò la propria vita alla composizione di opere di argomento vario e confacente alla sua spiccata sensibilità religiosa con lo pseudonimo di Cristodulo¹.

La complessità e il fascino di questo uomo di stato, insieme alle sue qualità, erano già apprezzati dai suoi collaboratori e da quanti in seguito divennero per varie ragioni suoi avversari, come dimostrano i casi di Demetrio Cidone e Niceforo Gregoras².

Il ritiro monastico, sotto il nome di Joasaph, non equivalse tuttavia a un vero *secessus* dalla vita pubblica tanto che egli continuò a rivestire una funzione di primaria importanza nella vita pubblica bizantina³ e la sua figura anche nei decenni successivi seguì a esercitare un fascino su imperatori e imperatrici che a lui mostrarono devozione e ossequio⁴.

Dopo l'abdicazione del dicembre 1354⁵ Cantacuzeno rappresentò per gli anni fino alla morte nel 1383 l'*éminence grise* del morente stato bizantino: ricoprì il ruolo di consigliere diplomatico per Giovanni V Paleologo e si mostrò attivo nei tentativi di riconciliazione con la Chiesa romana secondo i desideri dell'imperatore regnante, ricevendo la delegazione del

¹ Ampia ricostruzione biografica in NICOL 1968, pp. 35-103; NICOL 1996a.

² Rispettivamente CYDONÉS *Correspondance*, I, n° 12, pp. 38-40 e GREGORAS, *Epistulae*, I, nn° 39, 40, 80

³ Cfr. MAKSIMOVIĆ 1966.

⁴ Si badi al titolo di *padre* con il quale Giovanni V Paleologo definisce Cantacuzeno in un *crisobollo* per il monastero di Docheiariou, emesso il 22 settembre 1355 (DOCHEIARIOU, n° 55; DÖLGER 1925-1965, n° 3048). Si veda anche KOKKINOS *Dogmatica*, pp. 503-504. Per un'analisi più ampia: F. DÖLGER, *Johannes VI. Kantakuzenos als dynastischer Legitimist*, in F. DÖLGER, *ΠΑΡΑΣΠΟΡΑ: 30 Aufsätze zur Geschichte, Kultur und Sprache des byzantinischen Reiches*, Ettal 1961, pp. 194-207. Il ricordo e, per certi versi, la venerazione per questo imperatore monaco sono attestati anche per i secoli successivi dalla *Vita* composta da Giovanni Ieroteo Comneno di Bucarest (VOORDECKERS 1971; NICOL 1971).

⁵ Sulla cronologia di quei giorni convulsi: NICOL 1967; FAILLER 1971; FAILLER 1976.

messo pontificio Paolo nel 1367⁶. Altro ambito di intervento – non certo secondario – vide Cantacuzeno difensore delle disposizioni del *Tomos* del 1351, che virtualmente aveva chiuso la lunga disputa palamitica, come a esempio si evince dalla lettera a Giovanni di Karpasia⁷, vescovo di Cipro, del 1369 o 1371 nella quale – va ricordato – egli ancora si firmava Ἰωάννης ἐν Χριστῷ τῷ Θεῷ πιστὸς βασιλεὺς καὶ αὐτοκράτωρ Ῥωμαίων ὁ Καντακουζηνός, ὁ διὰ τοῦ θεοῦ καὶ μοναχικοῦ σχήματος μετονομασθεὶς Ἰώασαφ μοναχός⁸.

Il lungo ritiro monastico fu poi occasione per la stesura della consistente produzione letteraria attribuita all'ex imperatore. Innanzitutto vanno menzionate le sue *Historiae*, fonte primaria, seppur partigiana, insieme a Gregoras, per ricostruire le vicende del XIV sec. bizantino⁹. Copioso è poi il numero di opere in difesa del Palamismo¹⁰:

- *Antirrhethika* contro Giovanni Cyparissiotēs (1367?)¹¹;
- *Dialexis* con il legato pontificio Paolo (1367)¹²;
- *Contra Isaak Argyros* (inizio 1368)¹³;
- *Epistulae* a Paolo, Patriarca latino di Costantinopoli (fine 1368-inizio 1369)¹⁴;
- *Refutationes duae* contro Procoro Cidone (1368-1369)¹⁵;
- *Epistula* a Giovanni di Karpasia, vescovo di Cipro (1369 o 1371)¹⁶;
- *De lumine Thaborico* a Raoul Paleologo (post 1368 o 1369)¹⁷;
- *Scholia* o *Capitoli Teologici*¹⁸.

⁶ Sul dossier dei preparativi del concilio si veda MEYENDORFF 1960. Per gli incontri di dieci anni prima cfr. DARROUZÈS 1961, pp. 76-109.

⁷ Notizia in *PLP* 8448.

⁸ Cfr. DARROUZÈS 1959.

⁹ Per il testo bisogna affidarsi all'edizione ottocentesca di L. Schopen (CANTACUZENUS); per la traduzione tedesca si vedano i volumi FATOUROS *Kantakuzenos*, mentre quella traduzione inglese, del solo libro IV e non pubblicata, è invece a nome MILLER 1975. Studi sulle *Historiae*: R. J. LOENERTZ, *Ordre et désordre dans les mémoires de Jean Cantacuzène*, in *REB* 22 (1964), pp. 222-234; H. HUNGER, *Thukydides bei Johannes Kantakuzenos. Beobachtungen zur Mimesis*, in *JÖB* 25 (1976), pp. 181-193; T. S. MILLER, *The plague in John VI Cantacuzenos and Thucydides*, in *GRBS* 18 (1976), pp. 385-395; A. P. KAZHDAN, *L'Histoire de Cantacuzène en tant qu'œuvre littéraire*, in *Byz* 50 (1980), pp. 279-335.

¹⁰ Per un catalogo completo delle opere di Cantacuzeno si veda NICOL 1968, pp. 99-101. Su Giovanni Cyparissiotēs notizia in *PLP* 13900 e *ODB* II, p. 1162.

¹¹ Il testo è inedito; per i manoscritti che lo trasmettono si veda la rassegna aggiornata in ΜΠΑΓΚΑΒΟΣ 2008, pp. 58-62.

¹² Il testo è edito in MEYENDORFF 1960, pp. 169-177. Cfr. anche MEYENDORFF 1960. Su Paolo, legato pontificio e poi patriarca latino di Costantinopoli notizia in *PLP* 22143.

¹³ Per i manoscritti che lo trasmettono si veda la rassegna aggiornata in ΜΠΑΓΚΑΒΟΣ 2008, pp. 64-66. Su Isaak Argyros notizia in *PLP* 1285.

¹⁴ Il testo è edito in CANTACUZENUS *Refutationes*, pp. 173-239

¹⁵ Il testo è edito in CANTACUZENUS *Refutationes*, pp. 1-172. Su Procoro Cidone notizia in *PLP* 13883.

¹⁶ Il testo è edito in DARROUZÈS 1959, pp. 15-21.

¹⁷ Il testo è inedito; per i manoscritti che lo trasmettono si veda la rassegna aggiornata in ΜΠΑΓΚΑΒΟΣ 2008, pp. 73-76. Su Raoul Paleologo notizia in *PLP* 24139.

3.1 IL CORPUS ANTISLAMICO DI GIOVANNI VI CANTACUZENO

Alla produzione in difesa del Palamismo va aggiunto il *corpus* polemico costituito dai *Novem Dialogi contra Iudaeos*¹⁹ e le *Contra sectam Mahometicam Apologiae IV*²⁰ e le *Contra Mahomet orationes quattuor*²¹, oggetto della nostra indagine.

La posizione di Cantacuzeno verso i Turchi e più in generale verso il mondo musulmano è sempre stata giudicata ambigua alla luce delle contraddizioni tra la sua attività diplomatico-militare esercitata durante gli anni di regno, turbato dalle necessità delle guerre civili, e la sua valutazione sprezzante e dissacratoria espressa nelle opere antislamiche²². Centrale ci sembra il discorso che egli pronunciò il 5 dicembre 1354 presso il palazzo del defunto Teodoro Metochites, quando si incontrò con Giovanni V Paleologo per discutere la via da perseguire per affrontare il problema dell'occupazione turca della Tracia:

Il giovane imperatore [*scil.* Giovanni V Paleologo] insieme ai suoi collaboratori si rivolsero verso Cantacuzeno, pronti ad ascoltare cosa avesse da dire sulla questione. Questo il suo discorso: “Dal momento che voi siete così propensi alla guerra contro i Barbari nella speranza di una facile vittoria, vorrei proprio che Dio sostenesse i vostri progetti e vi conducesse a tale risultato. Eppure non tacerò ciò che secondo il mio giudizio sarebbe opportuno fare in questi tempi. Non ritengo che sia abitudine per uomini assennati e prudenti dare avvio a una guerra senza prima valutare le proprie forze rispetto a quelle avversarie. La speranza di un buon esito dipende dalle forze, dalle risorse e dal numero dei soldati a disposizione; la buona sorte non è difatti sufficiente. È cosa risaputa quanto i Barbari, contro i quali immaginiamo di portare guerra, siano a noi superiori: possono contare su una grande esperienza, truppe numerose, sempre fresche e pronte a scendere in campo, e un grande entusiasmo. Inoltre con il controllo di un vasto territorio e delle nostre città non solo in Asia, ma anche in Europa, ora fanno affidamento sulla buona sorte e sull'esempio delle passate vittorie prontamente combatteranno per accrescere le loro conquiste (Πρὸς οὓς δὲ ἡμῖν ὁ πόλεμος ἐστὶ βαρβάρους νῦν, οὐχ ὅσον ἀγνοεῖσθαι διαφέρουσιν. Ἐμπειρία γὰρ τῇ πρὸς τὰς μάχας οὐδαμῶς ἀπολειπόμενοι ἡμῶν, πολλαπλασίους εἰσὶ τῷ πλήθει καὶ τῇ παρασκευῇ ἐρβώμενέστεροι καὶ πρὸς τὰς στρατείας ἐτοιμότεροι, ἀμισθὶ καὶ προῖκα στρατευόμενοι τῷ σφῶν δυνάστη. Πρὸς δὲ τούτοις γῆν ἔχοντες πολλὴν καὶ πόλεις ἡμετέρας οὐ κατὰ τὴν Ἀσίαν μόνον, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν Εὐρώπην, νῦν προθύμως ὑπὲρ τῶν λοιπῶν μαχοῦνται, εὐέλπιδες ὄντες, ὥσπερ ἐκ

¹⁸ Testo di difficile identificazione sul quale NICOL 1968, p. 100 e nota 168 e E. VOORDECKERS, *Quelques remarques sur les prétendus chapitres théologiques de Jean Cantacuzène*, in *Byz 34* (1964), pp. 619-621.

¹⁹ Cfr. CANTACUZENUS *Contra Iudaeos*.

²⁰ Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae*; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, pp. 2-233.

²¹ Cfr. CANTACUZENUS *Orationes*; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, pp. 236-368.

²² Sul problema riportiamo i riferimenti alla bibliografia disponibile: WERNER 1965; GILL 1985; VAN DE VRIES – VAN DER VELDEN 1989, pp. 81-116.

παραδειγμάτων, καὶ πρὸς τὰ λοιπά). A noi non mancò in passato la forza per contrastare la loro avanzata, così non solo da poterli cacciare dai nostri territori, ma anche di invadere i loro. La nostra stupidità tuttavia e l'assenza di lungimiranza, l'attenzione per le faccende private anziché per il bene comune ci condussero allo stato presente. Difatti anche il nostro esercito, un tempo vittorioso e numeroso, è ridotto a misera cosa: le casse dello stato sono ormai vuote e la maggior parte di voi, o di certo tutti, dovrebbe pagare di tasca propria per tamponare l'avanzata nemica (Ἡμῖν δὲ ἦν μὲν ποτε δύναμις ἀξιόχρεως, οὐ πρὸς τοσοῦτους μόνον, ἀλλὰ καὶ πολλαπλασίους, οὐχ ὥστε ἐκ τῆς ἡμετέρας ἐξελαύνειν, ἀλλὰ καὶ περὶ τῆς οἰκείας ἐν κινδύνῳ καθιστᾶν. Ἡ δὲ ἀξυνεσία καὶ ἀβουλία καὶ τὸ μὴ περὶ τῶν κοινῇ λυσιτελούντων ἄριστα βουλευέσθαι, ἀλλ' ἕκαστον τὰ ἴδια εὖ τίθεσθαι σκοπεῖν, εἰς τοῦτο ἤγαγεν ἡμᾶς ἀδυναμίας νῦν, ὥστ' ἀγαπητὸν, ἂν μὴ καὶ τὰ ὄντα ἀπολέσωμεν, ἡγεῖσθαι. Ἡ τε γὰρ στρατιὰ διέφθαρται ἡμῖν, ἐκ λαμπρᾶς καὶ περιφανοῦς ὀλίγη καὶ ἄπορος καθεστηκυῖα καὶ τῶν κοινῶν προσόδων αἰ συντάξεις ἐκλεοίπασιν παντάπασιν. Καὶ ὑμῶν τοὺς πλείους ἢ σύμπαντας σχεδὸν, εἰ μὴ τις χρήματα παράσχοι πρὸς τὸν πόλεμον, οὐκ ἂν οἴομαι ἀντισχῆσειν ἐπιπλεῖστον ἀναλοῦντας ἐκ τῶν ὄντων). Tutti devono tenere presente queste faccende e non solo immaginare come iniziare una campagna militare per evitare un disastro maggiore. Io tuttavia non per codardia vi sconsiglio di attaccare i Barbari, né vi è alcuno tra voi che li abbia tanto in odio quanto me e, se fosse possibile, mi spenderei per un risultato tanto glorioso (Ἐγὼ δὲ οὔτε ἀτολμία τοῦ πρὸς τοὺς βαρβάρους ὑμᾶς πολέμου ἀποσχέσθαι συμβουλεύω, οὔτε πρὸς ἀπέχθειαν αὐτῶν οὐδενὸς ἀπολείπομαι ὑμῶν, ἀλλ' αὐτὸς τε ἂν ἐξέτριψα ἠδέως ὁμοῦ τοὺς σύμπαντας βαρβάρους, εἴπερ οἴοντε, καὶ μεγίστην εὐκλειαν καὶ εὐδοξίαν τὸν ἐκείνων ὄλεθρον φέρειν ἂν ἐνόμισα ἐμοί). Non solo questo: se ciò fosse lecito tanto che io muoia per mano di qualcuno e che la mia morte porti al loro annientamento, sarei ben disposto e pronto a morire per la causa. Non c'è nessuno che li odi quanto me, ora per la loro religione e i loro culti ora per tutte le sofferenze che essi in questi anni hanno causato ai Romani. E la loro fame di ingiustizia non ha limite, ma anche in Tracia occupano parecchie città e devastano i nostri beni (Οὐ μὴν ἀλλ' εἰ μὲν τούτων μὲν οὐδὲν ἐξῆν, ἔδει δὲ ἐμὲ παρ' ὄτουσιν ἀποσφαγέντα, αὐτῷ τούτῳ τῷ ἀποθανεῖν ἐξώλεις γενέσθαι τοὺς βαρβάρους, ῥᾶστα ἂν καὶ τὴν φίλην προὔδωκα ζωὴν σὺν ἡδονῇ τοσοῦτον ἀπεχθείας πρὸς αὐτοὺς περίεστιν ἐμοί, οὐ μόνον διὰ τὴν περὶ τὴν θρησκείαν ἄκραν ἐναντίωσιν, ἀλλ' ὅτι ἐκ πολλῶν ἐτῶν μεγάλα ἠδικήκασιν Ῥωμαίους, πᾶσι λυμηνάμενοι σχεδὸν καὶ οὐδέπω μέχρι νῦν κόρον ἐσχῆκασιν τῆς ἀδικίας ἀλλὰ καὶ ἐπὶ Θράκην διαβάντες, πόλεις ἔχουσι πολλάς καὶ πάντα τὰ ἡμῶν ἄγουσι καὶ φέρουσι). Perché allora – direbbe qualcuno -, se così tanto li detesti, non desidero attaccarli e anzi vi distolgo, sebbene siate decisi a questo passo? Perché, considerando le forze a nostra disposizione, ritengo che né in passato né ora siano pari alle loro? Dunque tu – qualcuno sosterebbe – per timore, persa ogni speranza e dignità, pensi sia meglio accettare in silenzio le sofferenze e chinare il capo davanti ai Barbari? Di certo negherei questa accusa: è necessario combattere e impegnarsi, ma tenere in considerazione che a nulla varrebbe l'audacia se il suo prezzo equivale ad aggiungere la perdita delle forze oggi a disposizione insieme a quanto è già stato perduto. Quale allora il mio consiglio? Raccogliere denaro e truppe straniere per essere in grado di contrastare i nemici. Le nostre forze, nonostante una grande organizzazione, ardore e coraggio, non sono in numero sufficiente per sostenere la battaglia. Bisognerebbe allestire una flotta, per intercettare le loro truppe ausiliarie. Difatti se controlleranno il mare, saremo costretti a combattere non solo con Orhan in Tracia, ma anche in Asia con tutte le orde barbare, che verrebbero rapidissime in soccorso alla notizia del nostro attacco (Τί οὖν ἐστίν, ὃ λέγω; Ὅτι χρήματα πρότερον ποριστέον καὶ δυνάμιν ποθεῖν ξενικὴν ἀξιόμαχον πρὸς τὴν τῶν πολεμίων. Ὡς ἢ γε ἡμῖν οἰκεία, κἂν τὰ μάλιστα ἔχη

περιττῶς πρὸς τὴν παρασκευὴν, κἄν εἰς ἄκρον ἀνδρίας ἀφίκηται καὶ τόλμη, οὐδ' οὕτω πρὸς τοὺς πολεμίους ἔσται ἀξιόχρεως, ἕως ἂν τοσαύτη μὲνη, ὅση νῦν ἔστι. Πρὸς τοῦτοις δὲ καὶ δύναμιν ναυτικὴν προπαρασκευάσασθαι χρεῶν, ὥστε κωλύειν τοὺς ἐπιβοηθοῦντας. Ἄν γὰρ αὐτοὶ θαλασσοκρατῶσιν, οὐ μικρᾶς, οὐδ' εὐκαταφρονήτου δεησόμεθα δυνάμεως. Οὐ γὰρ Ὀρχάνη μόνον ἀναγκασθησόμεθα ἐν Θράκῃ πολεμεῖν, ἀλλὰ καὶ τοῖς κατὰ τὴν Ἀσίαν ἅπασι βαρβάροις, οἳ ἂν ὑφ' ἡμῶν βιάζωνται, προθυμότατα ἐπιμαχήσουσιν αὐτοῖς). Il loro maestro e guida di empietà promise loro come premio l'immortalità per chi perderà la vita combattendo contro di noi o per chi ucciderà il maggiore numero di nemici possibile (Τῶν γὰρ ἀθανάτων γερωῶν, ἃ αὐτοῖς ὑπέλιπται τοὺς ἐνταῦθα καλῶς βεβιωκότας ἀπολαμβάνειν, ἐκεῖνον ἐν ἀπολαύσει ἔσσεσθαι ὁ πρὸς τὴν πλάνην καθηγησάμενος μάλιστα πέπεικεν αὐτούς, ὅστις ἂν πρὸς ἡμᾶς πολεμῶν ἢ πίπτει μαχόμενος, ἢ ὡς πλείστους ἀποκτεῖνοι). Per questo motivo consiglio in questo frangente di evitare di prendere le armi, ma provvedere a raccogliere denaro e stringere alleanze. Oggi è opportuno inviare ambasciatori per confermare lo stato di pace e per convincerli a restituire le città della Tracia e ciò sarebbe possibile anche ora, se voi foste d'accordo. Una volta allontanati i Barbari dai vostri territori, una guerra contro di loro – se abbiamo intenzione di intraprenderla – sarebbe meno difficile, con il sostegno di una flotta. Potremmo anche costringere Bulgari e Serbi a restituire i territori dei quali si sono appropriati, spaventandoli con il pretesto dell'avanzata barbara. Questo è il mio consiglio, valutando la situazione odierna (Ὦν δὴ ἔνεκα οὐ νῦν ἄπτεσθαι ὑμᾶς τοῦ πρὸς αὐτοὺς πολέμου συμβουλεύω, ἀλλὰ πρότερον ἐκπορίζειν τὰ τε χρήματα καὶ τοὺς συμμάχους. Τὸ νῦν δὲ ἔχον πρεσβείαν πέμπειν πρὸς αὐτοὺς καὶ τὴν οὖσαν εἰρήνην ἐπικυροῦν καὶ πειρᾶσθαι προνοιῶ μᾶλλον καὶ εὐβουλίᾳ τὰς κατὰ τὴν Θράκην πόλεις ἀνασώζεσθαι καὶ ἀπολαμβάνειν ὁμολογία, ὥσπερ παρεσκευάκα αὐτὸς, πολλὴν εἰς τοῦτο πρόνοιαν πεποιημένος. Δυνατὸν γὰρ ἔτι καὶ νῦν, ἐὰν ἐθέλητε ὑμεῖς. Ἐξεληλαμένων δὲ τῶν ἡμετέρων ὄρων τῶν βαρβάρων, ὅ,τε πρὸς αὐτοὺς πόλεμος, ἂν ἐθέλωμεν ἀναλαμβάνειν, ῥᾶων ἔσται, ναυτικῆς δυνάμεως δεησόμενοι μόνον, καὶ Μυσοὺς καὶ Τριβαλοὺς, οὐδ' αὐτοὺς φαυλότερα ἀδικοῦντας, ἢ πείσομεν ἐπιτηδεῖους εἶναι καὶ ἀποδιδόναι τὰ ἠρπασμένα δεδιττόμενοι τοῖς βαρβάροις, ἢ καὶ ἀναγκάσομεν, ἂν βουλώμεθα, ἐπάγειν. Ἄ μὲν οὖν λυσιτελεῖν ὑμῖν ἐγὼ νενόμικα ἐν τῷ παρόντι, τοσαῦτά ἐστιν)".²³

Solo la categoria della *Realpolitik* può spiegare e armonizzare la familiarità con Umur di Aydin, le numerose richieste d'aiuto a Orhan durante gli anni della guerra civile o la politica matrimoniale che portò Teodora²⁴, figlia di Cantacuzeno, a sposare l'emiro ottomano Orhan a Selimbria nell'estate del 1346 con gli attacchi aspri e velenosi che si leggono nel *corpus* antislamico.

Esso è costituito da quattro discorsi in difesa del Cristianesimo che rispondono alle richieste formulate in una lettera (fittizia?) del persiano Sampsatines indirizzata al monaco Melezio, convertito dall'Islam e in precedenza figura di spicco della corte di Orhan²⁵. Ben diverse per tono e finalità ci paiono invece le quattro *Orationes* contro Maometto, nelle quali Cantacuzeno, attingendo a piene mani dalla traduzione approntata da Demetrio Cidone del

²³ Cfr. CANTACUZENUS, IV, 40, Bonn III, pp. 295-300.

²⁴ Notizia in PLP 10940; NICOL 1968, pp. 134-135; A. A. M. BRYER, *Greek historians on the Turks: the case of the first Byzantine-Ottoman marriage*, in *The Writings of History in the Middle Ages: Essays presented to R. W. Southern*, edited by R. H. C. DAVIS – J. M. WALLACE-HADRILL, Oxford 1981, pp. 471-493.

²⁵ Per il contenuto delle quattro *Apologiae* rimandiamo alla dettagliata presentazione in TODT 1991, pp. 197-213.

Contra Legem Sarracenorum del domenicano Riccoldo da Monte di Croce, aggredisce con veemenza la figura di Maometto e denuncia con astio e livore i contenuti del Corano, le credenze e gli atteggiamenti dei Musulmani²⁶. Le dimensioni poderose dell'opera sono di per sé sufficienti a motivare il suo posto di rilievo nella letteratura apologetico-polemica bizantina, perché comparabili solo ai lavori di Niceta Byzantios (seconda metà del IX sec.) o ai dialoghi di Manuele II Paleologo. Se ciò non fosse sufficiente, ulteriore e più probante motivo di valore risiede nella fortuna che questi trattati godettero nei secoli successivi, perché spesso utilizzati per la qualità e il buon livello di documentazione come fonti e utili manuali per i controversisti rinascimentali, di area protestante e ortodossa.

Il corpus fu difatti pubblicato una prima volta nel 1543 a Basilea per i tipi di Johannes Oporinus, alias J. Hebster, nella traduzione approntata da Rudolph Gwalther (1516-1586)²⁷: *Ioannis Cantacuzeni Constantinopolitani Regis contra Mohometicam fidem Christiana & orthodoxa assertio, Graece conscripta ante annos fere ducentos, nunc vero Latinitate donata, Rodolpho Gualthero Tigurino interprete. Adiecta & eadem Graece scripta, in eius linguae ac pietatis studiosorum gratiam. Cum Caesariae Maiestatis gratia & privilegio ad quinquennium, Basileae, ex officina Ioannis Oporin, Anno Salutis MDXLIII Mense Martio.*

La traduzione di Gwalther confluì quindi, insieme alla traduzione del *Contra legem Sarracenorum* di Demetrio Cidone accompagnata dalla traduzione in latino di Bartolomeo Piceno da Monte Arduo²⁸, nel secondo tomo della riedizione del 1550 della silloge antislamica curata da Teodoro Bibliander²⁹, successore di Zwingli nella Grossmünsterschule zurighese. Questa opera completava e arricchiva l'edizione del 1543, appoggiata e sostenuta dagli interessi dello stesso Martin Lutero che vi appose in apertura una sua *praemonitio*³⁰.

Una traduzione in neogreco fu invece approntata nel 1635 da Melezio Syrigos³¹. Il testo è conservato nel *Parisinus gr. 1243 A*, dove al f. 4^v si legge: Τὸ παρὸν βιβλίον ἐσύνθεσεν εἰς ἑλληνικὴν γλῶσσαν ὁ φιλόχριστος βασιλεὺς ἡμῶν, κύριος Ἰωάννης Καντακουζηνός, ὁποῦ ὕστερον ὠνομάσθη διὰ τοῦ θεοῦ καὶ ἀγγελικοῦ σχήματος Ἰωασάφ μοναχὸς εἰς τοὺς ,ατζ' χρόνους ἀπὸ τὴν ἔνσαρκον οἰκονομίαν. Μετεφράσθη δὲ εἰς κοινὴν γλῶσσαν ὑπὸ Μελετίου τοῦ Συρίγου ,αχλέ' Δεκεμβρίου πρώτη εἰς Μολδοβλαχίαν μὲ παρακίνησιν τοῦ ἐκλαμπροτάτου καὶ θεοσεβάστου αὐθέντος πάσης Μολδοβλαχίας, κύρου Ἰωάννου Βασιλέου Βωϊβόνδα.

²⁶ Per il contenuto delle quattro *Orationes* rimandiamo alla dettagliata presentazione in TODT 1991, pp. 214-230.

²⁷ Sull'analisi di questa traduzione e sulla sua fortuna cfr. TODT 1991, pp. 179-195; RIGO 2002a, pp. 297-299.

²⁸ Prima di Bartolomeo nel marzo 1500 a Siviglia il domenicano Antonio de la Pegna pubblica il testo di Riccoldo (cfr. MÉRIGOUX *Riccoldo*, pp. 43-46). Tra il 1501 e il 1502 vengono poi edite in area spagnola sia una traduzione dall'originale di Riccoldo sia la traduzione di Bartolomeo dal testo greco di Cidone. Cfr. MÉRIGOUX *Riccoldo*, pp. 53-54; il prologo di Bartolomeo si legge ancora in PG 154, 1035-1038. Si veda per le pubblicazioni spagnole RIGO 2002a, p. 297, nota 37.

²⁹ Cfr. J. OPORIN, *Machumetis Saracenorum principis eiusque successorum vitae ac doctrina ipseque Alcoran*, Basel 1543¹, 1550².

³⁰ Cfr. H. BOBZIN, *Der Koran im Zeitalter der Reformation. Studien zur Frühgeschichte der Arabistik und Islamkunde in Europa*, Beirut Texte und Studien 42, Stuttgart 1995.

³¹ Sulla figura di Melezio Syrigos, sui tempi e i fini della sua traduzione ancora TODT 1991, pp. 164-167.

Infine va ricordata la traduzione in slavonico riportata dal codice n. 2082 della *Gaster collection* della John Rylands Library di Manchester. Il testo studiato da C. J. Turner³², che contiene ai ff. 244^v-245^r anche l'*incipit* dei dialoghi *Contra Iudaeos*, presenta una traduzione assai letterale dell'originale greco³³. Esso non è, a detta dello slavista, l'archetipo della traduzione che dovrebbe essere stata approntata nel corso del XV sec. e della quale il nostro codice sarebbe un testimone probabilmente risalente all'inizio del secolo successivo. Infine Turner ritiene probabile la sua produzione o comunque la sua circolazione in area romena sulla base di un colofone datato al 1664 in caratteri cirillico-romeni apposto sulla pagina finale³⁴.

La nostra ricerca si propone di analizzare questi testi sotto una nuova prospettiva. Poiché ci pare documentatissima ed esaustiva la presentazione offerta da K. P. Todt nel suo saggio dedicato all'argomento³⁵, abbiamo optato per un esame che ponesse in evidenza solo i motivi di novità presenti nell'opera di Cantacuzeno rispetto alla tradizione antislamica precedente. A tale angolazione di indagine abbiamo affiancato un secondo criterio selettivo: facendo opera di setaccio rispetto a quanto il nostro autore riutilizza del *Contra Legem Saracenorum* che egli leggeva nella versione greca di Demetrio Cidone, abbiamo tentato di lasciare emergere solo quanto di nuovo sia ascrivibile alla mano di Cantacuzeno così da ottenere un quadro – ci auguriamo completo – dell'immagine reale e personale che l'ex imperatore aveva formulato sulla religione islamica, sui suoi fondamenti, sulle sue credenze e usi.

È possibile in questo paragrafo introduttivo anticipare alcune considerazioni di ordine generale che troveranno esemplificazione nelle pagine che seguiranno. Innanzitutto siamo convinti dalla lettura integrale del *corpus* che Cantacuzeno abbia scelto di utilizzare la traduzione di Cidone poiché essa rappresentava una miniera di informazioni nuove e preziose, sconosciute ai polemisti e apologeti precedenti. Essa infatti gli permise di venire a conoscenza di numerosissimi passi o estratti del Corano che Riccoldo inserisce nel suo originale. Con ogni probabilità Cantacuzeno non possedeva una conoscenza della lingua araba tale da consentirgli l'accesso diretto al testo e d'altro canto egli non sembra servirsi di parziali traduzioni in greco del Corano, palesando in tal modo al contempo diretta dipendenza dal testo di Riccoldo-Cidone e di non conoscere l'opera di Niceta Byzantios che, nel panorama antislamico bizantino, è colui che più di altri si serve della versione tradotta del testo islamico. Anche l'apparato eresilogico con il quale egli cerca di confutare le apparenti novità del messaggio di Maometto sembra pienamente debitore della versione di Cidone, anziché della tradizione bizantina. Come spiegare dunque questo legame così stretto con un'opera occidentale? Di certo – come spiegheremo tra breve – un motivo può

³² Cfr. TURNER 1973; analisi in TODT 1991, pp. 175-178.

³³ Cfr. TURNER 1973, pp. 115-116.

³⁴ Cfr. TURNER 1973, p. 117. Sostiene questa ipotesi ancora Todt, riportando casi di parziale riutilizzo del testo di Cantacuzeno in autori della seconda metà del XVII sec. (ieromonaco Gennadio, anno 1669; Nicolae Milescu, gennaio 1661). Cfr. TODT 1991, pp. 177-178.

³⁵ Per l'analisi dei contenuti del *corpus* si veda TODT 1991, pp. 306-566.

essere dovuto al valore che Demetrio Cidone assegnava al testo del domenicano, un giudizio che esercitò su Cantacuzeno una sicura attrattiva. In secondo luogo la possibilità di disporre di materiale nuovo e talvolta alternativo a quello tradizionale fu ovviamente una ragione sufficiente per Cantacuzeno per rielaborare le informazioni che leggeva in Cidone. In ultimo non escludiamo un motivo di opportunità politica: se, come pensiamo, l'opera fu composta negli anni successivi alle aperture e alle concessioni che Giovanni V fece alla sede papale per guadagnare credito e sostegno nell'eventualità dell'organizzazione di una crociata contro i Turchi, dobbiamo immaginare che Cantacuzeno non perse l'occasione per mostrarsi vicino alla lettura occidentale del fenomeno islamico. Dunque riteniamo che fiducia nel giudizio di Cidone, novità rispetto alla tradizione bizantina (soprattutto Damasceno ed Eutimio Zigabeno), unite all'opportunità politica potrebbero essere alla base della redazione del *corpus* antislamico di Cantacuzeno.

Ancora un'ultima osservazione riguardo al metodo apologetico utilizzato dal nostro autore. Sin dalle primissime battute delle sue *Apologiae*, ma ciò è vero anche per le *Orationes*, Cantacuzeno dichiara che, per controbattere le insinuazioni e le falsità di Maometto, si servirà esclusivamente di fonti scritturistiche³⁶. È chiaro che l'obiettivo di questa impostazione dipende dall'intento apologetico rispetto alla lettera del persiano Sampsatines che per certi versi giustifica l'intera fatica del bizantino. Il nostro autore sembra in tal maniera non solo persuadere il suo interlocutore della bontà e superiorità del Cristianesimo, ma anche indurlo a un'analisi critica della propria religione. Cantacuzeno, in altre parole, si immedesima nella posizione del convertito Melezio e, mentre difende i dogmi che lo hanno indotto all'apostasia dell'Islam continuamente, richiede al suo destinatario di riflettere, considerare, apprezzare e accettare la verità che egli comunica e sostiene perché inquadrata nell'economia divina come quelle Scritture, venerate anche dai Musulmani, dimostrano con chiarezza.

Oltre a ciò va segnalato un aspetto secondario che sovente tuttavia si intreccia con l'abbondante uso scritturistico. Allo scopo di scardinare alcune convinzioni ben consolidate nelle credenze islamiche perché sostenute dallo stesso Maometto, Cantacuzeno segue un criterio storico che sottolinea gli anacronismi nascosti nel messaggio e nella predicazione del Profeta. Si tratta a nostro modo di vedere di una novità rispetto alla trattatistica antislamica che, sebbene mostri di avere ben presente le coordinate temporali della manifestazione di Maometto, non sfrutta pressoché mai questo accorgimento per sostenere le proprie posizioni.

³⁶ Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae, Preambulum*, 381A; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 12, ll. 62-65: Παρακαλῶ τοῖνυν ἀκούειν σε συνετῶς. Οὐδὲ γὰρ ἀπ'ἑμαυτοῦ μέλλω λαλήσειν πρὸς σέ οὐδὲ, ἐξ ὧν ὑμεῖς οὐ παραδέχεσθε, ἀλλ'ἀπὸ τῶν βιβλίων ὧν πάντες οἱ Μουσουλμάνοι ὁμολογοῦσιν εἶναι ἀληθεῖς καὶ ἁγίας γραφὰς καὶ ἀπὸ τοῦ Θεοῦ διδομένας.

3.2 PROBLEMI DI ECDOTICA

Prima di presentare i risultati della nostra indagine in paragrafi monografici, ci occuperemo preliminarmente di tre argomenti generali con lo scopo di aggiornare o ridiscutere alcuni dati, ormai accolti dalla letteratura critica sul *corpus* cantacuzenico. Dopo una riconsiderazione circa le identità del monaco Melezio e del persiano Sampsatines, passeremo a esaminare la collaborazione tra Demetrio Cidone e Giovanni Cantacuzeno per approdare a una puntualizzazione intorno ai tempi e alle modalità di composizione sia della traduzione del *Contra Legem Sarracenorum* sia delle *Apologiae* e *Orationes*. Infine ci dilungheremo sull'uso delle fonti scritturistiche per definirne ora l'ascendenza ora la funzione nel disegno polemico del nostro autore.

In ultimo avvertiamo che gli estratti dal *corpus* sono frutto della nostra traduzione in italiano.

3.2.1 MELEZIO MONACO E SAMPSATINES DI ISFAHAN

Figura assolutamente sfuggente³⁷, quella di Melezio, che si colloca tra realtà storica e finzione letteraria. A dar credito al proemio giustificativo delle *Apologiae*, è possibile ricostruire la vicenda di Melezio. Non ne conosciamo il nome originario (Ἀχαιμενίδης τις), ma si tratta di un uomo di rango (τὴν τύχην οὐκ ἀγεννῆς), di condizione agiata (τὴν περιουσίαν λαμπρός) e soprattutto dotato di un'ampia cultura (ἐπιτήδευμα διδασκαλικὸν μετίων) che rafforza con il suo insegnamento la fede in Maometto in sé e negli altri (ζηλωτῆς γὰρ καὶ αὐτὸς ἐτύγχανεν ὡν τοῦ πατρίου νόμου καὶ πάντας τό γε εἰς αὐτὸν ἦκον πείθειν ἐνόμιζε μέγαν τινὰ τὸν Μωάμεθ εἶναι καὶ τὸν νόμον τὸν αὐτοῦ). Nonostante queste premesse egli viene folgorato dalla verità e abiura le credenze paterne e abbraccia il nuovo Dio (οὗτος δέχεται τὴν ἀκτίνα τῆς εὐσεβείας καὶ τῆς πατρῴας θρησκείας κατεγνωσκῶς ἐπιγινώσκει τὸν ἀληθῆ Θεόν). Per lui unica possibilità di salvezza risulta l'abbandono dei propri averi – come avrebbe dovuto fare il giovane ricco di Mt 19, 16-22 – e la fuga presso l'imperatore cristiano (Καὶ πάντων τῶν προσόντων αὐτῷ γυμνωθεὶς τρέχει παρὰ τὸν εὐσεβῆ βασιλέα Ῥωμαίων), all'epoca Giovanni VI Cantacuzeno. Questi, costretto dagli eventi, decide dopo breve di intraprendere la via del monastero e, convinto delle qualità del convertito, invita l'uomo a seguirlo, facendone un monaco di nome Melezio (Καὶ τούτου τυχὼν εὐμενοῦς, ἐπεὶ πρὸς τὸν φιλόσοφον βίον ὁ Θεὸς τὸν βασιλέα ἐκάλει, γίνεται καὶ αὐτὸς εἷς τῶν ἀκολουθησάντων ἐπὶ τῇ ὁδῶν ταύτην ἐρχομένῳ τῷ βασιλεῖ καὶ εἰς μοναχοῦς

³⁷ Notizia in *PLP* 17738.

καὶ αὐτὸς τελέσας καὶ Μελέτιος μετονομασθεὶς τῆς βασιλέως γλώττης οὐ μετρίως ἀπήλαυσε διαπλάττοντος αὐτῷ τὴν ψυχὴν καὶ τὴν κατὰ Χριστὸν εὐσέβειαν ἐκπαιδεύοντος)³⁸.

Dobbiamo desumere il resto dei dati biografici dalla lettera indirizzata a Melezio dal sapiente persiano Sampsatines di Isfahan³⁹. Se tale missiva fosse vera potremmo identificare l'autore con Šams al-dīn Maḥmud al Isfahānī, commentatore coranico, morto però nel 1348⁴⁰. Dal testo apprendiamo che il persiano ebbe notizia di Melezio quando si recò presso l'emiro – che dobbiamo presumere sia Orhan I – (Νὰ γνωρίζη, ὅτι ἐγὼ ὁ ἀδελφός σου ὁ ταπεινὸς καὶ εὐτελής ἔχω καιρόν, ὅτι κατέλαβον εἰς τὴ χώραν τοῦ μεγάλου ἀμηνᾶ - ὁ Θεὸς ἵνα αὐξάνη τὴν δικαιοσύνην του -). Di qui gli elogi della saggezza del convertito, apprezzata dall'emiro in persona (Γινώσκεις καλά, ὅτι εἷς τὸν ἄλλον οὐδὲν εἶδεν) e il ricordo di amici e parenti affranti dalla scelta di Melezio (ἀμὴ πάλιν τὸν ἔπαινόν σου καὶ τὸν λόγον σου καὶ γινώσιν σου ἀπὸ τοῦ ἀδελφού σου καὶ φίλους, οὓς ἔχεις ἐνταῦθα, ἔμαθον). È tale la loro devozione nei suoi confronti da cercare di proteggere il ruolo che Melezio copriva alla corte dell'emiro e che pare insidiato dall'arrivo di Sampsatines (Καὶ τόσην ἀγάπην ἔχουν πρὸς σέ, ὅτι οὐδέποτε με βλέπουν, ἵνα οὐδὲν με παρακαλοῦν διὰ σέ εἰς τό, παρακαλέσω τὸν ἀμηνᾶν, νὰ σέ καταστήσῃ), il quale per rispetto, pur non conoscendo direttamente il suo concorrente (λυποῦμαι καὶ ἐγὼ, ὅπου οὐδὲν δε γινώσκω)⁴¹, tenta di convincerlo a tornare sui suoi passi.

Melezio, raggiunto dalla lettera del persiano che intende così persuaderlo a riabbracciare l'antica fede (Ταύτη τοι καὶ Πέρσην τινὰ κατὰ τοῦ Μελετίου ὀπλίζει, καὶ πείθει τοῦτον γράμμασι πολὺ τὸ ἀπατηλὸν καὶ κοκοῦργον ἔχουσι, Μελέτιον ὑπελθεῖν, ὥστε ἀλλάξασθαι μὲν τῆς ἀληθείας τὸ ψεῦδος, ἐπὶ τὰ πρότερα δὲ πάλιν ἐπανιέναι), chiede aiuto all'imperatore per rispondere alle lettere che nel frattempo aveva sottoposto alla sua attenzione. Dalla risposta alla suddetta lettera nascono quattro discorsi nei quali discute punto per punto i dogmi cristiani a confronto con l'eresia saracena (Ὁ δὲ λόγος χωρεῖ κατὰ τῆς τῶν Σαρακηνῶν αἰρέσεως, ἐπεκδικῶν μὲν τὰ Χριστιανῶν, κατατρέχων δὲ τῆς τῶν Σαρακηνῶν αἰρέσεως ἀπὸ μέρους ἐν λόγοις ἤδη τέσσαρσιν, ἀνακόλουθον αὐτὴν πρὸς τε τὴν ἀλήθειαν καὶ πρὸς ἑαυτὴν ἀποδεικνύς, ὡς μηδὲ ἑαυτῇ συμβαίνειν ἰκανῶς ἔχουσιν).

Ciò è quanto sappiamo a partire da Cantacuzeno. C'è stato poi chi ha tentato un'altra via per verificare o attestare la storicità del monaco convertito. Attraverso un'analisi comparata delle miniature presenti nei celebri manoscritti *Parisinus gr. 1242* e *Mosquensis Syn. gr. 429*, G. M. Prochorov ha individuato nella miniatura al f. 28^v del *Mosquensis*, nella quale si osserva una teoria di monaci che attorniano il Cristo, una figura che si distingue dalle altre. Alla sinistra di Cristo compare infatti un giovane col capo scoperto e con evidenti tratti orientali che tende la mano verso il Cristo al centro dell'immagine. Prochorov ha ritenuto,

³⁸ Tutti i passi in greco si leggono in *CANTACUZENUS Apologiae, Argumentum*, 371A = FÖRSTEL *Kantakuzenos*, pp. 2-3, ll. 1-18.

³⁹ Notizia in *PLP* 24783; *SPHRANTZES*, p. 476. Sulla lettera di Sampsatines cfr. *CANTACUZENUS Apologiae*, 373C-377B = FÖRSTEL *Kantakuzenos*, pp. 4-8

⁴⁰ Cfr. *TRAPP* 1966, p. 44, nota 123. *MORAVCSIK* 1983, p. 266 che raccolgono la notizia riportata da C. BROCKELMANN, *Geschichte der Arabischen Literatur*, vol. I, Leiden 1943², p. 533.

⁴¹ Tutti i passi in greco si leggono in *CANTACUZENUS Apologiae*, 374D = FÖRSTEL *Kantakuzenos*, pp. 4-5, ll. 50-62.

anche sulla base di una convergenza di datazione con il manoscritto, che quella figura rappresenti proprio il Melezio citato all'inizio delle *Apologiae*. Prochorov osserva infatti che alla destra del Cristo compare il mentore di Melezio ossia Giovanni Cantacuzeno nei panni di monaco, quindi dopo l'abdicazione del 1354. Il codicologo conclude la sua analisi ritenendo che la miniatura riflette la situazione di poco successiva all'abbandono del trono imperiale: Cantacuzeno ha già abbracciato la vita monastica, mentre il giovane convertito non è ancora divenuto monaco, come peraltro lascerebbe supporre la nota incipitaria delle *Apologiae*⁴².

Sebbene non vi siano prove dirette che attestino i due personaggi né tantomeno la certezza dello scambio epistolare, insieme a Todt⁴³, anche noi riteniamo credibile l'autenticità dei documenti e l'esistenza di Melezio e Sampsatines. I dettagli relativi al convertito, uniti alle testimonianze di apostasie dall'Islam nel XIV sec.⁴⁴, lasciano propendere per la verosimiglianza del caso. In secondo luogo lo stile, il tono e le richieste che Sampsatines mostra nella sua lettera ben si accordano alle forme del dibattito interreligioso proprio di questi anni⁴⁵.

3.2.2 GIOVANNI CANTACUZENO, DEMETRIO CIDONE E LA TRADUZIONE DEL *CONTRA LEGEM SARRACENORUM* DI RICCOLDO DA MONTE CROCE O. P.

Per comprendere il valore che la traduzione approntata da Demetrio Cidone⁴⁶, a partire dal trattato *Contra legem Sarracenorum* del domenicano Riccoldo da Monte di Croce⁴⁷,

⁴² Sull'intera questione si vedano: G. M. PROCHOROV, *Illjuminirovannyj grečeskij Akafist Bogorodice*, in *Drevne russkoe iskusstvo*, Moskau 1977, pp. 153-174, in part. pp. 171 e 173; *Id.*, *A Codicological Analysis of the Illuminated Akathistos to the Virgin*, in *DOP* 26 (1972), ff. 237-252, in part. pp. 251-252 e tav. n° 7. Sulle considerazioni generali e alcune altre identificazioni proposte da Prochorov, I. Spatharakis ha avanzato alcune perplessità, pur confermando l'ipotesi di Prochorov per quanto riguarda Melezio. Cfr. I. SPATHARAKIS, *The Portrait in Byzantine illuminated Manuscripts*, Leiden 1976, pp. 129-139, in part. pp. 137-138.

⁴³ Cfr. TODT 1991, pp. 235-249.

⁴⁴ Per la discussione particolareggiata di questi casi si veda il paragrafo a essi dedicato nella parte IV.

⁴⁵ Su questi punti in particolare si fondano le considerazioni di TRAPP 1966, pp. 44-45.

⁴⁶ Notizia in *PLP* 13876. Vastissima la bibliografia su Demetrio Cidone. Qui ne riportiamo solo i titoli che affrontano nella sua globalità la personalità, l'attività e l'opera del tessalonicense: J. R. GILLILAND, *The works and the career of the 14th-century theologian and statesman Demetrios Cydones*, Oxford 2002; J. R. RYDER, *The career and writings of Demetrius Kydones: a study for fourteenth-century Byzantine studies politics, religion and society*, Leiden 2010.

⁴⁷ Notizia in *PLP* 24280. Sulla figura e la produzione del frate domenicano Riccoldo da Monte di Croce (ca. 1243 – 1320), che soggiornò a Bagdad verso la fine del XIII sec., rimandiamo alla folta bibliografia: U. MONNERET DE VILLARD, *La vita, le opere e i viaggi di frate Riccoldo da Montecroce O. P.*, in *OCP* 10 (1944), pp. 227-274; MERIGOUX 1973; E. PANELLA, *Ricerche su Riccoldo da Monte di Croce*, in *Archivium Fratrum Praedicatorum* 58 (1988), pp. 5-85. Nello specifico per il *Contra Legem Sarracenorum* si vedano: MÉRIGOUX *Riccoldo*; J. EHRMANN, *Confutatio Alcorani (1300): kommentierte lateinische-deutsche Textausgabe – Ricoldus de Montecrucis*, Würzburg 1999; G. RIZZARDI, *Il Contra*

ha esercitato sulla genesi del *corpus* antislamico di Cantacuzeno⁴⁸ è necessario spendere alcune parole su tempi e modi entro i quali Demetrio si impossessò della lingua latina. Demetrio Cidone apprese il latino su sollecitazione dello stesso imperatore⁴⁹. Così egli ne ricorda nella sua *Apologia* le circostanze:

ἀχθόμενος τοίνυν τῷ τῶν ἀνδρῶν μὴ τυγχάνειν, ἐν τοῦτό μοι μόνον εὕρισκον παῦσον τῆ ἀγανάκτησιν, εἰ μὴ πρὸς τὰς ἐτέρων ἀποβλέπομι γλώσσας ἀλλ'αὐτὸς ἐμαυτῷ χρώμην μαθῶν λατινίζειν· οὕτω γὰρ ἀμέσως συγγινόμενος τοῖς ἀνδράσι τὴν τε ἐκείνων ῥῆμην διάνοιαν εἴσεσθαι, καὶ μὴ πράγματα ἔξειν νεύμασι μᾶλλον ἐκείνων ἢ τοῖς λόγοις προσέχων, καὶ τούτοις ἀμυδροῖς τεκμηρίοις ἃ διανοοῦνται θηρώμενος. Τοῦτο δὴ προθέμενος διδασκάλους τε ἐζήτουν καὶ βιβλία συνέλεγον, καὶ πάντα τᾶλλα ἦν ἐπὶ φοιτῶντι παιδί. Ὁ μὲν οὖν διδάσκαλος εὗρητο ἀνὴρ καὶ ὑπὲρ τὴν χρεῖαν, οὐ γὰρ μόνον ὄσων τοῖε ἄρτι τοῦ πράγματος ἀπτομένοις ἔμπειρος ἦν, ἀλλὰ καὶ πρὸς τοῦσχατον φιλοσοφίας ἰκανὸς ἦν ἠγεῖσθαι τοῖς ἔπεσθαι δυναμένοις. [...] Οὗτος δὴ με καὶ πρότερον φιλῶν καὶ πάνυ προσκείμενος, ἐπειδὴ μου τῆς ὀρμῆς ἦσθετο, ἐπήνει τε τὴν ἐπιθυμίαν καὶ ἑαυτὸν μοι πρὸς πάντα παρέχειν ἔτοιμος ἦν, ὥστε καὶ τοὺς ἐταίρους, οἷς συνηριθμεῖτο καὶ μεθ' ὧν τὸ θεῖον ἐθεράπευε, πρὸς ὀλίγον ἀφείς ἦλθε τῶν ὑπὲρ τούτου πόνων μοι κοινωνήσων καὶ συμπράξων πρὸς καλοῦ πράγματος, ὡς καὶ αὐτὸς ἔπειθε, κτῆσιν. [...] Ἦν ταῦτα, καὶ ἦσθετό τις οἷς ἐπεχειροῦν καὶ δεύτερος καὶ τρίτος, καὶ λόγος ἔρρει διὰ τῶν βασιλείων ὡς ἄρα ὁ δεῖνα μαίνοιτο τοῖς ἀδυνάτοις ἐπιχειρῶν, τὴν τε γὰρ ἡλικίαν κωλύσειν ἔλεγον μὴ δεχομένην τὰ παίδων μαθήματα, τὸν τε βασιλέα οὐ συγχωρήσειν ἄλλοσε μεταθήσειν αὐτὸν ἢν τῷ κοινῷ λειτουργίαν εἰσφέρει.⁵⁰

L'enigmatica figura che fu costretta, data la distanza tra il suo convento e il palazzo reale, ad allontanarsi dalla sua comunità per favorire gli studi di Demetrio, è assai probabile che vada identificata con il frate domenicano Filippo Bindi de Incontris di Pera⁵¹. La conoscenza tra i due intellettuali è infatti provata da ambo i lati: il nome di Filippo è citato in due occasioni nell'epistolario di Demetrio⁵², mentre Cidone è menzionato nel *Libellus*

Legem Saracenorum di Ricoldo di Montecroce: dipendenza ed originalità nei confronti di san Tommaso, in *Teologia. Rivista della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale* 9 (1984), pp. 59-68. Utilissima e doviziosa di considerazioni, sebbene non di facile consultazione, la rassegna bibliografica tenuta da E. Panella nel suo sito dedicato al frate domenicano: <http://www.e-theca.net/emiliopanella/ricoldo/index.htm>.

⁴⁸ Si è occupato già della questione per quanto riguarda i legami tra Cantacuzeno e Ricoldo TODT 1991, pp. 250-282. Per la relazione tra Cantacuzeno e Demetrio Cidone si veda anche TODT 1991, pp. 283-305.

⁴⁹ Sul complesso rapporto tra i due personaggi si veda M. A. ПОЛЯКОВСКАЯ, *Димитрий Кидонис и Иоани Кантакузин (к вопросу о политической концепции середины XIV в.)*, in *VV* 41 (1980), pp. 173-182.

⁵⁰ Cfr. MERCATI 1931, p. 361.

⁵¹ Notizia in *PLP* 29850. L'ipotesi formulata già dal Mercati (MERCATI 1931, p. 514) è sostenuta dalla Delacroix-Besnier. Cfr. DELACROIX-BESNIER 1997, pp. 190, 212-237 e DELACROIX-BESNIER 2003. Notizie sul monastero domenicano di san Paolo/san Domenico a Pera in JANIN 1969, pp. 591-592. Sulla condizione dei Domenicani nella Bisanzio del XIV sec. sono validissimi i contributi di M. H. Congourdeau (CONGOURDEAU 1987) e, come caso esemplificativo di collaborazione tra ambienti religiosi latini e intellettuali bizantini nella prima età paleologa, il ritratto del frate Simone di Costantinopoli. Cfr. M. H. CONGOURDEAU, *Frère Simon le Constantinopolitain O. P. (1235 ? - 1325 ?)*, in *REB* 45 (1987), pp. 165-174.

⁵² Si tratta di due lettere entrambe indirizzate a Giorgio filosofo (*PLP* 4117), datate al 1362 e scritte a Costantinopoli. Cfr. CYDONÉS *Correspondance*, I, nn° 31, 58 e 110, 53.

*qualiter Graeci recesserunt ab oboedientia ecclesiae Romanae (1356-1357)*⁵³, come colui che recuperò gli atti dell'ottavo Concilio nel monastero di San Giovanni di Petra, li trascrisse e assistette il domenicano nella traduzione⁵⁴. Potrebbe inoltre essere considerata un'indiretta testimonianza del rapporto tra Demetrio e Filippo e della benevola ospitalità di quest'ultimo a palazzo un passo dal *De oboedientia* dello stesso Filippo, che ricorda nel 1359, anno della stesura del trattatello, il clima accogliente respirato nei precedenti dieci anni trascorsi nella capitale:

Hoc etiam in modernis temporibus experimento probavi in eisdem. Nam antequam tractarem cum eis, ipsorum episcopi, calogeri et sacerdotes ac etiam populus ita fugiebant nostros sicut excommunicatos aut hereticos, et magna briga erat. [...] Cum autem cepissem cum eis familiariter tractare, circumeundo monasteria eorum, stando cum eis familiariter, disputando cum eis, respondendo dictis eorum, infra X annos ita domesticavi eos, quod modo in nullo nos vitant, ymo familiariter comedunt et bibunt nobiscum et nos cum eis⁵⁵.

Sotto la guida di Filippo, Demetrio fu introdotto alla conoscenza della lingua latina che gli permise di accostarsi alle opere dei grandi padri, *in primis* Agostino e Tommaso d'Aquino. Su questa attività di interprete non ci dilungheremo data la messe di lavori che tratteggiano con dovizia di particolari il problema dei tempi, della qualità di queste traduzioni e dell'influsso che esse esercitarono sulla figura e il travaglio religioso di Demetrio⁵⁶.

La nostra attenzione va tutta alla traduzione del *Contra Legem Sarracenorum* di Riccoldo da Monte di Croce⁵⁷. F. Tinnefeld, sulla scorta delle considerazioni di E. Trapp, ipotizza che il testo fu redatto negli anni 1354-1360, ossia al termine della versione della

⁵³ Alcuni passaggi dell'opera sono pubblicati in R. J. LOENERTZ, *Fr. Philippe de Bindo Incontri O. P. du convent de Péra, inquisiteur en Orient*, in *Archivum Fratrum Praedicatorum* 18 (1948), pp. 265-280 e TH. KAEPPELI, *Deux nouveaux ouvrages de fr. Philippe Incontri de Péra*, in *Archivum Fratrum Praedicatorum* 23 (1953), pp. 163-183.

⁵⁴ Leggiamo in DELACROIX-BESNIER 1997, p. 216: *quodam fideli graeco vocato Demetrio Chidonij, nobili genere, cive Thessalonicensi qui conversus ad fidem*.

⁵⁵ Il testo è tratto dal manoscritto BNCF C. VII. 419, f. 84^{r-v} e in TH. KAEPPELI, *Deux nouveaux ouvrages de fr. Philippe Incontri de Péra*, in *Archivum Fratrum Praedicatorum* 23 (1953), p. 179.

⁵⁶ Riportiamo di seguito il lungo elenco: KIANKA 1981, pp. 235-236 (*Appendix II* con catalogo di tutte le traduzioni); PH. DEMETRACOPOULOS, *Demetrius Kydones' Translation of Summa Theologiae*, in *JÖB* 32/4 (1982), pp. 311-320; F. KIANKA, *Demetrius Cydones and Thomas Aquinas*, in *Byz* 52 (1982), pp. 264-286; J. A. DEMETRACOPOULOS, *The "Sitz im Leben" of Demetrius Cydones' Translation of pseudo-Augustine's Soliloquia. Remarks on a Recent Edition*, in *Agostino e la tradizione agostiniana*, a cura di C. ESPOSITO, Turnhout 2007, pp. 191-258; *Id.*, *Demetrius Cydones' Translation of Bernardus Guidonis' List of Thomas Aquinas' Writings and the Historical Roots of Byzantine Thomism*, in *1308: eine Topographie historischer Gleichzeitigkeit*, Kölner Mediaevistentagung 36, a cura di A. SPEER - D. WIRMER, Berlin 2010, pp. 829-884. Più generici sulla produzione di traduzioni dal latino nel periodo paleologo: GLYCOFRYDI-LEONTSINI 2003; D. BIANCONI, *Le traduzioni in greco di testi latini*, in *Lo spazio letterario del Medioevo*, vol. 3: *Le culture circostanti, 1: la cultura bizantina*, a cura di G. CAVALLO, Roma 2004, pp. 519-568.

⁵⁷ Sintetica, ma aggiornata presentazione in CHRISTIAN-MUSLIM RELATIONS V, pp. 239-244; più ampia e dettagliata l'analisi in TODT 1991, pp. 283-305.

Summa contra Gentiles di Tommaso⁵⁸. Diversamente K. P. Todt pensa agli anni '60 del secolo⁵⁹. I testimoni manoscritti non ci forniscono dati più precisi: l'*Athos*, *Vatopedi* 658, che sulla base della titolatura, sembra il codice disponibile più antico, è datato genericamente al XIV sec.⁶⁰; il *Vaticanus gr.* 706, una miscellanea del cardinal Isidoro Ruteno⁶¹, riporta ai ff. 79^r-135^v la versione di Demetrio, che, seppur attribuita ad altra mano, mostra correzioni ed emendamenti al testo di pugno dello stesso Cidone, nonché un suo encomio rivolto a Riccoldo⁶²:

† Χάρις σοι τῆς διαλέξεως ταύτης ἄνθρωπε τοῦ Θεοῦ, ὅστις ποτε εἶ ὁ ταῦτα συγγράψας·
μεγάλην γὰρ ἔδειξας καὶ ἐν τῷ μυστηρίῳ τοῦ Χριστοῦ σύνεσιν ἔχων, κἂν τῇ τοῦ
διαλέγεσθαι δυνάμει οὐδενὸς δεύτερος ὠν᾿αντικρυς γὰρ τὸν Δαυὶδ ἐμιμήσω, ὡσπέρ τινα
Γολιάθ τὸν ἀλλόφυλον καὶ ἐναγῆ Μαχομέτην τῷ ἰδίῳ ξίφει ἀνελὼν· καὶ τοῖς λήροις τὰς
κατὰ τοῦ μονογεννοῦς τοῦ Θεοῦ φλυαρίας ἀνασκευάσας· ὁ μεγίστη τῆς ἐν τῷ διαλέγεσθαι
περιουσίας ἀπόδειξις †⁶³

L'ipotesi di Todt ci pare tuttavia più verosimile se consideriamo la tempistica delle traduzioni da Tommaso d'Aquino intraprese da Cidone. Egli infatti conclude il lavoro sulla *Summa contra Gentiles* il 23 dicembre 1355, come è attestato dalla nota apposta al *Vaticanus gr.* 616⁶⁴ (f. 313^v):

Finito libro sit laus et gloria Christo. istum librum transtulit de latino in grecum demetrius de thesalonicha sruus Ihū Xⁱ. laboravit autem transferendo per unum annum. et fuit completus M^occc^o l^o v indictione octaua. xxxiiij mensis dece(m)bris ora post meridiem tertia. hoc autem dictum est non solum pro istis duobus libris tertio s(cilicet) et 4^o. set pro tota Su(m)ma contra Gentiles, que (*deletum?*) tota fuit translata.

In seguito egli procedette alla traduzione della *Summa Theologiae* che completò tra il 1355/1356 e il 1357/1358, la cui *pars prima* fu ultimata il 13 novembre 1358⁶⁵. Dando credito all'ipotesi di R. J. Loenertz che fissa al 1363 la stesura sia del discorso in difesa di Tommaso d'Aquino sia la sua *Apologia ad Graecos*⁶⁶, è conseguente collocare negli anni 1358-1363 le

⁵⁸ Cfr. TINNEFELD *Kydones*, I, p. 71, n° 2. 10; TRAPP 1966, pp. 35-36.

⁵⁹ Cfr. TODT 1991, pp. 298-299.

⁶⁰ Cfr. EUSTRATIADIS – ARCADIOS, p. 132. Contiene ai ff. 1^r-71^r la traduzione di Cidone seguita dal *corpus* antislamico di Cantacuzeno (ff. 71^v-228).

⁶¹ Cfr. G. MERCATI, *Scritti d'Isidoro il cardinal Ruteno*, Studi e Testi 46, Città del Vaticano 1926, pp. 24-30.

⁶² Cfr. DEVRESSE 1950, pp. 188-189.

⁶³ La breve dedica è edita in MERCATI 1931, p. 161.

⁶⁴ Cfr. DEVRESSE 1950, pp. 24-25.

⁶⁵ Cfr. GLYCOFRYDI-LEONTSINI 2003, p. 178. Per il testo della traduzione delle opere di Tommaso cfr. DEMETRIUS CYDONES, *Thomas d'Aquin: Somme Théologique, traduit en grec, texte établis, annotés et présenté par PH. A. DEMETRACOPOULOS*, Corpus Philosophorum Graecorum Recentiores, II, 16, Athènes 1979 e DEMETRIUS CYDONES, *Thomas d'Aquin: Somme Théologique, traduit en grec, texte établis, et présenté par PH. A. DEMETRACOPOULOS*, annotés par M. BRENTANOU, Corpus Philosophorum Graecorum Recentiores, II, 17a, Athènes 1980.

⁶⁶ Cfr. LOENERTZ 1947, p. 111; LOENERTZ 1970, p. 61.

traduzioni delle opere minori dell'Aquinate, il *De rationibus fidei contra Saracenos, Graecos et Armenos*, i *Soliloquia* e le *Sententiae* di Agostino, i testi di Fulgenzio, Anselmo, Pietro di Poitiers e naturalmente il *Contra Legem* di Riccoldo⁶⁷.

Poco, anzi pochissimo, aggiunge l'allusione alla traduzione di Riccoldo nelle due lettere del 1386 indirizzate all'imperatore Manuele II, se non l'ulteriore testimonianza di quanto Cidone giudicasse il libello valido per comprendere appieno l'empietà dei nemici infedeli e dei pericoli che i Cristiani d'Oriente correvano e avrebbero corso, rifiutando di respingerli anche a costo dell'unione – per lui necessaria – con la Chiesa di Roma⁶⁸.

Il *terminus ante quem* per il completamento della traduzione di Riccoldo è sicuramente il 1368, anno in cui Cidone, impegnato nella difesa del fratello Procoro, compose la prima invettiva contro il patriarca Filoteo Kokkinos⁶⁹. In secondo luogo nel biennio 1369-1371 si colloca il viaggio del nostro traduttore a Roma al seguito dell'imperatore Giovanni V. Restringe ulteriormente il lasso di tempo del lavoro su Riccoldo il fatto che nel biennio 1366-1367 Demetrio si concentrò nella stesura del suo *De Admittendo subsidio Latinorum*, che presuppone l'acquisizione dei contenuti dell'operetta del frate domenicano⁷⁰. Non rimane quindi che ipotizzare che Demetrio abbia lavorato sul testo di Riccoldo negli anni 1358-1363/1364.

Per comprendere il rapporto tra l'opera di Cantacuzeno e l'ipotesto rappresentato dalla versione di Cidone, bisogna innanzitutto considerare l'uso che l'ex imperatore fece del testo dell'amico. Già Trapp propose un'osservazione degna di nota e pienamente rafforzata dall'analisi di Förstel⁷¹, che anche noi confermiamo: è assai curioso che le *Apologiae* mostrino solo una minima dipendenza rispetto all'originale di Riccoldo⁷², a differenza dalle *Orationes* che arriveremmo a definire un centone della versione di Demetrio⁷³.

Badiamo ora all'attività di Cantacuzeno. Negli anni 1354-1359 egli risiedette a Costantinopoli, momentaneamente (1354-1355?) nel monastero di san Giorgio dei Mangani⁷⁴, quindi presso il monastero di Charsianites, detto anche della Theotokos Nea

⁶⁷ A questa stessa conclusione giunge GLYCOFRYDI-LEONTSINI 2003, p. 184. Va inoltre ricordato che nell'anno tra 1362-1363, Demetrio fu costretto ad interrompere la sua attività pubblica perché malato; cfr. LOENERTZ 1970, pp. 60-61; CYDONÉS *Correspondance*, n° 73, pp. 104-107.

⁶⁸ Per le lettere si consulti CYDONÉS *Correspondance*, II, nn° 238-238*, pp. 258-260.

⁶⁹ Cfr. LOENERTZ 1970, p. 65.

⁷⁰ Cfr. *De Admittendo subsidio Latinorum*, in PG 154, 961-1008. Sul valore dell'operetta per la comprensione degli atteggiamenti dei vari popoli balcanici di fronte all'occupazione ottomana si veda E. MALAMUT, *Le discours de Démétrius Cydonès comme témoignage de l'idéologie byzantine vis-à-vis des peuples de l'Europe orientale dans les années 1360-1372*, in *Byzantium and East Central Europe*, edited by G. PRINZING – M. SALOMON – P. STEPHENSON, Kraków 2001, pp. 205-212. Per la datazione dell'operetta composta in occasione delle resistenze di alcuni concittadini all'ingresso di Amedeo di Savoia in Costantinopoli che aveva recuperato la città di Gallipoli si veda LOENERTZ 1970, p. 64.

⁷¹ Cfr. FÖRSTEL *Kantakuzenos*, pp. 370-377.

⁷² A bene vedere solo l'*Apologia* IV mostra un utilizzo consistente e determinante per lo sviluppo del procedimento difensivo.

⁷³ Cfr. TRAPP 1966, p. 45. Per i passi rimandiamo alla sinossi a pp. 46-48.

⁷⁴ Cfr. JANIN 1969, pp. 75-81.

Peribleptos⁷⁵, sotto la guida spirituale dell'igumeno Marco⁷⁶ dove il 9 dicembre 1369 portò a termine la stesura delle sue *Memorie*⁷⁷. Focalizzando la nostra attenzione quindi sull'inizio degli anni '60 ricordiamo che Cantacuzeno nel 1361 partì alla volta di Mistrà, con il figlio Matteo e la sua famiglia per risiedere per un anno presso la corte dell'altro figlio Manuele, despota in Peloponneso⁷⁸. Il suo rientro a Costantinopoli dovrebbe cadere nella primavera del 1362. D'altro canto nel giugno 1367 egli accolse il legato pontificio Paolo⁷⁹, nominato patriarca latino di Costantinopoli, e alle Blacherne organizzò e gestì la lunga discussione che nei suoi disegni avrebbe condotto alla convocazione di un concilio per ricomporre lo scisma con la Chiesa di Roma⁸⁰. Negli anni 1369-1371 Cantacuzeno è invece variamente occupato a giustificare la bontà del dogma palamita e ribattere alle accuse dei antipalamiti ancora attivi, tra i quali Procoro Cidone, fratello di Demetrio⁸¹, contro il quale all'inizio degli anni '70 compose le sue *Refutationes*⁸². Siamo così giunti al periodo al quale risalgono i primi testimoni del *corpus* antislamico: il celeberrimo *Parisinus gr. 1242* (novembre 1370 – febbraio 1375) con le sue miniature⁸³, il *Tigurinus C 027* (27 marzo 1373)⁸⁴, il *Vaticanus gr. 686* (giugno

⁷⁵ Cfr. Rimane il ricordo della permanenza di Cantacuzeno nel monastero nel testamento di un suo noto igumeno, il futuro patriarca Matteo. Cfr. I. M. ΚΟΝΙΔΑΡΗΣ - Κ. ΜΑΝΑΦΗΣ, *Ἐπιτελεύτιος βούλησις καὶ διδασκαλία τοῦ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου Ματθαίου Α΄ (1397-1410)*, in *ΕΕΒΣ* 45 (1981-1982), pp. 472-510 e H. HUNGER, *Das Testament des Patriarchen Matthaios I (1397-1410)*, in *BZ* 51 (1958), pp. 305-309. Per quanto riguarda la storia della fondazione del cenobio rimandiamo innanzitutto a *BMFD* 2000, pp. 1625-1666 e NICOL 1996a, pp. 140-141.

⁷⁶ Notizia in *PLP* 17017.

⁷⁷ Si veda il manoscritto *Laurentianus Pluteus IX*, ix dove nel foglio finale si legge: ἐγράφη ἐν ἔτει ,ζωσή ἰνδ. ἡ μὴνὶ Δεκεμβρίῳ ἡ΄. Cfr. A. M. BANDINI, *Catalogus Codicum Manuscriptorum Bibliothecae Mediceae Laurentianae*, vol. I, Lipsiae 1961, p. 404.

⁷⁸ Cfr. CANTACUZENUS, IV, 49, Bonn III, pp. 358-360.

⁷⁹ Notizia in *PLP* 22143.

⁸⁰ Cfr. MEYENDORFF 1960, pp. 156-164.

⁸¹ Su questo fase della vita di Cantacuzeno e sulla produzione si veda CANTACUZENUS, Bonn III, IV, 50, p. 363. Ricostruzione precisa e documentata delle dinamiche di questa coda della diatriba palamitica in RIGO 2004.

⁸² Cfr. CANTACUZENUS *Refutationes*. È altresì da contare un altro soggiorno di Cantacuzeno a Mistrà nel 1370 come si deduce da una lettera di Cidone indirizzata a Costantino Asanes. Cfr. CYDONES *Correspondance*, I, n° 71, pp. 102-103; E. VOORDECKERS, *Un empereur palamite à Mistrà en 1370*, in *RESEE* 9 (1971), pp. 607-615.

⁸³ Per la descrizione dell'importante manoscritto si veda innanzitutto CANTACUZENUS *Refutationes*, pp. LXII-LXV quindi anche H. OMONT, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale*, vol. I, Paris 1886, p. 275; *Id.*, *Miniatures des plus anciens manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale du VIe au XIVe siècle*, Paris 1929, pp. 58-59; L. POLITIS, *Jean-Joasaph Cantacuzène fut-il copiste*, in *REB* 14 (1956), pp. 195-199; E. VOORDECKERS, *Examen codicologique du codex Parisinus graecus 1242*, in *Scriptorium* 21/2 (1967), pp. 288-294; I. SPATHARAKIS, *The portrait in Byzantine illuminated manuscripts*, Leiden 1976, pp. 129-137; *Id.*, *Corpus of Dated Illuminated Greek Manuscripts to 1453*, vol. I, Leiden 1981, n° 269; GURAN 2001; I. DRPIĆ, *Art, Hesychasm and Visual Exegesis*, in *DOP* 62 (2008), pp. 217-247. Riflessioni altrettanto interessanti si leggono in G. M. PROCHOROV, *A Codicological Analysis of the Illuminated Akathistos to the Virgin (Moscow, State Historical Museum, Synodal Gr. 249)*, in *DOP* 26 (1972), pp. 237-252. Per quanto riguarda invece la datazione fanno fede i due colofoni al f. 119^v († ἡ παροῦσα βίβλος ἐγράφη κατὰ μῆνα νοέμβιον τῆς ἐνάτης ἰνδικτιῶνος τοῦ ,ζω΄ ἐνάτου ἔτους † ossia Novembre 1370) e al f. 436^v († ἐτελειώθη ἡ παροῦσα βίβλος συνάρσει Θεοῦ κατὰ μῆνα φευρουάριον τῆς ιγ΄ ἰνδικτιῶνος τοῦ ,ζωπγ΄ ἔτους † ossia Febbraio 1375).

1373)⁸⁵ e il *Marcianus gr. 576 (olim 907)* (giugno 1374)⁸⁶. Una così intensa attività editoriale, di certo finalizzata a garantire un'ampia diffusione delle sue fatiche, presuppone che esse siano state composte prima del 1370.

Anticipando in parte le conclusioni del paragrafo successivo, nel quale dimostreremo la dipendenza delle *Apologiae* dai nove discorsi *Contra Iudaeos*, con tutta probabilità composti non prima del 1361⁸⁷, e tenendo ben presente la ricostruzione della cronologia della traduzione dal latino di Cidone, dobbiamo ipotizzare che il *corpus* antislamico sia stato redatto negli anni 1363/1364-1367, convinti dalle seguenti osservazioni: 1) le *Apologiae*, nel loro impianto scritturistico dipendono dal *Contra Iudaeos*; 2) al contrario le *Orationes* presumono la lettura della traduzione di Cidone del *Contra Legem* di Riccoldo; 3) per giustificare i rimandi interni alle *Apologiae* presenti nelle *Orationes* dobbiamo immaginare un lavoro editoriale complesso che potrebbe spiegarsi con due fasi di stesura: la prima dovuta alla sollecitazione della lettera inviata da Sampsatines a Melezio e una seconda seguita alla lettura della versione di Demetrio. Infine, tenendo conto del valore che Demetrio Cidone attribuisce al libello del domenicano, siamo indotti a credere che la traduzione non fu commissionata da Cantacuzeno, ma che questi fu invitato alla lettura del testo dallo stesso Demetrio, una volta terminata la sua fatica⁸⁸.

3.2.3 DALLE CITAZIONI BIBLICHE AD UN'IPOTESI DI CRONOLOGIA RELATIVA

A una prima lettura del *corpus* si rimane colpiti dalla messe di citazioni scritturistiche sulla base delle quali Cantacuzeno incardina il proprio meccanismo apologetico. Con maggiore precisione osserviamo come quasi la totalità delle *Apologiae* I e II, dedicate alla difesa del dogma cristologico, sostenga la veridicità delle principali fasi della vita di Cristo – incarnazione, nascita, trasfigurazione, passione e resurrezione – a partire da una serie di passi, per lo più veterotestamentari, che l'autore commenta con precisione e propone all'attenzione del suo interlocutore come chiare anticipazioni dell'avvento salvifico del Figlio di Dio. La scelta di questo procedimento corrisponde agli intenti dichiarati nel

⁸⁴ Cfr. MONDRAIN 2004, pp. 251, 256; I. PEREZ MARTIN, *El "estilo hodegos" y su proyección en las escrituras constantinopolitanas*, in *Segno e Testo* 6 (2008), pp. 389-458 = *Actes du VI^e Colloque International de Paléographie Grecque*, ed. B. ATSALOS, Athena 2008, pp. 71-130.

⁸⁵ Cfr. DEVRESSE 1950, p. 148.

⁸⁶ Cfr. E. MIONI, *Codices Graeci Manuscripti Bibliothecae Divi Marci Venetiarum, volumen II, Thesaurus Antiquus, Codices 1-299*, Roma 1985, pp. 488-489; D. BIANCONI, *Tessalonica nell'età dei Paleologi. Le pratiche intellettuali nel riflesso della cultura scritta*, *Dossiers byzantins* 5, Paris 2005, p. 189 e n. 26; MONDRAIN 2004, p. 261; A. TURYN, *Dated Greek Manuscripts of Thirteenth and Fourteenth Centuries in the Libraries of Italy*, Urbana 1972, pp. 240-241

⁸⁷ Cfr. CANTACUZENUS *Contra Iudaeos*, pp. 15-16.

⁸⁸ Sarebbero prova di ciò le lettere del 1386 (cfr. CYDONÉS *Correspondance*, II, nn° 238-238*, pp. 258-260) e l'encomio a Riccoldo che si legge nel *Vaticanus graecus* 706, riportato nelle pagine precedenti (cfr. MERCATI 1931, p. 161).

preambulum dell'*Apologia* I ossia difendere la vera fede, servendosi non di raffinate elucubrazioni sofistiche, ma attingendo ai medesimi libri accolti e venerati dai Musulmani:

Παρακαλῶ τοίνυν ἀκούειν σε συνετῶς. Οὐδὲ γὰρ ἀπ'έμαυτοῦ μέλλω λαλήσειν πρὸς σὲ οὐδὲ, ἐξ ὧν ὑμεῖς οὐ παραδέχεσθε, ἀλλ'ἀπὸ τῶν βιβλίων ὧν πάντες οἱ Μουσουλμάνοι ὁμολογοῦσιν εἶναι ἀληθεῖς καὶ ἀγίας γραφὰς καὶ ἀπὸ τοῦ Θεοῦ διδομένας.⁸⁹

L'uso del dato scritturistico, per quanto possa apparire singolare, è invece assai parsimonioso nella trattatistica antecedente: se si esclude il caso della *Lettera a 'Umar* attribuita all'imperatore Leone VI il Saggio, trasmessaci nelle versioni latina e armena⁹⁰, apologetica e polemistica bizantine prediligono aggredire l'avversario certificando l'inconsistenza, l'assurdità o la falsità del Corano, cercando e trovando solo occasionalmente sostegno nella tradizione biblica. Solo questa superficiale osservazione accrediterebbe un valore di novità all'opera di Cantacuzeno. Eppure la messe e l'ordito confezionato dal bizantino a nostro giudizio difficilmente possono essere liquidati sotto l'etichetta dell'originalità autorale. A ben vedere la lettera proemiale attribuita al monaco Melezio suggerisce una pista alternativa e credibile. Nella chiusa della missiva il convertito, riconoscendo che anche i Saraceni onorano le figure di Mosè e dei profeti e accordano valore allo stesso Vangelo, conclude evidenziando come la loro fede abbia tuttavia maggiori affinità con gli Ebrei anziché con le credenze e le pratiche cristiane: l'affermazione decisa del monoteismo (μοναρχία), la pratica della poligamia (πολυγαμία), l'astensione dalla carne suina (χοιρείων κρεῶν ἀποχή), la circoncisione (περιτομή), la pratica del ripudio e l'uso di affidare una vedova al fratello del defunto (καὶ τινος ἀποθανόντος εἴτε ἐν τούτοις εἴτε ἐν ἐκείνοις τὴν ἐκείνου γυναῖκα ὁ ἀδελφὸς ἐφεῖται) sono le prove di questo indiscutibile legame. Pare insomma che la fede di Maometto sia una forma confusa e corrotta di Giudaismo (Καὶ ὅλως οὐκ ἄν τις ἀμάρτοι, ἰουδαϊσμὸς πλημμελῆ τὸν τοῦ Μωάμεθ νόμον προσειπῶν), quasi il compimento della profezia di Giovanni Evangelista che avvertiva dell'avvento di coloro che si sarebbero presentati come Ebrei pur non essendo tali (Ap 2, 9)⁹¹.

La mente corre di conseguenza all'altro *corpus* polemico prodotto da Cantacuzeno e sicuramente composto all'indomani della sua abdicazione. I nove discorsi *Contra Iudaeos*⁹² ambientati nel Peloponneso sono dialoghi fittizi nei quali, al termine di lunghe e sottili dissertazioni, il bizantino induce alla conversione Xenos, il suo avversario.

⁸⁹ Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae, Preambulum*, 381A; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 12, ll. 62-65.

⁹⁰ Per la versione latina cfr. LEO IMPERATOR, 315-324; per la versione armena JEFFERY 1944.

⁹¹ Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae, Preambulum*, 373BC; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, pp. 2-4, ll. 33-45.

⁹² L'edizione completa del testo di legge in CANTACUZENUS *Contra Iudaeos*, corredata da una breve introduzione al testo e alla tradizione manoscritta. Si veda anche TODT 1992 e KÜLZER 1999. Per quanto riguarda la tradizione manoscritta ricordiamo la nota di M. AUBINEAU, *Un nouveau témoin des deux discours inédits Adversus Iudaeos de Jean Cantacuzène: Iviron 280*, in *Κληρονομία* 14/1 (1982), pp. 73-74.

Dopo aver selezionato nelle *Apologiae* I e II la porzione di testo dove l'uso scritturistico è massiccio e funzionale alla progressione del meccanismo apologetico, abbiamo provato un confronto con il *corpus* anti-giudaico. Il risultato di tale verifica appare degno di nota: se si escludono i riferimenti al Nuovo Testamento le fonti utilizzate sono pressoché coincidenti.

<i>Apologia I</i>	<i>Contra Iudaeos</i> , ed. Soteropoulos	<i>Apologia II</i>	<i>Contra Iudeos</i> , ed. Soteropoulos
Deut 18, 15	pp. 137 e 160	Deut 18, 15. 18	pp. 137, 160
Deut 32, 43	pp. 136, 137, 160, 167, 256	Ger 11, 19	-
1 Re 8, 26-27	-	Is 50, 5-7	p. 225
Is 1, 3	pp. 81, 83, 91	53, 2	p. 234
7, 14	pp. 167, 170, 189	53, 7	pp. 234, 225
9, 5-6	p. 121	Zac 12, 10	p. 227
Ez 1, 1-28	p. 166	14, 7. 9	p. 227
Os 11, 1	p. 209	Gb 38, 3	p. 234
Mic 5, 1	pp. 91, 207	38, 7	pp. 234-235, 133
Sal 24 (23), 7-10	-	38, 10	pp. 234-235, 133
72 (71), 1	pp. 144, 145, 149	38, 14	pp. 234-235, 133
72 (71), 4-7	pp. 150 e 154, 151	38, 17	pp. 133, 192, 196, 234, 236
72 (71), 11	pp. 153	42, 1-2	pp. 235 e 133
72 (71), 17-19	pp. 155-156	42, 5	pp. 133, 235
96 (95), 11. 13	p. 254	Sal 2, 1-2	p. 222
97 (96), 6	p. 92	16 (15), 10	pp. 134, 237
110 (109), 1-3	pp. 137-140, 141-143	22 (21), 13	p. 222
Dn 2	p. 185	22 (21), 17	pp. 222, 227
Bar 3, 36. 38	p. 215	22 (21), 19	p. 225
Mt 2, 1-6	-	35 (34), 11-12	p. 224
2, 9	p. 209	35 (34), 13	pp. 225, 226
2, 13-14	p. 226	41 (40), 6-7	p. 216
2, 16	-	41 (40), 10	p. 220
2, 18	p. 209	69 (68), 5	pp. 192, 195, 222
25, 31-33	p. 211	69 (68), 10	p. 222
Lc 2, 8-12	-	69 (68), 22	p. 227
2, 13-14	pp. 203 e 176	89 (88), 13	-
2, 25-35	-	109 (108), 6-8	p. 220
Gv 1, 25	-	109 (108), 13- 15	-

12, 47	p. 90	109 (108), 17	p. 220
		Mt 17, 1-3	-
		29, 4	-
		Mc 9, 2-4	-
		Lc 9, 28-31	-
		Gv 19, 37	-

Data l'incertezza che regna sulla cronologia relativa di compilazione dei due testi⁹³, abbiamo provato a immaginare quale sia stata la fonte consultata da Cantacuzeno per la redazione di entrambi. Il confronto con l'armamentario in uso durante la disputa palamitica non produce alcun risultato degno di nota. Abbiamo quindi provato a spingere il nostro sguardo alla produzione antislamica successiva ossia verso i *Dialoghi con un Persiano* di Manuele II Paleologo⁹⁴.

<i>Apologia I</i>	Manuele II, <i>Dialoge</i> , ed. Trapp	<i>Apologia II</i>	Manuele II, <i>Dialoge</i> , ed. Trapp
Deut 18, 15	-	Deut 18, 15. 18	-
Deut 32, 43	p. 135	Ger 11, 19	p. 158
1 Re 8, 26-27	-	Is 50, 5-7	-
Is 1, 3	-	53, 2	p. 159
7, 14	p. 146	53, 7	p. 158
9, 5-6	pp. 142, 146	Zac 12, 10	-
Ez 1, 1-28	-	14, 7. 9	-
Os 11, 1	-	Gb 38, 3	-
Mic 5, 1	-	38, 7	-
Sal 24 (23), 7-10	-	38, 10	-
72 (71), 1	-	38, 14	-
72 (71), 4-7	pp. 138, 145	38, 17	p. 163

⁹³ Riassumiamo brevemente lo *status quaestionis*. Soteropoulos, editore dei nove dialoghi *Contra Iudaeos*, pensa al biennio 1361-1363 e al periodo 1355-1361 per gli scritti antislamici (cfr. CANTACUZENUS *Contra Iudaeos*, pp. 15-16). Voordeckers data al 1360, seguendo le indicazioni dello stesso Cantacuzeno, almeno la stesura delle *Apologiae*; per le *Orationes*, considerando la massiccia dipendenza dalla traduzione di Cidone del testo di Riccoldo, ipotizza un periodo successivo (cfr. VOORDECKERS 1967-1968, pp. 296-297). Todt, dopo un'attenta analisi comparativa della tradizione manoscritta, suppone per entrambi una redazione ai primissimi anni '70 del XIV sec. (TODT 1991, pp. 231-235). Förstel non fa che confermare i risultati del precedente studioso, sua fonte prediletta (FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. X). Trapp invece assicura che la data di composizione degli scritti antislamici coincida con il termine della traduzione di Cidone ossia il 1360 (TRAPP 1966, p. 35).

⁹⁴ Cfr. TRAPP 1966.

72 (71), 11	pp. 140, 142		42, 1-2	-
72 (71), 17-19	pp. 138, 142		42, 5	-
96 (95), 11. 13	p. 175		Sal 2, 1-2	-
97 (96), 6	-		16 (15), 10	-
110 (109), 1-3	pp. 131, 137, 139		22 (21), 13	-
Dn 2	-		22 (21), 17	p. 158
Bar 3, 36. 38	p. 148		22 (21), 19	-
Mt 2, 1-6	-		35 (34), 11-12	-
2, 9	-		35 (34), 13	-
2, 13-14	-		41 (40), 6-7	-
2, 16	-		41 (40), 10	-
2, 18	-		69 (68), 5	-
25, 31-33	-		69 (68), 10	-
Lc 2, 8-12	-		69 (68), 22	p. 158
2, 13-14	-		89 (88), 13	-
2, 25-35	-		109 (108), 6-8	-
Gv 1, 25	-		109 (108), 13-15	-
12, 47	-		109 (108), 17	-
			Mt 17, 1-3	-
			29, 4	-
			Mc 9, 2-4	-
			Lc 9, 28-31	-
			Gv 19, 37	pp. 159, 161

In questo caso il confronto ci induce a due considerazioni: 1) da un lato osserviamo che Manuele conosceva l'opera di Cantacuzeno dalla quale fa dipendere parte delle sue argomentazioni e dell'impianto apologetico sostenuto nei *Dialoghi*, la cui originalità – troppo spesso ingigantita – nel panorama antislamico bizantino andrebbe ridimensionata⁹⁵; 2) dall'altro canto questa verifica conferma quanto l'armamentario scritturistico di Cantacuzeno non appartenga alla tradizione antislamica, ma semmai a quella antiggiudaica.

⁹⁵ A questo proposito va sottolineato un passo del *Prooemium* ai *Dialoghi*, nel quale Manuele spende parole di elogio per il suo predecessore: Τὸ μὲν οὖν τὴν παραπλήγος Μωάμεθ ἐξελέγχειν μανίαν σπουδὴν ἡμᾶς νῦν ποιῆσθαι ὄλως μοι δοκῶ περιέργων εἶναι, ἐπειδὴ καὶ οὐκ ὀλίγοι τουτοὶ τὸν δίαυλον ἐφθησαν ἠνυκότες. Ἐν οἷς καὶ ὁ θεϊότατος πάππος ἡμῖν, ὁ πάντ' ἄριστος καὶ θαυμάσιος βασιλεύς, ὃς εὐσεβείας ὦν κανῶν καὶ τῶν ταύτης ἔνεκα πόνων μηδενὶ τῶν πρωτείων παραχωρῶν πολλὰ μὲν καὶ ἄλλα τὸν ἐκείνου ζῆλον ἡμῖν περὶ τὴν ὀρθὴν πίστιν λαμπρῶς ἀνακηρύττοντα συνεγράψατο· τούτοις δὲ προσέθηκε τελευτῶν καὶ ᾧ τὴν τῶν εἰρημένων Ἀχαιμενιδῶν λατρείαν λῆρον ἀποφαίνει σαφῆ. Cfr. TRAPP 1966, p. 86 e *Prooemium*, p. 6, ll. 11-17.

Ed è in questa direzione che rivolgiamo ora la nostra attenzione. Sebbene la produzione contro gli Ebrei sia sterminata, ricordiamo che Teofane⁹⁶, metropolita di Nicea e contemporaneo di Cantacuzeno, scrisse un poderoso dialogo sulla falsariga di quelli del nostro autore, ancora inedito⁹⁷, che influenzò l'opera antiggiudaica del patriarca Giorgio Gennadio Scholarios⁹⁸. Il *corpus* di quest'ultimo si compone a sua volta di due opuscoli⁹⁹: un *Ἐλεγχος τῆς ἰουδαϊκῆς νῦν πλάνης*¹⁰⁰ e un interessante repertorio di citazioni vetero e neotestamentarie ad uso dei polemisti¹⁰¹. Questo libello dal singolare contenuto in realtà si inserisce nella lunga rassegna di testi simili che trovano il loro archetipo nei *Delecta Testimonia Adversus Iudaeos*, falsamente attribuiti a Gregorio Nisseno¹⁰². Un confronto, mosso più da curiosità che dalla convinzione della sopravvivenza di un'opera tanto antica alla metà del XIV sec., ha sortito un esito sorprendente: limitandoci ad una perfetta coincidenza con i passi usati da Cantacuzeno, osserviamo il loro inserimento nella silloge pseudo-nissena, una coincidenza non certo casuale.

<i>Apologia I</i>	Ps. Nyssenus, <i>Testimonia</i> , ed. Migne	<i>Apologia II</i>	Ps. Nyssenus, <i>Testimonia</i> , ed. Migne
Deut 18, 15	204AB	Deut 18, 15. 18	204AB
Deut 32, 43	-	Ger 11, 19	213BC
1 Re 8, 26-27	-	Is 50, 5-7	213A
Is 1, 3	209B	53, 2	213B
7, 14	208B	53, 7	213A
9, 5-6	208C	Zac 12, 10	-
Ez 1, 1-28	-	14, 7. 9	213D
Os 11, 1	-	Gb 38, 3	-
Mic 5, 1	204A	38, 7	-
Sal 24 (23), 7-10	-	38, 10	-
72 (71), 1	-	38, 14	-
72 (71), 4-7	197B	38, 17	-

⁹⁶ Notizia in *PLP* 7615.

⁹⁷ Cfr. I. D. POLEMIS, *Theophanes of Nicaea: His Life and Works*, Wiener Byzantinische Studien 20, Wien 1996, pp. 170-184; ΘΕΟΦΑΝΟΥΣ ΝΙΚΑΙΑΣ, Ἀπόδειξις ὅτι ἐδύνατο ἐξ Ἀιδίου γεγενῆσθαι τὰ ὄντα καὶ ἀνατροπὴ ταύτης, editio princeps, εισαγωγή, κειμένο, μεταφράση, εὑρετήρια I. Δ. ΠΟΛΕΜΗΣ, *Corpus Philosophorum Medii Aevi – Philosophi Byzantini*, Ἀθήνα 2000, pp. 15-16.

⁹⁸ Cfr. BOWMAN 1980, pp. 91-92.

⁹⁹ Cfr. SCHOLARIOS, III, pp. XX-XXI.

¹⁰⁰ Cfr. SCHOLARIOS, III, pp. 251-304.

¹⁰¹ Il testo è così intitolato: Ἐκ τῶν περὶ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ προφητειῶν αἱ σαφέστεραι ἐνταῦθα ἐτέθησαν, πλείστων οὐσῶν ἐν πᾶσι τοῖς τῶν προφητῶν λόγοις. Cfr. SCHOLARIOS, III, pp. 305-314.

¹⁰² Cfr. GREGORII NYSSENI, *Delecta testimonia adversus Iudaeos ex Vetere Testamento*, in *PG* 46, 193-233.

72 (71), 11	-		42, 1-2	-
72 (71), 17-19	-		42, 5	-
96 (95), 11, 13	-		Sal 2, 1-2	212A
97 (96), 6	200A		16 (15), 10	217A
110 (109), 1-3	228D		22 (21), 13	-
Dn 2	209AB		22 (21), 17	213B
Bar 3, 36. 38	200CD, 212A		22 (21), 19	-
Mt 2, 1-6	-		35 (34), 11-12	-
2, 9	-		35 (34), 13	-
2, 13-14	-		41 (40), 6-7	-
2, 16	-		41 (40), 10	212A
2, 18	-		69 (68), 5	-
25, 31-33	-		69 (68), 10	225B, 224B
Lc 2, 8-12	-		69 (68), 22	-
2, 13-14	-		89 (88), 13	204D
2, 25-35	-		109 (108), 6-8	-
Gv 1, 25	-		109 (108), 13-15	-
12, 47	-		109 (108), 17	-
			Mt 17, 1-3	-
			29, 4	-
			Mc 9, 2-4	-
			Lc 9, 28-31	-
			Gv 19, 37	-

Alla verifica della tradizione manoscritta del testo patristico, ci coglie una sorpresa rivelatrice: tra i numerosi testimoni del testo prodotti nel corso del XIV sec.¹⁰³, compare l'*Athos, Vatopedi* 128 (ff. 146^v-161), datato al secondo quarto del secolo, copiato da Michele Klostomalles¹⁰⁴ su richiesta proprio dell'allora imperatore Giovanni Cantacuzeno che ne faceva dono al monastero¹⁰⁵. Il manoscritto, descritto come curato e prezioso (πολύτιμος και ἄριστος), fu quindi oggetto di lettura e studio da parte del nostro monaco.

¹⁰³ Di seguito l'elenco: *Athos, Vatopedi* 589, ff. 4-21, anno 1364; *Athos, Lavra B 116* (Eustratiades 236), ff. 49-56, anno 1330; *Vaticanus gr. 451*, ff. 1-7^v, sec. XIV; *Vaticanus gr. 501*, f. 1, anno 1313.

¹⁰⁴ Notizia in PLP 11867. Sull'attività di copista di Michele si veda E. LAMBERZ, *Georgios Bullotes, Michael Klostomalles und die byzantinische Kaiserkanzlei unter Andronikos II. Und Andronikos III. In den Jahren 1298-1329*, in *Lire et écrire à Byzance*, éd. B. MONDRAIN, Centre de recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance Monographies 19, Paris 2006, pp. 33-48.

¹⁰⁵ Cfr. EUSTRATIADES – ARCADIOS, p. 32. Al f. 400^v si legge la dedica: Τοῦ βασιλέως Καντακουζηνοῦ ὑπάρχει ἡ δέλτος αὐτῆ· ἀφιερῶθη οὖν παρ'αυτοῦ ἐν τῇ θεῖα καὶ ἱερᾷ μονῇ τοῦ Βατοπαιδίου.

Questa scoperta getta una nuova luce sia sulla genesi sia sull'impianto del *corpus* antislamico prodotto da Cantacuzeno. Innanzitutto prova la priorità e la preferenza per Cantacuzeno delle fonti antigudaiche rispetto all'armamentario tradizionale contro i Musulmani; in secondo luogo rende assai probabile l'anteriorità della stesura dei nove dialoghi *Contra Iudaeos* rispetto al *corpus* antislamico, che sarebbe debitore almeno nella prima sezione delle *Apologiae*.

3.3 ANALISI DEL CORPUS

Come per le dispute contenute nel *dossier* di Palamas anche per il *corpus* cantacuzenico riteniamo opportuno offrire a questo punto un'analisi dettagliata dei contenuti e delle argomentazioni adottate nei lunghi trattati. Tale rassegna risulta necessaria data l'assenza di uno studio approfondito e attento ai legami che Cantacuzeno instaura con la sua fonte prima – ovvero la traduzione di Cidone – e quindi con la tradizione antislamica precedente. Come abbiamo già annotato, il lettore deve tenere presente che quanto segue rappresenta punti di novità o variazioni rispetto alle canoniche forme della trattatistica antislamica. Va altresì ribadito che nel complesso l'opera di Cantacuzeno si allinea alla tradizione bizantina precedente.

3.3.1 QUESTIONI TRINITARIE E CRISTOLOGICHE

La discussione intorno ai dogmi fondanti la fede cristiana risale agli esempi più antichi della trattatistica antislamica e l'esperienza di Palamas con i Chioni ci mostra quanto questo aspetto del dialogo interreligioso fosse alla metà del XIV sec. ancor vivo e acceso.

La posizione islamica, denunciando il culto esagerato per Cristo, ovviamente fa assegnamento al dettato coranico che bolla il Cristianesimo come una forma di politeismo di tipo associazionista. Cristo, Abramo e Mosè sono soltanto tappe che conducono alla rivelazione coranica per la quale Maometto è il sigillo dei profeti¹⁰⁶ e l'Islam vera religione¹⁰⁷. Sul piano pratico i Musulmani hanno quindi l'obbligo di evitare il confronto con Ebrei e Cristiani¹⁰⁸, ma, se costretti, sono chiamati a difendersi nel miglior modo possibile¹⁰⁹, poiché Maometto è stato inviato per far prevalere la vera fede anche sulle Genti del Libro¹¹⁰.

¹⁰⁶ Cfr. Corano, 33, 40.

¹⁰⁷ Cfr. Corano, 9, 33.

¹⁰⁸ Cfr. Corano, 16, 57; 40, 4. 56. 69; 31, 20; 22, 3. 8. 68.

¹⁰⁹ Cfr. Corano, 16, 125.

¹¹⁰ Cfr. Corano, 9, 29. 33.

3.3.1.1 TRINITÀ

Consci della difesa da parte dell'Islam di un monoteismo ristretto e radicale, i trattatisti bizantini nel corso dei secoli hanno affrontato il tema del dogma trinitario seguendo due percorsi opposti e complementari. Da un lato essi, mostrando ora una conoscenza diretta ora mediata del testo coranico, hanno denunciato le aberrazioni e le inammissibili posizioni islamiche prendendo spunto da un breve ma ben informato catalogo di versetti coranici (4, 157. 169-172; 5, 73. 116-117; 112, 1-4)¹¹¹; diversamente hanno optato per una strategia apologetica che tenta una dimostrazione della veridicità della Trinità a partire dallo stesso Corano. Inaugura questa prassi Giovanni Damasceno il quale ribalda le accuse di politeismo sul mittente, interpretando come segue il celebre versetto 171 della sura 4: se Maometto riconosce Gesù come Parola e Soffio divino, è necessario ammettere che Parola e Soffio non esistono al di fuori di Dio e dunque sono anche consustanziali e coeterni al Creatore¹¹². Mentre Zigabeno e Choniata sono diretti debitori della dimostrazione damascenica¹¹³, Niceta Byzantios mostra una certa originalità argomentativa considerando anche Corano 5, 110¹¹⁴. Diversamente Bartolomeo di Edessa addebita le distorsioni che si leggono nel Corano agli insegnamenti del monaco Baḥīrā, maestro di Maometto¹¹⁵.

La difesa del dogma trinitario impegna Cantacuzeno su vari fronti: da un lato egli concepisce la sua linea apologetica rinviando al mittente le accuse di politeismo o diteismo che i Musulmani scagliano contro i Cristiani, servendosi di citazioni dall'Antico e Nuovo Testamento che, a suo dire, alludono chiaramente alla composizione trinitaria; d'altro canto nelle *Orationes* attacca la posizione islamica con citazioni e commenti a partire dal testo coranico che egli leggeva nella traduzione di Cidone.

¹¹¹ Una breve rassegna conta Giovanni Damasceno (KOTTER IV, 100, p. 61, ll. 17-31), Niceta Byzantios (NICETAS BYZANTINUS, XVIII, 82, 776B = FÖRSTEL *Niketas*, XVIII, 6, p. 116, ll. 145-146), l'anonimo del *Contra Muhammed* (PSEUDO-BARTHOLOMEUS EDESSENUM, 1453C), Giorgio Harmatolos (HARMATOLOS, II, p. 700, ll. 6-10), Eutimio Zigabeno (ZIGABENUS, XXVIII, § 2, 1333D-1336A = FÖRSTEL *Arethas - Zigabenos - Koran*, XXVIII, 2, p. 46, ll. 41-56), Niceta Choniata (CHONIATA *Thesauri*, § 2, 105B).

¹¹² Cfr. KOTTER IV, 100, pp. 63-64, ll. 69-77: Πάλιν δέ φαμεν πρὸς αὐτοῦς Ὑμῶν λεγόντων, ὅτι ὁ Χριστὸς λόγος ἐστὶ τοῦ θεοῦ καὶ πνεῦμα, πῶς λοιδορεῖτε ἡμᾶς ὡς ἑταιριαστάς; Ὁ γὰρ λόγος καὶ τὸ πνεῦμα ἀχώριστόν ἐστι τοῦ ἐν ᾧ πέφυκεν· εἰ οὖν ἐν τῷ θεῷ ἐστὶν ὡς λόγος αὐτοῦ, δηλον, ὅτι καὶ θεὸς ἐστὶν. Εἰ δὲ ἐκτός ἐστι τοῦ θεοῦ, ἄλογός ἐστι καθ' ὑμᾶς ὁ θεὸς καὶ ἄπνοος. Οὐκοῦν φεύγοντες ἑταιριάζειν τὸν θεὸν ἐκόψατε αὐτόν. Κρεῖσσον γὰρ ἦν λέγειν ὑμᾶς, ὅτι ἑταῖρον ἔχει, ἢ κόπτειν αὐτόν καὶ ὡς λίθον ἢ ξύλον ἢ τι τῶν ἀναισθητῶν παρεισάγειν. Ὡστε ὑμεῖς μὲν ἡμᾶς ψευδοῦντες ἑταιριαστάς καλεῖτε· ἡμεῖς δὲ κόπτας ὑμᾶς προσαγορεύομεν τοῦ θεοῦ.

¹¹³ Rispettivamente ZIGABENUS, XXVIII, § 4, 1337A e D = FÖRSTEL *Arethas - Zigabenos - Koran*, XXVIII, 4, pp. 50-52, ll. 89-95 e 113-125; CHONIATA *Thesauri*, § 2, 105BC; § 4, 109AB.

¹¹⁴ Per i passi a commento di Corano 4, 171 si vedano: NICETAS BYZANTINUS, III, 49, 736AB; I, 8, 680D = FÖRSTEL *Niketas*, III, 5, p. 72, ll. 101-105; 8, pp. 14-16, ll. 192-203. Per l'esegesi di Corano 5, 110: NICETAS BYZANTINUS, I, 16, 689D-692A = FÖRSTEL *Niketas*, 15, pp. 24-26, ll. 378-390.

¹¹⁵ Cfr. BARTHOLOMEUS EDESSENUM, 1396C e 1401A = TODT *Bartholomaios*, § 18, p. 20, ll. 7-9 e § 27, p. 28, ll. 16-26.

Tanto nelle *Apologiae* quanto nelle *Orationes* Cantacuzeno sente l'urgenza di sostenere la veridicità del mistero trinitario eliminando ogni supposizione di culto politeista:

A chi Dio disse “Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza” [Gn 1, 26] se è solo e unico? Ovviamente al Figlio. Padre e Figlio sono infatti un'unica cosa come è scritto nel Vangelo: “Io e il Padre siamo una cosa sola” [Gv 10, 30] e “Chi vede me, vede il Padre” [Gv 14, 9; 12, 45]. Anche noi Cristiani facciamo ricadere l'anatema su colui che crede in due dei, difatti professiamo che Dio è unico, creatore del cielo e della terra.¹¹⁶

Nel tuo libro si legge che ciò è degno di un'aspra accusa nei confronti di noi Cristiani, poiché Dio disse di essere unico, mentre noi riteniamo Cristo Dio e Figlio di Dio e adoriamo molti dei e sia anatema per chi adora due o più dei. Ma noi adoriamo l'unico Dio vero, il creatore del cielo e della terra che insegnò agli Ebrei a non credere negli idoli. I Cristiani credono in un unico Dio come dichiarato nelle parole di Cristo: “Io e il Padre siamo una cosa sola” [Gv 10, 30] e “Chi vede me vede il Padre mio” [Gv 12, 45; 14, 9]. Voi ignorate le Scritture e vi allontanate dalla verità e, porgendo l'orecchio ad altre parole, finite per comprendere cose diverse. Gli Ebrei, salvati da Dio, non videro tuttavia la terra promessa, ma vagarono nel deserto per 40 anni. Vi giunsero i loro figli e lì Dio inviò per loro profeti e maestri. Ma li uccisero o li lapidarono e si dimostrarono ingrati verso Dio, fino quasi a macchiarsi di idolatria. Per questo caddero di nuovo in cattività e Dio di nuovo li salvò. Perciò, con l'approssimarsi degli ultimi giorni, Dio si compiacque e volle che suo Figlio e suo Verbo, sceso nel mondo, salvasse l'uomo, ingannato e allontanato dal Diavolo.¹¹⁷

Conscio che questa dimostrazione si fonda quasi esclusivamente su testi evangelici, il nostro autore ribalta l'accusa di diteismo, recuperando una citazione coranica riportata in *Cidone*¹¹⁸, allo scopo di provare come in realtà la macchia di diteismo ricada sui suoi avversari. Criticando l'idea che Dio possa pregare per la sorte di un altro uomo, certifica con logica stringente che l'Islam ammette l'esistenza di un Dio superiore al quale il Dio di Maometto rivolge le sue richieste:

Ancora nel capitolo intitolato *Elezap* afferma che Dio e gli angeli pregano sempre per lui e i suoi seguaci¹¹⁹. Che vai dicendo, uomo? Che Dio prega per la salvezza di altri? E se prega, o prega per se stesso o per la sorte di un altro. Se prega per se stesso, la cosa è una pura assurdità: quale utilità avrebbe la sua preghiera se non riesce a compiere la sua volontà? Se prega per un altro, invece è conseguente che esista un Dio a lui superiore; fuori da ogni controversia, è naturale che il minore preghi chi è a lui superiore, ed ecco che sulla base della tua frase, Maometto, si finisce per affermare l'esistenza di due dei: uno superiore e uno inferiore, il secondo che prega e il primo che accoglie le preghiere. E tu credi nel Dio creatore del cielo e della terra e a lui riservi venerazione e affermi che lui prega per te! Quale altro Dio hai introdotto, che accoglie le preghiere del creatore del cielo e della

¹¹⁶ Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae*, II, § 3, 445BC; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 78, ll. 138-149.

¹¹⁷ Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae*, II, § 5, 452D-453B; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 86, ll. 296-308.

¹¹⁸ Cfr. Corano, 33, 56.

¹¹⁹ Ripresa pressoché letterale di DEMETRIUS CYDONIUS, 1100C.

terra? Non so chi possa essere questo Dio, ma insieme al grande Mosè affermo che gli dei che non crearono il cielo e la terra siano abbattuti.¹²⁰

Eppure i Musulmani ugualmente dicono: “Come mai voi Cristiani dite che Cristo, che venerate, pregava per coloro che lo crocifiggevano? Vi macchiate senza volerlo dello stesso errore per il quale ci accusate. Se difatti Cristo è Dio – come voi affermate – perché con la potenza non rigetta le accuse dei suoi aguzzini? Ma se non è Dio, perché voi lo venerate come tale? Se è quindi Dio, a quanto pare, questi prega un Dio che è a lui superiore. Ecco quindi che anche per te vi è un Dio minore”. [...] Prestino ascolto a questo punto coloro che muovono questa argomentazione. Si legge nel Vangelo che il Signore disse ai discepoli: “*Sulla cattedra di Mosè si sono seduti gli scribi e i farisei. Praticate e osservate tutto ciò che vi dicono, ma non agite secondo le loro opere poiché essi dicono e non fanno*” [Mt 23, 2-3]. [...] Cristo invece insegnava le virtù attraverso le opere, a volte egli agiva e poi insegnava, in altre occasioni compiva opere e rimaneva in silenzio e quel silenzio era una forma di predicazione. [...] Cristo pregò per i suoi aguzzini, ma in quanto uomo: non era come Dio privo di corpo in questo mondo né era un semplice uomo come Nestorio e voi andate dicendo, ma al contempo uomo e Dio. [...] Poiché, come abbiamo detto, era Dio e uomo, pregava come un uomo quando ci fu occasione di mostrare la carità del suo cuore, tanto che disse: “*Nessuno ha un amore più grande di questo: dare l’anima per un amico*” [Gv 15, 13] ossia la vita. E diede la sua vita non solo per gli amici, ma anche per i suoi nemici – intendo dire i suoi carnefici – e tutti gli Ebrei, anzi per tutto il mondo, come annunciarono i profeti, e insegnò ciò e la verità risplendette più del sole.¹²¹

I brani fin qui riportati esauriscono il primo aspetto della difesa del culto alla Trinità. I primi paragrafi dell’*Oratio* III sono invece dedicati interamente a smantellare l’impianto accusatorio avversario contro la struttura della Trinità e al commento degli attributi ricorrenti nel Corano rivolti a Cristo, definito parola e soffio di Dio. Seguendo il testo di Riccoldo-Cidone, Cantacuzeno denuncia la posizione di Maometto che, a suo dire, dipende dall’insegnamento dell’eretico Carpocrazione:

Dopo aver discusso su alcune assurdità proferite da Maometto, è tempo di soffermarci su ciò che questo sciagurato afferma e insegna sul Salvatore, Cristo e nostro vero Dio. È proprio vero che: “*Lo stolto pensa: Dio non esiste*” [Sal 14 (13), 1]. Egli nega infatti la Trinità, pur sostenendo che Dio sia creatore del cielo e della terra, degli angeli, degli uomini e di tutto il creato, ma sostiene che non ha un figlio, poiché è impossibile venire al mondo senza una donna; seguendo la dottrina dell’eretico Carpocrazione, si finisce per considerare la nascita di Dio come un evento carnale. E di conseguenza egli ritenne che ci potessero essere delle differenze sostanziali tra Dio e il Figlio. Se difatti non è possibile che Dio abbia un figlio senza l’intervento di una donna, dicano anche che non è creatore né demiurgo senza la materia informe, come affermarono gli stolti Greci¹²².

¹²⁰ Cfr. CANTACUZENUS *Orationes*, II, § 24, 632CD; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 296, ll. 369-385.

¹²¹ Cfr. CANTACUZENUS *Orationes*, II, § 24, 632D-637B; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, pp. 296-302, ll. 385-497.

¹²² Cfr. DEMETRIUS CYDONIUS, 1044D, dove tuttavia non compare il riferimento alle tesi greche. Per il passo originale si veda MÉRIGOUX *Riccoldo*, § 1, ll. 41-46: *Summa uero intentio Machometi est quod Christus nec Deus nec Dei filius, sed homo quidam sapiens et sanctus et propheta maximus, sine patre et de uirgine natus. Et in hoc conuenit cum Carpocrate heretico. Asserit etiam Machometus quod Deus non potest habere filium quia non habet uxorem. Et in hoc conuenit cum Carpocrate heretico.* Sulla figura di Carpocrazione, filosofo platonico e fondatore di una setta

Poco dopo Cantacuzeno entra nel merito teologico della questione, discutendo la definizione coranica di “parola di Dio” attribuita a Gesù (Corano 3, 34-45; 4, 169-171), come abbiamo visto già oggetto di analisi sin dai tempi di Giovanni Damasceno. Il nostro autore esordisce prendendo atto del fatto che nella tradizione biblica nessun profeta poté mai fregiarsi di tale attributo. Nemmeno l’annuncio angelico della nascita di Cristo rappresenta una giustificazione valida, dati i casi simili di Sansone, figlio di Manoa (Gdc 13, 2-23) e di Giovanni il Precursore (Lc 1, 11-17). La dicitura che si legge nel Corano è allora, agli occhi di Cantacuzeno, l’ennesimo esempio di equivoco e incomprendimento dovuti all’ignoranza di Maometto, incapace di soppesare il valore del termine che fa riferimento alle ipostasi trinitarie¹²³. Cristo è di conseguenza Verbo e Figlio, consustanziale e coeterno al Padre. Proprio il principio di coeternità è a giudizio di Cantacuzeno un ulteriore criterio di veridicità poiché è inammissibile che Dio sia stato privo di parola sin dal principio, data la sua perfezione¹²⁴:

Se quindi, come la parola di Dio fu rivolta ai profeti e i profeti l’annunciarono agli uomini, così pure Cristo, ricevuta la parola di Dio, l’insegnò agli uomini e per questo motivo va chiamato anche lui profeta, come riconosce lo stesso Maometto, ed anzi il più grande di tutti e per questo motivo è detto Parola di Dio. Come è tuttavia possibile che nessun profeta fu mai chiamato Parola di Dio, ma ciascuno mantenne il proprio nome? Se il motivo non è questo, ma perché l’arcangelo, discendendo dal cielo, diede alla vergine Maria, colma di grazia, la buona novella ossia che Cristo fosse chiamato Parola di Dio? Sarebbe necessario di conseguenza definire Parola di Dio anche Sansone, figlio di Manoa, perché la sua nascita fu predetta da una premonizione divina per mezzo di un angelo. Ma anche Giovanni, il figlio di Zaccaria, dovrebbe essere chiamato Parola, perché anche in questo caso la sua nascita fu predetta da un angelo che si rivolse a Zaccaria. Poiché tuttavia nessun profeta mai fu chiamato Parola di Dio, né chi nacque dopo una predizione angelica, nemmeno Cristo dovrebbe essere definito Parola di Dio solo per l’annuncio dell’angelo alla vergine Maria o perché lui stesso parlò del regno di Dio, ma solo per qualche altro motivo che anche Maometto ignora. Se l’avesse saputo, avrebbe di certo proferito qualcosa di blasfemo. Avendo difatti sentito nella Scrittura che Cristo era chiamato Verbo di Dio, comprese il termine utilizzato, ma non il suo valore e non lo riconobbe come Dio per non trovarsi ad adorare due dei. Ed ecco ebbe paura, lì dove non c’è motivo di paura. Non comprese la differenza delle ipostasi e nemmeno delle sostanze. Cristo è definito e celebrato in quanto Verbo poiché non solo è guida della mente, della parola e della saggezza, ma anche delle cause di ogni cosa ossia dei modelli, che chiamiamo idee, insomma perché raccolse in sé i pensieri eterni e perché dalla sua parola gli angeli e gli uomini ebbero la facoltà della parola e perché lascia una traccia attraverso ogni cosa, come riferiscono le profezie, fino al compimento del mondo; e prima di tutto

gnostica nell’Egitto dell’inizio del II sec. si veda C. SCHOLTEN, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart 2004, s.v. *Karpokrates (Karpokratianer)*, vol. 20, pp. 173–186.

¹²³ In questo passaggio non si può non osservare la forte vicinanza con le riflessioni sul tema di Niceta Byzantios: NICETAS BYZANTINUS, XIX, 84, 777D-780B = FÖRSTEL *Niketas*, XIX, p. 120, ll. 4-23.

¹²⁴ Su questo aspetto dell’argomentazione si dilunga Bartolomeo di Edessa: BARTHOLOMEUS EDESSEUS, 1393AB; 1396BC e 1409D = TODT *Bartholomaios*, § 17, p. 16, ll. 14-20; § 20, pp. 20-22, ll. 27-34; § 36, p. 42, ll. 6-27.

ciò perché il divino Verbo si spande su ogni semplicità ed è come disciolto secondo la sua sostanza su ogni cosa. Dal momento che, come è stato detto, non è chiamato Parola né in quanto profeta né in quanto annunciato da un angelo, pare chiaro che è definito così perché è la parola naturale di Dio ed è Cristo e per questo motivo è ed è definito Figlio di Dio. Come la parola è frutto della mente così anche Cristo, generato da Dio sin dall'eternità, senza sofferenza e prima dei secoli, è chiamato suo Figlio. Non è difatti lecito dire che il tempo abbia intaccato quella generazione che è avvenuta prima dei secoli, altrimenti bisognerebbe presumere che Dio per un tempo sia stato privo di parola e di saggezza, quindi impotente al pari di una fonte secca senz'acqua. Ma poiché Cristo è detto Verbo di Dio, di conseguenza va definito anche saggezza e potenza. In caso contrario Dio in precedenza sarebbe stato privo di parola, di saggezza e potenza, che avrebbe acquisito in un secondo momento come avviene per gli uomini, e solo allora sarebbe divenuto perfetto. Poiché tuttavia sin dall'eternità e prima dei secoli era perfetto, generò il suo Verbo. E se il Verbo fosse stato generato dopo un istante di tempo, come sarebbe stato un Dio privo di parola? Per quanto uno si distacchi dai corpi, rimane un corpo imperfetto. Ma se togli dalla natura spirituale una parte, perdi tutto. E se ciò è vero per gli angeli incorporei, tanto più ciò è assurdo per Dio che travalica ogni natura semplice e incorporea per la sua sostanza. Se difatti non aveva Parola e solo in seguito l'acquistò, è anche possibile che la perda, così come l'ha ottenuta; ma, se prima dei secoli e sin dall'eternità, in quanto Dio perfetto, generò il Verbo perfetto e, poiché il Padre è eterno, sin dall'eternità proclamò eterno il suo Verbo e Figlio, il Salvatore, che è immagine e splendore del Padre, che sempre contempla se stesso e in quest'immagine sempre contempla il Padre.¹²⁵

Cantacuzeno procede quindi la sua esposizione esaminando gli attributi coranici di Anima e Soffio di Dio. Essi, a dispetto di quanto creduto dai Musulmani, provano in maniera indiscutibile l'esistenza del Verbo di Dio, poiché anima e soffio sono consustanziali e per necessità coeterni al Creatore ed elementi costitutivi del Verbo. Non solo le Scritture – conclude Cantacuzeno – ma inconsapevolmente lo stesso Maometto ammettono Cristo come Figlio di Dio e Dio egli stesso:

Poiché Maometto chiama Cristo anima e soffio di Dio, anche noi supponiamo che così sia anche per la sua parola. E se il soffio di Dio e l'anima possono esistere e quindi esistono, ecco che Dio secondo Maometto non ha respiro né spirito e divenne perfetto per mezzo di creature. Ma di conseguenza o Egli credè se stesso e si rese perfetto, sapendo di non esserlo, o deve esistere un altro creatore. E guarda a che assurdità siamo approdati. Se Dio non fu mai privo di respiro e anima, di conseguenza anche Cristo è sempre esistito, non come uomo ma generato da Dio, quindi Verbo, o come dici tu in qualità di saggezza e potenza. Sempre egli proviene da Dio ed è con Dio. Il saggio non è mai privo della sua saggezza, il forte non può dividersi dalla sua forza, né il pensiero dalla sua parola come il sole dal suo raggio. E se tu chiami anima e soffio di Dio, vuol dire che ti riferisci alla parola. Se Dio avesse l'anima, essa sarebbe la sua parte più importante. Ed ecco dalla verità e dall'affermazione di Maometto arriviamo ad affermare che Cristo ha la stessa natura di Dio ed è lui stesso Dio e ha un Padre che lo ha generato sin dall'eternità prima di tutti i secoli ed egli è il legittimo Figlio di Dio e Dio, come è anche scritto nei Vangeli: "Io e

¹²⁵ Cfr. CANTACUZENUS *Orationes*, III, § 3, 652D-656A; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, pp. 320-324, ll. 26-83.

il Padre siamo una cosa sola” [Gv 10, 30], ossia un solo Dio, non secondo le ipostasi, come credeva Sabellio, ma per l’unica e medesima condizione divina. Mosè che vide Dio dice: “*In principio Dio creò il cielo e la terra*” [Gn 1, 1] e Davide: “*Hai fatto tutte le cose con saggezza*” [Sal 104 (103), 24] e “*Dalla tua parola furono fatti i cieli*” [Sal 33 (32), 6]. Suo figlio Salomone, degno di ogni rispetto, afferma: “*Dio ha fondato la terra con sapienza, ha consolidato i cieli con intelligenza*” [Prv 3, 19] e Isaia, noto per la sua straordinaria eloquenza, proclama: “*Il Dio eterno che rese salde le estremità della terra*” [Is 41, 5]. Ma il beato Giovanni, figlio di Zebedeo, che il Signore chiamò figlio del tuono perché risuonò sulla terra più forte il frastuono del tuono al momento di quella nascita eccezionale, nel Vangelo così dice: “*In principio era il Verbo e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio. Tutto è stato fatto per mezzo di lui e senza di lui nulla è stato fatto di ciò che esiste*” [Gv 1, 1-3]. Ti accorgi come i profeti abbiamo parlato in maniera alquanto oscura perché il tempo non era ancora arrivato, ma Giovanni in maniera chiara e a testa alta lo dichiarò? Tra i profeti chi lo chiamò Verbo, chi Saggezza, chi Intelligenza, chi Creatore, chi Dio senza rivelare il mistero prima del tempo, come ho detto. Finché il velo non fu tolto, non era lecito, non era giusto. Allora il Figlio di Dio e Dio si trovò ad essere predetto per enigmi e per questo il figlio del tuono dice chiaramente: “*In principio era il Verbo*”. Come il sole coperto da nuvole basse e dalla tempesta è invisibile alla vista degli uomini, eppure è quasi possibile scorgere la sua luce e, quando la tempesta si placa e torna il sereno, lascia cadere su tutti gli uomini i suoi raggi, così a me pare che sia avvenuto per il Figlio e Verbo di Dio. Ho dimostrato anche ora, come nelle precedenti apologie, che egli è Dio vero prima di tutti i secoli, Figlio di Dio e creatore di tutta la terra, ma rimaneva nascosto sotto una nuvola di ignoranza e dalla tempesta dell’idolatria, insieme al Padre e allo Spirito. Quando tornò il sereno, ossia si dispiegò l’economia dell’incarnazione e fu generato nella carne da una donna, la santa vergine e Madre di Dio Maria, allora apparve la grazia di Dio, salvatrice di tutto il genere umano.¹²⁶

Completata questa dimostrazione che unisce in sé sia testimonianze dalle Scritture sia passi coranici, Cantacuzeno conserva all’*incipit* dell’*Oratio* IV la stoccata finale. Qui egli spiega che la corporeità del Dio di Maometto costituisce un’aberrante limitazione alla facoltà divina e rappresenta un punto di inammissibilità delle tesi teologiche islamiche:

Eppure un essere divino non ha grandezza né dimensioni, non è possibile circoscriverlo in alcuna figura. E se questa è la sua natura, come è possibile che sia diverso per le sue parti? Se si ammettesse quest’ultimo punto come si potrebbe ancora dire che sia incorporeo? Se infatti è circoscrivibile in un’immagine, di conseguenza avrà anche dimensione e grandezza, e se ha grandezza, avrà anche una posizione e se copre uno spazio, necessariamente potrà essere circoscritto in un’immagine. Come è possibile che una persona assennata possa assegnare questi caratteri corporei e tutte le proprietà del corpo alla natura beata e incorporea di Dio?¹²⁷

Servendosi ancora della traduzione di alcuni versetti che legge in Cidone, egli avverte il suo interlocutore del fatto che Maometto non riuscì a occultare definitivamente la verità trinitaria, né l’esistenza dello Spirito Santo, suggellando in tal modo la superiorità del dogma cristiano sulle false e incomplete credenze musulmane:

¹²⁶ Cfr. CANTACUZENUS *Orationes*, III, § 3, 656A-657C; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, pp. 324-326, ll. 92-146.

¹²⁷ Cfr. CANTACUZENUS *Orationes*, IV, § 1, 680CD; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, pp. 352-354, ll. 106-111.

Nel capitolo intitolato *Ainesan* afferma: “Gente del Libro – ossia i credenti – non parlate di Dio se non dicendo la verità: Cristo Gesù è figlio di Maria e apostolo di Dio e Parola di Dio che nel suo grembo fu posto per opera dello Spirito santo”¹²⁸. Ed ecco che, pur chiamando Cristo Dio, Verbo di Dio e Spirito santo (la Trinità infatti conta tre persone), il miserando non aprì gli occhi del cuore per vedere la luce della Trinità. E la cosa non è inverosimile.¹²⁹

Spesso il Corano cita lo Spirito santo. Nel capitolo intitolato *Empia*, immaginando che sia Dio stesso a parlare si trova scritto: “Lo generanno nel seno di Maria a partire dallo Spirito santo”¹³⁰. Non si può certo pensare che Dio dica ciò a proposito di un angelo qualsiasi, ma ovviamente si riferisce a Cristo.¹³¹

3.3.1.2 CRISTOLOGIA

La discussione sull'identità di Cristo è sicuramente il tema che più impegna Cantacuzeno nel corso dell'intero *corpus* antislamico. Egli infatti avverte, come i suoi predecessori, la centralità dell'argomento che segna il vero discrimine teologico con il suo interlocutore. La devozione islamica verso la figura di 'Īsā-Gesù è difatti ben altra cosa che il riconoscimento in Cristo del compimento delle promesse messianiche anticipato dai profeti. Inoltre la dimostrazione della divinità di Cristo equivale all'implicita affermazione della falsità e inutilità della predicazione di Maometto. In secondo ordine la discussione sulla duplice natura di Cristo, oltre a rappresentare l'ennesimo esempio così ben attestato dalla tradizione, risponde direttamente ad alcune delle richieste che si leggono nella lettera inviata a Melezio da Sampsatines:

Mi chiedevi una replica ai seguenti quesiti: 1) come è possibile che Dio concepisca un figlio senza l'intervento di una donna; 2) se ebbe veramente un Figlio, deve necessariamente esserci tra i due un contrasto o divisione tra i due (ἰδοὺ σχίσμα καὶ στάσις ἐν μέσῳ αὐτῶν); 3) come è possibile che Dio si sia fatto uomo; 4) per quale motivo, lui che era Dio, divenne uomo; 5) se Cristo era Figlio di Dio e Dio lui stesso, perché non salvò l'umanità con la sola parola, ma quasi costretto si fece uomo e morì per salvare l'umanità; 6) come è possibile che subì il dolore sebbene fosse Dio; difatti Dio non può soffrire [...].¹³²

Le questioni sollevate dal Persiano impongono quindi una completa rilettura dell'intera vicenda evangelica dall'incarnazione alla passione in funzione teologica. La vera

¹²⁸ Cfr. Corano, 4, 171.

¹²⁹ Cfr. CANTACUZENUS *Orationes*, IV, § 3, 688D-689A; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 364, ll. 294-300.

¹³⁰ Cfr. Corano, 66, 12.

¹³¹ Cfr. CANTACUZENUS *Orationes*, IV, § 3, 689B; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 364, ll. 309-313. Ripresa letterale di DEMETRIUS CYDONES, 1128D.

¹³² Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae, preambulum*, 377AB; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 6, ll. 105-112.

novità rispetto alla letteratura antislamica precedente – ed è quanto cercheremo di mettere in risalto in questo paragrafo – è il fatto che Cantacuzeno sceglie una chiave di lettura teleologica, ossia lascia parlare a sostegno della sue tesi passi dall'Antico e Nuovo Testamento, anziché intraprendere verbose e raffinate dimostrazioni razionali. Tale scelta sottende una radicata convinzione e un'implicita finalità: l'utilizzo delle Scritture testimonia indiscutibilmente la convergenza del secolare cammino della discendenza abramica nella persona di Cristo e al contempo esautora come superfluo e menzognero ogni esempio di ulteriore predicazione. L'intento apologetico si intreccia così indissolubilmente con le finalità polemiche, rendendo in tal modo il testo una *summa* e uno strumento efficacissimo di replica alle pretese musulmane per i posteri.

Gran parte della minuziosa discussione in difesa della divinità di Cristo si dispiega nel corso delle *Apologiae* I e II, ma è nei primi paragrafi dell'*Oratio* III che Cantacuzeno offre al suo lettore una sorta di agile sunto, puntualizzando quanto ha in precedenza illustrato. Questa sintesi attacca il versetto 23 della sura 23¹³³ lì dove Maometto nega che Dio abbia generato un figlio e ogni possibilità di politeismo. Il nostro autore individua nelle credenze degli Ebrei e negli insegnamenti degli eresiarchi Carpocrazione e Nestorio le fonti alle quali attinse il Profeta. L'esclusiva affermazione della natura umana di Cristo, sebbene sia mitigata nell'Islam dall'elogio delle qualità superiori di Gesù, equivale a una tendenziosa falsificazione delle promesse contenute nelle Scritture¹³⁴. Il lunghissimo § 4 dell'*Oratio* III intende dimostrare quanto Maometto e i suoi seguaci si limitino a un rispetto formale dei libri sacri senza far seguire un'opportuna esegesi dei medesimi. Dalla creazione di Adamo alla nascita di Cristo schiere di profeti hanno annunciato l'esistenza e l'avvento del Figlio di Dio. Tali promesse hanno poi ricevuto compimento nell'azione predicatrice di Cristo, culminata nella passione. Cristo diede prova della sua consustanzialità con il Padre non attraverso manifeste dichiarazioni, ma per mezzo delle sue opere. Molti testimoniarono direttamente la sua divinità come Natanaele (Gv 1, 29) o Pietro (Mt 16, 13-19) e la proclamarono con la loro predicazione come Paolo e Barnaba (At 14, 14). Cantacuzeno quindi si dilunga sull'episodio del riconoscimento di Tommaso (Gv 20, 28-29), che dall'incredulità iniziale ebbe conferma non solo della resurrezione del maestro, ma anche della sua divinità. Cantacuzeno a questo punto invita il suo interlocutore a riconsiderare le numerose occasioni nelle quali Cristo promette, in quanto Dio, che chi crederà in lui otterrà la salvezza (Gv 5, 28-29; 6, 47). Offrendo una lezione di raffinata teologia, egli sostiene che, se l'Antico Testamento in quanto raccolta della parola di Dio rivelata ai profeti può essere definito *teologia*, i libri neotestamentari sono una *teurgia*, dal momento che narrano e proclamano il compimento delle promesse messianiche. Per Cantacuzeno Cristo non ebbe necessità di dichiararsi Dio, poiché quanti lo incontrarono riconobbero in lui la realizzazione delle antiche profezie, come avviene nel dialogo con il cieco nato (Gv 9, 35-38). Maometto non comprese quindi l'inaccessibilità di Dio e del mistero trinitario e per sua

¹³³ Cfr. Ripresa letterale di DEMETRIUS CYDONES, 1128D.

¹³⁴ Cfr. CANTACUZENUS *Orationes*, III, § 2, 652C; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 320, ll. 14-18.

ignoranza finì per misconoscere quanto era stato rivelato e, negando il Figlio, giunse a negare contemporaneamente Padre e Spirito (1Gv 2, 23). Nello sviluppo del suo ragionamento il bizantino poi esamina un'altra dichiarazione di Maometto il quale sostiene che Cristo si rivolse agli Ebrei dicendo: "Adorate il mio e vostro Dio, mio e vostro Signore" (Corano 5, 72); a questo versetto il nostro polemista contrappone l'originale di Giovanni (Gv 20, 17): *Salgo al Padre mio e al Padre vostro*. Egli osserva che Cristo non utilizza la prima persona plurale per sottolineare il suo legame di superiore figliolanza ed elezione rispetto ai semplici uomini, che sono figli di Dio per operazione della grazia (Sal 82 (81), 6). L'interpretazione di Maometto è frutto di subdola malvagità attraverso la distorsione tendenziosa di quanto conobbe delle Sacre Scritture¹³⁵.

La difesa della divinità di Cristo non si ferma a questo punto. Cantacuzeno sa che il Corano ammette l'assunzione di Cristo, la sua seconda *parousia* alla fine dei tempi, la vittoria sull'Anticristo, ma anche la successiva e definitiva morte di Cristo stesso¹³⁶ e attacca la convinzione islamica che equipara Gesù agli esempi antichi di Elia (2Re 2, 11) ed Enoch (Gn 5, 21-23; Ebr 11, 5)¹³⁷. Tale affermazione risente, a suo modo di vedere, delle tesi eretiche donatiste (τοῖς αἰρετικοῖς Δονατισταῖς συμφωνῶν)¹³⁸ e in sostanza bolla l'intera escatologia islamica come un ennesimo segno di empietà (ἀσέβημα).

È tuttavia nell'ambito delle *Apologiae* che Cantacuzeno concentra ogni sforzo per difendere il dogma cristologico. Egli impegna il suo interlocutore in una disamina scrupolosa sia delle insidiose questioni poste nella lettera a Melezio sia delle fonti vetero e neotestamentarie che anticipano o dichiarano la probità delle credenze cristiane. Egli sceglie di replicare alle richieste del Persiano, proponendo per ogni tappa della vita di Cristo esempi e prove che ne sostengano la duplice natura, umana e divina.

La concezione virginale e l'incarnazione rappresentano il punto di partenza di questo articolato esame. Sampsatines aveva puntualmente attaccato, sotto forma di quesito, ogni aspetto dell'economia dell'incarnazione, facendo perno su un criterio di ammissibilità razionale: chiedeva come fosse possibile la generazione del Figlio di Dio senza intervento di donna, come fosse immaginabile l'armoniosa coesistenza delle due nature, coesistenza stessa che appare un'inutile sovrastruttura che non giustifica, semmai complica, il

¹³⁵ Cfr. CANTACUZENUS *Orationes*, III, § 4, 661A-669C; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, pp. 330-340, ll. 214-397.

¹³⁶ Sui passi coranici sui quali si fonda l'escatologia musulmana: Corano, 3, 55; 43, 61. Essi sono conosciuti e commentati già da Giorgio Monaco (HARMATOLOS, II, pp. 701, l. 18 - 703, l. 9), Zigabeno (ZIGABENUS, XXVIII, 22, 1353CD = FÖRSTEL *Arethas - Zigabenos - Koran*, XXVIII, 22, p. 74) e Choniata (CHONIATA *Thesauri*, § 8, 113A).

¹³⁷ Cfr. CANTACUZENUS *Orationes*, III, § 7, 673CD; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 346, ll. 487-500.

¹³⁸ Il riferimento alle tesi donatiste si spiega alla luce di un passo della traduzione di Cidone (DEMETRIUS CYDONES, 1045A) nel quale si denuncia che Maometto, negando la passione di Cristo, nega di conseguenza i sacramenti della Chiesa, come per l'appunto fecero i seguaci di Donato nella prima metà del II sec.: 'Ο δὲ τὸ πάθος ἀρνούμενος τοῦ Χριστοῦ ἀρνεῖται τὰ τῆς Ἐκκλησίας μυστήρια, ἐκ τοῦ θεοῦ πάθους τὸ φραστήριον ἔχοντα. Ἐν οἷς τοῖς αἰρετικοῖς Δονατισταῖς συμφωνεῖ. L'intero ragionamento si ritrova ovviamente nell'originale di Riccoldo. Cfr. MÉRIGOUX *Riccoldo*, ll. 52-57: *Addit etiam Deus transtulit Christum ad se, sed apparebit circa finem mundi et occidit Antichristum, et postea Deus faciet eum mori. Et negat Christi passionem, negat omnia sacramenta ecclesiae que ex passione Christi efficaciam habent. Et in hoc conuenit eum donatistis hereticis.*

conseguimento dell'obiettivo salvifico di Dio; inoltre obietta che il Creatore avrebbe potuto servirsi della sola parola, senza cadere nell'umiliazione della morte che inoltre presuppone che quello stesso Dio, superiore e onnipotente, sia stato costretto a subire l'onta del dolore, in se stessa indizio di inferiorità e debolezza. Tutte richieste ricorrenti nella polemistica islamica.

Le obiezioni di Sampsatines costituiscono insieme l'ossatura e il banco di prova per Cantacuzeno, il quale – come vedremo – opta per una serie di dimostrazioni e prima ancora per un metodo dialettico ben diverso dal *cliché* tradizionale. Egli non confuta le accuse musulmane a partire dal testo coranico, ma rispondendo puntualmente alle contestazioni dell'avversario. L'armamentario tradizionale è quindi sostituito da una presentazione che, secondo le intenzioni dell'autore, si basa sul dato scritturistico, incontrovertibile perché condiviso. Le *Apologiae*, trattando il tema cristologico, si configurano quindi alla maniera di un contraddittorio epistolare – genere in verità ben attestato nell'apologetica antislamica bizantina – e non come trattazione impersonale.

L'esordio dell'*Apologia* I entra *in medias res* nel cuore della prima obiezione. Cantacuzeno ammette che i Cristiani nulla conoscono del mistero dell'incarnazione e anzi giudicano empio indagare sull'imperscrutabile disegno divino. Reputa grave al contrario la presunzione musulmana che considera impossibile che Dio abbia generato un figlio senza unirsi a donna, perché in tal modo ciò implica una limitazione alle facoltà di Dio:

Noi né sappiamo né abbiamo appreso alcunché intorno alla sua generazione, ma nemmeno abbiamo intenzione di indagare su questo aspetto in eterno poiché sarebbe cosa empia e in assoluto contraria alla fede Cristiana e crediamo che tale mistero superi la natura sia degli angeli sia degli uomini. Ciò vale anche per la sua incarnazione che noi apprendemmo e conoscemmo e alla quale crediamo: non sappiamo come sia avvenuta la sua generazione da Dio Padre né tantomeno la nascita dalla santa Vergine Maria. Voi al contrario, che dite di conoscere ciò che è impossibile a Dio tanto che chiedete come sia possibile che Dio abbia un figlio e sulla base delle vostre parole volete anche conoscere che cosa sia possibile per Dio, pretendete di insegnare a noi, rozzi e ignoranti, quale sia la natura divina, cosa le sia possibile e cosa impossibile, così da salvarci dalla nostra condizione di rovina. Parlami allora della natura di Dio ed io ti spiegherò la generazione del Figlio e Verbo di Dio. Continuate a chiedere come sia possibile che Dio abbia avuto un figlio senza una donna. Volete sapere come Cristo fu generato da donna senza l'intervento di un uomo e quest'ultimo aspetto pare più facile da comprendere: Adamo venne alla luce senza l'unione di uomo e donna, ma anche Eva nacque da uomo senza donna e non certo contro le leggi di natura, ma in modo diverso sconosciuto per noi Cristiani e chiaro solo per Dio. Se ciò è incomprendibile per la natura umana, perché i Musulmani ci accusano per ciò che loro stessi non conoscono e sembrano allontanarsi dalla verità come la terra dal cielo?¹³⁹

Sin da queste prime battute risulta manifesto l'intento pedagogico della dimostrazione. Giocando la sua partita sullo stesso terreno razionale dell'interlocutore,

¹³⁹ Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae*, I, § 1, 381C-384B; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 14, ll. 86-112.

Giovanni paragona il mistero della nascita di Cristo alla creazione di Adamo ed Eva, progenitori dell'umanità e quindi creati senza intervento di donna. Cantacuzeno così accantona la minuziosa discussione degli apologeti bizantini che avevano sviscerato ogni incongruenza sulla questione riportata nel testo coranico¹⁴⁰. Egli non segue nemmeno – e ciò è assai rilevante – la pista indicata dalla traduzione di Cidone, per la quale Maometto per ignoranza è colpevole mistificatore di quanto predicato dai Cristiani¹⁴¹, medesima conclusione alla quale era approdato il prigioniero Palamas nel dialogo con Ismael, nipote dell'emiro Orhan. Non è tuttavia sufficiente questa annotazione. Il paragone con Adamo nasconde la conoscenza diretta da parte di Cantacuzeno delle tesi utilizzate dai controversisti islamici che, proprio per negare l'eccezionalità della concezione virginale, accennavano al caso di Adamo¹⁴². Cantacuzeno ribalta a suo favore questo esempio per confermare l'insondabilità delle possibilità di Dio, rivolgendo con grande prontezza contro il suo avversario le sue stesse armi argomentative. Alle *Orationes* è invece lasciato spazio per un'aggressione diretta e ben documentata contro le falsità di Meometto che, immaginando un Dio corporeo, desume che altrettanto corporea sia la sua generazione¹⁴³, considerando inoltre che la negazione dell'incarnazione divina affonda – come abbiamo già osservato – nella fiducia accordata dal Profeta alle tesi degli eretici Carpocrazione¹⁴⁴ e Nestorio¹⁴⁵.

Ma torniamo alle *Apologiae*. Cantacuzeno si sforza di illustrare con metafore tratte dalla vita quotidiana il mistero dell'incarnazione, quasi per convincere con semplici mezzi infantili l'incredulo interlocutore. Di qui le metafore originalissime che descrivono la natura umana di Cristo come un abito: la carne, della quale si vestì, fu santificata al pari di un re che conferisce onore alla veste che indossa:

Rifletti sulla differenza tra servo e padrone. È lecito, giusto e santo che sia adorato l'uomo nel quale il Figlio prese corpo proprio come ad esempio i servi adorano il re. Bada: adorano l'anima del re non il suo corpo. Chi è tanto stolto da dubitarne? Se in un giorno di festa viene acquistato un abito e il re lo indossa, da quel momento chi oserà toglierlo? Tutti lo guardano con rispetto e ossequio come se fosse simile a tutti gli altri abiti, ma è dal re che quella veste trae onore. Lo stesso è valido per Cristo. Rifletti ancora: prese la

¹⁴⁰ Per la rassegna degli autori e dei passi rimandiamo all'analisi di KHOURY 1972, pp. 186-190.

¹⁴¹ Cfr. DEMETRIUS CYDONES, 1132AC e 1133D-1135A.

¹⁴² Si trova notizia di ciò in KHOURY 1972, p. 190. Inoltre queste critiche sono ampiamente discusse nella *Lettera all'emiro di Damasco* di Areta. Cfr. FÖRSTEL *Arethas - Zigabenos - Koran*, pp. 22-24, ll. 28-33; ABEL 1954, pp. 357-358 e nota 2.

¹⁴³ Cfr. CANTACUZENUS *Orationes*, III, § 3, 656AB; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 324, ll. 84-91: Dunque Maometto è folle quando sostiene che Dio non possa in alcun modo aver un figlio senza intervento di donna. Questo ripete spesso contro questa solida argomentazione. Ma a mio parere cadde in questo errore poiché immagina Dio come un essere corporeo e per questo motivo considera la generazione come un fatto corporeo. E può capitare che dica di Dio che in lui non ci sia accidente, necessariamente né sostanza né vita, che non mangi e non beva. Secondo la medesima convinzione afferma che Dio non possa avere un figlio.

¹⁴⁴ Cfr. CANTACUZENUS *Orationes*, III, § 4, 657D-660B; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 328, ll. 155-181.

¹⁴⁵ Cfr. CANTACUZENUS *Orationes*, III, § 5, 669CD; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, pp. 340-342, ll. 398-408.

stessa natura umana di Adamo, anche se nacque da Vergine al di là delle leggi di natura. Per mezzo della sua divinità onorò e santificò l'uomo e si sedette alla destra del Padre.¹⁴⁶

Altra immagine assai evocativa è tratta dalla metallurgia: come il ferro non trasmette al fuoco usato per forgiarlo il suo colore bruno, ma ne acquisisce calore e luminosità, al pari Cristo si fece carne senza umiliarsi, bensì elevando la materia e la condizione umana:

Così avvenne, come abbiamo già detto, come il ferro, per natura bruno e freddo, non trasmette al fuoco né temperatura né colore, eppure non perde la sua natura, ma accoglie calore e luminosità, noi diciamo che così avvenne in Cristo. Dio prima dei secoli si fece uomo senza umiliarsi, ma per glorificare la natura umana.¹⁴⁷

Passiamo ora al corpo dell'argomentazione di Cantacuzeno intorno al tema dell'incarnazione di Cristo. La strategia apologetica scelta si concentra sulla citazione e sulla minuziosa esegesi di passi vetero e neotestamentari, tratti – come abbiamo dimostrato nelle pagine precedenti – dalla trattatistica anti giudaica, che anticipano la *parousia* del Figlio di Dio. La sequenza copre gran parte dell'*Apologia* I (§§ 5-18) e data l'assoluta novità del metodo applicato, di seguito riportiamo il catalogo dettagliato delle fonti citate, rimandando per brevità al testo:

- Commento a Deut 18, 15 per la natura umana, in combinazione con Sal 96 (95), 11 per quella divina, passando per la predicazione di Giovanni Battista (Gv 1, 25)¹⁴⁸;
- Commento a Sal 72 (71) 1. 4-7. 11. 17-19¹⁴⁹;
- Commento a Sal 110 (109), 1-3¹⁵⁰;
- Commento a 1 Re 8, 26-27 e Bar 3, 36. 38¹⁵¹;
- Commento a Dn 2 dove si racconta della visione di Nabucodonor, che dimenticato il sogno, ne chiede spiegazione ai Magi che non sanno cosa dire. Interviene Daniele che miracolosamente racconta la visione e ne dà interpretazione: la statua viene distrutta da un masso che è Cristo caduto da una montagna che è Maria¹⁵²;
- Commento a Is 7, 14 e Is 9, 5-6¹⁵³;
- Commento a Bar 3, 36-38¹⁵⁴;
- Racconto del concepimento e nascita di Cristo in un intreccio di passi vetero e neotestamentari che rimandano gli uni agli altri: Is 1, 3; Lc 2, 13-14; Lc 2, 8-12; Sal 96 (95), 11. 13; Sal 97 (96), 6; Deut 32, 43; Gv 12, 47 e Mt 25, 31-33¹⁵⁵;

¹⁴⁶ Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae*, I, § 2, 441D-444A; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 76, ll. 82-95.

¹⁴⁷ Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae*, I, § 2, 444BC; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 76, ll. 101-109.

¹⁴⁸ Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae*, I, §§ 5-6, 393D-396D; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, pp. 26-28, ll. 341-381.

¹⁴⁹ Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae*, I, §§ 7-8, 396D-404A; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, pp. 28-34, ll. 382-522.

¹⁵⁰ Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae*, I, § 9, 404A-409D; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, pp. 36-42, ll. 523-675.

¹⁵¹ Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae*, I, § 10, 409D-412A; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, pp. 42-44, ll. 676-693.

¹⁵² Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae*, I, §§ 12-13, 412D-416A; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, pp. 44-46, ll. 716-781.

¹⁵³ Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae*, I, § 14, 416AD; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 48, ll. 782-808.

¹⁵⁴ Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae*, I, § 14, 417AC; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 50, ll. 818-834.

¹⁵⁵ Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae*, I, § 17, 420A-424B; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, pp. 52-56, ll. 855-948.

- Viene raccontata la vicenda dei Magi come dimostrazione della straordinarietà di Cristo e della sua nascita; il riconoscimento dei Magi pagani è prova chiara del compimento delle Scritture: Mt 2, 1-6; Mic 5, 1; Mt 2, 9; Mt 2, 13-14; Os 11, 1; Mt 2, 16 e Mt 2, 18¹⁵⁶;
- La stella che guida i Magi è un prodigio che testimonia la straordinarietà del nascituro: Mt 2, 9¹⁵⁷.

Dopo aver narrato nei dettagli e con opportuni rimandi le varie fasi della passione di Cristo, dall'ingresso a Gerusalemme fino al momento dell'Ascensione¹⁵⁸, anche in questo caso Cantacuzeno procede alla presentazione di una rassegna di passi veterotestamentari che profetizzano sulla passione di Cristo, coprendo in tal modo gran parte dell'*Apologia* II (§§ 6-23).

Proprio nel preambolo della lunga disamina delle fonti scritturistiche, merita ricordare che Cantacuzeno dà spazio a un episodio della Trasfigurazione che egli giudica centrale per comprendere la parabola della missione evangelizzatrice. Di certo influenzato dalle discussioni della controversia palamitica ancora vive e brucianti, il nostro autore induce il suo interlocutore a riflettere: come per il battesimo al Giordano, si tratta di un prodigio che prelude alla passione e resurrezione, ma la presenza dei discepoli allude anche alla missione evangelizzatrice affidata agli apostoli, poiché in quell'occasione essi trovano conferma della divinità di Cristo e della condivisione della natura con il Padre come preannunciato da Davide (Sal 89 (88), 13) e da Mosè (Deut 18, 15. 18):

Allora Cristo condusse i suoi discepoli e salì sul Monte Tabor e il suo volto brillò più del sole e i le sue vesti divennero candide come la neve. I discepoli vedendo lo splendore del suo volto, caddero in terra. Non era possibile sopportare quella luce. Quindi videro Mosè, Elia che parlavano con Cristo come servitori [Mt 17, 1-3; Mc 9, 2-4; Lc 9, 28-31]. Ora rifletti su questo evento: in primo luogo gli apostoli, vedendo lo splendore sul viso, compresero che per sua volontà andava verso la morte; in secondo luogo perché si tranquillizzassero, spaventati dall'anticipazione della passione; terzo, la presenza di Mosè ed Elia testimoniava che si trattava del Signore. Questo fu un prodigio simile al battesimo sul Giordano, un prodigio che annunciava l'avvicinarsi della passione e resurrezione e la missione evangelizzatrice degli apostoli affinché essi, ascoltando la voce di Dio Padre, ritenessero che egli è il Figlio, che unica è la divinità e la natura del Padre e del Figlio [Καὶ τὸ δὴ θαυμαστὸν καὶ μέγα, ὅτι, ὡσπερ ἐπὶ τοῦ Ἰορδάνου βαπτιζομένου τοῦ Χριστοῦ, ἐγένετο φωνὴ ἐκ τῶν οὐρανῶν σχισθέντων αὐτῶν λέγουσα· Οὗτος ἐστὶν ὁ Υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα, αὐτοῦ ἀκούετε. Τοῦτο δηλοῦντος τοῦ λόγου, ἵνα τὸ μὲν κατὰ πάντα πιστωθῶσι καὶ πληροφορηθῶσιν, ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ Υἱὸς καὶ Λόγος τοῦ Θεοῦ· τὸ δὲ, ἵνα, ἐπεὶ ὁ καιρὸς τῆς ταφῆς τοῦ Χριστοῦ ἤγγιζε καὶ μετὰ τὴν ταφὴν καὶ τὴν ἀνάστασιν μέλλουσιν ἀποσταλῆναι ἐπὶ τὸ κήρυγμα οἱ ἀπόστολοι], vedendo compiersi la profezia di Davide che recita: “*Il Tabor e l'Ermon canteranno il tuo nome*” [Sal 89 (88), 13], e quella di Mosè che abbiamo già citato: “*Il Signore, tuo Dio, susciterà un profeta fra i nostri fratelli come*

¹⁵⁶ Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae*, I, § 18, 424BD, 428CD, 429BD; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, pp. 56, 60, 62, ll. 949-970, 1039-1054, 1080-1100.

¹⁵⁷ Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae*, I, § 18, 428D-429B; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, pp. 60-62, ll. 1055-1079.

¹⁵⁸ Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae*, II, § 5, 461D-469B; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, pp. 96-104, ll. 500-656.

me. Ogni anima che non ascolterà quel profeta sarà dannata.” [Deut 18, 15. 18]. È evidente che tutte le parole di Mosè sono parole di Dio, come anche avvenne al momento del battesimo e della trasfigurazione quando fu Dio Padre a parlare e non un uomo. Vedi come sin dal principio fu annunciato Cristo?. Come dopo la notte il sole appare prima con un raggio quindi la luce e infine il sole, così anche per Cristo, come sole spirituale, manifestò la sua luce al mondo e alle anime di coloro che credono in lui.¹⁵⁹

Concludiamo con il catalogo delle fonti relative alla difesa della passione di Cristo:

- Profezia sui sommi sacerdoti - commento a Sal 2, 1-2¹⁶⁰;
- Profezia su Giuda - commento a Sal 41 (40), 6-7. 10 e Sal 109 (108), 6-8. 13-15. 17¹⁶¹;
- Profezia sulla cattura di Cristo per opera degli Ebrei - commento a Ger, 11, 19¹⁶²;
- Profezia sui 30 denari - commento a Mt 29, 4¹⁶³;
- Profezia sui falsi testimoni - commento a Sal 35 (34), 11-12¹⁶⁴;
- Profezia sulla riunione dei sacerdoti Anna e Caifa - commento a Sal 22 (21), 17. 13; 69 (68), 10. 5¹⁶⁵;
- Profezia sul processo con Pilato e la divisione della veste di Cristo - commento a Sal 22 (21), 19¹⁶⁶;
- Profezia sulla veste vile indossata da Cristo - commento a Sal 35 (34), 13¹⁶⁷;
- Profezia sulla flagellazione di Cristo - commento a Is 50, 5-7¹⁶⁸;
- Profezia dell'aceto e fiele - commento a Sal 69 (68), 22¹⁶⁹;
- Profezia sull'intenzione di crocifiggere Cristo - commento a Is 53, 7¹⁷⁰;
- Profezia sul processo a condanna di Pilato - commento a Sal 22 (21), 17¹⁷¹;
- Profezia della ferita nel costato - commento a Zac 12, 10; Gv 19, 37¹⁷²;
- Il prodigio del sole oscurato - commento ancora a Zac 14, 7. 9¹⁷³;
- Profezia sulla morte di Cristo - commento a Is 53, 2¹⁷⁴;
- La ferita al costato inferta da un soldato - commento a Zac 12, 10; Gv 19, 37¹⁷⁵;
- Profezia sulla morte di Cristo - commento a Gb 38, 3. 7. 10. 14. 17; 42, 1-2. 5; Sal 16 (15) 10¹⁷⁶.

¹⁵⁹ Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae*, II, § 5, 460B-461D; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, pp. 94-96, ll. 446-505.

¹⁶⁰ Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae*, II, § 6, 469B; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 104, ll. 658-662.

¹⁶¹ Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae*, II, § 7, 469CD; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, pp. 104-106, ll. 663-676.

¹⁶² Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae*, II, § 8, 469D; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 106, ll. 677-679.

¹⁶³ Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae*, II, § 9, 469D-472A; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 106, ll. 680-684.

¹⁶⁴ Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae*, II, § 10, 472A; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 106, ll. 685-687.

¹⁶⁵ Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae*, II, § 11, 472AB; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 106, ll. 686-695.

¹⁶⁶ Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae*, II, § 12, 472B; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 106, ll. 696-700.

¹⁶⁷ Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae*, II, § 13, 472BC; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 106, ll. 701-702.

¹⁶⁸ Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae*, II, § 14, 472C; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 106, ll. 703-708.

¹⁶⁹ Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae*, II, § 15, 472C; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 108, ll. 709-711.

¹⁷⁰ Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae*, II, § 16, 472D; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 108, ll. 712-716.

¹⁷¹ Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae*, II, § 17, 472D; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 108, ll. 716-720.

¹⁷² Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae*, II, § 18, 473A; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 108, ll. 721-722.

¹⁷³ Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae*, II, § 19, 473AC; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 108, ll. 723-745. Interessante annotazione di carattere astronomica sull'impossibilità che si tratti di una semplice eclissi.

¹⁷⁴ Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae*, II, § 20, 473C; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 110, ll. 746-749.

¹⁷⁵ Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae*, II, § 22, 481D; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 118, ll. 924-927.

3.3.2 LA DISCENDENZA ABRAMICA

Altro tema ben documentato dalla tradizione apologetica-polemica per il quale Cantacuzeno segna un punto di novità riguarda la discendenza abramica dell'Islam. Nel corso dei secoli gli scrittori bizantini sono stati infatti costretti a confutare la tesi islamica secondo la quale attraverso la figura di Ismaele, figlio di Agar, il popolo musulmano avrebbe in Abramo il proprio patriarca. L'argomento è particolarmente sensibile per le sue implicazioni: la discendenza abramica garantisce infatti all'Islam di innestarsi nel percorso di salvezza ed elezione divina che, attraverso la prima fase ebraica e quindi cristiana, garantisce legittimità alla rivelazione di Maometto. Consapevoli della centralità di questo tema i trattatisti bizantini, a partire da Giovanni Damasceno, si sforzano di confutare tale assunto¹⁷⁷. Per intensità e sviluppo delle argomentazioni spicca sicuramente Niceta Byzantios¹⁷⁸, successivamente in parte ripreso nella *Panoplia* da Zigabeno¹⁷⁹. Merita in questa sede richiamare i passaggi salienti della riflessione di Niceta per osservare come Cantacuzeno, pur percorrendo una strada ben diversa, approdi sostanzialmente alle medesime conclusioni. Il polemista infatti, prendendo spunto da Gn 17, 18-19. 21 osserva che solo Sara deve essere considerata l'unica sposa legittima di Abramo e per conseguenza solo Isacco può vantare il vincolo di figliolanza dal patriarca. In ragione di ciò gli Ismaeliti non godono dell'alleanza con Dio, alleanza che è accordata solo alla discendenza di Isacco. Inoltre – prosegue Niceta – la benedizione a Ismaele e alla sua discendenza (Gn 17, 20) equivale a quella che Dio impartì agli uccelli e ai pesci (Gn 1, 22). Niceta quindi conclude il suo ragionamento dichiarando sulla base di Sal 21 (20), 28 che tutti i popoli torneranno al Signore, tranne gli Ismaeliti in quanto adoratori del demonio con il quale hanno stretto alleanza. La pratica della circoncisione anche in ambito musulmano non è infatti garanzia dell'elezione della discendenza abramica, poiché i Musulmani non rifiutano, come fecero Abramo e gli Ebrei, il culto idolatrico. In sostanza l'accusa di Niceta si muove contemporaneamente su due piani: da un lato attacca la legittimità della discendenza di Ismaele da Abramo e dall'altro addita il culto idolatrico ancora vivo nell'Islam come prova della distanza che separa la fede di Maometto dall'alleanza tra Abramo e Dio. Niceta quindi,

¹⁷⁶ Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae*, II, § 23, 481D-484C; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, pp. 118-120, ll. 928-964.

¹⁷⁷ Per Giovanni Damasceno si veda KOTTER IV, 100, ll. 2-6 e 78-94; per Teofane il Confessore: THEOPHANES CONFESSOR, p. 333, ll. 1-2, 14-23; per Giorgio Monaco: HARMATOLOS, II, pp. 697-698; per il *Contra Muhammed*: PSEUDO-BARTHOLOMEUS EDESSEUS, 1448B. Ricostruzione dettagliata in KHOURY 1972, pp. 161-167.

¹⁷⁸ Per i testi si vedano NICETAS BYZANTINUS, XXV, 788B-792C; XXVI-XXVII, 793B-796B; XIX, 800C-801D = FÖRSTEL *Niketas*, XXV, pp. 130-136; XXVI-XXVII, pp. 136-142; XIX, pp. 144-146; per un'analisi delle considerazioni di Niceta si rimanda a RIGO 1997a.

¹⁷⁹ Cfr. ZIGABENUS, 130, XXVIII, 29, 1360BC = FÖRSTEL *Arethas - Zigabenos - Koran*, § 29, p. 82.

recuperando la celebre notizia damascenica¹⁸⁰, ricorda la credenza musulmana secondo la quale il Santuario dell'Osservanza (προσκύνημα τοῦ παρατηρήματος)¹⁸¹, lì dove si venera l'effigie di Afrodite, sia stato eretto da Abramo e Ismaele. La pretesa islamica è tuttavia smascherata dall'assenza di riferimento nella Scrittura¹⁸².

Cantacuzeno, come il polemista del IX sec., prendendo spunto dall'esegesi di Gn 17, 8 e 22, 17, prova come la presunta ascendenza abramica non sia provata dalle Sacre Scritture:

Inoltre quando Dio indicò ad Abramo le quattro parti della terra disse: “A te e alla tua discendenza darò la terra e moltiplicando moltiplicherò il tuo seme come le stelle nel cielo e come sabbia sulla riva del mare poiché ti rendo padre di molte genti e nel tuo nome molti popoli saranno benedetti” [Gn 17, 8; 22, 17]. Bisogna capire cosa vogliano dire queste parole. Poiché i pronunciamenti di Dio sono veritieri e mai ingannano, proviamo a considerare quando e in quale modo si compiono. Abramo ebbe due figli: il primo, Ismaele, dalla schiava Agar, il secondo, Isacco, da Sara, donna libera. È forse vero che per Ismaele, nato da una schiava, poiché discendeva da Abramo, Dio disse che in lui tutti i popoli saranno benedetti? Al contrario Dio impose ad Abramo: “Scaccia la schiava con il suo bambino poiché il figlio della schiava non deve essere erede con il figlio della donna libera” [Gn 21, 10]. Rispettando la volontà del Signore, scacciò dalla sua casa Ismaele insieme a sua madre Agar. Quando ricevette la predizione da Dio, Abramo rispose: “Che cosa mi darai, Signore, se sono privo di discendenza?” [Gn 15, 2]. Vedi come, ben prima di scacciarlo dalla sua casa, Abramo non considerasse Ismaele suo figlio, altrimenti avrebbe detto di avere un altro figlio [Βλέπεις πῶς καὶ πρὸ τοῦ ὀρισθῆναι τὸν Ἀβραάμ ἐκβαλεῖν ἀπὸ τοῦ οἴκου αὐτοῦ τὸν Ἰσμαῆλ οὐκ ἐλογίζετο τοῦτον υἱὸν αὐτοῦ [...] οὐκ ἂν ἐζήτει ὁ Ἀβραάμ τέκνον ἕτερον]. Ritenendosi privo di discendenza, egli cercava un figlio che fosse da considerare sangue del suo sangue. Isacco nacque infatti successivamente e, dopo questi eventi, Dio, che aveva imposto di scacciare la schiava con il figlio, mostrò chiaramente che Ismaele non appartiene alla discendenza di Abramo [φανερῶς ἐδήλωσεν ὅτι οὐκ ἐλογίσατο τὸν Ἰσμαῆλ τέκνον καὶ σπέρμα τοῦ Ἀβραάμ]. Non è allora evidente che si tratta del solo Isacco, figlio di Sara, donna libera?¹⁸³

Dio infatti ordina ad Abramo di cacciare la schiava Agar e Ismaele, suo figlio, che quindi egli non considera sangue del suo sangue (Gn 15, 2).

Ribadendo tali osservazioni e citando nuovamente Gn 21, 10 (cacciata di Agar), nell'*Apologia* IV il bizantino vira la rotta - e qui sta la novità rispetto alla tradizione - verso una condanna che poggia su dati storici. Ismaele infatti non seguì il popolo d'Israele nel deserto e non ricevette quindi la circoncisione che in quell'epoca è segno di appartenenza al popolo eletto. Quindi secondo Cantacuzeno, la fede dei Musulmani non ha legami con le

¹⁸⁰ Cfr. KOTTER IV, 100, ll. 79-82 e 92-94. Il culto per Afrodite e la presunta idolatria islamica sarebbe conseguenza dell' "arcaismo programmatico" degli eresiologi bizantini. Il fatto poi che si tratti di Afrodite, ossia un culto dedito al piacere e alla carnalità come chiosato da Giorgio monaco, consentirà alle future generazioni di polemisti di giustificare e condannare per conseguenza la sensualità e inclinazione ai piaceri materiali delle quali sono ritenuti colpevoli i seguaci di Maometto.

¹⁸¹ Traduzione da Corano, 3, 96.

¹⁸² Cfr. NICETAS BYZANTINUS, XXXVI, 720AB = FÖRSTEL *Niketas*, § 12, ll. 319-325, p. 56.

¹⁸³ Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae*, I, § 3, 385D-388C; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, pp. 18-20, ll. 174-207.

figura di Abramo e autore e artefice di queste false credenze fu soltanto Maometto che predicò secondo la sua ispirazione e non in base alla volontà di Dio.

Inoltre poiché Ismaele, che i Musulmani considerano il loro patriarca, non si recò in Egitto insieme agli Ebrei, per lui non c'era nessuna necessità della circoncisione e inoltre non apparteneva alla discendenza di Abramo poiché Dio ordinò ad Abramo: “*Scaccia la serva con suo figlio, mai il figlio di una schiava sarà erede insieme al figlio di una donna libera*” [Gn 21, 10]. Abramo allora cacciò di casa Ismaele e sua madre Agar. Se mai una volta fosse tornato, sarebbe stato per una visita e non come figlio, suo seme ed erede. Visto che le cose andarono in questo modo, non vedo proprio dove i Musulmani fondino la loro fede. Non si può certo dire che la fede dei Musulmani prima di Maometto derivi da Abramo; fu Maometto autore delle credenze e insegnò secondo la sua ispirazione e non secondo Dio (Διὰ τοῦτο οὐκ ἀναφαίνεται ἀπὸ τινος πράγματος πρὸ τοῦ Μωάμεθ ἐκ τοῦ Ἀβραὰμ εἶναι τὴν τῶν Μουσουλμάνων πίστιν, ἀλλὰ αὐτός ἐστιν ὁ ἀρχηγὸς τῶν τοιοῦτων δογμάτων, καὶ ὅτι ἀπὸ κοιλίας αὐτοῦ ἐδίδασκεν, ὅσα ἐδίδασκε, καὶ οὐκ ἀπὸ Θεοῦ).¹⁸⁴

La pista storica è ulteriormente battuta in altri due passaggi. Nell'*Apologia* I, proprio a continuazione del brano che abbiamo citato, Cantacuzeno si dilunga a narrare la storia degli Ebrei in quanto popolo discendente per benedizione da Abramo. Egli ripercorre le principali tappe, ricordando i periodi di cattività vissuti dal popolo eletto perché si rese peccatore di idolatria agli occhi di Dio che tuttavia nella sua misericordia, con l'intervento dei profeti e uomini santi, attese sempre la redenzione del suo popolo. Dopo la crocifissione di Cristo e il misconoscimento del Figlio di Dio, sebbene essi non abbiano più peccato di idolatria, si sono macchiati di un'empietà tale da motivare l'ira eterna di Dio come già avevano preconizzato Davide (Sal 69 (69), 24) e Daniele (Dn 9, 27). Proprio queste citazioni veterotestamentarie trovano conferma nel dialogo tra Giovanni Battista e alcuni Ebrei, come narrato nel Vangelo di Matteo (Mt 3, 44) e suggellato dalle parole di Cristo stesso (Gv 8, 44) con le quali egli accusa gli Ebrei di essere figli del demonio.

La stirpe degli Ebrei è sua discendenza e ciò è incontestabile, ma la benedizione non ricade soltanto su Isacco: difatti soltanto gli Ebrei sono suoi eredi in quanto discendenti di Giacobbe e dei suoi dodici figli. Anche quando vivevano in pace e nella purezza di sangue, essi erano pochi in numero rispetto agli abitanti della terra. Solo con l'aiuto di Dio paiono grandi e terribili. Dio li definiva il suo popolo e sua discendenza e con il suo aiuto conquistarono molte città; grazie alla potenza di Dio Mosè poté compiere in Egitto miracoli, e dopo di lui, il figlio di Nun, Giosuè e altri fino alla nascita di Cristo, a partire dalla quale ebbe inizio il declino degli Ebrei. Si compì la profezia di Giacobbe: “*Non sarà tolto lo scettro da Giuda né il bastone del comando, finché non verrà colui al quale appartiene e al quale è dovuta l'obbedienza dei popoli*” [Gn 49, 10], e quella di Isaia: “*Sorgerà la radice di Iesse come vessillo per i popoli e i popoli lo cercheranno con ansia*” [Is 11, 10]. Difatti fino alla nascita di Cristo gli Ebrei contavano re e sacerdoti della loro stirpe. Nel corso della loro storia ora Dio li puniva per i loro peccati in particolare per la pratica dell'idolatria talaltra mostrava misericordia, fino a quando compirono il più grave misfatto [scil. la crocifissione] e furono

¹⁸⁴ Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae*, IV, § 2, 540AB; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 182, ll. 136-150.

definitivamente abbandonati da Dio e dispersi fra i popoli. Dio li sostenne, mostrandosi misericordioso, in attesa di un loro pentimento e conversione, ma vittime di un male incurabile li abbandonò proprio come avevano predetto i profeti. Difatti nel tempo in cui adorarono gli idoli suscitando la sua ira, Dio li condusse in cattività a motivo delle loro colpe. Di nuovo, deposta l'ira, Egli si mostrò nei loro confronti misericordioso e ottennero nuovamente la precedente pace e nel tempo della prigionia non mancarono i profeti, inviati da Dio a loro consolazione. Questi annunciavano difatti l'ira di Dio e al contempo la Sua successiva misericordia e il futuro ritorno a Gerusalemme. In Egitto rimasero per 400 anni e lì divennero numerosi. Ritornati a Gerusalemme e costruito il tempio, furono fatti schiavi dal re babilonese Nabucodonosor per 70 anni. Dopo questi eventi per due anni e mezzo [furono prigionieri] di Antioco Epifane. Ai tempi di Mosè nel deserto sacrificarono il vitello e dopo ciò servirono gli idoli: non si trattava solo di sacrifici di animali, ma anche immolarono i loro figli ai demoni e uccisero i profeti, tuttavia l'ira di Dio non fu definitiva. Dalla passione del Signore sono passati 1360 anni e tuttavia – come affermano – rispettano la legge e si astengono da ogni forma di idolatria, ma a causa di quel solo gesto di empietà che compirono contro Cristo furono abbandonati come ne è testimone l'intero mondo. Per questo motivo furono dispersi affinché fossero oggetto di scherno e ludibrio agli occhi dell'intero universo né alcun profeta rivolse loro parole di consolazione dai tempi di Giovanni, figlio di Zaccaria. Quando giunse colui che era stato predetto dai profeti ossia Cristo, non era necessaria ulteriore profezia da un lato perché Cristo era giunto, dall'altro poiché gli Ebrei erano indegni e l'avevano disprezzato e misconosciuto. Crocifissero non un semplice uomo, ma colui che è uomo e Dio. Non soffrì la divinità, ma l'uomo. Ecco la sorte della progenie di Sara, donna libera, e il seme di Isacco. Per quale motivo Dio potrebbe considerare gli Ebrei come seme di Isacco dato che hanno meritato la sua ira impietosa? Come dovrebbero essere considerati i figli di Abramo ai quali Davide vaticinò rivolgendosi a Dio: *“Si offuschino i loro occhi e più non vedano: sfibra i loro fianchi”* [Sal 69 (68), 24] ossia non venga meno il giogo della schiavitù su di loro. A ciò allude l'espressione *“sfibra i loro fianchi”*. In che modo Dio potrebbe giudicarli seme di Isacco e figli di Abramo quando il profeta Daniele preconizzò la loro rovina e distruzione: *“Fino alla fine del mondo la schiavitù li terrà avvinti”* [Dn 9, 27]. Si legge così anche nei Vangeli quando gli Ebrei, rivolgendosi con orgoglio a Cristo, dicono: *“Nostro padre è Abramo”* e Giovanni risponde. *“Non dite tra voi di avere come padre Abramo perché Dio può scagliare queste pietre sui figli di Abramo”* [Mt 3, 9]. Dio alludeva ai popoli che avevano i cuori come pietre, ma che credettero in Cristo e furono riconosciuti secondo la profezia come figli di Abramo. Cristo non solo privò gli Ebrei di ciò, escludendoli dalla discendenza di Abramo, ma addirittura li definì figli del Demonio dicendo: *“Voi avete per padre il demonio e volete compiere i desideri del padre vostro. Egli era omicida fin dal principio e non stava saldo nella verità, perché era menzognero”* [Gv 8, 44]. Quelli che Cristo definì figli del diavolo forse sono figli di Abramo, seme di Isacco? Quale legame hanno con il diavolo i servi di Dio, Abramo, Isacco e Giacobbe? Anzi quale legame può sussistere tra Dio e il diavolo?¹⁸⁵

Questa lunga *ekphrasis* sulla storia ebraica, data la sua collocazione, non può certo essere considerata un semplice *excursus* dotto; Cantacuzeno compie implicitamente una sovrapposizione tra Ebrei e Musulmani, asserendo che il diritto di discendenza da Abramo non è un fattore di lineare genealogia, come ingenuamente ritengono i suoi avversari, ma frutto di un'elezione spirituale: solo quanti, credendo nella realizzazione delle profezie

¹⁸⁵ Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae*, I, § 3, 388C-393A; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, pp. 18-24, ll. 218-309.

veterotestamentarie del passaggio terreno di Cristo, possono dirsi figli di Dio e discendenti di Abramo. La discendenza abramica dunque per Cantacuzeno non dipende da un legame di figliolanza, ma di adesione e di fede al progetto divino.

Va infine ricordato un breve passaggio ancora dell'*Apologia* IV, che tocca l'argomento dell'ascendenza abramica:

Il fatto poi che la fede musulmana dipenda da Abramo, come dice Maometto, trova risposta nella stessa figura di Maometto: egli è autore e legislatore di questi precetti. Tra Abramo e Maometto sono trascorsi 2582 anni: è possibile allora che la fede dei Musulmani derivi da Abramo?¹⁸⁶

L'apologista suggella idealmente il suo percorso, sostenendo ancora la linea di una spiegazione di ordine storico per la quale bisogna riconoscere l'originalità e novità rispetto ai predecessori. Egli asserisce che la distanza cronologica che separa Maometto da Abramo, calcolata con assoluta precisione (2582 anni), sia prova sufficiente a rendere inammissibile che la fede dei Musulmani possa affondare le proprie radici nella conversione di Abramo.

3.3.3 MARIOLOGIA

Un aspetto non certo secondario nell'economia della dimostrazione della superiorità e verità della fede cristiana è posto da Cantacuzeno intorno alla figura di Maria. Il nostro autore non si discosta dal tracciato della tradizione apologetico-polemico bizantina, che individua nella figura della Madre di Dio un punto decisivo nella difesa del dogma della divinità di Cristo.

Com'è naturale, Cantacuzeno nel corso delle *Apologiae* I e III delinea innanzitutto un ritratto dogmaticamente solido di Maria e nel corso dell'*Oratio* III propone un confronto tra la figura evangelica e quella presentata nel Corano.

Proprio in un breve passaggio dell'*Apologia* III, egli tratteggia il ruolo centrale che Maria ha rivestito nell'economia dell'Incarnazione e ne specifica gli attributi per i quali è oggetto di venerazione e grazie ai quali opera attivamente nella vita umana. Non si tratta di una dichiarazione di prassi, ma di un tentativo di correggere e sfatare credenze che si annidano nell'immagine che i Musulmani nutrono nei confronti del mistero trinitario perché convinti che le persone sante siano il Padre, la Madre e il Figlio¹⁸⁷:

Riteniamo santa la Vergine Maria, creatura di Dio e serva di Dio (πλάσμα Θεοῦ καὶ δούλην Θεοῦ). Crediamo e professiamo che non fu generato né può nascere essere umano a lei

¹⁸⁶ Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae*, IV, § 1, 532C; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 176, ll. 30-35.

¹⁸⁷ Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae* III, § 9, 520C; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 160, ll. 456-457: Λέγετε, ὅτι πιστεύομεν οἱ Χριστιανοὶ εἰς τρία πρόσωπα, εἰς Πατέρα, Μητέρα καὶ Υἱόν.

simile fino alla fine dei tempi. La sua natura umana è inferiore a quella degli angeli, ma la dignità e l'onore che le riserviamo sono superiori a quello degli angeli, poiché generò il Verbo e Figlio di Dio secondo la carne. Tutti noi la riconosciamo come nostra avvocata e ausiliatrice (ἔχομεν αὐτὴν προστάτην πάντες καὶ βοηθόν). Prega e intercede per i nostri peccati, compie miracoli e atti degni di ammirazione (καὶ ἐνεργεῖ καὶ πράττει θαύματα μεγάλα καὶ ἐξαισία). Quindi la veneriamo non come Dio, ma come Madre del Figlio di Dio (Καὶ προσκυνοῦμεν αὐτὴν οὐχ ὡς Θεόν, ἀλλ'ὡς Μητέρα τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ κατὰ σάρκα). Su chi adora due o più dei ricada l'anatema poiché uno solo è Dio, creatore del cielo e della terra e di tutte le cose visibili e invisibili.¹⁸⁸

Seguendo il procedimento fruttuoso adottato nel sostenere la divinità di Cristo, anche per Maria Cantacuzeno nel corso dell'*Apologia* I sceglie di commentare due passi tratti dall'Esodo e dai Salmi. Nel primo egli recupera una lettura allegorica tradizionale sin dall'epoca patristica, identificando Maria con il rovetto ardente descritto da Mosè:

Il grande Mosè sul monte Sinai vide il rovetto ardente. Dopo averlo visto bruciare parecchi giorni senza che si consumasse per il fuoco, iniziò a chiedersi che cosa volesse. Avvicinatosi, sentì una voce che proveniva dai cieli: "Mosè, Mosè, togliti i sandali dai piedi perché il luogo sul quale tu stai è suolo santo" [Es 3, 2-5]. Cosa significa il rovetto ardente, che brucia senza consumarsi, e la voce che dice "togliti i sandali dai piedi" se non che il rovetto è la prefigurazione della santa vergine Maria (ὅτι ἡ μὲν βάτος ἡ καιομένη εἰκόντιζε καὶ προετύπου τὴν ἁγίαν Μαρίαν τὴν Παρθένον) che generò il Figlio e Verbo di Dio secondo la carne? Come il rovetto che brucia e non si consuma, anche la santa Vergine, quando concepì il Figlio e Verbo di Dio, non fu consumata dal fuoco divino, ma da Dio custodita (οὕτω καὶ ἡ ἁγία Παρθένος δεξαμένη τὸν τοῦ Θεοῦ Υἱὸν καὶ Λόγον ῥῶ πυρὶ τῆς θεοτήτος οὐ κατεφλέχθη φυλαχθεῖσα ὑπὸ τοῦ Θεοῦ). Le parole di Mosè intendono spiegare il mistero dell'incarnazione di Cristo: non bisogna avere alcuna parte di sé morta, che separi da Dio, né mente corrotta e morta alla comprensione della Verità, ma viva e sana, quale quella di Mosè. I suoi sandali erano fabbricati con pelle morta di animali e quindi Dio impone di toglierli.¹⁸⁹

Il secondo passo – come vedremo tra breve – risulta funzionale a demolire la convinzione musulmana della discendenza di Maria da 'Imrān. L'apologista, prendendo spunto da due passaggi dei Salmi 132 (131) e 45 (44), avverte che Davide, autore dei testi, profetizza nel suo dialogo con Dio l'avvento di una donna che per la sua purezza sarà destinata a compiere l'Incarnazione del Messia:

Per questo motivo anche Davide annunciò: "Non concederò sonno ai miei occhi, né riposo alle mie palpebre finché non avrò trovato un luogo per il Signore, una dimora per il Potente di Giacobbe. Ecco abbiamo saputo che era ad Efrata, l'abbiamo trovata nei campi del bosco. Entriamo nella sua dimora, prostriamoci lì dove sono i suoi piedi" [Sal 132 (131), 4-7]. Bada alle parole del profeta: a lui fu rivelato da Dio che il Figlio di Dio dovrà nascere da una Vergine, Dio vero nascerà uomo vero, come abbiamo dimostrato in precedenza riportando molte sue testimonianze.

¹⁸⁸ Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae* III, § 9, 520C-521A; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 160, ll. 463-475.

¹⁸⁹ Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae* I, § 11, 412B-412D; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 44, ll. 694-715.

A cosa servono le altre profezie? Ha parlato così della Vergine: “Ascolta, figlia, guarda, porgi l'orecchio: dimentica il tuo popolo e la casa di tuo padre” [Sal 45 (44), 11]. La figlia di Davide è la santa Maria (Τοῦ γὰρ Δαβὶδ θυγάτηρ ἦν ἡ ἁγία Μαρία) e, poiché ella sentirà la voce dell'Arcangelo Gabriele, egli dice “porgi l'orecchio” ossia all'indicibile gioia alla quale parteciperà. E poiché da quel momento ogni cosa istituita sin dall'antichità per i semplici e i disprezzati fu abrogata ed eliminata, e la nuova legge di Cristo insieme al Testamento per tutto il mondo sarebbe stata diffusa, egli dice “dimentica il tuo popolo e la casa di tuo padre” e presta attenzione a quei nuovi comandamenti. Queste parole sono quindi da riferire alla Vergine. Dopo che, come è scritto, [scil. Davide] vide che il Figlio di Dio si sarebbe fatto uomo e sarebbe nato da sua Figlia, chiese anche il luogo nel quale sarebbe nato e Dio glielo mostrò.¹⁹⁰

La dimostrazione della discendenza di Maria da Davide e il fatto che questi ne abbia prefigurato l'avvento rappresentano di per sé già due prove solide a detrimento del racconto coranico, laddove Maria è ricordata ora come figlia di 'Imrān¹⁹¹ ora come figlia di sorella di Aronne¹⁹², quindi anche di Mosè. L'incongruenza delle due genealogie ha suscitato l'imbarazzo dei commentatori coranici e sin dai tempi di Giovanni Damasceno¹⁹³ tale discordanza è stata con insistenza ricordata dai polemisti per dare prova dell'ignoranza di Maometto e della sua falsa predicazione, tanto da essere anatematizzata nel *Rituale di abiura*¹⁹⁴. Se nella *Lettera a 'Umar* dell'imperatore Leone VI il Saggio per la prima volta assistiamo al tentativo di una spiegazione genealogica che distingue tra Maria, figlia-sorella di Aronne e appartenente alla tribù di Levi, e Maria, madre di Cristo, figlia di Gioachino e discendente da Davide della tribù di Giuda¹⁹⁵, sono gli argomenti cronologici adottati da Niceta Byzantios¹⁹⁶ e dal suo epigono Zigabeno¹⁹⁷ a confluire e influire sulla confutazione di Cantacuzeno:

Sulla persona della santa vergine Maria e madre di Dio (scil. Maometto) è convinto che i Cristiani l'abbiano divinizzata (ὅτι οἱ Χριστιανοὶ θεοποιοῦσιν αὐτήν). Anche su questa totale assurdità abbiamo già detto a sufficienza nel corso della terza Apologia e nulla aggiungiamo. Basta quanto discusso. Nel capitolo intitolato *Amrām*, come anche in quello dal titolo *Mariam* ossia Maria, racconta che la sempre vergine Maria e Madre di Dio fosse figlia di Amrām, che è il padre del profeta Mosè e di Aronne (θυγάτηρ ἐστὶ τοῦ Ἀμράμ, ὃς ἐστὶ πατὴρ τοῦ προφήτου Μωϋσέως, καὶ τοῦ Ἀαρών). Insomma arriva a pensare che Maria, la madre di Cristo, sia sorella di Mosè e Aronne (ἡ τοῦ Χριστοῦ μήτηρ Μαρία ἀδελφὴ ἦν τοῦ τε Ἀαρών καὶ Μωσέως). Ebbene: che Amrām fosse il padre di Mosè e Aronne è pura verità, ma chi sia il padre della Madre di Dio e quando ella nacque è universalmente risaputo. Maria, sorella di Mosè, morì nel deserto, ma solo dopo 1500 anni venne alla luce

¹⁹⁰ Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae* I, § 18, 425B-428A; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, pp. 58-60, ll. 990-1027

¹⁹¹ Cfr. Corano 3, 35; 66, 12.

¹⁹² Cfr. Corano 19, 28.

¹⁹³ Cfr. KOTTER IV, 100, 18-19.

¹⁹⁴ Cfr. RITUALE D'ABIURA, 129C; MONTET 1906, p. 152, ll. 9-13.

¹⁹⁵ Cfr. LEO IMPERATOR, 315D.

¹⁹⁶ Cfr. NICETAS BYZANTINUS, XXV, 93-94, 789C-792C = FÖRSTEL *Niketas*, §§3- 4, pp. 134-136, ll. 65-98.

¹⁹⁷ Cfr. ZIGABENUS, 28, 2, 1336A = FÖRSTEL *Arethas - Zigabenos - Koran*, p. 46, § 2, ll. 41-46.

la santa Madre di Dio (Τοῦ γὰρ Μωσέως ἀδελφὴ ἡ Μαρία ἐν τῇ ἐρήμῳ ἀπέθανε. Μετὰ δὲ χρόνους χιλίους πεντακοσίους ἐγεννήθη ἡ ἀγία Θεοτόκος). Ecco come questo folle confonde in un unico passo tutta la verità.¹⁹⁸

Il nostro polemista, rimandando a quanto discusso nell'*Apologia* III, si preoccupa di ribadire che i Cristiani non professano per Maria alcuna natura divina. Quindi, nell'intento di svelare la folle confusione di Maometto, risolve il caso di omonimia con maggiore precisione cronologica rispetto ai suoi predecessori e con la conferma della morte di Maria, sorella di Aronne e Mosè, nel deserto grazie a un opportuno rimando veterotestamentario (Nm 20, 1).

Se nella fase di difesa, Cantacuzeno ci appare dunque più attento, come sua consuetudine, a provare attraverso la lettura delle Scrittura la validità del dogma cristiano contro le distorsioni malevole o inconsapevoli degli avversari musulmani, nello slancio polemico egli, sebbene influenzato da testi canonici come il *Rituale* e dalla manualistica rappresentata da Zigabeno, opta per un affondo più circostanziato rispetto ai suoi predecessori.

3.3.4 LA CROCE E IL CULTO DELLE ICONE

3.3.4.1 LA CROCE

Il punto di attrito che fa del culto della croce un tema di discussione tra Cristiani e Musulmani trova fondamento in un passo del Corano in cui Maometto esplicitamente nega la crocifissione di Cristo (Corano 4, 156-157)¹⁹⁹. Ciò rende la giustificazione dell'adorazione della croce un argomento frequente e particolarmente sentito dall'apologetica bizantina come confermato dallo stesso Cantacuzeno che tocca il problema in due passaggi delle *Apologiae* I e III.

È facile desumere l'intransigenza islamica verso la croce da due testi ben diversi come il *Rituale di abiura*, di cui un articolo impone al convertendo di rendere onore alla croce²⁰⁰, e dalla denuncia del monaco Giorgio che accusa Maometto di aborrire il simbolo cristiano²⁰¹. La replica degli apologeti si muove su due binari spesso tra loro interscambiabili e compresenti. Da un lato Giovanni Damasceno²⁰², Leone imperatore²⁰³, Areta²⁰⁴ e Niceta

¹⁹⁸ Cfr. CANTACUZENUS *Orationes* III, § 8, 673D-676A; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 346, ll. 501-514.

¹⁹⁹ Sulla questione KHOURY 1972, pp. 196-201; KHOURY 1982, pp. 24-27.

²⁰⁰ Cfr. RITUALE D'ABIURA, 136A; MONTET 1906, p. 152, ll. 21-23.

²⁰¹ Cfr. HARMATOLOS, II, p. 701, ll. 1-4.

²⁰² Cfr. KOTTER IV, 100, p. 64, ll. 78-80.

²⁰³ Cfr. LEO IMPERATOR, 320C.

Choniata²⁰⁵ optano per giustificare il culto della croce alla luce di culti paralleli islamici come quello alla Ka'ba o all'ordine di Dio per gli angeli di inginocchiarsi e adorare l'uomo come si legge nel Corano. Se i Musulmani riconoscono la bontà di tali pratiche, a maggior ragione dovrebbero approvarla per Gesù, Verbo di Dio. Dall'altro lato vi sono altri apologeti o testi – oltre al *Rituale*²⁰⁶ e Zigabeno²⁰⁷ troviamo nuovamente Giovanni Damasceno e Choniata²⁰⁸ – che difendono il culto della croce ricordando che essa è simbolo di salvezza, dunque ha un valore teologico organico al messaggio cristiano. Si inserisce poi nell'alveo di questa linea apologetica Leone il Saggio la cui riflessione è degna di una particolare attenzione. L'imperatore recupera un aneddoto dal sapore leggendario, ma che al contempo propone una giustificazione storica al culto della croce: dopo la crocifissione di Cristo gli Ebrei nascosero in un luogo segreto la santa croce, trasmettendo di padre in figlio il punto esatto in cui essa era stata sepolta; l'imperatore Costantino, sollecitato dalla sua celebre visione al Ponte Milvio, incaricò la madre, santa Elena, di andare alla ricerca della reliquia e sul luogo esatto del ritrovamento fece edificare una basilica a essa dedicata e istituì la festa dell'esaltazione e adorazione della croce²⁰⁹.

Il tema non è certo dimenticato nel XIV sec. Palamas – come abbiamo visto – ce ne dà un esempio diretto nel colloquio con Ismael²¹⁰. Il prigioniero cristiano rapidamente accenna alla risposta con la quale replicò alla richiesta viperina del suo interlocutore e qui Palamas certifica quanto le due linee apologetiche ormai facciano parte del bagaglio tradizionale. Da un alto assimila il culto cristiano con la venerazione della Ka'ba e dall'altro, proprio per affermare una differenza sostanziale con l'idolatria musulmana, rettifica il suo intervento dichiarando la croce trofeo e simbolo (τροπαῖον καὶ σύμβολον) della passione di Cristo e quindi non oggetto, ma mezzo di adorazione.

L'operazione apologetica di Cantacuzeno segue invece altre strade e persegue altri obiettivi, mostrando una dinamica argomentativa libera dalle convenzioni della tradizione. Fedele al suo proposito di dimostrare la bontà e superiorità del Cristianesimo alla luce di una corretta e attenta esegesi delle Scritture, Cantacuzeno così si pronuncia:

Come promesso ora parleremo della questione della croce. Come tutto ciò che riguarda Cristo è stato predetto dai profeti in maniera oscura e celata, così pure è per la passione e morte e per la croce. Quando Mosè fece fuggire gli Ebrei dall'Egitto ed essi furono inseguiti fino al Mar Rosso, poiché il suo popolo era atterrito, egli pregò il Signore e Dio disse: “*Perché gridi contro di me? Ordina agli Israeliti di riprendere il cammino. Tu intanto alza il bastone, stendi la mano sul mare e dividilo, perché gli Israeliti entrino nel mare all'asciutto*”. Mosè

²⁰⁴ Cfr. ABEL 1954, p. 363; FÖRSTEL *Arethas - Zigabenos - Koran*, p. 30, ll. 137-152.

²⁰⁵ Cfr. CHONIATA *Thesauri*, § 17, 120D-121A.

²⁰⁶ Cfr. RITUALE D'ABIURA, 136A; MONTET 1906, p. 152, ll. 21-23.

²⁰⁷ Cfr. ZIGABENUS, XXVIII, 8, 1340CD = FÖRSTEL *Arethas - Zigabenos - Koran*, XXVIII, 8, pp. 54-56.

²⁰⁸ Cfr. CHONIATA *Thesauri*, § 5, 109BC; § 17, 120D-121A.

²⁰⁹ Cfr. LEO IMPERATOR, 322BD. Sulla questione si veda la ricostruzione in J. W. DRIJVERS, *Helena Augusta, the mother of Constantine the Great and the Legend of her Finding of the True Cross*, Leiden 1992.

²¹⁰ Cfr. PHILIPPIDIS-BRAAT 1979, LE § 14, p. 149, ll. 12-18.

prese il bastone e percosse il mare e le acque si divisero e gli Israeliti passarono. Dopo che passarono anche gli Egiziani, il Signore disse a Mosè di percuotere con il suo bastone e le acque sommersero il Faraone con il suo esercito [Es 14, 15-16. 21-28]. Si tratta di una prefigurazione della croce: il bastone e la divisione delle acque crea l'immagine di una croce, il bastone inoltre rimanda al legno con il quale è fatta. Come Mosè con un simbolo della croce liberò gli Ebrei dalla schiavitù, così Cristo con la croce liberò l'umanità dalla servitù del Diavolo. Quando poi Mosè condusse il suo popolo in un luogo detto Mara, poiché non si trovava acqua da bere, perché era amara, Dio mostrò a Mosè un legno che immerso rese l'acqua dolce [Es 15, 23-25]. In mezzo al deserto c'era un luogo infestato da serpenti e Dio ordinò a Mosè di farsi un serpente di bronzo e lo pose su un bastone di legno infisso in terra e chiunque fosse morso e vedesse il serpente di bronzo, otteneva guarigione [Nm 21, 4-9]. Il serpente posto di traverso all'asta richiama l'immagine della croce senza dubbio; inoltre il serpente di bronzo aveva forma di rettile ma non certo il veleno, così Cristo assunse la forma umana, ma senza il peccato. Chi guarderà a lui sarà salvato, chi non lo vedrà è destinato a morire. Ancora durante la guerra tra Ebrei e Amaleciti, quando Mosè stendeva le proprie mani a Dio, i soldati ebrei risultavano vincenti, quando le abbassava, essi erano sconfitti. Mosè così comprese di dover tendere le mani finché Amalek non fu sconfitto [Es 17, 8-15]. Anche in questo caso una prefigurazione dell'immagine della croce. Anche Giacobbe benedisse i suoi nipoti con le braccia poste a croce [Gn 48, 13]. Ancora più chiaro quanto Dio dice per voce del profeta Isaia: *“Perché la nazione e il regno che non vorranno servirti periranno, e le nazioni saranno tutte sterminate, nel cipresso, nel pino e nel cedro per abbellire il tuo santuario e per glorificare il luogo dove poggia i miei piedi”* [Is 60, 12-13]. Presta attenzione e osserva: i profeti non solo predissero la passione, ma ne descrissero anche le immagini come si legge: *“Mi hanno messo del veleno nel cibo e quando avevo sete mi hanno dato aceto”* [Sal 69 (68), 22] o *“Hanno scavato le mie mani e i miei piedi e si divisero i miei abiti, sulla mia tunica gettano la sorte”* [Sal 22 (21), 17. 19]. I tre legni citati da Isaia (cipresso, pino e cedro) sono il materiale con cui è fatta la croce: il primo il palo, il secondo il patibolo, il terzo il legno su cui Cristo posò i piedi, tanto che Davide esclamò: *“Esaltate il Signore Dio vostro e prostratevi allo sgabello dei suoi piedi”* [Sal 99 (98), 5].²¹¹

In questo passo dell'*Apologia* III egli basa il suo impianto difensivo su due tipologie di fonti, storiche e profetiche. *In primis* recupera quattro episodi tratti dal Pentateuco che hanno in Mosè il loro protagonista: il passaggio prodigioso del Mar Rosso, il miracolo della fonte di Mara, la lotta contro i serpenti del deserto e la battaglia con gli Amaleciti. Il filo conduttore di queste pericopi è rappresentato dalla postura di volta in volta assunta dal patriarca che prefigura la croce sulla quale Cristo sarà crocifisso. Non è affatto casuale che la selezione sia effettuata sulla base del protagonista: il credito e la devozione riservati alla storia di Mosè nell'Islam sono elementi che determinano l'affidabilità e il rispetto per quanto Cantacuzeno propone. Le fonti storiche scelte dal nostro apologeta puntano così ad adescare subdolamente il suo avversario nel suo campo tanto da costringerlo ad ammettere la veridicità delle sue affermazioni.

Al termine della sua esposizione l'apologeta introduce la seconda tipologia di fonti, questa volta di carattere profetico. Nelle parole, in apparenza oscure, di Isaia e nelle

²¹¹ Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae*, III, § 11, 525B-529A; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, pp. 166-170, ll. 575-661.

immagini del salmista egli legge indiscutibili prefigurazioni della morte sulla croce di Cristo. Merita sottolineare ancora la ripresa della tradizione delle Chiese Orientali sull'assemblaggio della croce. Essa sarebbe composta da legni di cedro, pino e cipresso come attestato dall'iconografia assai ricorrente di Lot, nipote di Abramo: egli inaffia la triplice pianta utilizzata per la costruzione del Tempio di Gerusalemme, legno che al momento del rifacimento sotto Erode sarà scartato e assemblato nella croce di Cristo²¹².

Più aderente alla tradizione apologetica, nonostante prenda spunto da due citazioni veterotestamentarie a essa sconosciute, ci pare un passaggio dall'*Apologia I*:

Ancora proseguendo: “*Lo scettro del tuo potere stende il Signore da Sion: domina in mezzo ai tuoi nemici*” [Sal 110 (109), 1-3]. Qual è questo scettro inviato da Dio e per chi è stato mandato? All'uomo che scelse di accogliere il suo Figlio e Verbo. Quello scettro è ovviamente la croce, innalzata a Sion. “*Da Sion uscirà la legge e da Gerusalemme la parola del Signore*” [Is 2, 3]. Quanti sono battezzati sono guidati come gregge da quello scettro che è la croce, mentre coloro che rifiutano l'annuncio evangelico soccombettero alla potenza della croce, per mezzo della quale anche il diavolo è vinto e schiacciato, per mezzo della quale e del nome di Cristo si sono compiuti mirabili prodigi. Grazie alla croce tutta la terra crede e gli uomini sono divenuti servi e figli di Cristo, dunque figli di Abramo in base alla promessa poiché Cristo nacque dal seme di Abramo.²¹³

Qui Cantacuzeno, chiosando il brano del salmista che inneggia allo scettro offerto dal Signore contro i nemici, è certo che questo scettro sia la croce stessa. Essa guida il gregge dei credenti in Cristo e punisce e schiaccia quanti negano l'annuncio evangelico. La croce così diviene strumento di affermazione della fede e simbolo di appartenenza alla discendenza di Abramo. La storia, che i profeti hanno indicato con i loro atti e le loro prefigurazioni, assegna alla croce un valore ben diverso da quello indicato dagli apologeti anteriori: non simbolo teologico, ma vessillo e scettro che garantisce ai Cristiani la superiorità, in quanto unici legittimi discendenti di Abramo sui loro nemici, figli del demonio.

²¹² Sulla leggenda intorno ai materiali della croce si vedano: W. MEYER, *Die Geschichte des Kreuzholzes von Christus*, in *Abhandlungen des philosophisch-philologischen Classe der königlich bayerischen Akademie der Wissenschaften* 16/2, Munich 1882 e i più recenti interventi di B. BAERT, *Adam, Seth and Jerusalem. The Legend of the Wood of the Cross in Medieval Literature and Iconography*, in *Adam, le premier homme*, a cura di A. Paravicini Bagliani, Firenze 2012, pp. 69-99; EAD., *A heritage of Holy Wood: the legend of the True Cross in text and image*, Leiden 2004. Quella riferita da Cantacuzeno è la versione orientale della leggenda che differisce anche in modo sostanziale dalle credenze diffuse in Occidente che trovano nella *Legenda aurea* di Jacopo da Varagine il testo di riferimento (cfr. TH. GRAESSE, *Jacobi a Voragine Legenda aurea vulgo historia lombardica dicta*, Osnabruck 1969², pp. 303-311).

²¹³ Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae*, I, § 9, 405BD; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 38, ll. 578-593.

3.3.4.2 LE ICONE

La difesa del culto delle immagini, come abbiamo già osservato nel contraddittorio tra Palamas e i Chioni, nel corso del XIV sec. pare rivestire un'importanza prima non conosciuta. Se alla replica del metropolita prigioniero si aggiungono infatti un passo dalla *Apologia* I di Cantacuzeno e gran parte del discorso XX di Manuele II con il Persiano, registriamo nell'arco di mezzo secolo una concentrazione di testimonianze che, se messe a confronto con la scarsa documentazione rintracciabile presso gli apologeti anteriori, di certo impone una riflessione.

Nella tradizione antislamica spiccano solo due antecedenti degni di nota. Da un lato il *Rituale di abiura* impone al convertendo l'adorazione delle icone in quanto simboli e prototipi che fortificano la fede nell'incarnazione di Cristo, nella purezza della Vergine, nell'esistenza degli angeli e nel coraggio e nel sacrificio dei santi. Vediamo qui adottato lo stesso meccanismo apologetico di argomentazione teologica speso per la difesa del culto della croce.

Diversamente nella sua *Controversia* il monaco Eutimio preferisce difendere la liceità del culto delle icone partendo da un esempio concreto: come è naturale riconoscere il dovuto rispetto all'effigie di un re che serve per rendergli onore così i Cristiani si comportano verso le icone che essi non reputano divinità come malignamente sostengono i Musulmani²¹⁴.

La replica di Eutimio ci può essere utile per comprendere meglio le ragioni della reviviscenza del tema nel corso del XIV sec. La spiegazione del monaco infatti fa appello ad una constatazione che l'avversario non può che approvare. Probabilmente il continuo contatto tra comunità cristiana e invasori turchi aveva risvegliato in questi ultimi un certo rigorismo che, sostenuto dal fermo aniconismo islamico, offriva loro anche l'occasione di accusare i Cristiani di palese idolatria.

Come abbiamo già dimostrato con Palamas, i trattatisti bizantini, costretti a difendere tale pratica così facilmente attaccabile, traggono spunto e materiale nelle loro apologie dal bagaglio loro offerto dalla letteratura anti-giudaica. Essa difendeva l'operato di Mosè nella rappresentazione delle realtà celesti all'interno del *Sancta Sanctorum*²¹⁵ e riconosceva alle immagini un'*utilitas* didattica e psicagogica per il credente che in tal modo onora Dio, liberandosi dall'infamante accusa di un culto di pura adorazione idolatrica.

Palamas, seguendo forse inconsapevolmente l'esempio del monaco Eutimio, ricorda che anche gli antichi Greci adoravano le effigi degli dei. Allo stesso modo i Cristiani riservano un culto alle immagini in quanto mezzi per l'elevazione a Dio (Ἐπίηουν οἱ

²¹⁴ Cfr. EUTHYMIUS, 25D = TRAPP 1971, p. 119.

²¹⁵ Cfr. Es 20, 4 e Deut 5, 8.

Ἕλληνες τὰ κτίσματα, ἀλλ'ὡς θεοῦς ἐπιανοῦμεν καὶ ἡμεῖς αὐτά, ἀλλ'ἀναγόμεθα δι'αὐτῶν εἰς τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ)²¹⁶.

Le considerazioni di Cantacuzeno hanno come fondamento sia la polemica anti giudaica sia la breve riflessione del metropolita prigioniero come si legge in un passo dell'*Apologia* III:

Oltre a queste colpe per le quali siamo accusati da voi Musulmani, si aggiunge anche il culto delle immagini. Cosa adoriamo? Null'altro che legno, colori e pietra. Poiché dissero tutto ciò per cui ci accusarono, spinti dalle considerazioni dei loro cuori, è venuto il momento di affrontare il tema. Se ci tieni alla verità, ti prego, ascolta. Dio, tenendo in conto l'intelligenza dello spirito umano, prescrisse nell'Antico Testamento che i sacerdoti descrivessero i suoi prodigi e rimanessero nelle loro mani, affinché ogni giorno sacerdoti e popolo potessero vedere i suoi miracoli e mantenessero il ricordo di Dio, dei suoi atti di misericordia e rendessero gloria a Colui che li aveva liberati dalla schiavitù, che aveva vinto re grandi e forti, popoli agguerriti e che aveva consegnato le loro città agli Ebrei e aveva compiuto per loro miracoli nel deserto. Vedendo nelle mani dei sacerdoti questi oggetti sospesi, si ricordarono di Dio e gli resero grazie come da Lui prescritto. È identica la funzione delle immagini. Riproducono la natività di Cristo, il battesimo, la croce e la resurrezione: osservandoli le folle ricordano Dio e meditano in qual modo Cristo, che è Dio, si incarnò per amore del genere umano, rendono grazie e lo esaltano e lo glorificano. Identica questione per le immagini della santa Vergine che partorì il Figlio e Verbo di Dio secondo la carne. Onoriamo le immagini per amore e rispetto di coloro che vi sono effigiati. Come nell'antica Roma e altrove si ergevano statue in ricordo di antichi re e imperatori, per ricordarne le imprese così è per le immagini. Come un dispaccio del re portato da un tale, che ha il compito di accoglierlo, subito lo preleva e non solo lo tiene ben stretto, ma addirittura lo pone sul suo capo e non sembra venerare carta e inchiostro, ma rendere onore al re, così succede per le immagini. Veneriamo quelle sulle colonne o su tavola, ma quando sono rovinate dal tempo le riteniamo inutili. Onoriamo l'immagine della croce, ma se essa si infrange non le diamo più valore. Da ciò puoi comprendere tu o chiunque voglia il motivo per cui i denari che vengono rubati dalle città riportano l'immagine di Cristo o della santa Madre o di altri santi. Non li adoriamo di certo né hanno per noi alcun valore religioso; vengono scambiate, contate e fuse e ogni magistrato dà loro la forma che decreta. Ma alle immagini alle quali è riservata la memoria dei santi, ci accostiamo con rispetto, ossequio e devozione. Mi sembra così di averti dato dimostrazione sufficiente. Se poi cerchi prove nell'Antico Testamento, eccone alcune. Dio, dando ordine a Mosè di costruire il suo santuario secondo le dimensioni dell'arca vista sul monte – che tra l'altro prefigura la santa Madre di Cristo, ma su questo non possiamo dilungarci – dispose che egli riproducesse immagini di Cherubini che sostenevano l'arca. Vedi come tutto ciò in cui credono i Cristiani non è frutto del caso, ma meditato e ponderato? Lascia da parte allora assurdi e stucchevoli cavilli.²¹⁷

Cantacuzeno avverte il suo interlocutore dell'importanza dell'argomento, confermando così la nostra impressione circa la reviviscenza del problema nel corso del secolo. Egli quindi sottolinea in principio che le icone sono soltanto assi di legno e rocchi di

²¹⁶ Cfr. PHILIPPIDIS-BRAAT 1979, D § 15, p. 183, ll. 19-20.

²¹⁷ Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae*, III, § 12, 529A-532C; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, pp. 172-174, ll. 662-733.

pietra colorati, privi di qualsiasi intrinseco valore divino. Stupisce quindi come egli segua – quasi pedissequamente – il percorso argomentativo tracciato pochi anni prima da Palamas. Ricorda le prescrizioni dell'Antico Testamento dove la custodia e l'ostensione *coram populo* delle immagini sono affidate ai soli sacerdoti affinché la gente comune mantenga vivo il ricordo di Dio e dei suoi prodigi senza cadere nella facile trappola dell'idolatria. Identica è poi la funzione delle icone presso i Cristiani: ricordo e commemorazione della Natività, del battesimo, della crocifissione e resurrezione di Cristo. E questo è valido anche per la Vergine.

Con una variazione che tuttavia chiaramente tradisce la sua fonte – ancora Palamas – Cantacuzeno assimila l'amore e il rispetto che i Cristiani riservano alle icone al contegno tenuto dagli antichi Romani dinnanzi alle statue di re o imperatori. Quindi *per translationem* passa da un esempio storico a uno atemporale e per questo facilmente applicabile all'esperienza dei suoi avversari musulmani: come un tale, che ha il compito di trasmettere un dispaccio di un re, tiene nella massima cura la lettera, senza venerare carta e inchiostro, ma per rispetto e ossequio al re, così i Cristiani considerano legno e pietra le icone, ma tengono di conto la loro funzione psicagogica. In ultimo Cantacuzeno ci dà prova definitiva del nostro assunto riguardo il rinnovarsi dell'accusa contro le icone dovuta alla continua frequentazione tra Cristiani e Turchi. Egli infatti conclude la sua riflessione – il tema non sarà infatti più ripreso nell'arco né delle *Apologiae* né delle *Orationes* – ricordando che una croce o le monete, spesso rubate nei forzieri bizantini, sebbene riportino l'effigie di Cristo o dei santi, quando appaiono ormai consumati dall'uso, cadono inutilizzati o fusi senza curarsi dell'immagine che recano, in quanto semplici oggetti.

Cantacuzeno sintetizza in questo breve passaggio sia la tradizione antiggiudaica, di cui egli stesso è autore, e quella antislamica e affronta l'accusa lasciandoci intendere quanto essa fosse quotidianamente discussa a motivo delle occasioni di scambio e scontro tra Cristiani e Turchi. I suoi esempi offrono poi un avanzamento, in altre parole consegnano ai suoi correligionari ulteriori e pratici strumenti di difesa contro gli assurdi e stucchevoli cavilli della parte avversaria.

3.3.5 SUPERIORITÀ DEL CRISTIANESIMO

Un aspetto non secondario nella valutazione complessiva dell'opera antislamica di Cantacuzeno riguarda l'intento dichiarato sin dalle prime battute di guidare alla conversione il suo interlocutore. Per quanto allo stato delle nostre conoscenze sia impossibile verificare se la cornice dello scambio epistolare tra il convertito Melezio e il persiano Sampsatines sia reale o pura invenzione letteraria, rimane ben chiara, in particolare nell'ambito delle *Apologiae*, la volontà del bizantino non solo di difendere la

verità della propria fede, ma anche di condurre l'interlocutore sulla via della conversione, come ben si evince dalle parole del *preambulum*:

Eppure non so da dove iniziare poiché ti immagino come coloro che hanno difficoltà di vista: preferiscono l'oscurità ai raggi e alla luce del sole. Le parole di verità e giustizia avranno su di te un effetto simile: obietterai alla verità e l'avrai in odio, desiderando rimanere nelle tenebre nelle quali già sei immerso, come appunto coloro che hanno problemi di vista. D'altro canto siamo convinti della naturale intelligenza, di cui Dio ti fece dono, e della tua scienza, da molti testimoniata, che ti potranno condurre sulla via della verità.²¹⁸

Difendere il Cristianesimo in Cantacuzeno equivale a dichiararne la superiorità, una superiorità che trova giustificazione non nella vastità dei territori conquistati o nel novero delle vittorie del passato, ma nella creazione di un'ecumene di popoli che hanno riconosciuto in varie fasi nell'apparente semplicità delle azioni di Cristo il compimento delle promesse messianiche contenute nelle antiche scritture:

Ti rendi conto come le parole di Cristo provengano dall'alto e siano state annunciate da tutti i profeti che per lunghezza omettiamo. Se infatti vi è qualcuno che cerca la verità, egli la troverà. Provo a fare un esempio, non è infatti assurdo cogliere un concetto a partire da un paragone. Al tempo dei Greci le statue che essi chiamavano erme all'esterno erano assolutamente deformi e prive di ogni bellezza, eppure essi le consideravano bellissime e degne di venerazione una volta aperte²¹⁹. Così io immagino le parole di Cristo: appaiono dall'esterno piccole e insignificanti, ma ciò che racchiudono è un messaggio grande e soprannaturale. Eppure questo esempio non è sufficiente. Chi – come abbiamo detto – va alla ricerca della verità non solo trova nelle opere di Cristo qualcosa di meraviglioso e che travalica la natura, ossia degno di Dio, ma anche nei suoi gesti umani si accorgerà che c'è qualcosa che va oltre la comprensione degli uomini e degli angeli. Come il Creatore si manifesta a partire dalle creature del cielo e della terra, poiché ciò è proprio di Dio dal momento che è dalle opere che si riconosce il Creatore, così dai miracoli compiuti da Cristo per la sua potenza, si vede che è Dio. Per questo il Salvatore diceva: “*Se non credete a me, credete alle opere*” [Gv 10, 38].²²⁰

La convergenza nella persona di Cristo di ogni visione e profezia ha liberato dall'idolatria la maggior parte dei popoli; a ciò fanno resistenza solo Ebrei, Musulmani e pochi altri, una goccia nel mare di questa ecumene cristiana, una minoranza di ciechi alla quale nessuna luce, se non la loro volontà, potrà restituire il dono della verità:

²¹⁸ Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae, Preambulum*, 380CD; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 12, ll. 43-55.

²¹⁹ Cfr. PLATO, *Symposium*, 215ab. Si tratta delle statue di sileni alle quali Socrate è paragonato da Alcibiade: esposte nelle botteghe degli scultori, esse ritraggono immagini appunto deformi, ma una volta aperte contengono al loro interno simulacri di divinità (φημί γὰρ δὴ ὁμοίωτατον αὐτὸν εἶναι τοῖς σιληνοῖς τούτοις τοῖς ἐν τοῖς ἔρμογλυφείοις καθημένοις, οὐστὶνας ἐργάζονται οἱ δημιουργοὶ σύριγγας ἢ αὐλοὺς ἔχοντας, οἱ διχάδε διοιχθέντες φαίνονται ἔνδοθεν ἀγάλματα ἔχοντες θεῶν).

²²⁰ Cfr. CANTACUZENUS *Orationes*, II, § 24, 637AB; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 302, ll. 479-497.

Sulla base della fede di Ebrei e Musulmani la parola di Dio risulterebbe falsa e menzognera. Da Ismaele come da Isacco non provengono i popoli di Dio. La parola di Dio mai fallisce e in Cristo, che è nato secondo la carne dal seme di Abramo, convergono, si spiegano e si compiono tutte le visioni, le profezie e le rivelazioni che mostrano che fu vero Dio e vero uomo. Difatti tutti i popoli ricevettero la benedizione in Cristo credendo in lui: tutti i popoli, prima idolatri, ora sono credenti, a esclusione di pochissimi come i Musulmani, gli Ebrei e altri, una goccia nel mare. Che cosa ha a che fare con la Verità, se alcuni disprezzandola risultano infedeli? Il sole illumina tutto il cielo e la terra, ma i ciechi rimangono tali e la colpa di ciò è nella cecità, non certo nel sole. Il vangelo di Cristo e il suo insegnamento risplendono più di infiniti soli; in ogni terra è stato predicato il Vangelo e coloro che credono ottengono la salvezza, gli altri la morte. Ciò non ricade nella responsabilità di Cristo, ma degli infedeli.²²¹

Alla luce di queste considerazioni preliminari riusciamo a ricostruire un filone tematico che scorre ipogeo nel corso delle *Apologiae*. Oltre a difendere i dogmi trinitari e cristologici con dovizia di citazioni e abbondanti esegesi, Cantacuzeno ripercorre il processo di cristianizzazione fino ai suoi giorni. La pietra miliare di questo itinerario è ovviamente la predicazione di Cristo. Per l'apologeta tuttavia è l'opera evangelizzatrice degli apostoli, attraverso la redazione dei Vangeli e il loro sacrificio, a rappresentare l'esempio che ha dato risonanza in ogni angolo della terra alla buona novella:

Tutto ciò che i discepoli e gli apostoli videro è riportato nel Vangelo. Ne scrissero quattro: Matteo, in una prima versione in ebraico per la predicazione in Palestina e Gerusalemme, Marco in latino per l'Acaia, l'Italia e Roma, Luca in greco per l'Asia, l'Etiopia, la Persia e l'India e anche l'Arabia. Infine Giovanni, anch'egli in greco per essere diffuso in Europa e nelle isole di lingua greca. Così il Vangelo si è diffuso in tutto il mondo, non con la forza, o la spada, ma per amore, per dolcezza e umiltà. Nonostante le percosse e la persecuzione, gli apostoli predicarono e ogni giorno cresceva il Vangelo di Cristo. Coloro che si impegnavano con ogni sforzo a nascondere il nome di Cristo affinché egli non fosse riconosciuto come Dio, quando conobbero la verità vi aderirono, alcuni per l'incontro con gli apostoli, altri per la predicazione dei loro successori. Da lì il rimpianto per i giorni passati nelle tenebre del regno di Satana²²². Dio nella sua bontà e misericordia accolse la loro conversione e quanti seguivano Cristo divennero pastori e maestri e araldi del Vangelo. Tutti trascrivevano il Vangelo e lo tenevano con sé, lo leggevano e imparavano e si rendevano edotti e si prostravano dinnanzi a questi scritti e con grande solerzia insegnavano il Vangelo a quanti non lo conoscevano. E così si diffuse per tutto il mondo.²²³

In questo passaggio egli riflette sul fatto che la diffusione quasi virale del Cristianesimo si fonda sulla consapevolezza dei neofiti i quali, senza alcun obbligo e senza l'uso della violenza ma con amore, sono sostenuti nella lettura e nella meditazione delle parole di Cristo (Καὶ οὕτω διεδόθη τὸ Εὐαγγέλιον εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα οὐ μετὰ βίας οὐδὲ

²²¹ Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae*, I, § 4, 393A-393D; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, pp. 24-26, ll. 310-340.

²²² Cfr. DEMETRIUS CYDONIUS, 1053CD.

²²³ Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae*, IV, § 7, 553B-556A; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, pp. 200-202, ll. 461-494.

μετ'ἀνάγκης οὐδὲ μετὰ ξίφους καὶ σπάθης, ἀλλ'ἐν ἀγάπῃ καὶ ἰλαρότητι καὶ ἐν ταπεινώσει εὐρίσκοντο διδάσκοντες οἱ ἀπόστολοι τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ). Qui giace la differenza essenziale a confronto con l'aggressività praticata dai suoi avversari: questa gratuità ha permesso che a migliaia si convertissero.

La forza del messaggio cristiano è poi corroborata secondo Cantacuzeno dall'esempio di quanti in passato e nel presente hanno testimoniato con il loro sacrificio la fede in Cristo. Il valore esemplare della figura del martire racchiude in sé per il bizantino la capacità continuamente propulsiva del Cristianesimo, una forza dilagante che, come un monito, è posta sotto gli occhi degli aggressori infedeli quasi ad avvertirli che nessuna conquista o violenza potrà mai estirpare il seme piantato da Cristo e fatto germogliare dai suoi apostoli:

Gli apostoli predicarono fra la gente e compirono miracoli non certo come Cristo. Li compivano in suo nome. Poi i dodici si divisero e si sparsero sulla terra e gli empi li aggredirono con ogni genere di malvagità ed essi e quanti furono convertiti morirono. Difatti l'intero mondo all'epoca era idolatro: ma per ogni Cristiano ucciso, ne seguivano dieci, per ogni decina, ne giungevano cento, mille, e ancor di più per il martirio. E in un giorno se ne convertivano anche in 50 mila. Come Abramo giunse alla comprensione della verità per mezzo delle creature, grazie ai prodigi di Cristo e degli apostoli ugualmente le genti si prostrarono e riconobbero che egli è il Figlio del Dio vivente, il vero Dio.²²⁴

Coloro che perseguitavano gli apostoli, infine credettero in Cristo. Tutti gli apostoli subirono la morte per martirio, ma gli empi non ebbero la meglio su di loro poiché dall'idolatria passarono alla fede. Se fatti a pezzi rimanevano integri e sani; se gettati in una fornace, ne uscirono salvi; se immersi nell'acqua, si salvarono; se erano costretti a bere piombo fuso, non ne ottenevano alcun danno; se abbandonati in mare aperto, riapparivano sulla costa. Infine morirono e considerarono la morte come vita e Cristo per mezzo della loro vita mostrò la sua divinità e potenza e con la loro morte la testimonianza di fede. Re, principi e governatori si piegarono alla sua potenza come dice Davide: "*Tutti i re si inginocchieranno a lui, lo serviranno tutte le genti e tutti i popoli lo benediranno*" [Sal 21 (71), 11]. Se vi è poi qualcuno che non crede in Cristo, non è per i profeti, ma come il sole si dice che illumina tutta la terra ma i ciechi non vedono il sole né sono illuminati da questo, così anche per Cristo. Se perciò coloro che credono in Cristo giungono alla cognizione della verità e ottengono la salvezza, al contrario a coloro che lo rinnegano, perseverando nell'empietà, cosa accadrà? Chi è in grado di intendere, intenda!²²⁵

In passato l'esempio dei martiri, le loro gesta, l'umiltà mostrata e l'umiliazione patita sono stati sufficienti a persuadere principi e re alla conversione:

Vediamo cosa dice Davide. "*I forti della terra furono da lui elevati*". Parla chiaramente dei discepoli, umili, ignoranti e rozzi, ma ora maestri di tutta la terra, che affrontarono la persecuzione, che patirono l'ingiustizia, che furono schiaffeggiati e chinarono il capo. Ora paiono grandi e altissimi, i forti di Dio, elevati agli onori. Re e satrapi, dopo Dio considerano gli apostoli come maestri e guide, predicatori del Vangelo. I martiri

²²⁴ Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae*, III, § 1, 500D-501B; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 140, ll. 49-57.

²²⁵ Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae*, III, § 2, 503A-505B; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, pp. 138-144, ll. 95-150.

compiono prodigi non solo in vita, sotto gli occhi degli idolatri, ma anche straordinari miracoli dopo la morte. In vita interrogavano gli idoli chiedendo in nome di Cristo quale fosse la verità e quelli rispondevano che Cristo è vero Dio, allora gli infedeli a gran voce proclamavano la grandezza del Dio dei Cristiani, giudicavano grande la loro fede e si convertivano.²²⁶

Di seguito Cantacuzeno amplia il raggio della sua dimostrazione, ricordando il caso di Giorgio, martire e santo, che anche i Musulmani onorano con il nome di Cheter Eliaz (Χετήρ Ἡλιάζ) ossia Khiḍr-Ilyās. Questa interessante annotazione dà conferma del fatto che Cantacuzeno abbia una conoscenza diretta del mondo musulmano d'Asia Minore e delle credenze locali e faccia uso di tali conoscenze nella redazione del suo *corpus*. Il culto sincretico tra san Giorgio e Al-Khiḍr, citato come compagno di Mosè in Corano 18, 65-82, è infatti ben documentato nell'area anatolica, così come l'ulteriore associazione con il profeta veterotestamentario Elia. Ciò che più colpisce è sicuramente il fatto che Cantacuzeno in questo passo dia testimonianza non solo di credenze sincretiche proprie dell'area turca, ma attesti parallelamente l'omonima festività già alla metà del XIV sec. Infatti con il nome di Khiḍr-Ilyās si intende solitamente la festa che apre la stagione della primavera che ha appunto inizio il 23 aprile, ricorrenza cristiana di san Giorgio. Il personaggio di Al-Khiḍr nella tradizione turca simboleggia il rinnovamento della vegetazione: già il suo nome che significa *colui che è verde* allude al fatto che al suo passaggio la natura torni ad essere florida e verdeggiante²²⁷:

E nei secoli gli scrittori hanno raccolto le loro gesta, come nel caso del martire Giorgio che anche voi Musulmani onorate con il nome di Cheter Eliaz, torturato e tentato dagli infedeli e idolatri perché rinnegasse Cristo. Ma egli preferì mille supplizi e il martire dice al tiranno: “vediamo se si presentano i vostri dei”. A quelle parole l'uomo lo sbeffeggiò pensando che gli dei l'avrebbero punito. E quando fu condotto all'altare alla presenza di una moltitudine Giorgio a gran voce disse: “Nel nome di Gesù Cristo, idoli muti dite la verità: chi è il vero Dio?” e quelli risposero: “Cristo il Figlio di Dio e Dio suo Padre”. Giorgio proseguì: “Nel nome di Cristo inginocchiatevi” ed essi fecero quanto ordinato. La folla radunata, alla vista del prodigio esclamò a gran voce che Grande è la fede dei Cristiani e il Dio di Giorgio.²²⁸

²²⁶ Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae*, III, § 5, 512AD; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, pp. 150-152, ll. 270-293.

²²⁷ Cfr. *El²*, vol. V, s. v. Khiḍr-Ilyās. Sul culto dei santi islamici in area anatolica è rilevante la testimonianza risalente al XV sec. di Giorgio di Ungheria che dedica un intero capitolo del suo *Tractatus* al tema (cfr. GEORGIUS DE HUNGARIA, cap. XV, pp. 318-323) nel quale fa cenno al nostro Khiḍr-Ilyās, in verità presentandolo come protettore dei viandanti, altro attributo assegnato a lui dalla tradizione: *Est et alius cui nomen Chidirelles qui uiatoribus precipue necessitatem patientibus solet esse auxilio. Cuius est tanta estimatio in tota turcia ut vix aliquis inueniatur qui in necessitatem in forma uiatoris griseum equum insidentis et statim uiatori necessitatem patienti subuenire siue eum inuocauerit siue etiam eius nomen ignorans se deo commendauerit ut a pluribus narrantibus compertum est* (p. 321).

²²⁸ Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae*, III, § 5, 512D-513C; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, pp. 152-154, ll. 294-316.

Nei paragrafi successivi dell'*Apologia* III Cantacuzeno scaglia poi l'anatema contro quanti non credono, perché accecati dal Demonio. Si meraviglia di come essi non accolgano la verità di Cristo, confermata dai miracoli che egli compì, dalle gesta e dai prodigi di coloro che furono martirizzati in suo nome e che ancora oggi sono oggetto di venerazione e rispetto tra i Cristiani. L'attenzione del bizantino a testimoniare la vitalità di ogni fenomeno cristiano ancora ai suoi giorni, come nel caso di san Giorgio - Al-Khiḍr, lo spinge poi a citare il miracolo delle tre lampade che ogni anno nel giorno del Sabato santo si ripete nella Basilica del Santo Sepolcro a Gerusalemme:

Ascoltino coloro che non credono e provino vergogna poiché il Diavolo, padre dell'inganno, non può nascondere questa verità. Coloro che non credono camminano nell'oscurità. Quando Cristo era ancora sulla terra, i genitori portarono al suo cospetto il loro figlio posseduto dal demonio perché fosse guarito. E il demonio alla vista di Gesù gridò: *“Che vuoi da me, Figlio di Dio? Sei venuto a tormentarci prima del tempo”* nel corpo del giovane c'erano infatti più demoni. Gesù li cacciò e l'uomo guarì [Mt 8, 29]. Colui che Dio stesso annunciò, che predissero i profeti, nel quale l'intero mondo credette, che i demoni riconobbero come Dio e al cui nome tremano e inorridiscono, non sono forse stolti e folli coloro che non lo accolgono come Dio? Si compirà infatti quanto annunciato da Davide: *“Nella prosperità l'uomo non dura. È simile alle bestie”* [Sal 49 (48), 13]. Ed è già una benedizione essere paragonati alle bestie, poiché queste non commettono peccato né saranno punite. Guai a coloro che non credono in Cristo. Meglio non essere nati!²²⁹

Dopo la morte dei martiri gli uomini correvano ai loro sepolcri per essere guariti dai loro mali. Fino ad oggi vengono realizzati prodigi e miracoli nei pressi delle sepolture dei martiri e dei santi che seguirono gli insegnamenti del Vangelo. Cosa te ne pare? Può essere tutto una montatura i miracoli dei dodici apostoli che convertirono l'intero mondo? Chi è tanto misero da affermarlo?²³⁰

Poiché affermò di essere Figlio di Dio dinnanzi a tutti, anche Maometto e i Musulmani lo venerano come Verbo di Dio e Spirito e Anima di Dio senza porsi alcuna domanda. Inoltre tu sei in grado di contestare il miracolo che ogni anno si verifica a Gerusalemme in occasione della ricorrenza della Resurrezione? Certo sai che i Musulmani controllano i Luoghi Santi e si premurano con grande scrupolo nei giorni della Resurrezione che non venga acceso alcun lume. Eppure ciò avviene senza alcun infrazione alla regola. Ma in quel giorno in cui i Cristiani che lì vivono cantano inni per la Resurrezione di Cristo, dal cielo scende una luce, non vista dal governatore musulmano, e si accendono le tre lampade che ornano il sepolcro di Cristo. Che te ne pare? Forse Cristo ingannò dicendo di essere Figlio di Dio e Dio lui stesso? Falso quello che credono i Cristiani? Come è possibile allora che in quell'ora in cui cantano la Resurrezione di Cristo scenda dal cielo una luce che accende le lampade del sepolcro? Proprio come al momento del battesimo al Giordano scese dal cielo una voce che diceva. *“Questi è il mio Figlio diletto”*. Chi è tanto meschino da non adorarlo e ritenerlo come Dio e Figlio e Verbo di Dio?²³¹

²²⁹ Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae*, III, § 6, 513BD; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 154, ll. 317-338.

²³⁰ Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae*, III, § 7, 513D-516A; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 154, ll. 339-352.

²³¹ Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae*, III, § 8, 517AC; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 156-158, ll. 387-417. Altro caso in cui Cantacuzeno testimonia la persistenza di un rito: il fenomeno miracoloso dell'accensione delle tre lampade nel Sabato santo nella basilica del Santo Sepolcro, conosciuto con il nome di *“Αγιον Φῶς*, è attestato dal X sec. fino ai giorni nostri. Sul fenomeno si vedano: M. CANARD, *La destruction de l'Église de la Résurrection par le Calipphe*

Ma l'intera dimostrazione sostenuta fin qui sulla superiorità del Cristianesimo confligge manifestamente con la situazione militare contemporanea. Cantacuzeno sembra avvedersi di tale incongruità: la maggior parte dei possedimenti dell'impero sono ormai sotto il controllo stabile dei Musulmani che attentano anche all'esistenza stessa del suo regno. Inoltre gran parte della popolazione cristiana vive ormai sotto la dominazione infedele. Il nostro apologeta percepisce allora l'urgenza di dare spiegazione di tale situazione. Un lungo brano dall'*Oratio II* affronta il tema e sviscera ragioni e giustificazioni che nella sostanza non differiscono rispetto a quelle proposte dai contemporanei. Ciò che contraddistingue la sua riflessione è invece il tono e la stringente progressione logica. Gli Infedeli sono ai suoi occhi soltanto lo strumento del quale Dio si serve per correggere il peccato nel quale è caduto il suo popolo. Tanto i Cristiani peccatori quanti coloro che hanno rigettato la fede dei padri per abbracciare l'Islam sono e saranno indistintamente degni della punizione poiché Dio conosce il destino di ogni sua creatura prima della sua nascita, come profetizzato da Daniele (Dn 13, 42). Eppure, come dal peccatore Esaù nacque il pio Giobbe, così anche tra coloro che vivono nell'errore e nella schiavitù fioriscono testimoni di santità meritevoli di lode. Come i fanciulli nella fornace di Babilonia (Dn 3, 1-97), i martiri e quanti professano la loro fede contro i novelli Nabucodonosor sono esempi splendidi di fedeltà a Cristo. Per i Cristiani che invece vivono ancora liberi dal giogo straniero saranno le opere e non la fama a garantire loro la salvezza, come dice l'apostolo Giacomo (Gc 2, 18). Cantacuzeno quindi si concentra su coloro che vivono sotto il controllo degli Infedeli. Attraverso una catena di citazioni (Is, 26, 18; Sal 126 (125), 5; 34 (33), 20. 22) intende rafforzare la tenacia di coloro che vivono nell'afflizione, temperare lo scoramento di quanti hanno perso ogni speranza, frenare l'istinto di tanti che preferiscono la via più semplice dell'apostasia, certificando implicitamente il fenomeno di conversioni che nelle regioni occupate doveva essere ben diffuso. L'ecumene cristiana, costruita nel corso dei secoli, è quindi agli occhi del monaco-imperatore un'ecumene di figli che Dio intende educare. E di ciò è prova la condizione dei Cristiani che da secoli vivono sotto il dominio musulmano: essi sono organizzati in comunità con patriarchi, vescovi e sacerdoti a loro guida e in queste stesse comunità continuano a sbocciare esempi di giustizia e santità. Le vittorie degli Infedeli non devono essere da questi ultimi considerate un motivo di vanto, ma un'occasione per i Cristiani di dimostrazione della loro fede in Cristo attraverso la correzione dei loro peccati. Essi, novelli Giobbe, inflessibili come ferro e resistenti come il diamante, hanno il compito di lottare di fronte alle difficoltà e alle sofferenze della loro condizione. Gli Infedeli sono al contrario la mano del Demonio che tenta il giusto, che disprezza il santo che è colonna vivente della Cristianità:

Hakim et l'histoire de la descente du Feu Sacré, in Byz 35 (1965), pp. 16-43; AUXENTIOS OF PHOTIKI, *The Paschal Fire in Jerusalem. A Study of the Rite of the Holy Fire in the Church of the Holy Sepulchre*, Berkeley 1999.

Sono convinto che molti Cristiani sono caduti in mano nemica per i nostri peccati, per loro correzione e come monito per gli altri. Non credano che i Cristiani siano stati traditi per la virtù dei loro avversari. Si tratta di un colpo di sferza e cinghia scoccato da Dio affinché si ravvedano. [scil. gli infedeli] puniscono chi è giusto che sia punito, tuttavia rimangono odiosi e disprezzati agli occhi di Dio. Cosa sono la locusta e la larva? Grande è la potenza di Dio. Che cosa sono i fulmini e la grandine e tutti gli altri fenomeni naturali attraverso i quali si manifesta il castigo? Sono forse da considerare graditi a Dio e suoi figli, mentre gli uomini suoi nemici? Chi è tanto stolto da pensare una cosa simile? Ciò vale anche per i Cristiani. Eppure un tale con una lingua irrefrenabile e spietata dice che sia coloro che hanno abbracciato la fede cristiana sia quanti credono nella predicazione di Maometto saranno considerati figli e graditi a Dio e dice il vero quando afferma che *Dio conosce ogni cosa prima della sua nascita* [Dn 13, 42]. Come infatti disse di Esaù e Giacobbe, prima che essi nascessero: “*Amo Giacobbe e odio Esaù*”, così giudicò coloro che in un primo momento abbracciarono la vera e irreprensibile fede cristiana e quindi passarono a quella contraria, ancor prima che nascessero, strumenti di rovina e di Satana. Chi si trova qui o lì è degno di punizione, come per coloro che sono nati o nasceranno in condizione di schiavitù. Inoltre tra coloro che accolgono la fede cristiana spesso nascono uomini santi e probi, come da Esaù nacque Giobbe il giusto e dagli idolatri i martiri. Si ribadiscano queste cose riguardo a costoro e su quanti custodiscono la loro fede originaria pur vivendo tra gli empi che cosa bisogna dire? Non sono forse meravigliosi esempi degni di lode? Sono forse inferiori a quanti vivono la loro fede in libertà? Questi non sono stati ancora messi alla prova ed inoltre si ignora chi siano, da Dio soltanto sono conosciuti; gli altri invece risplendono come oro puro nella fornace, come i fanciulli a Babilonia. Di certo la fede non è abbastanza efficace per la salvezza se non è sostenuta dalle opere. È detto in un passo: “*Mostrami la tua fede senza le tue opere ed io ti mostrerò la mia fede in base alle mie opere*” [Gc 2, 18]. Vediamo ora quali opere siano gradite a Dio e chi si ricorda di Dio, coloro che vivono nella libertà e nella pienezza dei piaceri o coloro che si salvano dalla miseria e dall'afflizione? È ovvio per tutti che siano i secondi. “*Signore, ti abbiamo cercato nella tribolazione*” [Is 26, 18] e “*Chi semina nelle lacrime mieterà nella gioia*” [Sal 126 (125), 5] e “*Molti sono i mali del giusto, il male fa morire il malvagio*” [Sal 34 (33), 20. 22] anche se in questa vita ottengono una fine felice al pari di chi venisse lodato in quanto persona avveduta, forte, saggia e giusta, mentre un altro, senza mostrare nulla di questi comportamenti, venisse invidiato perché in carne e per il suo corpo ben pasciuto. Così la pensano quanti sono afflitti sul loro destino e, disprezzando la vera e inesauribile ricchezza, abbracciano ciò che è simile ad un sogno e, abbandonando la gemma preziosa che è Cristo, finiscono per afferrare solo granelli di sabbia. Come giudicano il passo dei profeti che recita: “*Il Signore corregge colui che ama e percuote chiunque riconosce come figlio*” [Prv 3, 11; Ebr 12, 6]. I Cristiani non sono quindi traditi perché abbandonati e rifiutati da Dio, come Maometto senza pudore sostenne, ma in quanto figli da educare, come abbiamo chiaramente dimostrato in questo passaggio per l'utilità e il vantaggio degli altri. I Cristiani che vivono tra i pagani hanno patriarchi, sacerdoti e vescovi per mezzo dei quali divengono santi e mantengono tutti gli usi propri dei Cristiani a vantaggio di quelli, a riprova che non persero la condizioni di figli di Dio né il suo amore. Sulla scorta di ciò sappiano che spesso i giusti sono consegnati nelle mani degli empi, non perché gli empi se ne vantino, ma affinché siano glorificati i giusti e siano più puri dell'oro. Cosa si dice sul conto del giusto Giobbe? Tralascio di parlare del patriarca Abramo poiché anche quello per un certo tempo fu prigioniero degli empi e quindi mi concentro su Giobbe, inflessibile come il ferro e resistente come un diamante. Forse che, abbandonato e rifiutato da Dio, fu consegnato al Diavolo e fu afflitto da tanti e tanti mali, vari o duraturi,

come la morte dei figli o le sofferenze del proprio corpo? Il Diavolo che sferza il giusto, poiché gradito a Dio, si vendica sull'uomo santo, poiché egli è riconosciuto come tale da Dio prima della sua nascita e da Lui è considerato santo, sebbene misconosciuto dagli altri uomini. Per questo motivo Dio lo pose al centro come una colonna vivente e una statua viva ad esempio e vantaggio dei posteri. Mi meraviglio che non osino parlare di questo caso.²³²

3.3.6 ARABI E MUSULMANI

Colpisce l'attenzione che Cantacuzeno rivolge nel ritrarre il carattere del popolo arabo che accolse la predicazione di Maometto. Si tratta anche in questo caso di una novità rispetto alla tradizione. I predecessori di Cantacuzeno infatti, sempre concentrati a discutere il contenuto del messaggio coranico e intenti a demolire la credibilità del Profeta, si limitano a rilevare come le pratiche idolatre diffuse presso le tribù del deserto arabo abbiano trovato sostegno e seguito nelle parole di Maometto, come provato ai loro occhi dal culto celebrato presso la Ka'ba²³³. Questa incapacità di superare l'"errore antico e ateo" – per utilizzare le parole del monaco Giorgio – si somma alla propensione di queste genti per l'appagamento di istinti carnali e sanguinari, anch'essi assecondati nella predicazione del loro Profeta²³⁴.

Solo in Bartolomeo di Edessa, a motivo della sua stretta convivenza con l'Islam siriano, è possibile rilevare una conoscenza più approfondita dell'organizzazione tribale e dell'applicazione dei dettami coranici secondo l'interpretazione delle quattro scuole giuridiche²³⁵. Come ben si vede, si tratta di un'immagine che documenta la situazione contemporanea all'autore e in nulla ci informa sulla condizione della popolazione araba in epoca preislamica.

²³² Cfr. CANTACUZENUS *Orationes*, II, § 25, 648B-652A; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, pp. 314-318, ll. 708-779.

²³³ La persistenza dell'accusa di idolatria presso gli Arabi è un chiaro segno della sclerotizzazione delle argomentazioni dei trattatisti bizantini. Si osservino i passi paralleli in Niceta Byzantios (NICETAS BYZANTINUS, I, 37, 720CD; XXVI, 95, 793B; XXVII, 98, 797A = FÖRSTEL *Niketas*, § 12, p. 56; XXVI, ll. 40-43, p. 138; XXVII, ll. 65-73, p. 142), Giorgio Harmatolos (HARMATOLOS, II, p. 705, ll. 17-22), lo Pseudo Bartolomeo del *Contra Muhammed* (PSEUDO-BARTHOLOMEUS EDESSEUS, 1448BC), Eutimio Zigabeno (ZIGABENUS, XXVIII, § 1, 1333A = FÖRSTEL *Arethas - Zigabenos - Koran*, XXVIII, 1, ll. 9-12, p. 44).

²³⁴ Questo secondo spunto è declinato in vario modo: alcuni trattatisti, come Giovanni Damasceno (KOTTER IV, 100, pp. 64-65, ll. 95-113), Teodoro Abū-Ḳurra (*Op.* 24, PG 94, 1556CD) e Teofane Confessore (THEOPHANES CONFESSOR, p. 334), criticando la legislazione musulmana sul matrimonio, la pratica del *muḥallil* e la descrizione del paradiso islamico, accusano Maometto di favorire l'inclinazione alla depravazione propria delle sue genti; altri invece sostengono che Maometto abbia incitato e incoraggiato l'indole sanguinaria e passionaria dei suoi correligionari. Ne sono un esempio Niceta Byzantios (NICETAS BYZANTINUS, 829A-832C = FÖRSTEL *Niketas*, § 8-9, pp. 184-188) e l'autore dell'agiografia sui martiri di Amorio (VASIL'EVSKIJ - NIKITIN 1905, § 21, p. 68).

²³⁵ Cfr. BARTHOLOMEUS EDESSEUS, 1401C = TODT *Bartholomaios*, p. 30, ll. 8-26.

Al contrario Cantacuzeno, dando prova del suo interesse per una ricostruzione storica del fenomeno islamico, si sofferma con tono sempre aspro e aggressivo nella descrizione dell'indole del popolo arabo, prima dell'avvento del Profeta. Le genti arabe sono descritte come un aggregato di tribù dedite alla pastorizia e use a uno stile di vita primitivo e selvaggio; ma è l'ignoranza che li contraddistingue a essere più volte sottolineata, come a imputare a questa deficienza culturale e religiosa la condizione che favorì la diffusione del messaggio di Maometto. Non pare esserci quasi differenza di tono tra i due passi paralleli tratti dall'*Apologia I* e *Oratio I*:

Vivendo tra uomini ignoranti e selvaggi, in nulla differenti da animali – gli Arabi sono pastori – insegnò le fantasie della sua mente sulle quali noi tacciamo perché non è nostra intenzione discutere qui le credenze inique e false dei Musulmani [Εύρων γὰρ ἄνθρωποις ἀμαθεῖς καὶ ἀγροϊκοὺς, καὶ οἷον οὐδὲν τῶν ἀλόγων ζῶων διαφέροντας, κτηνοτρόφοι γὰρ εὐρίσκοντο Ἄραβες· ἐδίδαξε τῆς ἰδίας ἀναπλάσματα διανοίας ἅτινα σιωπῶμεν, ἐπεὶ οὐκ ἔστιν αὐτὸς προηγούμενος ὁ σκόπος, τὸ ἐλέγξει τὰς τῶν Μουσουλμάνων παρανομίας καὶ πεπλανημένας δόξας, ἀλλὰ μόνον δεῖξει τὸ τῶν Χριστιανῶν σέβας ἁγίου], ma soltanto la fede giusta e santa dei Cristiani.²³⁶

Così trovandosi tra uomini solo di nome, ma di fatto in nulla differenti da capre, in loro vomitò il veleno dell'empietà, in semplici pastori, abituati a discutere tra loro o con gli animali [Κάτευθεν εὐρών τινὰς ἄνθρωποις μὲν ὀνομαζομένους, τῇ δ'ἀληθείᾳ βοσκημάτων μηδὲν διαφέροντας, ἐν ἐκείνοις τὸν ἰὸν τῆς κακίας ἐξήμεσεν, ἄνθρωποις κτηνοτρόφους, καὶ οὐδὲν ἕτερον παρ'αὐτοῖς εὐρηκῶς ἢ σὺν τοῖς ζῴοις τούτων διατιωμένους]. Da dove proviene in loro la ragione e l'insegnamento, la capacità di leggere se si tratta quasi di fiere selvagge dei monti e dei pascoli? Li potresti definire animali parlanti e non razionali, mortali, ma completamente privi di intelligenza e conoscenza. Cosa c'è di peggiore di un uomo che manca di intelligenza? E questi miseri Arabi, mentre cercavano buoni consigli, ne ottennero di malvagi e, mentre tentavano la via della salvezza, caddero nel baratro della rovina. Difatti questo Maometto li allontanò dalla via della verità e li condusse su monti e deserti lontani dallo sguardo di Dio. Giustamente essi pregavano: "Proteggici, Signore, dal laccio che ci posero al collo e dalle trappole che ci inducono all'empietà. Poni, Signore, al nostro fianco un legislatore". Ma non sono ritenuti giusti poiché non seguono il volere, giusto e santo, di Dio. Su tutta la terra si diffuse il riverbero dell'annuncio apostolico e il Vangelo fu annunciato agli Ebrei e ai pagani. La prova consiste nel Vangelo stesso, nella predicazione degli apostoli nella conversione alla verità di alcuni e nel rifiuto di altri, altri ancora credettero e poi, pur non essendo idolatri come prima, caddero in un baratro simile.²³⁷

Cantacuzeno non mostra alcuna compassione per questo popolo di ingannati, ma al contrario li ritiene pienamente corresponsabili e consapevoli sostenitori delle fantasie e assurdità professate dal loro patriarca. Egli nelle *Apologiae* denuncia questa condizione alla luce delle stesse prescrizioni islamiche che ritengono santi e degni di rispetto i libri mosaici, il salterio, gli scritti profetici e lo stesso vangelo e non accetta che gli Arabi – e quindi in

²³⁶ Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae*, I, § 3, 448A; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 80, ll. 166-171.

²³⁷ Cfr. CANTACUZENUS *Orationes*, I, *Argumentum*, 589D-592B; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, pp. 244-246, ll. 26-54.

generale tutti i Musulmani – non riconoscano la verità annunciata in questi testi e non gettino nel ridicolo le parole di Maometto. Da qui nasce l’invito posto in apertura dell’*Apologia* I che Cantacuzeno rivolge al suo dotto interlocutore, che grazie ai chiarimenti del monaco, avrà finalmente la possibilità di comprendere appieno le profezie e la verità dell’incarnazione:

Ma caddero in questo errore per l’ignoranza delle Scritture: riconoscono la legge mosaica, il Salterio, gli scritti dei profeti e in più il Vangelo di Cristo e li giudicano santi, giusti e veritieri e vi prestano fede [Τὰ γὰρ Μωσαϊκὰ βιβλία καὶ τοῦ Δαβὶδ ψαλτήριον, ἔτι δὲ καὶ αἱ τῶν προφητῶν Γραφαὶ ἀλλὰ δὴ καὶ τὸ τοῦ Χριστοῦ Εὐαγγέλιον, τὰ πάντα καὶ ἅγια καὶ δίκαια καὶ ἀληθῆ καὶ καλὰ λέγουσι καὶ ὁμολογοῦσι]. Ma confidano soltanto nelle sole parole e non comprendono nel profondo quanto in questi testi è scritto [τὰ δὲ λεγόμενα παρ’αὐτῶν ἀγνοοῦσιν]: voi seguite alla lettera le dolcissime lodi degli angeli rivolte a Dio senza capirle. Così siete soliti fare per questi libri: li lodate, pur non comprendendo cosa dicano, poiché non li conoscete nel profondo. Al contrario i Cristiani, ora riuniti nelle chiese ora in solitudine in casa, ogni giorno meditano i testi sacri e in tal modo il lungo studio e l’assidua lettura e l’attenta indagine li rendono per loro chiari e li illumina su tutta la verità. Poiché tu ignori le parole di Cristo, sei convinto che nessuno abbia parlato di Lui e nessuno dei profeti l’abbia rivelato in precedenza. Prova ad ascoltare queste cose dalla nostra difesa e ascolta la risposta a ciò che cerchi e medita su quanto detto.²³⁸

L’assenza di una lettura diretta e profonda sul piano esegetico degli scritti vetero e neotestamentari²³⁹, secondo l’imposizione del Profeta, unita all’impossibilità di sostenere contraddittori con i Cristiani, rende poi l’ignoranza dei primi seguaci di Maometto prova di assoluta colpevolezza e connivenza:

Considera con attenzione che tutti questi eventi furono narrati da Mosè, Davide e dai profeti e nel Vangelo, tutti libri che anche voi Musulmani venerate. Lo stesso Maometto, che tutti i Musulmani riconoscono come maestro, non fu in grado di nascondere completamente la verità e riconosce le Sacre Scritture. Poiché i Musulmani, pur giudicando santi questi libri, ne disprezzano quanto vi è scritto, sarebbe necessario che tutti gli uomini li condannino o meglio – per dire la verità – che ne abbiano compassione come per i folli poiché voi aveste tali e tante occasioni di accogliere la verità e di riconoscere in Cristo il Figlio e Verbo di Dio eppure abbandonaste la retta via.²⁴⁰

Nelle *Orationes* Cantacuzeno aggiunge un’aggravante al quadro fin qui descritto: non bastano l’indole selvaggia, gli usi pastorali e l’ignoranza a giustificare la fede che gli Arabi riposero in Maometto. A queste mancanze infatti egli somma una gamma di atteggiamenti

²³⁸ Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae*, I, § 1, 384BD; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, pp. 14-16, ll. 113-134. Di tono affine anche CANTACUZENUS *Apologiae*, IV, § 15, 581B-584A; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 232, ll. 1070-1095.

²³⁹ In verità questa considerazione, non le sue conclusioni, è già espressa da Riccoldo. Cfr. MÉRIGOUX *Riccoldo*, § 15, ll. 208-212: *Quarta questio est quia Machometus frequentissime in alchorano commendat legem Moysi et Iob et David, et dicit Psalterium «librum luminosum», et super omnes alios libros commendat euangelium, in quo dicit quod est «salus et directio», queritur quare sarraceni non habent et non legunt libros istos nec exponunt in scolis?*

²⁴⁰ Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae*, III, § 1, 501D-504A; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 142, ll. 82-94.

diversificati che è possibile riconoscere tra i Musulmani: alcuni appaiono ora malevoli e diffidenti – e arriveremmo a dire oscurantisti – nei confronti dei Cristiani, altri superstiziosi, incauti e ingenui verso le assurdità di Maometto; in altri invece prevale la paura e il timore di contravvenire alle prescrizioni del Profeta che con la violenza hanno infatti imposto la fede alle genti arabe; infine vi sono coloro che difendono la loro fede per preservare la licenziosità da questa proclamata:

Ma chi è tanto stolto da non condannare simili fandonie? Per questo motivo i suoi seguaci evitano le dispute col timore di essere criticati, poiché comprendono appieno la follia del loro maestro, tanto che non sono nemmeno d'accordo tra loro. Alcuni difatti lo seguono per timore della morte e contro la loro volontà: se potessero esprimersi liberamente, si convertirebbero immediatamente al Cristianesimo; altri invece, come avvinti al peccato, ritengono sicure, veritiere e credibili le parole e le fantasticherie di Maometto; altri ancora non rigettano la fede per vergogna dei loro padri, ma su di loro scaricano la responsabilità, difendendosi al cospetto di Dio. Ce ne sono ancora alcuni che non intendono rinunciare alla licenziosità, alla libertà e all'abuso verso i piaceri della carne e preferiscono l'impurità e un atteggiamento dissennato, pur sapendo che non si tratta di comandamenti divini e affermano il contrario, come si è detto, ossia "*Non voglio conoscere la via dei tuoi comandamenti*" [Gb 21, 14]. Per questo motivo non permettono che si legga la Sacra Scrittura, affinché non venga svelata la menzogna del loro maestro.²⁴¹

Sono dunque la malafede e la malignità a spiegare l'adesione e la difesa dei fedeli musulmani ai contenuti del Corano. Per Cantacuzeno il fatto che essi accordino credibilità al prodigio della divisione della luna, che egli dettagliatamente descrive sulla base della traduzione di Cidone²⁴², è una prova schiacciante di tale atteggiamento:

Quale scopo ha il miracolo della luna? Ovviamente nessuna utilità o vantaggio, esso serve soltanto a che i seguaci di Maometto dicessero ciò che saltava loro in testa e del resto si trattava di parole folli e menzognere. In una cosa sembrano far bene? Si proposero di mentire ed ecco che mentono ancora, tant'è che Maometto è colui che disse: "Non sono venuto per dare la legge attraverso miracoli, ma con la spada". Se ciò è vero, come è possibile che operò questo straordinario prodigio della luna? A tal punto è inutile e falso quanto affermano. Per salvarsi per mezzo della malignità, finiscono per essere schiavi dell'ignoranza. La conoscenza non coincide difatti con l'ignoranza, come la luce non equivale alle tenebre. È risaputo che la malvagità generi ignoranza.²⁴³

L'analisi del nostro autore non si ferma tuttavia al ritratto della realtà storica e culturale degli Arabi nel periodo preislamico e delle prime fasi della predicazione di Maometto. Conscio che l'elemento etnico arabo rappresenta solo una porzione del *mare magnum* islamico, estende le proprie considerazioni al mondo musulmano colto nella sua globalità e registra da un lato le conseguenze che il messaggio di Maometto ha prodotto

²⁴¹ Cfr. CANTACUZENUS *Orationes*, IV, § 1, 684AC; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, pp. 356-358, ll. 176-191.

²⁴² Cfr. DEMETRIUS CYDONIUS, 1060D-1061A; MERIGOUX *Riccoldo*, § 7, ll. 5-11.

²⁴³ Cfr. CANTACUZENUS *Orationes*, II, § 23, 632BC; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 296, ll. 358-368.

nelle credenze dei popoli convertiti e dall'altro denuncia lo stato di frammentazione di quel mondo, frammentazione a suo giudizio dovuta alle menzogne demoniache sulle quali si fonda il messaggio di fede musulmano.

La rassegna delle credenze islamiche riguardo ai dogmi di fede cristiani non si discosta che in dettagli dalla letteratura tradizionale. Cantacuzeno avverte il suo interlocutore degli errori o delle pericolose approssimazioni per quanto concerne il concepimento virginale di Maria e la duplice natura di Cristo, accusando i Musulmani di seguire in questo l'eresia di Nestorio (καὶ ὑμεῖς ὁμολογοῦντες λέγετε, κἄν καὶ ὀρθῶς μὴ φρονοῦντές ἐστε περὶ τούτου, λέγοντες ὅτι ἄνθρωπον ψιλὸν ἐγέννησεν ἡ Πάρθενος, καὶ οὐ Θεόν, ἀκολουθοῦντες τοῖς τοῦ Νεστορίου δόγμασι)²⁴⁴; quindi contesta la convinzione islamica di un politeismo cristiano concepito secondo l'aberrante triade Padre – Maria – Figlio²⁴⁵. Più ampia è poi la sua critica alle credenze cristologiche: i Musulmani accettano l'ascensione di Cristo ma solo in quanto uomo²⁴⁶; attraverso un intricato meccanismo di citazioni dall'Antico e Nuovo Testamento il nostro autore dà prova delle numerose e indiscutibili attestazioni circa la natura divina del Figlio²⁴⁷, ovviamente rigettata dai suoi avversari. Superando le questioni strettamente dogmatiche e recuperando quanto letto nella traduzione di Cidone²⁴⁸, Cantacuzeno poi riporta le consuete accuse islamiche ai Cristiani quali l'espunzione volontaria del nome di Maometto dalle Scritture e la trasgressione dalla legge mosaica²⁴⁹ o il fatto che Ebrei e Cristiani non siano figli di Dio²⁵⁰.

Tutt'altro che originale ma degna di essere notata risulta infine la descrizione della frammentarietà del mondo islamico, discussa nel corso dell'*Oratio* II. Cantacuzeno si limita a chiosare la traduzione di Cidone con il chiaro intento di ritrarre un mondo islamico tutt'altro che compatto a motivo della difficoltà di interpretare in maniera univoca il testo coranico, ragione di per sé sufficiente a negare la sua natura divina. Come già Bartolomeo di Edessa²⁵¹, egli ricorda come il popolo di Maometto sarà diviso in 73 tribù della quali sono una si salverà alla fine dei tempi²⁵². Ancora più rilevante è infine la notizia, anch'essa ripresa da Cidone, intorno alle divisione interne all'Islam tra sette seguaci ora di Maometto ora di Alī ora di altri personaggi, chiara allusione alla divisione tra Islam sunnita e sciita. Segue poi la breve menzione di quanti applicano i metodi di analisi propri della filosofia greca e alla luce di questi segnano la loro condanna intellettualistica dalle follie di Maometto:

²⁴⁴ Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae*, I, § 17, 417CD; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 50, ll. 835-842.

²⁴⁵ Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae*, III, § 9, 520CD; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 160, ll. 456-462.

²⁴⁶ Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae*, II, § 26, 488AB; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 124, ll. 1029-1037.

²⁴⁷ Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae*, III, § 10, 521A-525B; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, pp. 162-166, ll. 476-574.

²⁴⁸ Cfr. DEMETRIUS CYDONIUS, 1052CD e Corano 61, 6; 5, 13-14.

²⁴⁹ Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae*, IV, § 1,, 533AB; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 176, ll. 7-22.

²⁵⁰ Cfr. CANTACUZENUS *Orationes*, II, § 25, 637C; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 302, ll. 498-502. Il riferimento è DEMETRIUS CYDONIUS, 1092B.

²⁵¹ Cfr. BARTHOLOMEUS EDESSEUS, 1401C; TODT *Bartholomaios*, p. 30, ll. 8-26.

²⁵² Cfr. CANTACUZENUS *Orationes*, II, § 2, 616D-617A; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, pp. 276-278, ll. 35-41. Per l'ipotesto si veda DEMETRIUS CYDONIUS, 1064D-1065A.

Sono così numerose e incalcolabili, verbose e prolisse che anche i maggiori dottori fra loro di questi dogmi di rovina, chiamati *Elphakaa* ossia *esimi*, non sono e non saranno mai – a quanto pare – in accordo sull'interpretazione del Corano²⁵³. Alcuni propendono per Maometto, altri per Ali, altri ancora per altri personaggi. Ma anche questi stessi al loro interno sono in contrasto fra loro. Riconoscendo la propria debolezza di senno, questo bugiardo [*scil.* Maometto], nell'intento di nasconderla, nel capitolo dal titolo *Elaram* dice che nessuno tranne Dio conosce il significato del Corano; sebbene consapevole dell'inutilità del suo scritto, ma anche della sua menzogna, della confusione e della stranezza, e nonostante abbia composto frasi degne del massimo biasimo, pronunciò queste parole. I saggi e i più assennati tuttavia del suo popolo, quanti sono stati educati nella saggezza dei Greci, coincidono con quanti leggono il Vangelo e la legge di Mosè e condannano quanto scritto da Maometto, bollandolo come pura follia²⁵⁴. Per questo motivo tra i Saraceni fu imposta la legge secondo la quale chi rigetta completamente o anche solo mostra di dubitare del Corano, immediatamente è messo a morte.²⁵⁵

Solo il timore della morte e la supposta inconoscibilità del messaggio divino per Cantacuzeno sono gli incomprensibili e inaccettabili collanti che garantiscono l'unità di un popolo che a suo giudizio non possiede le risorse culturali per sostenere e difendere adeguatamente i principi della propria fede.

3.3.7 PRATICHE MUSULMANE

3.3.7.1 LA CIRCONCISIONE

Cantacuzeno affronta il tema della circoncisione, conosciuto nella trattatistica sin dai tempi di Damasceno²⁵⁶, con significativa originalità pur rimanendo nell'alveo della tradizione bizantina. Poiché il Corano non offre prescrizioni precise in merito, i polemisti cristiani, non trovando altro appiglio, erano soliti attaccare la pratica della circoncisione presentandola come una ripresa del rito simbolico-iniziatico proprio del Giudaismo²⁵⁷. Solo Niceta Byzantios aveva discusso in profondità la differenza tra rito ebraico e musulmano: la circoncisione è un segno di servitù verso Dio e dunque nel caso islamico risulta essere una

²⁵³ L'intero paragrafo è una ripresa letterale di DEMETRIUS CYDONIUS, 1120A.

²⁵⁴ Cfr. DEMETRIUS CYDONIUS, 1120B. Qui si fa riferimento alle resistenze e alle revisioni dell'interpretazione coranica avanzate dai Mutaziliti.

²⁵⁵ Cfr. CANTACUZENUS *Orationes*, II, § 5, 617C-620A; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, pp. 278-280, ll. 68-86.

²⁵⁶ Cfr. KOTTER IV, 100, 152-156. Giovanni assai brevemente annota in coda al suo capitolo sui Musulmani che Maometto impone il divieto al battesimo e la pratica della circoncisione per uomini e donne.

²⁵⁷ Cfr. Gn 17, 1-14. 26-27; 21, 3-4; Deut 30, 6; Lv 12, 3.

semplice ablazione di carne, poiché il Dio di Maometto è pura invenzione²⁵⁸. Per il polemista la circoncisione di Abramo acquisiva invece valore in quanto segno del rifiuto di ogni forma di idolatria e al contempo sottomissione al vero Dio del patriarca, mentre nel caso di Maometto, poiché il culto idolatrico non è affatto rifiutato, la circoncisione non ha alcun significato.

Come abbiamo già avuto modo di osservare commentando il contraddittorio tra Gregorio Palamas e i Chioni²⁵⁹, la discussione sulla circoncisione nel XIV sec. doveva essere invece ben vivace. Cantacuzeno dedica infatti al tema alcuni passaggi del II e III discorso *Contra Iudaeos*²⁶⁰ nei quali rispettivamente affronta il problema del superamento della legge mosaica grazie alla predicazione di Cristo e nega alla circoncisione la validità di dogma della fede, rispettando i moduli della trattatistica anti giudaica.

Se invece passiamo a considerare l'opera antislamica del nostro autore rimangono sorpresi innanzitutto dal fatto che egli tocchi l'argomento della circoncisione nell'ambito delle *Apologiae* I e IV, segnando così una netta differenza dal resto della tradizione che discuteva il tema con finalità squisitamente polemiche. Proprio nell'*incipit* alla *Apologia* I egli inquadra la pratica islamica nell'alveo delle numerose osmosi culturali e rituali che accomunano Ebraismo e Islam (Σαρακηνοῖς γὰρ καὶ Ἰουδαίους οὐκ ὀλίγα κοινά)²⁶¹, come l'istituto monarchico, la poligamia, l'astensione dal consumo di carne di maiale e l'obbligo per le vedove di sposare il fratello del defunto, dimostrando implicitamente in tal modo quanto esse – compresa la circoncisione – siano state superate dalla predicazione di Cristo.

Nel corso dell'*Apologia* IV invece egli si concentra sul tema della circoncisione, scegliendo un tono conciliatorio sebbene fermo, atto a spiegare innanzitutto sul piano storico l'introduzione di tale pratica:

In seguito per i disegni imperscrutabili di Dio la discendenza di Abramo fu condotta in Egitto per vivere per 430 anni e in quel periodo fu istituita la circoncisione per evitare che gli Ebrei si confondessero con i sudditi del Faraone, quindi si tratta di un segno e un simbolo affinché essi non si unissero in matrimonio e anche perché al momento della liberazione essi fossero facilmente riconoscibili. Per questo nel deserto non ci fu bisogno di circoncisione per 40 anni e dopo il passaggio del deserto tornò in uso tale pratica. Ecco spiegato lo scopo della circoncisione (Ἐπεὶ δὲ κρίμασιν, οἷς οἶδε Θεός· τίς γὰρ ἔγνω νοῦν Κυρίου, ὅτι μετ'ὀλίγον ἀποσταλήναι μέλλουσι τὰ τοῦ Ἀβραὰμ ἀπόγονα εἰς τὴν Αἴγυπτον,

²⁵⁸ Cfr. NICETAS BYZANTINUS, XXVI, 95, 793BC (ἡ γὰρ ἀπλῶς περιτομή, σαρκὸς μόνη ἐστὶν ἀφαίρεσις τοῦ περιτεμνομένου, ἀλλ'οὐκ ἀπόδειξις τῆς κατὰ τὴν δουλείαν καὶ δεσποτεῖαν σχέσεως); XXVII, 97, 796AB; XXVII, 98, 797A = FÖRSTEL *Niketas*, XXVI, p. 138; XXVII, §§ 2-3, pp. 138-140.

²⁵⁹ Cfr. PHILIPPIDIS-BRAAT 1979, § 14, ll. 1-4, p. 181.

²⁶⁰ Cfr. CANTACUZENUS *Contra Iudaeos*, II, 578-579, p. 97; III, 218-225, p. 115: Τί δ'ἄν εἴποι τις εἶναι τὸ τῆς περιτομῆς, ἄρα γε δόγμα πίστεως; Οὐ μένουν· ἀλλὰ τί; Σημεῖον καὶ οἶον σφραγίδα πράγματος διὰ τινὰ χρεῖα. Εἰ γὰρ, ὅπερ ὑμεῖς οἴεσθε, δόγμα πίστεως ἦν, οὐκ ἄν οἱ πρὸ τοῦ κατακλύσμου τῷ Θεῷ εὐηρεσθηκότες ἐθαυμάζοντο τε καὶ περιήδοντο μέχρι σήμερον, ἅγιοι καὶ ὄντες καὶ νομιζόμενοι, οἷοί τινες Ἀβελ καὶ Ἐνώχ ἦσαν οἱ δίκαιοι καὶ θεομαρτύρητοι καὶ ἕτεροι πολλοί· πρὸ δὲ πάντων τούτων Ἀδάμ· καὶ αὐθις Νῶε, Ἰώβ, Μελκισεδὲκ καὶ ἕτεροι πλεῖστοι.

²⁶¹ Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae*, I, *Argumentum*, 373BC; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, pp. 2-3, ll. 37-47.

ὡς ἂν ἐκεῖσε διαβιβάσῃ χρόνους τετρακοσίους καὶ τριάκοντα -καὶ γὰρ οὕτως εἶρηκεν ὁ Θεὸς τῷ Ἀβραάμ, ὅτι “Ἔσται τὸ σπέρμα σου ἐν γῆ ἀλλοτρία, τὸ δὲ ἔθνος, ὃ ἐὰν δουλώσῃ αὐτοῦς, κρινῶ ἐγώ” ὃ καὶ γέγονε ἐπὶ τοῦ Φαραῶ - καὶ διὰ τὴν πολυχρόνιον διατριβὴν τῶν Ἑβραίων μετὰ τῶν Φαραωνιτῶν μὴ ποτε ἐνωθέντες μάθῃσι τὰ τούτων ἔθιμα καὶ τὴν εἰδωλολατρείαν· ἐτάχθη ἡ περιτομὴ ὡς τι σημεῖον καὶ σύμβολον διαιροῦν καὶ διαχωρίζον τοὺς Ἑβραίους ἀπὸ τῶν Αἰγυπτίων εἰς τὸ μὴ συνέρχεσθαι τούτους εἰς γάμου κοινωνίαν καὶ ἔνωσιν, τὸ μὲν διὰ τὴν αἰτίαν, ἣν ἔτοιμοι καὶ γνώριμοι οἱ Ἑβραῖοι. Καὶ γὰρ, εἴπερ ἠνοῦντο μετὰ τῶν ἀλλοφύλων, πῶς ἔμελλε φυλάττεσθαι τὸ τοῦ Ἀβραάμ σπέρμα καὶ γένος; Διὰ τοι τοῦτο εὐρισκόμενοι ἐν τῇ ἐρήμῳ οὐ περιετέμνοντο τεσσαράκοντα χρόνους διαβιβάσαντες, ἀλλ’ ἐν τῇ Αἰγύπτῳ καὶ μετὰ τὴν τῆς ἐρήμου ἔξοδον πάλιν ἤρξαντο περιτέμνεσθαι). Altra ragione va ricercata nel fatto che, circumcisi nella carne, essi mostrassero temperanza e moderazione e non si abbandonassero lascivi e molli alla fornicazione (Ὁ δ’ αὖ ἕτερος ἔχει οὕτως, ὅπως περιτεμθέντες τῇ σαρκὶ ἔλθῃσι εἰς συστολήν καὶ σωφρονισμόν τῆς πολιτείας αὐτῶν καὶ οὐκ ὧσι λάγνοι καὶ ἀκρατεῖς κἀντεῦθεν λογίζονται τὰς πορνείας αὐτῶν ἀντ’ οὐδενός, ἀλλ’ ἀνάγωνται κατὰ μικρὸν εἰς τὸ ἐξῆς εἰς ὑψηλοτέραν γνῶσιν καὶ πολιτείαν, ἐπεὶ οὐκ ἐδόθη ὀρθοδοξίας χάριν παρὰ Θεοῦ ἢ περιτομῇ, ἀλλὰ, δι’ ἅς μόνον εἶπομεν αἰτίας). Per questo con l’avvento di Cristo la legge venne abrogata. Presta attenzione al seguito del nostro discorso. Fu istituito il battesimo come segno di appartenenza. La circoncisione infatti, poiché rivolta solo agli uomini, non ha tale valore e darebbe adito a pensare che gli uomini siano pii e le donne empie (Ἡ δὲ περιτομὴ οὐχ οὕτως, ἀλλὰ μόνον οἱ ἄνδρες περιτέμνονται, αἱ δὲ γυναῖκες οὐχί. Ἔοικε γοῦν, ἵνα οἱ μὲν ἄνδρες ὡς περιτετημένοντες ὧσιν ὀρθόδοξοι, αἱ δὲ γυναῖκες ἀπερίτετοι ἀσεβεῖς). Comprendi allora quanto sia di gran lunga altra cosa la circoncisione presso i Musulmani? Essi giudicano empio chiunque non sia circonciso, ma sembrate combattere contro voi stessi, venerare i segni della vera religione e dall’altra parte disprezzarli. Ma non solo in ciò i Musulmani sembrano contraddirsi, ma non è necessario ora discuterne. Citeremo solo questo: Cristo nel Vangelo dice: “*Chi non è battezzato non appartiene a Dio e alla salvezza*” [Mc 16, 16]. Maometto ritiene santo, compiuto e buono il Vangelo. I Musulmani giudicano ortodossi i circoncisi ed empie i battezzati. Se seguite la predicazione di Maometto che ritenete veritiera, come potete chiamare empie i battezzati e non seguite l’insegnamento del Vangelo e non pensate che siano i circoncisi i veri empie e i battezzati invece pii? In molte cose sembrate contraddirvi. Inoltre poiché Ismaele, che i Musulmani considerano il loro patriarca, non si recò in Egitto insieme agli Ebrei, per lui non c’era nessuna necessità della circoncisione e inoltre non apparteneva alla discendenza di Abramo (Ἐπεὶ δὲ ὁ Ἰσμαήλ, ὃν λέγουσιν οἱ Μουσουλμάνοι ἔχειν προπάτορα, οὔτε μετὰ τῶν Ἑβραίων κατήλθεν εἰς Αἴγυπτον, ὅτι ἐν ἐκείνῳ χρεῖα οὐκ ἦν, ὡσερ τοῖς Ἑβραίοις οὐδὲ γὰρ συγκατελογίζετο μετὰ τῶν κληρονόμων τοῦ Ἀβραάμ).²⁶²

L’intervento si articola in quattro passaggi. Egli analizza il problema *in primis* dal punto di vista storico, indagando le cause che indussero gli Ebrei a introdurre la circoncisione. Con un certo grado di approssimazione e poggiando su un passo di Giosuè (Gs 5, 5-9) sconosciuto alla tradizione polemica, sostiene che la circoncisione fu adottata tra gli Ebrei per meri fini di identità etnica durante la cattività in Egitto. Ciò è confermato dalle Scritture – Giosuè appunto – quando si racconta che al termine della permanenza quarantennale nel deserto non vi era più un ebreo circonciso perché tutti defunti. La

²⁶² Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae*, IV, § 2, 536D-540A; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, pp. 180-182, ll. 92-140.

seconda osservazione di Cantacuzeno tocca invece la sfera morale e carnale: la circoncisione rappresenterebbe una mutilazione rituale finalizzata a suscitare la temperanza e il controllo degli appetiti sessuali. Anche quest'argomentazione è sconosciuta ai polemisti bizantini, ma – con nostra sorpresa – sembra richiamare alla lontana le tesi di alcuni apologisti musulmani ('Alī Ṭabarī, Ibn Ḥazm e Ḳarāfi) che riconoscono alla circoncisione vantaggi di ordine igienico, e in particolar modo la posizione dell'apologeta Rāzī che vede in tale pratica un mezzo per attenuare l'istinto sessuale²⁶³. L'eccezionalità della riflessione del nostro autore risiede anche nella successiva osservazione: nonostante gran parte dei suoi predecessori, in dipendenza da Giovanni Damasceno, abbiano constatato come la pratica ablatoria nell'Islam sia eseguita su uomini e donne, Cantacuzeno, convinto al contrario che essa sia praticata solo per i figli maschi, denuncia la disparità evidente che fa delle donne esseri empī e predestinati alla dannazione perché esclusi *a priori*. Difficile dire se questa spiegazione di sapore escatologico sia stata formulata *ad hoc* dal nostro autore o se egli giunga a questa conclusione ignorando che anche in ambito turco-ottomano era in uso la pratica circoncisoria anche per le donne, in verità documentata a partire dal secolo successivo²⁶⁴. Cantacuzeno torna quindi sulla contraddittorietà del messaggio islamico: partendo dall'assunto che Maometto riconosce la validità del messaggio evangelico, il bizantino si meraviglia del fatto che i Musulmani, così fedeli alla parola del loro profeta, definiscano empī i battezzati quando nel Vangelo Cristo supera la pratica della circoncisione con l'istituzione del battesimo. In ultimo – quasi in una struttura ad anello – ritorna nuovamente a poggiare su una argomentazione storica che, sconosciuta dai suoi predecessori, definitivamente prova l'inconsistenza della circoncisione e mina fortemente la presunta discendenza abramica sostenuta da Maometto: nemmeno Ismaele fu circonciso perché, rifiutato dal padre, né lui né i suoi discendenti seguirono il popolo di Israele in Egitto.

Alcune pagine dopo Cantacuzeno ritorna sulla circoncisione, affrontando questa volta il problema su un piano scritturistico. Egli scrive:

Sulla circoncisione abbiamo già detto, ma ora ci soffermiamo. La vera circoncisione interessa il cuore e non la carne. Ciò che sovrabbonda nel cuore deve essere "circonciso" da ogni uomo, non la carne, poiché ciò che fece Dio nel corpo dell'uomo deve rimanere integro. Se invece l'uomo recide ciò che sovrabbonda nell'anima, ossia il peccato, allora egli è circonciso. Se, mantenendo il peccato, l'uomo circoncide la carne, l'atto della circoncisione risulta insensato e inutile. Anche Mosè dice: "*Circoncidete dunque il vostro cuore ostinato e non indurite più la vostra cervice; perché il Signore, vostro Dio, è il Dio degli dei, il Signore dei signori, il Dio grande e forte*" [Deut 10, 16-17]. Ti accorgi a quale circoncisione Mosè alluda? Ovviamente non a quella della carne, ma del cuore. Anche il martire di

²⁶³ Notizie e riferimenti a questi apologeti in KHOURY 1972, pp. 228-229, nota 24.

²⁶⁴ Cfr. N. SARI, *Women Dealing with Health during the Ottoman Reign*, in *The New History of Medicine Studies* 2-3 (1996-1997), pp. 11-64. Metodi e tecniche sono presentati nel capitolo 71 del *Cerrahiyetü't Haniyye* di Şerafeddin Sabuncuoğlu, medico di Amasia (1385-1470).

Cristo, Stefano, discorrendo con gli Ebrei, così disse loro: “*Testardi e incirconcisi nel cuore, voi che avete ricevuto la legge e non l’avete osservata*” [At 7, 51-53].²⁶⁵

Anche nel corso di questo approfondimento il nostro apologeta segna una distanza dal resto della tradizione bizantina. Egli, alla luce di una lettura comparata tra Antico e Nuovo Testamento, sembra introdurre una nuova categoria religiosa: le Scritture invitano il credente a una circoncisione del cuore, ossia spirituale, che, preservando l’integrità del corpo in quanto dono di Dio, recida il peccato dall’anima. Cantacuzeno in questo passo intende dare forza a una concezione di matrice paolina, che, difendendo il corpo come tempio di Dio (1Cor 6, 13), sancisce che l’unica circoncisione che abbia valore sia quella del cuore (Rm 2, 28-29 e Col 2, 9-14), superando e completando in tal modo quanto si legge in Deuteronomio.

Merita in conclusione notare che la riflessione di Cantacuzeno, oltre a segnare una novità nel panorama della trattatistica antislamica bizantina, non denuncia alcun legame con la traduzione di Cidone; Riccoldo infatti ricorda soltanto che Maometto prescrive la circoncisione, seguendo in tal modo l’eresia di Ebione²⁶⁶.

3.3.7.2 I SACRIFICI UMANI

Nel corso dell’*Apologia* IV, Cantacuzeno si dilunga nella descrizione della brutalità e disumanità insite nella legge di Maometto²⁶⁷. Seguendo uno schema tradizionale, egli accusa il profeta di aver imposto la nuova fede *con la spada e il coltello* e denuncia al contempo gli assassinii e le razzie alle quali furono sottoposte le popolazioni che si opposero alla sua predicazione. Si domanda quindi come sia possibile che Dio, creatore di uomini liberi, abbia potuto inviare come suo messaggero chi proclama la sottomissione con la forza, senza così curarsi della sincerità dell’adesione del convertito. Prosegue poi spostando il discorso sui binari dello *ius naturale*: Maometto impone quanto nemmeno gli animali sono in grado di compiere, difatti nessuno ha mai visto un leone, un orso o un leopardo nutrirsi di un suo simile. A questo punto Cantacuzeno inserisce una notizia che merita la nostra attenzione, anche perché non è reperibile in nessun testo antislamico precedente o a lui coevo:

Eppure egli impone all’uomo di uccidere un altro uomo. Chi è tanto dissennato da credere che Dio l’abbia mandato? Dio non ordina di compiere saccheggi e stragi. Ed egli baratta delitto con delitto quando dice che essi devono morire o pagare tributo. Così scambia l’omicidio con la brama di ricchezze. Ma il delitto non si limita a ciò! Cosa c’è di peggio di tanta disumanità e odio per il genere umano che uccidere quelli che non hanno

²⁶⁵ Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae*, IV, § 13, 568D-569B; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, pp. 216-218, ll. 783-801.

²⁶⁶ Cfr. DEMETRIUS CYDONIUS, 1045C; MÉRIGOUX *Riccoldo*, § 1, ll. 73-74.

²⁶⁷ Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae*, IV, § 5, 544C-545D; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, pp. 188-190, ll. 251-306.

commesso alcun male? Se difatti, quando essi scendono in battaglia, uno di loro cade morto, non si ritengono colpevoli, ma sul corpo del defunto sacrificano tanti prigionieri vivi quanti è lecito: più ne trucidano e più credono di giovare all'anima del defunto. E se non ci sono uomini a disposizione, acquistano ovunque Cristiani per ucciderli sulla sua tomba. E come può giungere da Dio una simile legge?²⁶⁸

Il passo è stato già esaminato in un breve ma interessantissimo contributo di Sp. Vryonis del 1971²⁶⁹ nel quale lo studioso greco provava la persistenza anche presso le popolazioni turche insediatesi nell'Anatolia occidentale – quindi anche gli Ottomani – di riti funebri che prevedevano sacrifici umani sul corpo del defunto come in uso presso le genti centro-asiatiche. L'indagine di Vryonis prendeva in considerazione le testimonianze bizantine, in sé assai rare ma inconfutabili, attestate a partire dalla fine del VI sec. (Menandro Protector e Teofane Confessore) fino al tardo Medioevo. L'attendibilità della notizia di Cantacuzeno è difatti corroborata da un passaggio dello storico Calcocondila il quale ricorda che Murad II dopo la presa di Cenchræ, porto di Corinto (prima metà del XV sec.), offrì in sacrificio alla memoria del padre seicento schiavi (μετὰ δὲ ὠνησάμενος ἀνδράποδα ἐς ἑξακόσια θυσίαν ἀνήγε τῷ ἑαυτοῦ πατρί, ἐξιλεούμενος τῷ φόνῳ ἀνδρῶν τούτων)²⁷⁰.

In questa sede non ci pare utile rimettere in discussioni le conclusioni – peraltro condivisibili – circa la resistenza di rituali di origine sciamanica (δόγια, δόγα, δοχήν)²⁷¹ nella cultura ottomana islamizzata, ma proporre due osservazioni più attinenti alla nostro campo di ricerca. Da un lato ci colpisce il fatto che Cantacuzeno, pur riprendendo come abbiamo osservato un tema tradizionale, lo arricchisca con esempi che provengono dalla sua conoscenza diretta degli usi islamici e in secondo luogo il fatto che egli non percepisca ormai differenze – o non intenda segnalarle – tra l'Islam arabo e originario e l'Islam turco, soggetto a un influsso culturale di matrice ben diversa. Riteniamo di trovarci di fronte al tipico caso di appiattimento di prospettiva storico-culturale, che tuttavia ha il pregio di restituirci l'immagine degli usi musulmani coevi alla stesura del testo, sebbene essi risultino frammentari ed episodici.

²⁶⁸ Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae*, IV, § 5, 545AC; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 190, ll. 270-293. Dato l'interesse del passo ne riportiamo di seguito il testo originale: Τί γὰρ τῆς τοιαύτης ὠμότητος καὶ μισανθρωπίας χειρὸν γένοιτ' ἄν, ὥστε φονεύειν μηδὲν ἡδίκηκότας; καὶ γὰρ ὁπόταν ἀπέλθωσι Μουσουλμάνοι πρὸς πόλεμον, καὶ ἐν τῷ πολέμῳ πέση τις ἐξ αὐτῶν, οὐ λογιζονται ἑαυτοὺς ἀξιῶς μέμψεως, ὡς αἰτίους τοῦ πολέμου, ἀλλ' ἐπὶ τὸ νεκρὸν σῶμα τοῦ πεπτωκότος σφάττουσι ζῶντας ὅσους ἂν δυνηθῆ ἕκαστος, καὶ ὅσον πλείους κτείνει, τοσοῦτον ὠφέλειαν λογιζεται τῆς τοῦ τεθνεῶτος ψυχῆς. Εἰ δ' ὅσως οὐκ ἔχει αὐτοὺς εἰς ἐξουσίαν αὐτοῦ ὁ βουλόμενος βοηθῆσαι τῇ τοῦ τεθνεῶτος ψυχῇ, ἐξωνεῖται Χριστιανούς, εἴπερ εὗροι, καὶ ἢ ἐπάνω τοῦ νεκροῦ σώματος σφάττει αὐτούς, ἢ ἐπὶ τῷ τάφῳ αὐτοῦ. Καὶ ὁ ταῦτα νομοθετῶν πῶς ἀπὸ Θεοῦ;

²⁶⁹ Cfr. VRYONIS 1981, IX, pp. 140-146 = SP. VRYONIS, *Evidence on Human Sacrifice among the Early Turks*, in *Journal of Asian History* 5 (1971), pp. 140-146.

²⁷⁰ Cfr. CHALCOCONDYLA, II, 18.

²⁷¹ Cfr. MORAVCSIK 1983, s. v. δόγια e δόγια, pp. 119 e 120.

3.3.8 MAOMETTO

Affrontiamo il tema del ritratto di Maometto nelle *Apologiae* e nelle *Orationes* allo scopo di onorare un principio di completezza dell'analisi. Difatti l'immagine presentata da Cantacuzeno, le modalità della sua argomentazione e il lessico utilizzato dichiarano ampiamente ora il suo tributo ai *clichés* della tradizione bizantina ora sono diretta rilettura a partire dalla versione di Cidone del *Contra Legem Sarracenorum* di Riccoldo. Non si evince dunque alcun motivo di novità. Il reale valore delle considerazioni di Cantacuzeno risulta quello di aver prodotto un *summa* delle accuse più credibili e logicamente indiscutibili sulla figura di Maometto a disposizione per futuri controversisti.

È possibile individuare nella complessa architettura del *corpus* una serie di temi attraverso i quali il polemista smonta la presunzione islamica dell'eccellenza di Maometto in quanto figura terminale del *itinerarium* profetico iniziato con Abramo. Cantacuzeno sviluppa le seguenti argomentazioni polemiche: 1) contro la presunta citazione del Profeta nelle Scritture; 2) Maometto come figlio del demonio; 3) Maometto debitore delle eresie cristiane; 4) Maometto come falso profeta 5) un ritratto dissacratorio delle figura storica del Profeta.

Con tono fluttuante tra apologetica e polemistica al primo tema sono dedicati i paragrafi iniziali dell'*Apologia* IV. Cantacuzeno parte dall'osservazione della realtà storica affermando che tre sono i nomoteti: Mosè per gli Ebrei, Cristo per i Cristiani e Maometto per i Musulmani. In nessun modo può essere messo in discussione il nome di Mosè che in Egitto compì prodigi e flagellò quella terra con terribili piaghe, riuscendo così a guadagnare la libertà per il suo popolo, e nel deserto infine ebbe modo di parlare direttamente con Dio. Identico è il caso di Cristo, i cui prodigi e la cui predicazione furono comunicati a tutte le genti. Maometto al contrario non portò alcuna prova a sostegno dei suoi precetti e della sua legge, definendoli anzi a sua discrezione (Πάντως οὐκ ἄλλοθεν ἢ αὐτὸς ἀφ'ἑαυτοῦ ἐστὶν ὁ μαρτυρῶν περὶ αὐτοῦ) tanto che nella Sacra Scrittura non si fa cenno a lui, ma si portano anzi prove contrarie. Citando Deut 18, 15. 19 e At 3, 22 Cantacuzeno sostiene che Mosè predisse la venuta di Cristo al popolo ebraico. Con Giovanni il Battista l'annuncio profetico ha poi conclusione, poiché la rivelazione del Figlio di Dio è ormai prossima (Mt 11, 12-13). Maometto rientra quindi nella categoria affollata e indistinta dei falsi profeti verso i quali lo stesso Cristo avvertì di guardarsi (Mt 7, 15-16). Per Cantacuzeno lo *status* di legislatore non può assegnato a Maometto per altri due motivi in sé eloquenti: da un lato egli impose la sua legge con la violenza della spada o con il giogo del tributo per quanti non si convertirono e in secondo luogo appare contraddittorio quando difende la perfezione delle Scritture²⁷² e al

²⁷² Evidente il debito con DEMETRIUS CYDONIUS, 1068A e 1072B; Corano 9, 29. Cantacuzeno anche altrove ricorda che lo stesso Maometto riconosce il valore delle Scritture: CANTACUZENUS *Orationes*, I, § 4, 600CD; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 256, ll. 233-248 (ripresa da DEMETRIUS CYDONIUS, 1052D-1053A).

contempo i Musulmani criticano il fatto che da esse il suo nome fu proditoriamente espunto²⁷³.

Seguendo poi un ragionamento di tipo storico nel § 7 della medesima *Apologia*, Cantacuzeno obietta che ben 500 anni dividono Cristo da Maometto. Riflette quindi sul fatto che, qualora qualcuno avesse empicamente espunto il nome del Musulmano dalle Scritture, sarebbe inammissibile che l'intero mondo abbia seguito questo dissennato (εἴπερ καὶ τις κακός, ὑποθώμεθα, ἐξέβαλέ τινα λέξιν ἀπὸ τοῦ Εὐαγγελίου, ὁ ἕτερος ἅπας κόσμος ἀκολουθήσειν ἔμελλε τῷ τοῦ ἐνὸς ἀτοπήματι). Inoltre non ci sarebbe stata ragione di espungere il nome di chi non era ancora nato, né se egli sarebbe stato onesto, perché sarebbe servito da esempio per i posterì, né per la stessa ragione se malvagio. Infine Cantacuzeno ricorda che i Musulmani accusano anche gli Ebrei di aver cancellato il nome del Profeta proferito da Mosè e si chiede per quale ragione essi si accaniscano solo contro i Cristiani²⁷⁴. La citazione dal Corano, che egli leggeva nella traduzione di Cidone (*Vi annuncio che verrà un apostolo di Dio dopo di me e il suo nome è Maometto*)²⁷⁵, è quindi chiaramente una menzogna²⁷⁶. Tali falsità, a giudizio di Cantacuzeno, si spiegano solo alla luce dell'ignoranza di Maometto nella lettura delle Scritture²⁷⁷: egli diviene così un maestro di menzogna (ψεύδους διάκονε καὶ γεννήτορ) che ebbe l'ardire di affermare che i patriarchi Noè, Abramo, Isacco, Giacobbe e addirittura gli apostoli di Cristo seguissero la sua fede. L'anacronismo palese di queste affermazioni è quindi per il bizantino già una condanna indiscutibile dell'iniquità di chi le pronunciò. Non può che esserci una sola conclusione:

Se quindi tu, guida e fondatore di empietà, che consideri verità, affermi falsamente che quelli siano stati adepti della tua iniquità, se dici che quelli credettero in queste tue parole, come fai a definirti guida? Una sorgente infatti non può da uno stesso rivolo portare acqua dolce e amara.²⁷⁸

Altro tema, del quale Cantacuzeno è pienamente debitore alla traduzione di Demetrio, è il legame tra Maometto e il demonio. Questa volta egli concentra gran parte dell'astiosa argomentazione nella prima parte dell'*Oratio* I. Esordisce infatti con queste parole:

Sotto il regno dell'imperatore Eraclio, venne al mondo un uomo funesto e folle (ἐγένετό τις ἄνθρωπος ἐξώλης καὶ παράφρων) che asseriva che la sua predicazione provenisse dal cielo e sostenne di aver parlato contro l'Altissimo²⁷⁹; il suo messaggio si diffuse sulla terra

²⁷³ Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae*, IV, §§ 3-4, 540B-544C; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, pp. 182-188, ll. 151-250.

²⁷⁴ Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae*, IV, § 7, 556A-557A; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, pp. 202-204, ll. 495-535.

²⁷⁵ Cfr. DEMETRIUS CYDONIUS, 1052CD.

²⁷⁶ Cfr. CANTACUZENUS *Orationes*, I, § 10, 605BC; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 264, ll. 361-372.

²⁷⁷ Cfr. CANTACUZENUS *Orationes*, I, § 12, 609CD; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 268, ll. 453-461.

²⁷⁸ Cfr. CANTACUZENUS *Orationes*, I, § 13, 609D-612A; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, pp. 268-270, ll. 462-474. Cantacuzeno desume l'informazione da DEMETRIUS CYDONIUS, 1068CD.

²⁷⁹ Cfr. DEMETRIUS CYDONIUS, 1040BC; 1116CD.

e credo di certo non sbaglierebbe chi lo definisse primogenito del Diavolo e figlio della perdizione, padre e al contempo figlio dell'inganno (ὄντινα οὐχ ἀμάρτοι τις, ὡς ἔμοιγε δοκεῖ, πρωτότοκον διαβόλου καὶ υἱὸν ἀπωλείας πατέρα τε καὶ υἱὸν ψεύδους καλέσας αὐτόν). Il suo nome è Maometto, di origine araba, dall'indole perversa, ancor più perverso nell'anima (στρεβλὸς τὴν γνώμην, στρεβλότερος τὴν ψυχὴν). Dall'incontro con alcuni eretici e dalla loro predicazione, raccolse i semi che il seminatore di zizzania aveva sparso e lasciato crescere nei cuori di entrambi e produsse cento volte di più spine e triboli. Fondendo ogni genere di eresia insieme e mischiandovi i vaneggiamenti della sua mente, credè un'unica mistura che è veleno per le anime²⁸⁰ (Οὗτός τιςιν αἰρετικοῖς ἐντυχῶν, καὶ διδαχθεὶς παρ' αὐτῶν, ἐδέξατο σπέρματα, ἅπερ ὁ τῶν ζιζανίων σπορεὺς ἐν ταῖς ἀμφοτέρων ψυχαῖς ἠροτρίασε καὶ ἐνέσπειρε, καὶ εἰς ἑκάτὸν ἀκάνθας τε καὶ τριβόλους ἐπέδωκε. Συναγαγὼν γὰρ σχεδὸν πᾶσαν αἴρεσιν, καὶ μίξας ἐν αὐταῖς τὰ τῆς διανοίας αὐτοῦ ἀναπλάσματα, ἔν τι κρᾶμα πεποίηκεν ψυχῶν δηλητήριον).²⁸¹

Poche righe dopo il tono velenoso e acre di queste definizioni, si apre un paragone che è semmai ancor più diffamante: Maometto, come suo padre il demonio, tenta ogni uomo e lo spinge nelle fiamme della Geenna²⁸². Non prodigi o eventi misteriosi dimostrano questa discendenza, ma lo stesso Corano. La legge di Maometto è frutto di ispirazione demoniaca²⁸³, gli è stata sussurrata all'orecchio dalla bocca di un demone,

come i più dotti che vivono a Babilonia sono disposti ad ammettere di fronte a coloro con i quali sono in confidenza. Ciascuno di loro riconosce che quella non è parola di Dio, eppure per timore di morire si ostinano nell'empietà e ben poco conoscono del Cristianesimo. Si racconta che uno dei loro dotti, con il titolo di califfo, che si chiamava [vacat] al momento della morte fu trovato con una croce sul petto e si pensò che fosse segretamente cristiano e non fu seppellito nel luogo dove sono soliti essere sepolti i califfi²⁸⁴. Difatti i più dotti ed eruditi conoscono bene l'errore e l'inganno, ma ora per il timore del quale abbiamo detto ora poiché ambiscono maggiormente alla gloria umana anziché quella divina, con gli occhi dell'anima serrati camminano nelle tenebre. Per il timore della morte corporale si condannano alla morte dell'anima al contrario dei Cristiani che temono la morte dell'anima e disprezzano quella del corpo. Così la fede cristiana è lontana dal loro pensiero e difatti Cristo disse che è stretta e angusta la via che ci conduce alla vita.²⁸⁵

²⁸⁰ Cfr. DEMETRIUS CYDONIUS, 1117A. Di seguito si fa il nome di Bahira sul quale Cantacuzeno tace.

²⁸¹ Cfr. CANTACUZENUS *Orationes*, I, *Argumentum*, 589CD; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 244, ll. 15-25.

²⁸² Cfr. CANTACUZENUS *Orationes*, I, *Argumentum*, 592BC; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 246, ll. 55-68.

²⁸³ Cfr. CANTACUZENUS *Orationes*, I, § 4, 600D-601A; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 258, ll. 249-253.

²⁸⁴ Il califfo morto cristiano potrebbe essere identificato con al-Mustadī (1170-1180), che dimostrò ampie aperture al Cristianesimo. Cfr. J. M. FIEY, *Chrétien syriaque sous les Abbassides sur tout à Bagdad: 749-1258*, *Corpus scriptorum Christianorum Orientalium* 420, Louvain 1980, pp. 246-251. Anche Marco Polo ne fa allusione ne *Il Milione*; cfr. L. F. BENEDETTO, *Il libro di messer Marco Polo, cittadino di Venezia, detto Milione dove si raccontano le meraviglie del mondo, ricostruito criticamente e per la prima volta integralmente tradotto in lingua italiana*, Milano 1932, capp. 29-30, pp. 20-22.

²⁸⁵ Cfr. CANTACUZENUS *Orationes*, I, §§ 6-7, 601D-604B; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 260, ll. 291-315.

La vicenda leggendaria del califfo, che il nostro polemista raccoglie in Cidone²⁸⁶, è strumentale per affermare l'atmosfera di falsità che avvolge anche quanti fra i Musulmani possiedono i mezzi per valutare l'affidabilità della predicazione di Maometto. Cantacuzeno dipinge in tal modo una fede dai connotati infernali, capace non solo di essere generata dal Maligno, ma di corrompere anche quanti per tradizione o uso vi hanno aderito, poiché ne fiacca la volontà di conoscere la verità professata da e con Cristo. È in fondo questa la condizione che egli attribuisce al suo interlocutore.

È tuttavia nell'*Oratio* IV che Cantacuzeno dà sfogo a un'aggressione feroce contro Maometto e la sua legge, concentrando nel profeta tutti i disvalori dei quali il demonio è portatore, dunque dipingendolo al pari di un Anticristo:

Come è infatti possibile credere alle parole di Dio rivelate da un uomo in tutto e per tutto simile al demonio (Πῶς γὰρ ἔδει πιστευθῆναι τὰ τοῦ Θεοῦ λόγια ἀνθρώπῳ ὁμοίῳ κατὰ πάντα τῷ δαίμονι)? Se vuoi proviamo a confrontare le qualità di entrambi²⁸⁷: il Diavolo è arrogante e bugiardo come arrogante e bugiardo è Maometto (Ὁ διάβολος ἐπηρμένους καὶ ἀλαζῶν, ὁ Μαχούμετ ἐπηρμένους καὶ ἀλαζῶν). Chi è superiore a Maometto che volò oltre i cieli e tutte le potenze angeliche, come lui stesso racconta, ed ebbe modo di dialogare con Dio e fu intercessore per settemila angeli, ma anche guida per tutto il mondo? Il Diavolo è omicida e Maometto impose la morte a quanti non ubbidiscono alle sue leggi (Ὁ διάβολος ἀνθρωποκτόνος ἐστὶ, καὶ ὁ Μωάμεθ τοὺς μὴ πειθομένους τοῖς δόγμασιν αὐτοῦ θανάτῳ κατεδίκασεν). Il Diavolo è seduttore e Maometto, proponendo i piaceri carnali come un esca, riuscì a trascinare a sé gli stolti (Ὁ διάβολος ἀπατεῶν ἐστὶ καὶ ὁ Μωάμεθ τὰς ἡδονὰς ἐνδοῦς καὶ ὥσπερ τι δέλεαρ ἐν ἀγκίστρῳ ἐνθεῖς τοὺς ἀνοήτους πρὸς ἑαυτὸν ἐφέλκυσατο). Il Diavolo è bugiardo e Maometto non è da meno, come risulta chiaramente dall'intero Corano (Ὁ διάβολος ψεύστης, ἐστίν, ἀλλ'οὐ τοσοῦτον ὡς ὁ Μωάμεθ, καθὼς ἐν ὅλῳ τῷ Κορὰν τρανῶς ἀναφαίνεται). Il Diavolo è purulento (ὑπουλος) e chi altro come Maometto, fingendo umiltà, diede dimostrazione di magnanimità? Il Diavolo è consigliere per le proibizioni (σύμβουλος τῶν ἀπηγορευμένων) e Maometto in ciò ha superato tutti. Nulla di sano, di vantaggioso, nulla di appropriato a Dio, insegnò solo ciò che risulta contrario a Dio e alla legge divina. Il Diavolo è ateo e in tutto simile a lui Maometto, il figlio della rovina (Ὁ διάβολος ἄθεος, καὶ κατὰ πάντα ὅμοιος αὐτῷ ὁ τῆς ἀπωλείας υἱὸς ὁ Μαχούμετ). Adora Dio e sostiene che sia sferico e freddissimo (ὀλόσφαιρον καὶ ψυχρότατον)²⁸⁸, adora Dio che né genera né è generato senza pensare che in tal modo onora un corpo e non Dio. Difatti la sfera è una figura corporea e il freddo è una qualità del corpo. Non adora né un corpo né un Dio incorporeo e vero, un Dio che né genera né è generato; insomma adora un Dio simile a quello dei sogni degli empi. È assolutamente ridicolo immaginare un sole che non spanda la sua luce o una sorgente senza acqua, un pensiero senza parola. Un Dio simile finirebbe per non esistere.²⁸⁹

²⁸⁶ Cfr. DEMETRIUS CYDONIUS, 1056D-1057A.

²⁸⁷ Cfr. DEMETRIUS CYDONIUS, 1137D-1140D.

²⁸⁸ Cfr. NICETAS BYZANTINUS, 708A = FÖRSTEL *Niketas*, I, p. 44, l. 82 e Corano, 112, 2; NICETAS BYZANTINUS, 776B = FÖRSTEL *Niketas*, XVIII, p. 116, l. 146.

²⁸⁹ Cfr. CANTACUZENUS *Orationes*, IV, § 3, 692AC; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 366, ll. 342-368.

Lì dove la critica si sposta sulle teorie di Maometto intorno alla figura di Cristo e sulla complessità dei legami trinitari, Cantacuzeno, seguendo la sua fonte, denuncia quali e quanti errori si celino nelle parole del Corano, empietà che Maometto apprese direttamente dall'insegnamento di vari eretici o per le quali ricade nella condanna di altri gruppi eterodossi. Oltre il demonio, il predicatore arabo fu influenzato dall'incontro di alcuni eretici: dal giacobita Bahira, seguace di Nestorio, che in seguito egli uccise, e dagli Ebrei Fines, Audion e Salom (Ὅμως καὶ τισιν αἰρετικοῖς ἐντυχῶν τὰ ὑπόλοιπα προσελάβετο. Καὶ παρὰ μὲν τοῦ ἰακωβίτου τοῦ Βαιρᾶ ἦν μνηθεὶς τὰ τοῦ Νεστορίου, ὃν μετὰ καιρὸν ἀπέκτεινε· παρὰ δὲ Ἰουδαίων μινῶν, τοῦ τε Φινεῆς καὶ Αὐδιοῦ, ὄντινα Αὐδουλᾶ μετωνόμασε, καὶ Σαλῶμ, ὄνπερ Σελέμ, ἀλλὰ δὴ καὶ τοῦτον Νεστοριανοῖς ἐντυχῶν τὴν πάντων κακίαν ἐσώρευσε)²⁹⁰.

L'influsso di insegnamenti eterodossi di matrice cristiana è rilevato anche per quanto riguarda la negazione islamica del dogma della Trinità. Il bizantino, citando Sal 14 (13), 1, osserva che solo lo stolto ritiene che Dio non esista e quindi attacca l'idea che Dio, Creatore dell'universo, delle schiere angeliche e della stessa umanità, non sia stato in grado di generare un figlio senza l'intervento di donna. In questo riconosce la dipendenza o comunque l'affinità tra la predicazione di Maometto e quanto sostenuto da Carpocrazione e dagli antichi filosofi greci²⁹¹. La concezione poi di un Dio materiale e corporeo, convinzione ben radicata nei polemisti greci, denota una evidente vicinanza alle tesi sostenute dagli Antropomorfisti²⁹².

²⁹⁰ Cfr. CANTACUZENUS *Orationes*, I, § 8, 604BC; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, pp. 260-262, ll. 316-328 = DEMETRIUS CYDONIUS, 1117A = MERIGOUX *Riccoldo*, XIII, ll. 41-49: *Adhesit enim ei quidam iacobita, nomine باهيرا Baheyra, et fuit cum Mahometo pene usque ad mortem, ferturque quod Mahometus postea interfecerit eum; et quidam iudei, scilicet Finees et Abdia nomine Salon, postea dictus Habdalla nomine Sellem, et facti sunt sarraceni; et quidam nestorini, qui maxime conueniunt cum saracenis, dicentes quod Deus non est natus de beata Virgine sed homo Iesus Christus. Et tunc quedam composuit Mahometus per modum legis, accipiens a sociis quedam de ueteri testamento et quedam de nouo, nec tamen tunc populus habuit alchoranum.* Va osservato che, a differenza di quanto dice Riccoldo che sottolinea l'ostilità viva che divide Giacobiti e Nestoriani (cfr. MÉRIGOUX *Riccoldo*, III, ll. 86-94), Cantacuzeno semplifica facendo di Bahira un giacobita vicino al Nestorianesimo. Sugli altri nomi citati segnaliamo il *Contrarietas Alpholica*, in *Parisinus lat.* 3394, f. 243^v, ll. 8-15, che valse sicuramente da fonte per Riccoldo: *Adhesit autem Machometo monachus quidam dictus Boheira et ipse primus qui adhesit ei, et factus est ei doctor et promovit eum in lectura librorum notificavitque ei quid eveniret ei de facto suo presumpsitque ut baiulus fieret sui status post eum, fuitque cum Machometo pene usque ad mortem Machometi. Ferturque quod interfecerit eum et Finees Iudeum nocte una in lectis suis; adhereruntque ei Salon Persa et Abdalla filius Selam Iudeus et facti sunt Sarraceni.* Sul *Contrarietas* si veda T. – TH. D'ALVENY – G. VAJDA, *Marc de Tolède, traducteur d'Ibn Tūmart*, in *al-Andalus* 16 (1951), pp. 99-140, in part. pp. 124-132 e MÉRIGOUX *Riccoldo*, p. 31.

²⁹¹ Per il testo si veda CANTACUZENUS *Orationes*, III, § 1, 652AC; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 320, ll. 2-13. Esso dipende da DEMETRIUS CYDONIUS, 1044D, dove tuttavia non compare il riferimento alle tesi greche. Sulla medesima accusa si veda anche CANTACUZENUS *Orationes*, III, § 2, 652C; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 320, ll. 14-18, dove al nome di Carpocrazione si aggiungono anche quelli degli Ebrei e di Nestorio.

²⁹² Cfr. CANTACUZENUS *Orationes*, II, § 18, 628C; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 290, ll. 278-284. Si tratta di una ripresa letterale da DEMETRIUS CYDONIUS, 1045AB. Anche in Riccoldo l'osservazione non è originale, ma deriva dal *De articulis fidei et ecclesiae sacramentis ad archiepiscopum Panormitanum*, I, 44-47 di san Tommaso: *Decimus error est Carpocratis, qui hominem Christum de utroque natum putasse perhibetur, contra quod dicitur Matth. I, 18: antequam*

Questa serie di pericolose aderenze con l'universo dell'eresia rappresentano prove sufficienti a screditare l'immagine dell'arabo. Eppure egli ebbe l'ardire di difendersi da tali accuse, autoproclamandosi profeta e apostolo²⁹³. Per Cantacuzeno è tuttavia palese la differenza tra Maometto e i veri profeti:

Alcuni uomini sono vasi di elezione e pietà, altri di rabbia e rovina. Per questa loro capacità sono infatti detti vasi: dall'esterno raccolgono o ciò che è buono o ciò che è riprovevole. Gli angeli ottengono la conoscenza dall'alto, gli uomini invece dalla Sacra Scrittura e la collegano a quanto accade fuori di loro e pervengono ad un'unica verità dalla moltitudine di esperienze diverse. Per questo sono chiamati vasi. Quindi questo miserando, accogliendo l'insegnamento del Diavolo, mischiando ai suoi insegnamenti ogni veleno, approntò – come si dice – una pozione di empietà e la diede da bere a quanti gli credettero e, dopo aver indebolito il loro spirito, lo offrì come sacrificio al Diavolo (Τοίνυν καὶ αὐτὸς ὁ δειλαῖος τὴν τοῦ διαβόλου διδασκαλίαν δεξάμενος πάντα ἰὸν τοῖς αὐτοῦ δόγμασι μίξας ἔν κρᾶμα ἀσεβείας, ὡς εἴρηται, κατεσκεύασε καὶ τοὺς αὐτῶ πειθομένους ἐπότισε καὶ τὰς αὐτῶν ψυχὰς ἀσθενεῖς ποιήσας τῷ διαβόλῳ ὡσπερ θυσίαν προσέφερεν). La debolezza dello spirito è differente da magrezza o pinguedine del corpo, ma consiste nella licenza di fronte agli istinti momentanei del corpo e in tal modo le facoltà dell'anima non hanno la forza di intervenire. L'adulterio, la prostituzione e tutti i piaceri sono tutti collegati al mondo e l'affinità con questo mondo è nemica di Dio. Quest'uomo, tralasciando tutto ciò, rese legge una moltitudine di piaceri terreni, non solo per coloro che vivono su questa terra, ma anche addirittura promise che tali piaceri saranno garantiti anche dopo la morte (Διὰ τοι τοῦτο καὶ αὐτὸς τὰ πάντα καταλιπὼν ταῖς ἡδοναῖς τὸ πλῆθος ἐνέδωκε. Μὴ μόνον δὲ ζῶντας τοὺς ἀθλίους ταύταις ἐνέδωκεν, ἀλλὰ καὶ μετὰ θάνατον μονίμους αὐτὰς εἴρηκεν ἔσσεσθαι).²⁹⁴

Per il nostro polemista né la testimonianza delle Scritture né il comportamento tenuto in vita da Maometto propendono perché questi sia riconosciuto come profeta. Mosè e Giovanni il Battista preannunciarono l'avvento del solo Cristo²⁹⁵; la legge di Maometto si affermò invece quando il bene e la verità incominciarono a indebolirsi e il male ebbe il sopravvento, spingendo il mondo nel caos e nell'irrazionalità. Come un male che insorge quando nel corpo si affievolisce la salute, così si impone la legge di Maometto:

Quale unità può esistere tra il bene e il male? E il male, poiché non è procurato da Dio, non può sussistere per sé, ma per la mancanza e il venir meno del bene, come si vede in coloro ai quali tocca. Penso che ciò valga per le prescrizioni di Maometto che trovarono spazio quando vennero meno i veri comandamenti di Dio (οὕτω μοι νόει καὶ ἐπὶ τοῖς τοῦ Μωάμεθ δόγμασιν, ὡς τῇ ἀποπτώσει καὶ ἐλλείψει τῶν τοῦ Θεοῦ ἀληθῶν δογμάτων). Si tratta di conseguenze di una legge diversa ed estranea, anzi completamente differente

convenirent, inventa est in utero habens de spiritu sancto. Per l'edizione SANCTI THOMAE DE AQUINO, *De articulis Fidei et Ecclesiae sacramentis ad archiepiscopum Panormitanum*, textum editum ac automato translatum a R. BUSA S. J. in *taenias magneticas denuo recognovit E. ALARCÓN atque instruxit*, Taurini 1954.

²⁹³ Cfr. CANTACUZENUS *Orationes*, I, § 3, 593AC; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 248, ll. 88-100

²⁹⁴ Cfr. CANTACUZENUS *Orationes*, II, § 11, 621AB; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, pp. 282-284, ll. 127-141.

²⁹⁵ Cfr. CANTACUZENUS *Orationes*, I, § 4, 601AB; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 258, ll. 254-271.

dalla verità e da Dio. Un male emerge, quando regna l'irrazionalità e il disordine. Come infatti il male si manifesta al venir meno del bene e così non ha sostanza in sé e per sé e la malattia insorge per mancanza di salute, e il disordine per indebolimento dell'ordine, così la legge di Maometto si mostra in contrasto con la vera legge, fingendo di indicare la retta via. Essa è pura irrazionalità e disordine, una malattia dell'anima, anzi la morte dell'anima (αὐτὸς δὲ καθ'αὐτῶν ὅλος ἐστὶν ἀλογία καὶ ἀταξία καὶ νόσος ψυχῆς, μᾶλλον δὲ θάνατος). La legge di Maometto sembra partecipare del bene come uno che sembra fare del bene: nessuno infatti guardando al male compie ciò che compie. Consapevole della sua debolezza, egli traveste la menzogna, finge che i suoi insegnamenti siano legge divina (Κατανοήσας τοίνυν τὴν ἑαυτοῦ ἀσθένειαν ὑποδύεται μὲν τὸ ψεῦδος, ὑποκρίνεται δὲ θεῖον νόμον εἶναι τὰ παρ'αυτοῦ δεδογμένα).²⁹⁶

Non vi è nulla di salvifico nel Corano, ma solo l'interesse nella creazione di un vasto seguito di fedeli, tralasciando la cura di virtù come l'umiltà, la magnanimità, la pace e la carità, e favorendo i bassi istinti umani. Di qui la manipolazione – questa volta reale e colpevole – delle Scritture ora per ignoranza ora per volontà. Maometto cade nella contraddizione di giudicare giusta, santa e perfetta la Scrittura, ma impone di rispettare la sua personale volontà (Μὴ δυνάμενος δὲ κρύψαι εἰς τέλος τὴν ἀλήθειαν λέγει, ὅτι Καὶ ἐγὼ αὐτὸς τὰ παρ'ἐκείνοις γεγραμμένα φυλάσσω καὶ ἐνεργῶ αὐτά)²⁹⁷.

Il complesso di queste considerazioni conduce all'inammissibilità del confronto tra Maometto e Cristo e tra Maometto e gli apostoli. Cristo infatti morì e risorse e ciò è ragione sufficiente non solo per dimostrare la sua superiorità rispetto all'arabo, ma anche per imporre ai Musulmani di convertirsi alla fede cristiana²⁹⁸. Il paragone con gli Apostoli è semmai ancor più squalificante per Maometto:

Fra i carismi e i doni che Dio consegnò agli apostoli, l'ultimo e definitivo fra tutti era la facoltà di parlare ogni lingua. Se ne servirono i maestri cosicché ovunque andassero, conoscevano la lingua del popolo nella maniera più precisa immaginabile (altrimenti non avrebbero compreso quanto predicavano e avrebbero dovuto servirsi di interpreti che avrebbero inevitabilmente modificato il contenuto dei loro discorsi). Questi (*scil.* Maometto) come può definirsi universale e maestro di tutto il mondo senza avere questo dono? Egli dice di sé che non conosce altra lingua se non l'arabo, tanto da comporre il Corano in lingua araba. Per questo si rifugia nella punizione della spada o dell'omicidio. Il suo maestro e padre difatti era sin dal principio un assassino di uomini, ben lontano dalla verità. Il male del Diavolo non ha nulla da spartire con una mente rivolta al bene, è contrario alla ragione per l'anima, si oppone alla legge di natura per il corpo. E tutto ciò risulta chiaro negli insegnamenti di Maometto. L'irrazionalità e il disordine uniti alla menzogna e all'ottundimento della ragione appaiono ben evidenti. Noi vediamo con chiarezza che ciò che insegna è contro natura e bada anche tu a ciò. La natura non è in grado di controllare se stessa, ma quando manca la ragione essa agisce in maniera

²⁹⁶ Cfr. CANTACUZENUS *Orationes*, I, § 13, 612C-613A; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, pp. 270-272, ll. 501-517.

²⁹⁷ Queste considerazioni si leggono in CANTACUZENUS *Orationes*, II, *Argumentum*, 154, 616AD; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 276, ll. 6-31. Interessante la citazione coranica (Corano 15, 9), presa da DEMETRIUS CYDONIUS, 1053B.

²⁹⁸ Cfr. CANTACUZENUS *Orationes*, IV, § 3, 689D-692A; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 366, ll. 333-341.

irrazionale. Questo Maometto – cosa che non fanno nemmeno gli animali, tanto che chi ha mai visto un animale uccidere un suo simile? – insegnò a uccidere un altro uomo senza pietà, un altro uomo, creato dalla stessa mano di Dio, tanto da sembrare più feroce e spietato delle stesse bestie selvagge.²⁹⁹

Passiamo infine all'ultimo tema: il ritratto del Profeta. Nei numerosi passi che affrontano l'argomento, Cantacuzeno si abbandona a un astio fantasioso e virulento, che non conosce limite, alla maniera di Niceta Byzantios. Ai suoi occhi Maometto confuse volontariamente i suoi attacchi di epilessia per momenti di rivelazione divina³⁰⁰. Servendosi di alcuni passi coranici opportunamente selezionati (Corano 17, 88; 59, 21)³⁰¹, ne denuncia l'arroganza e la superbia, poiché il Profeta non sa che la saggezza che non proviene dall'alto è demoniaca (Gc 3, 15; Sal 25 (24), 9; Prv 3, 34)³⁰². Le sue storie e i suoi prodigi, spesso enfatizzati e ingigantiti, in nulla si differenziano dai vecchi vaniloqui degli ubriachi (Περὶ μέντοι τῶν μύθων καὶ τῶν τεράτων, ὧν τερατεύεται καὶ λέγει οὗτος, μηδὲν διαφερόντων γραϊδίων κωθωνιζομένων ληρημάτων τί χρὴ καὶ λέγειν)³⁰³. Ancora nell'*Oratio* II, prendendo spunto da una notizia che legge in Cidone, Cantacuzeno sfoggia anche la sua cultura classica, equiparando Maometto a un novello Luciano di Samosata. Il brano merita di essere riportato per intero:

Non mi sembra il caso di aggiungere altro sulla predicazione di Maometto che dice aver scritto un libro che contiene 12000 discorsi meravigliosi. Quando i suoi discepoli gli chiesero di istruirli, a loro rispose che tra quelli 3000 sono veri e tutti gli altri falsità³⁰⁴. Così se qualcuno si mette a disputare con gli Ismaeliti e dimostra che ciò che sostengono è menzogna, senza pudore dicono che quegli argomenti corrispondono alle menzogne pronunciate da Maometto e non certo ai discorsi veritieri. E se uno, fingendosi il Luciano greco, dicesse di se stesso che una e una sola sia la verità ossia che tutto ciò che è riportato nel Corano è pura falsità, essi giudicherebbero con benevolenza quanto lì è scritto, proprio come quello dice in maniera divertente di scrivere racconti veritieri, ma che in realtà sono frutto di invenzione. Al principio del suo libro dice: “Sto per narrare la sola verità, ossia che tutto ciò che descriverò è pura fantasia”³⁰⁵. E così tutto ciò che scrive per divertimento risultano pure fandonie. Quale benevolenza può ottenere questo

²⁹⁹ Cfr. CANTACUZENUS *Orationes*, I, § 13, 613AD; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, pp. 272-274, ll. 519-543.

³⁰⁰ Cfr. CANTACUZENUS *Orationes* I, § 1, 592CD; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 248, ll. 69-77 = DEMETRIUS CYDONIUS, 1116D-1117A.

³⁰¹ La fonte è ovviamente DEMETRIUS CYDONIUS, 1089CD.

³⁰² Cfr. CANTACUZENUS *Orationes*, I, § 9, 604C-605B; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, pp. 262, ll. 329-354. Forti somiglianze con DEMETRIUS CYDONIUS, 1100C.

³⁰³ Cfr. CANTACUZENUS *Orationes*, II, § 12, 625BC; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 288, ll. 232-236.

³⁰⁴ Ripresa di DEMETRIUS CYDONIUS, 1101C.

³⁰⁵ Evidente il richiamo dotto di Cantacuzeno alla *Storia vera* di Luciano (§ 4: ἐπὶ τὸ ψεῦδος ἐτραπόμην πολὺ τῶν ἄλλων εὐγνώμονέστερον· κἂν ἔν γὰρ δὴ τοῦτο ἀληθεύσω λέγων ὅτι ψεύδομαι. Οὕτω δ' ἄν μοι δοκῶ καὶ τὴν παρὰ τῶν ἄλλων κατηγορίαν ἐκφυγεῖν αὐτὸς ὁμολογῶν μηδὲν ἀληθὲς λέγειν. Γράφω τοίνυν περὶ ὧν μήτε εἶδον μήτε ἔπαθον μήτε παρ' ἄλλων ἐπυθόμην, ἔτι δὲ μήτε ὄλως ὄντων μήτε τὴν ἄρχὴν γενέσθαι δυναμένων. Διὸ δεῖ τοὺς ἐντυγχάνοντας μεδαμῶς πιστεύειν αὐτοῖς).

sciagurato che con simile spudoratezza insegna il falso, senza avere timore di Dio e degli uomini?³⁰⁶

È infine nella *Oratio* IV che il nostro polemista lancia la definitiva e durissima stoccata alla credibilità e all'onorabilità del profeta avversario. Non vengono risparmiati insulti e maldicenze a Maometto – paragonato addirittura a un feto – le quali in realtà hanno lo scopo di marcare la differenza incolmabile e ontologica con Cristo:

Come il feto nel grembo della madre, prima di venire alla luce, vive un'esistenza priva di utilità e di consapevolezza, e non è in grado di discernere il bene dal male e, qualora venga alla luce prima del tempo, non è un uomo ma un aborto, così anche ogni empio che non è rigenerato nell'acqua e nello Spirito, ossia attraverso il battesimo, non ha la forza di scorgere la luce celeste e ottenere la coscienza della verità. Per questo motivo con gli occhi dell'anima chiusi, lo sciagurato rimane nell'oscurità come suo padre il Diavolo. [...] Al contrario Maometto era idolatra, assassino, predone, lascivo, colpevole di molti altri peccati per i quali Dio, a quanto dicono, ebbe pietà (Ὁ δὲ Μαχούμετ εἰδωλόατρης ἐγένετο καὶ φονεὺς καὶ ἄρπαξ καὶ ἀσελγής, καὶ πολλοῖς ἑτέροις ἀμαρτήμασιν ἔνοχος ἐγένετο, ἐφ' οἷς ὁ Θεός, ὡς φασιν, αὐτὸν συνεπάθησεν). Cristo compì prodigi straordinari e meravigliosi che è testimoniato anche nel capitolo intitolato *Elmada*³⁰⁷: restituì la vista ai ciechi, mondò i lebbrosi, fece risorgere i morti e molti altri miracoli. Maometto invece non ha compiuto nulla di tutto ciò stando a quanto raccontato nel Corano, se si esclude l'episodio della luna, che è evidentemente un falso e altri atti spregevoli che anzi sono stati messi sotto silenzio per la loro viltà (ὁ δὲ Μωάμεθ οὐδὲν θαῦμα πεποίηκε κατὰ τὸ Κοράν ἀλλ' ἢ μόνον τὸ τῆς σελήνης, ὅπερ ἐστὶ ψευδος ἄντικρυς, καὶ ἕτερα τινὰ αἰσχρά, ἅπερ καὶ παρεσιωπήθησαν καὶ τῇ σιγῇ παρεδόθησαν διὰ τὸ δύσφημον). E sulla base del racconto del Vangelo Cristo fu veramente crocifisso, morì, fu sepolto, risorse e ascese al cielo dove siede alla destra del Padre.³⁰⁸

3.3.9 IL CORANO

La discussione intorno ai caratteri del Corano risulta centrale nel *corpus* antislimico di Cantacuzeno, costituendo una porzione significativa in particolare nella sezione polemica. La confutazione rivolta al testo sacro islamico è difatti diretta conseguenza e completamento funzionale nel progetto apologetico-polemico del nostro autore: il Corano è difatti considerato come concreta testimonianza della vacuità della predicazione di Maometto e come prova dell'ispirazione demoniaca del medesimo, volta alla distorsione o negazione del messaggio evangelico.

³⁰⁶ Cfr. CANTACUZENUS *Orationes*, II, § 22, 629BC; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, pp. 292-294, ll. 312-329.

³⁰⁷ Cfr. Corano, 5, 110.

³⁰⁸ Con precisione indichiamo i due passi: . CANTACUZENUS *Orationes*, IV, § 3,689AB; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 364, ll. 301-309; CANTACUZENUS *Orationes*, IV, § 3, 689CD; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 364, ll. 324-332.

Nonostante il chiaro intento, Cantacuzeno non attacca i caratteri del Corano in forma organica. Nostro obiettivo, come per altri casi, mira, restituendo ordine alle osservazioni dell'ex imperatore, a individuare un percorso che inquadri e chiarifichi il giudizio del nostro autore.

3.3.9.1 ORIGINE E COMPOSIZIONE DEL CORANO

Un aspetto ricorrente nella trattatistica antislamica concerne l'origine e la costituzione del testo del Corano. Sebbene oggetto di discussione e di conseguenti precisazioni tra varie scuole di interpretazione (Ḥashwiyya, Mu'tazilita e Ash'arita), il Corano è ritenuto parola increata e coeterna con Dio. Sin dai primi apologeti di area siriana, i Cristiani dovettero non solo attaccare tale convinzione, ma più di frequente difendersi dalle obiezioni dei loro interlocutori che, prendendo spunto dall'eternità del Verbo di Dio, costringevano gli avversari ad accettare per conseguenza anche l'eternità del testo di Maometto³⁰⁹. Tra i predecessori di Cantacuzeno, risalta l'interesse di Bartolomeo di Edessa per la questione. Oltre a denunciare, come altri polemisti, l'assurdo teologico insito nella formula dell'eternità del Corano che presuppone la natura immateriale unita a un semplice libro peraltro colmo di falsità e fandonie, Bartolomeo introduce notizie di ordine storico circa la costituzione del testo sacro che di conseguenza inficiano ogni pretesa di eternità. Egli attribuisce la composizione del Corano a 'Uthmān, presentato come uno degli zii di Maometto, il quale ricevette l'incarico dal califfo Abū Bakr di raccogliere tutti gli scritti del Profeta in un solo volume la cui copia – dice sempre Bartolomeo – è conservata nella chiesa del Precursore a Damasco, convertita ovviamente in moschea³¹⁰.

Cantacuzeno, attingendo alla traduzione di Cidone, segue invece un'altra strada che tuttavia converge in sostanza con quella praticata da Bartolomeo. In apertura dell'*Oratio* I egli attribuisce allo stesso Maometto la redazione scritta del Corano, che definisce in aggiunta - secondo quanto si legge in Riccoldo-Cidone - *din ellesalem* ossia *dīn al-Islām*³¹¹:

³⁰⁹ Cfr. KHOURY 1972, pp. 205-208.

³¹⁰ Cfr. BARTHOLOMEUS EDESSEUS, 1444CD = TODT *Bartholomaios*, p. 94, § 65, ll. 5-16: 'Ο δὲ Ἀποπάκρης ἐπερίμενε τοῦ ἐπιστρέψαι. Καὶ ἰδόντες ὅτι οὐκ ἦλθεν, ἀπέμνησαν αὐτόν. Καὶ λέγουσι πρὸς τὸν λαόν· φέρετε τὰς γραφὰς αὐτοῦ, ἃς δέδωκεν ὑμῖν Μουχαμέτ, ἵνα σωρευθῶσι καὶ γένωνται βιβλίον ἓν. Καὶ ἐκάθισεν ὁ Ἀποπάκρης χαλιφάτης ἀντὶ τοῦ Μαχουμέτ. Ἦν δὲ Ὀθμάνης γραμματικὸς πάνυ καὶ ἐπέταξεν αὐτῷ ὁ Ἀποπάκρης σωρεῦσαι πάσας τὰς γραφὰς τοῦ Μαχουμέτ, ποιῆσαι αὐτὰς βιβλίον ἓν, τὸ λεγόμενον κουράνιον. Καὶ πεποίηκεν τοῦτο Ὀθμάνη κείμεν ἐν τῇ τρουλλᾷ τῆς ἐκκλησίας τοῦ προδρόμου εἰς Δαμασκόν, εἰς τὸ Τζεμεὴν λεγόμενον, ὃ ἔστιν συναγωγὴ τόπου.

³¹¹ Con riferimento al Corano si veda DEMETRIUS CYDONIUS, 1040BC; su la dicitura *ellesalem* o legge salvifica, altro nome che gli Arabi assegnano al Corano, la fonte è invece DEMETRIUS CYDONIUS, 1104B che traduce da Riccoldo (*Ipsi autem Saraceni vocant eam [scil. legem] denominative Elesalem, quod interpretatur lex salutis Dei, quae proprie debet dici, sicut dictum est, lex caedis et mortis*). Da osservare come la dicitura *din ellesalem* sia ancora utilizzata

Quindi mise insieme un libro che raccoglieva le disposizioni, chiamandolo in arabo Corano anche detto legge salvifica di Dio, che in arabo dovrebbe suonare come *din elesalem* ("Ἐπειτα συνεγράωατο βιβλίον θείων προσταγμάτων συναγωγὴν καλέσας αὐτό. Ἀρραβιστὶ δὲ ὀνομαζόμενον Κορράν, ἔτι τε νόμον Θεοῦ σωτήριον. Ἀρραβιστὶ δὲ δεῖν ἔλεσαλέμ).³¹²

Poche pagine dopo, pur in forte dipendenza ancora da Cidone, egli corregge la notizia, menzionando le tensioni e il disaccordo seguiti alla morte del Profeta e dovute all'intervento diretto di altre figure nella definizione del testo coranico. Cantacuzeno pone in evidenza le contese, le rivalità che contraddistinsero i primi secoli musulmani, certo alla sua epoca sopite, ma causa delle divisioni che egli nota nel corpo della comunità islamica:

La legge degli Ismaeliti, detta Corano e predicata da Maometto, non fu riferita soltanto da lui, ma da alcuni altri, come suo genero Ali e altri sette i cui nomi sono: Nafe, Eon, Oma, Elresar, Aser, il figlio di Cheder e il figlio di Amer³¹³. Poiché alcuni consideravano questo, altri quello e con l'intenzione ciascuno di redigere il proprio testo, dopo la morte di Ali e Maometto, si scatenarono contese, rivalità, guerre e spargimenti di sangue tra i successori. Oggi quelle guerre sono cessate, sebbene le differenze e le rivalità permangano ancora, poiché gli uni accolgono una cosa, altri un'altra³¹⁴.

Colpisce la lettura affrettata o volutamente distorta che Cantacuzeno fa della traduzione di Cidone, il quale, fedele a Riccoldo, narra con toni neutri la questione dei sette lettori (*ahruf*) del Corano, che secondo la tradizione furono i depositari di altrettante interpretazioni - tutte riconosciute come autentiche - del testo sacro a causa della *scriptio defectiva* della lingua semitica³¹⁵:

Λέγεται μέντοι μὲν ἐν ταῖς αὐτῶν ἱστορίαις εἰπεῖν τὸν Μαχούμετ· Κατῆλθεν ἐπ' ἐμὲ τὸ Ἄλκοράνον ἐν ἑπτὰ ἀνδράσι καὶ ὅπερ ἂν πολὺ ἦ, ἀρκεῖ. Λέγουσι δὲ τούτους γενέσθαι τὸν Ναφὲ καὶ Ἐὸν, Ὁμάρ, Ὁμβρά, Ἐλρεσάρ, Ἀσῆρ τὸν υἱὸν τοῦ Κετήρ καὶ τὸν υἱὸν τοῦ Ἄμερ. Ἐροῦμεν τοίνυν αὐτοῖς, Ἀνέγνωσάν ποτε τοῦτο ἐνώπιον τοῦ Μωάμεθ; καὶ πάντες ἐροῦσι, Οὐχί, ἀλλ' ἐνώπιον τῶν πρεσβυτέρων, καὶ οὕτως μέχρι τοῦ Μωάμεθ. Βέβαιον δέ ἐστι, ὅτι οὗτοι οὐ συνεφώνησαν τοῖς πρώτοις πρεσβυτέροις ἐν τῇ ἀναγνώσει ἣν νῦν κατέχουσι. Ὁ δὲ δεικνύται ἐκ τοῦ τὸ τοῦ πρώτου μέρους ἀνάγνωσμα ἐναντίον εἶναι τῷ δευτέρῳ μέρει. Ἀπὸ

negli scritti antislamici di Martin Lutero; cfr. A. S. FRANCISCO, *Martin Luther and Islam. A Study in Sixteenth-Century Polemics and Apologetics*, Leiden 2007, p. 109.

³¹² Cfr. CANTACUZENUS *Orationes* I, § 2, 592D-593A; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 248, ll. 78-81.

³¹³ Cfr. DEMETRIUS CYDONIUS, 1117B. Rispetto alla traduzione di Cidone, Cantacuzeno compie un errore di trascrizione. In Cidone compaiono i seguenti nomi: Ναφὲ, Ἐὸν, Ὁμάρ, Ὁμβρά, Ἐλρεσάρ, Ἀσῆρ τὸν υἱὸν τοῦ Κετήρ καὶ τὸν υἱὸν τοῦ Ἄμερ. In Cantacuzeno si contano, nonostante abbia annunciato sette nomi, soltanto sei personaggi, poiché, omette il nome di *Ombra*.

³¹⁴ Cfr. CANTACUZENUS *Orationes*, I, § 5, 601CD; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, pp. 258-260, ll. 280-290. Il discorso relativo alle contese successive alla morte di Maometto per la definizione del testo coranico e la costituzione di sette islamiche è trattato con maggiore precisione e dettagli in DEMETRIUS CYDONIUS, 1120B.

³¹⁵ Cfr. *EI*² s.v. Al-Ḳur'ān, pp. 404-409, in part. pp. 408-409.

γὰρ τοῦ καιροῦ τοῦ Μωάμεθ οὐδεὶς ἐπιστήμων γέγονε τοῦ Ἀλκοράνου, εἰ μὴ ὁ Αὐδαλλᾶ ὁ υἱὸς τοῦ Μεσετούδ, καὶ ὁ Ζεῖθ ὁ υἱὸς τοῦ Ταμπέθ, καὶ ὁ Κανὰν υἱὸς Ὀφρήν, καὶ ὁ Ἐμπῆ υἱὸς Τάπ.³¹⁶

L'annotazione di Cantacuzeno sostanzialmente nasconde il significato della notizia appresa da Cidone e induce il suo lettore a credere che il Corano sia oggetto sin dai primissimi tempi di interpretazioni divergenti che hanno stimolato nel mondo musulmano acerrime e sanguinose contese. In Cantacuzeno così sembra riecheggiare l'obiettivo polemico di Bartolomeo di Edessa ossia il fatto che il Corano, lungi dall'essere parola increata, fu anzi oggetto di numerose manipolazioni.

A fianco dell'argomentazione storica sull'origine del testo sacro, il nostro polemista, come da tradizione, recupera anche le accuse dirette al Profeta in qualità di creatore di questa falsa rivelazione. Cantacuzeno si stupisce del fatto che gli Infedeli non si rendano conto che il messaggio trasmesso nel Corano sia frutto di una mente stravolta e farneticante, incapace di comprendere il bene e il buono e che non è coerente nemmeno con se stessa³¹⁷. Egli prosegue nel suo attacco sviluppando in maniera autonoma una notizia che recupera dal suo traduttore³¹⁸ e che rappresenta un argomento nuovo e determinante per stabilire l'origine profonda del Corano e che è definitiva circa il valore del suo messaggio:

Maometto afferma ancora che nessun uomo conosce – nemmeno lui – il significato del Corano se non Dio. E se ciò è vero, qual è l'utilità del Corano? Potrebbe sussistere un'utilità solo a fronte del fatto che essi comprendano quanto rivelato da Dio, ma dal momento che Maometto afferma che nessun uomo comprende quanto rivelato nel Corano, qual è la sua utilità? Ovviamente nessuna. Quale dimostrazione migliore del fatto che l'intera legge professata da Maometto non proviene da Dio? Dio difatti non consegna una legge senza senso. Ecco quindi è chiaro che il Corano non proviene da Dio, ma è un'invenzione della fantasia di questo demone.³¹⁹

³¹⁶ Cfr. DEMETRIUS CYDONIUS, 1117B. Per completezza riportiamo anche il testo di Riccoldo: *Dicitur tamen in eorum historiis, quod Mahometus dicit: Descendit ad me Alcoranum in septem viris, et quidquid est satis sufficit. Dicunt autem hos fuisse, Naphe, et Eon, Omar, Omra, Elresar, Asir filium Cethir, et filium Amer. Diximus igitur eis, quando legerunt hoc coram Mahometo? Et omnes dixerunt, quod non, sed coram senioribus, et sic usque ad Mahometum. Firmum autem est, quod hi non convenerunt cum senioribus prioribus in littera quam nunc tenent. Quod probatur ex eo, quod littera primae partis contraria est parti secundae. A tempore enim Mahometi nullus peritus fuit Alcorani, nisi Audala filius Mesetud, et Zeith filius Tampeth, et Canan filius Ophyn, et Enpe filius Tap. De Ali autem filio Abitalem, quidam dicunt scire parte, quidam autem non.* Cfr. MÉRIGOUX Riccoldo, XIII, ll. 50-59.

³¹⁷ Cfr. CANTACUZENUS *Orationes*, IV, § 1, 684D; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 358, ll. 200-204: Τοῦτο γοῦν ἴδιόν ἐστι τοῦ παρατετραμμένου καὶ πεπλανημένου νοός, τὸ μὴ μετὰ τοῦ καλοῦ τε καὶ ἀγαθοῦ ἀσύμφωνον τοῦτον εὐρίσκεισθαι, ἀλλὰ καὶ πρὸς ἑαυτὸν μηδέποτε συμφωνεῖν ὥσπερ καὶ ὁ παρῶν οὐτοσί Μωάμεθ ἐν ὄλω τῷ αὐτοῦ συγγράμματι. Velato riferimento a DEMETRIUS CYDONES, 1137D.

³¹⁸ Ripresa di DEMETRIUS CYDONES, 1077D.

³¹⁹ Cfr. CANTACUZENUS *Orationes*, IV, § 3, 688B; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 362, ll. 263-272.

Un ulteriore spunto di perplessità circa l'origine del Corano nasce in Cantacuzeno da un riflessione assai semplice: se la legge affidata da Mosè fu perfezionata e compiuta con la predicazione di Cristo, per quale motivo – si chiede – Dio ebbe bisogno di migliorarla successivamente con la rivelazione a Maometto?

Al contrario i seguaci di Maometto per giustificare l'empio, affermano che Cristo insegnò cose grandi e impossibili: chi può amare il prossimo come se stesso e tutti gli altri insegnamenti? Per questo motivo ritengono che Dio abbia inviato Maometto e il Corano a correzione affinché l'umanità potesse rispettare più agevolmente la legge per la propria salvezza. Se Cristo infatti non si fosse manifestato come Dio e Figlio di Dio ma come semplice uomo al pari di Mosè, noi mancheremmo di ogni dimostrazione per la dichiarazione di verità, ma poiché Dio si è manifestato chiaramente, mi pare inutile un'ulteriore discussione su questo punto.³²⁰

Da questo passo si comprende l'accusa del nostro autore: giudicando gli insegnamenti di Cristo inapplicabili perché troppo difficili da praticare, Maometto e i suoi seguaci preferirono una legge che fosse a loro uso e consumo, in rispetto più alle consuetudini tribali fra loro vigenti che all'universalità del messaggio salvifico di Cristo.

3.3.9.2 LE CONTRADDIZIONI DEL CORANO

Prendendo puntualmente spunto da quanto leggeva nella traduzione di Cidone, Cantacuzeno affronta poi un altro tema, ben collaudato nella tradizione bizantina e che vede in Niceta Byzantios il suo campione. Il Corano infatti pare, sia per la sua struttura sia per i suoi contenuti, contraddire se stesso e porsi in contrasto anche con le Scritture delle quali sovente Maometto assicura la santità e la perfezione. Intrecciando a sua discrezione citazioni da Cidone, Cantacuzeno permette al suo interlocutore di constatare quanto le prescrizioni di Maometto siano incongruenti: ora il Profeta impone che nessun musulmano indugi in contraddittori con i Cristiani e altrove consiglia di non adoperare un tono aspro e duro durante simili discussioni. Egli appare così titubante, disorganico e contraddittorio e quasi ogni suo scritto lascia il fianco a confutazioni (Οὐ μόνον γὰρ ἐν τῷ παρόντι κεφαλαίῳ, ἀλλ'ἐν παντὶ τῷ νόμῳ αὐτοῦ ἄστατος καὶ ἄτακτος καὶ ἀνώματος ἀναφαίνεται καὶ σχεδὸν ἐν πᾶσι τοῖς ὑπ'αὐτοῦ γεγραμμένοις αὐτὸς ἑαυτὸν εὕρισκεται ἀνατρέπων). Il polemista, tra i vari esempi proposti³²¹, ricorda come il Profeta non abbia messo una parola definitiva né sulla sorte alla fine dei tempi per Ebrei e Cristiani³²², né in generale sul Paradiso³²³.

³²⁰ Cfr. CANTACUZENUS *Orationes*, IV, § 1, 681AC; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 354, ll. 123-145.

³²¹ Cfr. CANTACUZENUS *Orationes*, II, § 3, 617AB; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 278, ll. 42-55 = DEMETRIUS CYDONIUS, 1065CD.

³²² Cfr. CANTACUZENUS *Orationes*, II, § 10, 620C; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 282, ll. 109-112 = DEMETRIUS CYDONIUS, 1068A.

Medesima situazione si registra anche per le prescrizioni etiche: ora afferma che nella legge di Dio non c'è violenza, ora impone che per coloro che contravvengono ai suoi precetti ci sia la morte o il pagamento di un tributo³²⁴. Cantacuzeno si stupisce quindi del fatto che il Corano, evidenziati limiti così marcati, possa essere considerato parola rivelata:

Non compì alcun prodigio per rafforzare la credibilità della sua rivelazione che contiene evidenti menzogne e ciò è contrario all'opera di Dio. Inoltre risulta violento, contrario al libero arbitrio, che Dio giammai negò ("Ἐτι, ὁμολογούμενα ψεύδη περιέχει, ὅπερ ἐστὶ τοῦ Θεοῦ ἀλλότριον πάντη. Ἔτι βίαιόν ἐστὶ καὶ καταλύει τὸ αὐτεξούσιον, ὅπερ οὐδέποτε ὁ Θεὸς ἀνέτρεψεν). E ancora il testo appare assolutamente confuso e la confusione non appartiene a Dio ("Ἐτι, παντελῶς ἐστὶν ἄτακτον, καὶ τὸ ἄτακτον μακρὰν ἐστὶ τοῦ Θεοῦ· οὐ γάρ ἐστὶν ὁ Θεὸς ἀταξίας Θεός): Dio non è il Dio del disordine. Poi sembra trasmettere un messaggio malvagio e allora come potrebbe provenire da Dio, che supera ogni forma di bontà e semplicità? Il Corano inoltre riporta il racconto di visioni finte e terribili. Ma come è possibile che ciò provenga da Dio, creatore e dispensatore di verità?³²⁵ Inizio e fine di ogni male è il Corano, dono del Diavolo (Τὸ δὲ πάντων τῶν κακῶν ἔσχατον καὶ πρῶτον, ὅτι παρὰ δαίμονος ἐξεδόθη τὸ τοιοῦτο Κοράν). Eppure loro, che si oppongono a Dio, affermano che fu rivelato da Dio. Mi meraviglio e sono stupito del fatto che questi miseri uomini, che hanno rifiutato Cristo e il suo insegnamento, abbiano seguito Maometto.³²⁶

L'inconsistenza e la falsità del testo coranico sono poi smascherati in un lunghissimo paragrafo dedicato al racconto del viaggio notturno di Maometto, la celeberrima *isrā'* e *mi'rāj* (arabo *ومعراج إسرائ*)³²⁷, riportato nella versione di Cidone. Qui si percepisce come Cantacuzeno voglia convincere il suo interlocutore che il semplice uso della razionalità, senza l'ausilio di dotti riferimenti, smentisca le fandonie del Profeta:

Che cosa si può dire su una visione tanto falsa e assurda? La prova sta nelle stesse parole di Maometto, quando, schiumando per un attacco epilettico, si contorceva tutto e nel fatto che, quando si presentò Gabriele, inviato da Dio, non fu in grado di sostenere la vista della sua immagine e per questo cadde come morto, eppure riuscì ad ascoltare le parole dell'angelo, che risuonavano come il tintinnio del bronzo. In più colui che non era in grado di sostenere la vista di un solo angelo, come poté ammirare il bagliore di un così grande numero di angeli e riuscire a contare così tante teste, e di ciascuna le bocche e vedere dentro ciascuna le lingue e riconoscere ogni linguaggio e le differenze tra gli inni rivolti a Dio? Non solo dice di essere superiore a Gabriele, ma addirittura a tutti quelli che non permettevano a Gabriele di accedere ai vari cieli. Era (*scil.* l'angelo) a tal punto inferiore nei loro confronti che affidava Maometto ad un altro angelo e da uno all'altro così egli sopravanzò le schiere angeliche fino a giungere al cospetto di Dio e a rivolgersi

³²³ Cfr. CANTACUZENUS *Orationes*, II, § 11, 620C; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 282, ll. 113-118 = DEMETRIUS CYDONIUS, 1093BC.

³²⁴ Questa serie di considerazioni si leggono in CANTACUZENUS *Orationes*, I, § 12, 608AD; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, pp. 266, ll. 394-420. Paralleli in DEMETRIUS CYDONIUS, 1101D; 1068A; 1109AB.

³²⁵ Cfr. DEMETRIUS CYDONIUS, 1041AC.

³²⁶ Cfr. CANTACUZENUS *Orationes*, IV, § 3, 688CD; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 362, ll. 277-293.

³²⁷ Cfr. Corano, 17, 1; 53, 10-12; 81, 19-25.

direttamente a Lui. E non solo mostra di essere superiore a tutti quelli, ma anche intercessore per loro conto. Non mi pronuncio sul celebre Mosè che vide Dio: Maometto dice di averlo incontrato nel quarto cielo, dopo essere già asceso al settimo, e di essere ritornato fino a Dio e di aver anche parlato con Lui. E dopo essere salito e ritornato al quarto cielo, come si è detto, incontra Mosè e da lui riceve come consiglio di tornare da Dio e supplicarlo a nome del popolo per rendere meno pesante il comandamento della preghiera, che in base al primo incontro con Dio risultava essere impossibile da praticare. E quindi racconta di essere tornato da Dio, di aver proposto la sua supplica e di aver ricevuto una prima riduzione del numero di preghiere; ma di nuovo Mosè lo convince a ripresentarsi per ben cinque volte al cospetto di Dio e nuovamente ottenere una riduzione del numero delle preghiere. Ancora una volta Mosè lo avverte che il numero è eccessivo e lo invita a tornare, ma Maometto si rifiuta e si dirige verso *Emparak* e ritorna da dove era partito. Guarda una menzogna mescolata con ogni genere di ignoranza: Maometto parla con Dio, il creatore del cielo e della terra, e lo descrive come un Dio materiale e non incorporeo.³²⁸

Un altro punto sul quale il polemista riscontra la debolezza strutturale del Corano risiede nel suo rapporto con le Sacre Scritture. Egli, con subdolo interrogativo, chiede come sia possibile conciliare il riconoscimento di pienezza e perfezione che Maometto accorda all'Antico e Nuovo Testamento con la necessità della rivelazione del Corano, chiede giustificazione del fatto che i Musulmani sono chiamati a rigettare gli insegnamenti in essi contenuti³²⁹:

Ma anche in questo caso osserviamo l'assurdità delle parole di Maometto. Egli è colui che testimonia e afferma che Cristo è Parola di Dio, Anima di Dio e Soffio di Dio. E se è Parola di Dio, come è possibile che Colui che conosce ogni cosa lo credè senza motivo? Difatti è mai possibile che il Verbo di Dio ignori qualcosa? Se come Figlio di Dio non è inferiore a Dio e Padre, non lo sarà nemmeno in quanto Verbo. E se è Anima e Soffio di Dio, come è possibile che abbia imposto un peso intollerabile alle anime e agli spiriti? E in aggiunta egli (*scil.* Maometto) dice ai suoi seguaci che essi non conteranno nulla se non rispetteranno la legge mosaica, il Vangelo e il Corano. Ma se il Vangelo insegna valori insostenibili e difficili da rispettare, come è possibile che il vostro maestro vi predichi: "Se non compirete quanto scritto nella legge antica e nel Vangelo, non c'è alcuna utilità nella vostra esistenza"³³⁰? Se tuttavia il Vangelo è perfetto – come in effetti è – appare superfluo il Corano, che fu dato per concessione e voi in tal modo tradite il Vangelo e Cristo. Come è possibile che il Vangelo che è in sé compiuto, abbia bisogno di correzione?³³¹

³²⁸ Per il passo comprensivo del racconto tratto da Cidone (DEMETRIUS CYDONES, 1120C-1124D) si veda CANTACUZENUS *Orationes*, IV, § 1, 676B-680C; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, pp. 348-352, ll. 7-105. Ancora in un altro passo Cantacuzeno tocca questo argomento: CANTACUZENUS *Orationes*, IV, § 1, 684A; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 356, ll. 163-175.

³²⁹ Cfr. CANTACUZENUS *Orationes*, IV, § 1, 684D; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 358, ll. 192-200, con riferimenti a Corano 3, 3; 5, 46. 68. Si veda anche CANTACUZENUS *Orationes*, IV, § 3, 688BC; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 362, ll. 273-276.

³³⁰ Cfr. Corano 5, 68.

³³¹ Cfr. CANTACUZENUS *Orationes*, IV, § 1, 681C-684A; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 356, ll. 146-162.

La risposta a questo interrogativo è celata nel complesso di valori – o per Cantacuzeno disvalori – di cui il Corano è portatore.

3.3.9.3 I VALORI MORALI DEL CORANO

Citando letteralmente la traduzione di Cidone, così Cantacuzeno riassume il nucleo etico del testo musulmano. Maometto stabilì tre principi al suo operato: la punizione ossia la sopraffazione, la falsità ossia la menzogna e infine l'obiettivo del piacere (Οὗτος συνεστήσατο τὴν ἄπασαν πραγματείαν τοῦ παρ'αὐτοῦ ἐκτεθέντος νόμου διὰ τριῶν τρόπων, ποινῆς φημι καὶ τυραννίδος, ψεύδους τε καὶ ἀπάτης καὶ ὑποκρίσεως μεμιγμένης ἡδοναῖς)³³². Nel corso delle sue riflessioni il nostro polemista dà prova di tali atteggiamenti. Reputa lo spergiuro una costante nel comportamento musulmano. Ricorda – con Cidone – che Maometto stesso sostenga che Dio non dia importanza allo spergiuro a fronte di un giuramento e che sia sufficiente offrire cibo, compiere l'elemosina rituale, riscattare un prigioniero o almeno digiunare per tre giorni, per lavare tale colpa³³³. Anche nella sua vicenda umana Maometto si macchiò sovente di spergiuro come nel caso di Maria la giacobita con la quale promise in un primo momento di non unirsi, per poi rinnegare il giuramento asserendo che negò la precedente decisione per volontà di Dio, con gli arcangeli Michele e Gabriele come garanti³³⁴.

Ma è la violenza, della quale trasuda il Corano, a turbare Cantacuzeno. Egli, da greco, riconosce nelle prescrizioni di Maometto l'invito a una condotta ferina, anzi quasi contraria alle leggi della natura:

E ciò di cui nemmeno gli animali si macchiano secondo la legge di natura, Maometto lo esige con le sue prescrizioni. Chi ha mai visto un leone, un orso e un leopardo mangiare un suo simile? Eppure egli impone all'uomo di uccidere un altro uomo. Chi è tanto dissennato da credere che Dio l'abbia mandato? Dio non ordina di compiere saccheggi e stragi. Ed egli baratta delitto con delitto quando dice che essi devono morire o pagare

³³² Cfr. CANTACUZENUS *Orationes*, I, § 3, 596B; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 250, ll. 131-134 = DEMETRIUS CYDONIUS, 1040C.

³³³ Cfr. CANTACUZENUS *Orationes*, II, § 7, 620A; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 280, ll. 90-95 = DEMETRIUS CYDONIUS, 1113A. cfr. Corano 5, 89.

³³⁴ Per l'episodio di Maria la giacobita: CANTACUZENUS *Orationes*, II, § 8, 620AB; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 280, ll. 90-101 = DEMETRIUS CYDONIUS, 1113AB. Cfr. Corano 66, 2. Anche Riccoldo sembra debitore dell'aneddoto di Maria la giacobita da *Contrarietas alpholica*, VII, in *Parisinus lat.* 3394, f. 245^v, 2-14: *Machometus diligebat quandam dictam Mariam Iacobitam, quam presentaverat ei Macoquex rex Iacobitarum. Due autem de uxoribus Machumeto, una scilicet dicta Aiesse filia Ebibeker, nobilissima inter eos, et Hassia filia Omar, movebantur zelotipia; que cum die quadam intrarent ad eum, invenerunt dictum Machometum cognoscentem dictam Mariam, et dixerunt ei: "Decet ne sic facere?". Qui erubuit et iuravit se nunquam de cetero cogniturum eam. Sicque quieverunt ad iuramentum eis. Cumque modicum temporis pertransisset, non potuit se continere ab ea et dixit: Descendere fecit Dominus super me pro Maria dicens: O propheta, quid vetas quod Deus concessit? Placare uxores tuas expostulas, illas scilicet predictas, iam legem vobis posuit Deus ut salvatis iuramenta vestra; sicque peieravit, et iterum cognovit eam; f. 247^r, 10: *Et super hoc sunt testes Michael et Gabriel.**

tributo. Così scambia l'omicidio con la brama di ricchezze. Ma il delitto non si limita a ciò! Cosa c'è di peggio di tanta disumanità e odio per il genere umano da uccidere quelli che non hanno commesso alcun male? Se difatti, quando essi scendono in battaglia, uno di loro cade morto, non si ritengono colpevoli, ma sul corpo del defunto sacrificano tanti prigionieri vivi quanti è lecito: più ne trucidano e più credono di giovare all'anima del defunto. E se non ci sono uomini a disposizione, acquistano ovunque Cristiani per ucciderli sulla sua tomba. E come può giungere da Dio una simile legge?³³⁵

Rimane interdetto dal fatto che Maometto ammetta che, nel caso di saccheggi o omicidi, Dio sarà misericordioso nei confronti dei colpevoli³³⁶, sicuro tuttavia che questo comportamento sia proprio di genti che non adorarono il vero Dio³³⁷.

La violenza diviene ancor più inammissibile quando è esercitata per convertire:

Egli afferma: “Non venni per compiere miracoli, ma per la spada e la vendetta e a coloro che non obbediscono alla nostra legge e al nostro insegnamento toccherà la morte come punizione o che paghino tributi”³³⁸. Che dire! Non può aggiungere altro nell'intento di coprire la sua follia e infermità di senno, poiché né nella Scrittura né con l'esempio dei miracoli trova fondamento la fede; egli opera l'omicidio così da sfuggire al biasimo incutendo timore, come infatti è accaduto. Difatti per timore della morte evitarono di contraddirlo, affermando così la verità e si lasciarono avvolgere dalla menzogna e dalla rovina a tal punto che anche i suoi successori, quando predicavano la sua dottrina, imbracciavano la spada e la ponevano nel mezzo dicendo a nome di Maometto che “Finché ci sarà la spada, rimarrà salda la mia legge; senza la spada, la legge decadrà”³³⁹. È chiaro ed evidente che i peccatori brandirono la spada contro Davide e imbracceranno gli archi per colpire i puri di cuore, ma la spada li colpì e le frecce li trafissero poiché le braccia dei peccatori tremeranno, gli empi saranno scacciati e il seme degli infedeli sarà estirpato. Solo pochi sono in grado di gettarsi a capofitto verso la morte per il bene, divenendo così testimoni di verità, grandi e santi eredi del regno di Dio.³⁴⁰

Ancora servendosi di Sidone, ricorda con meraviglia che questo atteggiamento fu tenuto anche per convincere alla nuova fede quanti, tra i suoi compatrioti, mostravano incertezze e dubbi:

Tra i Musulmani si racconta questo episodio. Quando fu condotto al cospetto di Maometto suo zio, egli disse: “Cosa mi capiterà se non seguirò la vostra legge?”; quello rispose: “Nulla se non che, caro zio, ti ucciderò”. L'altro replicò: “Non è prevista altra punizione?” e Maometto disse che non v'era altra. Allora lo zio: “Ti seguirò in tutto ciò che vorrai, ma solo con la parola e non con il cuore, convinto soltanto dal timore della morte”. Costretto da lui a convertirsi anche Omar [Omar Ibn al-Khattāb], ovviamente il figlio di

³³⁵ Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae*, IV, § 5, 545AC; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 190, ll. 270-293. Simile CANTACUZENUS *Orationes*, I, § 12, 609B; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 268, ll. 444-446.

³³⁶ Cfr. CANTACUZENUS *Orationes*, II, § 6, 620A; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 280, ll. 87-89.

³³⁷ Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae*, II, § 4, 447A-449B; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, pp. 80-82, ll. 172-224.

³³⁸ Richiamo a DEMETRIUS CYDONIUS, 1068A.

³³⁹ Sull'uso della violenza come mezzo di proselitismo si veda DEMETRIUS CYDONIUS, 1072B-1073A.

³⁴⁰ Cfr. CANTACUZENUS *Orationes*, I, § 11, 605C-608A; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 264, ll. 373-393.

Catemplade, disse: “Signore, tu sai che solo per timore della spada e della morte accetto questa fede”. Anche il figlio di Empiaste: “Per paura della morte e della spada mi sottometto a questa fede”; quindi invia di nascosto a La Mecca lettere affinché non sbagli e pensino a come sfuggire al pericolo di morte. Tutte queste notizie sono desunte dal Corano e da altri libri³⁴¹. Nel capitolo intitolato *il Bue* egli permette che si compiano atti riprovevoli, ossia contro natura, che è vergognoso citare³⁴². Chiunque è rapito dall’empietà, su di lui la malattia esercita ogni genere di malanno. La commistione di empietà e la tensione delle capacità naturali verso ciò che non è lecito induce all’intemperanza. Egli non ebbe altro scopo se non di convincere con la promessa di piaceri illeciti e contro natura una folla di uomini stolti e dissennati come infatti avvenne.³⁴³

Ancor più stupore poi suscita in Cantacuzeno il fatto che tale esercizio di violenza, sia verso gli avversari sia nei confronti della propria gente, sia addirittura ricompensato con l’accesso a un paradiso fatto di piaceri sensuali. Per le convinzioni di un bizantino è scandalosa la promessa del Dio di Maometto e anzi richiama alla mente le teorie eretiche del passato, come quella di Cerinto. L’immortalità, garantita dalla resurrezione dei corpi, non si accorda con la soddisfazione degli istinti umani del cibo e della carne, poiché un corpo immortale non necessita di nutrimento, né, in quanto immortale, ha bisogno di procreare³⁴⁴. Cantacuzeno svuota così di significato l’intera costruzione del Paradiso musulmano, giudicandola non con bigottismo e moralismo ma condannandola per la sua inutilità a fronte dell’eternità che in sé è superamento e vittoria su ogni istinto. È allora ancora la violenza, l’odio e il desiderio dell’illecito che guidano la fantasia di Maometto alla promessa di un simile Paradiso:

Ciò che i teologi tra i Greci idolatri non ebbero l’ardire di dire e imporre, ciò Maometto a volto scoperto sancisce come legge³⁴⁵. Questi infatti ritengono che chi ha condotto un’esistenza onesta, dopo la morte, quando l’anima è liberata dal corpo, si ricongiunge con gli dei e con gli dei si ritrova nelle isole dei beati e con questi gioisce, mentre l’anima di chi fra loro vive nell’empietà e muore impuro scivolerà nelle tenebre e nei fiumi dove scorre in eterno il fuoco³⁴⁶.

³⁴¹ Cfr. DEMETRIUS CYDONIUS, 1104D-1105A. Riccoldo conosce l’episodio da *Contrarietas alpholica*, IV, in *Parisinus lat.* 3394, ff. 242^r, l. 91, - 242^v, l. 10: *Sed et ipsum patrum Machometi adduxerunt ut esset Sarracenus, qui ait: Quid nam erit si hoc non fecero, o fili fratris? Dixit Machometus: Interficiam te, o patruae. Qui dixit: Nec aliud poterit esse, o fili fratris? Non, inquit. Et ait: Sequar te, super quo volueris, lingua tantum non corde, et hoc timore gladii. Omar etiam, filiis Catheb Maadi, cum compelleretur ait: Domine tu nosti quia non efficior Sarracenus nisi timore gladii. Etiam filius Ebi Hastaa timore gladii factus est Sarracenus; unde litteras misit ad Mesques, quas mulier abscondebatur inter capillos capitis sui, nuntians eis adventum Machometi, ut cauerent violentiam doctrine eius.*

³⁴² Cfr. DEMETRIUS CYDONIUS, 1068B.

³⁴³ Cfr. CANTACUZENUS *Orationes*, I, § 13, 613C-616A; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 274, ll. 544-563.

³⁴⁴ Cfr. CANTACUZENUS *Orationes*, II, § 11, 621B-624B; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, pp. 284-286, ll. 145-183 con riprese da DEMETRIUS CYDONIUS, 1045B; 1084CD; 1101BC.

³⁴⁵ Cfr. DEMETRIUS CYDONIUS, 1081C; Corano 55, 46.

³⁴⁶ Cfr. Homerus, *Od.*, X, 513, Plato, *Phaedon*, 114a.

Ciò è quanto tramandano gli idolatri Greci, ma come può dirsi Maometto sulla retta via e vicino a Dio? Pronuncia e impone simili assurdità vergognose. Non ha consapevolezza che tutte queste norme sono effetto dell'odio, dell'ira e del peccato. Prima della disobbedienza di Adamo, dove sono i bagni, dove le case, dove le innumerevoli donne? Dopo il peccato e la maledizione, il corpo, come una fiera selvaggia si scagliò contro l'anima ed ebbe la meglio e strappò l'anima dalla magnificenza e della sublime condizione e la trascinò verso i piaceri e gli istinti assurdi e vani del corpo. Come uno schiavo, l'anima fu asservita ai desideri del corpo. Se, dopo la resurrezione dei morti, gli uomini che hanno vissuto secondo la volontà di Dio non troveranno la beatitudine di cui godette Adamo prima del suo atto di disobbedienza, e anzi torneranno alla stessa vita di prima, guai a quegli uomini! E la cosa peggiore risiede nel fatto che non solo Maometto mostra un giudizio assurdo per questa vita misera e peccaminosa, ma sostiene che Dio la concederà ai giusti.³⁴⁷

L'errore di Maometto è dunque quello di non accorgersi che la beatitudine somma consiste nella visione di Dio:

I piaceri non rappresentano il culmine della beatitudine, ma l'essere uomo, per quanto possibile, simile a Dio e conoscere Dio e unirsi a Lui, questo è il bene massimo e la piena felicità per un angelo e per un uomo. Maometto tuttavia, senza sapere cosa dice, ripudia chiaramente la giustizia di Dio, che è divina poiché distribuisce secondo dignità e conserva quanto c'è di immortale per l'eternità e dà il giusto valore a ciò che è accidentale e temporaneo. Assegna un posto di preminenza a ciò che ne ha diritto: alle anime e ai corpi, quindi a quanto spetta alla natura, dunque alla proporzione, alla bellezza, all'ordine e alla misura che opera nei singoli. Non seguire l'insegnamento di alcuni vecchi filosofi stolti che con parole fredde affermano che la felicità consista nella conoscenza della mente. In ciò, io credo, essi sbagliano quando pensano che non ci sia differenza tra la mente e la capacità conoscitiva, ignorando che Dio è il sommo bene e il fine della beatitudine e della felicità. Quanto uno si accosta a Dio tanto è beato, felice e colmo di gloria. Mi pare strano che Maometto non abbia detto che dopo la resurrezione continuano i saccheggi e gli omicidi. Poiché tutte le guerre trovano causa nella soddisfazione degli istinti e nel desiderio di accaparrarsi ricchezze, era necessario che dicesse che anche lì fosse lo stesso dal momento che colui che gode del maggior numero di piaceri è secondo lui il più beato.³⁴⁸

3.3.9.4 LE DONNE

Cantacuzeno mostra una certa sensibilità a paragone dei suoi predecessori nel valutare anche quale sia la condizione della donna nel mondo islamico. In parte questa attenzione è sollecitata dalla lettura della versione di Cidone, ma il fatto che il nostro autore discuta dell'argomento, in particolare nell'*Apologia* IV, denota un personale interesse sul

³⁴⁷ Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae*, IV, §§ 5-6, 545C-548B; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, pp. 190-192, ll. 298-325.

³⁴⁸ Cfr. CANTACUZENUS *Orationes*, II, § 11, 624BC; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 286, ll. 184-212.

tema. Egli critica la prescrizione coranica che non riconosce peccato a chi giaccia con una prostituta o seduca una vergine se consenziente e invita a disporre a proprio piacimento delle prigioniere catturate in guerra³⁴⁹. Ciò che il bizantino ritiene inconcepibile è la concessione della poligamia; nella Scrittura, ora con l'esempio di Adamo (Gn 1, 22. 24; 6, 3) ora con quello di Noè (Gn 6, 13), egli non trova giustificazione alla pratica islamica, che attribuisce all'intenzione di Maometto di permettere la soddisfazione totale dei piaceri in questo e nell'altro mondo, ma:

Unica è la natura dell'uomo e della donna perché uno solo è l'essere umano e alla stessa maniera saranno giudicati perché uomini e donne saranno sottoposti al giudizio in base alle loro azioni. Dunque è corretto e logico che anche le donne abbiano ciò che hanno gli uomini.³⁵⁰

Cogliendo lo spunto da Cidone³⁵¹, si chiede per quale motivo le donne non dovrebbe ricevere nel Paradiso una ricompensa pari a quella degli uomini. Riteniamo che tale argomentazione non debba essere considerata una prova di tendenze femministe in Cantacuzeno – ipotesi in sé aberrante e anacronistica – bensì vada opportunamente collocata nel più ampio discorso condotto dall'apologeta. Il riferimento alle donne è infatti strumentale per dimostrare la parzialità e ristrettezza logico-razionale della promessa ultraterrena dell'Islam. In Cantacuzeno, che ovviamente critica la poligamia ponendosi nel solco inaugurato da Giovanni Damasceno, paiono rivivere le argomentazioni sviluppate da Teodoro Abū-Ḳurra che sosteneva che lo scopo del matrimonio, ossia il piacere e la procreazione, trova migliore realizzazione nella monogamia e per questo sottolineava che Dio creò una coppia primitiva monogama, nonostante l'umanità avesse in quel tempo maggiore urgenza e necessità di moltiplicarsi; infine, proprio come accenna Cantacuzeno, Teodoro riteneva che la poligamia comportasse un'ingiustizia divina nei confronti della donna, che per natura è più incline alle passioni, e anche per questo motivo la compresenza di più donne nello stesso focolare sarebbe motivo di rovina per l'insorgere di gelosie, lotte o addirittura crimini passionali³⁵².

³⁴⁹ Cfr. CANTACUZENUS *Apologiae*, IV, § 5, 545BC; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 190, ll. 294-298; si veda anche DEMETRIUS CYDONIUS, 1065B. Per le prescrizioni coraniche cfr. Corano 24, 33; 23, 5.

³⁵⁰ Il passo è inserito in CANTACUZENUS *Apologiae*, IV, § 6, 548B-552D; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, pp. 192-198, ll. 330-440.

³⁵¹ Cfr. DEMETRIUS CYDONIUS, 1088BC.

³⁵² Della posizione di Teodoro si trova menzione in KHOURY 1972, pp. 260-263.

3.3.9.5 CRITICA ALLA COSMOLOGIA ISLAMICA

In ultimo presentiamo una breve, ma interessante considerazione che Cantacuzeno propone nell'*Oratio* II intorno al racconto coranico della creazione del mondo. Raccogliendo dalla sua fonte alcuni spunti intorno alle credenze riportate dal Corano, egli ricorda come Maometto abbia affermato che il mondo sia stato creato dal fumo e che esistessero due archi di cielo di cui uno non è stato mai visto da occhio umano; aggiunge quindi che il mare nascerebbe da un monte detto *Kaph* che circonda l'intero mondo e sostiene la volta celeste³⁵³. Ancora ci informa che Maometto ritiene che sole e luna emanino uguale luce e che non ci sia differenza tra giorno e notte, ma che l'arcangelo Gabriele in volo una volta colpì la luna oscurandola³⁵⁴. Queste bizzarre credenze – chiaramente riportate con intento denigratorio per la semplice e primitiva immagine cosmologica che trasmettono – fanno da sostegno a una riflessione al contrario ben più profonda, che di seguito riportiamo integralmente:

Egli riferisce che nei suoi frequenti colloqui Dio gli confidò che creò il mondo per gioco³⁵⁵. Chiunque dotato di senno badi a queste parole, al modo in cui rendono lecita ogni forma di libertà al solo scopo di attirare a sé il maggior numero di persone. E quando Dio disse che *“è stretta e angusta la via che conduce alla vita, mentre larga e ampia quella che porta alla rovina”* [Mt 7, 13-14]. A quest'uomo si addice questo versetto: *“Non voglio conoscere la via dei tuoi precetti”* [Gb 21, 14].³⁵⁶

Il fatto che abbia scritto che, dialogando con Dio, questi gli abbia confidato di aver creato il mondo per gioco sottintende due obiettivi: da un lato che Dio non mostra di avere grande cura per la salvezza degli uomini e dall'altro con queste parole rende lecito ogni comportamento ignobile ed edonistico. A questi se ne aggiunge un terzo: colpire e svilire l'economia dell'incarnazione del Salvatore Cristo. Di certo *“la sua bocca è come un sepolcro aperto e la sua lingua menzognera, il veleno di una serpe riposa sotto le sue labbra”* [Sal 5, 10; Rom 3, 13]. In quanto strumento di rovina, vomitò parole folli e false tanto che tutte le malvagità che aveva intenzione di compiere dice che gli sono state suggerite da Dio.³⁵⁷

Cantacuzeno coglie il destro offertogli dalla citazione di Cidone per attaccare ancora il Corano a partire dalla visione cosmologica islamica. Ancora una volta esso ci è presentato come un testo composto al solo scopo di favorire una facile adesione, forte delle concessioni sul piano edonistico che esso predica. Sono tuttavia le altre due conclusioni del bizantino a

³⁵³ Cfr. CANTACUZENUS *Orationes*, II, § 16, 628B; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 290, ll. 267-273 = DEMETRIUS CYDONIUS, 1100D.

³⁵⁴ Cfr. CANTACUZENUS *Orationes*, II, § 17,628C; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 290, ll. 274-277 = DEMETRIUS CYDONIUS, 1101A.

³⁵⁵ Cfr. Corano, 21, 16-17. In Corano, 44, 38-39 sembra contraddetta o meglio specificata la precedente affermazione.

³⁵⁶ Cfr. CANTACUZENUS *Orationes*, II, § 9, 620BC; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 280, ll. 102-108.

³⁵⁷ Cfr. CANTACUZENUS *Orationes*, II, § 9, 620D-621A; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 282, ll. 119-126.

rivestire per noi maggiore interesse perché segnano un punto di inconciliabilità con il mondo cristiano: è inaccettabile per il bizantino che si possa affermare l'assoluto disinteresse di Dio nei confronti della salvezza del genere umano e dall'altro lato svuotare di significato il valore dell'incarnazione di Cristo che di quella grazia e misericordia è per Cantacuzeno la prova storica. Cantacuzeno dunque non solo non riconosce credibilità al dettato coranico, ma lo giudica una manifesta aggressione al Cristianesimo e ai suoi fondamenti storico-teologici.

PARTE QUARTA

UN PATRIARCA DI FRONTE ALL'AVANZATA TURCA:
IL CASO DI CALLISTO I (1350-1353; 1355-1364)

4 UN PATRIARCA DI FRONTE ALL'AVANZATA TURCA: IL CASO DI CALLISTO I (1350-1353; 1355-1364)

Nulla conosciamo della vita di Callisto¹ prima dell'incontro con Gregorio Sinaita, in onore del quale compose una *Vita*, e della sua elezione al soglio patriarcale. Probabilmente nacque alla fine del XIII sec. e, intrapresa la via monastica, si ritirò come discepolo di Gregorio nel romitaggio di Magoula sull'Athos. Seguì il maestro durante il primo viaggio a Paroria e, tornato sulla Santa Montagna, ottenne la tonsura e la consacrazione a ieromonaco. Firmò il *Tomos aghioreitikos* del 1340. Tra il 1343 e 1344 prese parte in qualità di ispettore per conto del patriarca Isidoro all'inchiesta e condanna dei monaci bogomili presenti sull'Athos e in questo breve lasso di tempo fu prigioniero di pirati turchi che infestavano la zona della Calcidica². Eletto patriarca nel 1350, su pressione di Giovanni VI Cantacuzeno, entrò in conflitto con l'imperatore-usurpatore in occasione della convalida dell'incoronazione del figlio di questi Matteo. Callisto si ritirò sull'isola di Tenedo nel 1353 e fu deposto dalla carica patriarcale, assegnata al fedele sostenitore di Cantacuzeno e anch'egli convinto palamita, Filoteo Kokkinos. L'appoggio a Giovanni V Paleologo gli valse la restituzione del seggio nel 1355, dopo l'ingresso del legittimo imperatore in Costantinopoli e l'abdicazione di Cantacuzeno. Il secondo periodo di patriarcato si protrasse fino al 1364, quando a Serre, nell'ambito di una missione presso il re di Serbia che aveva come scopo la ricomposizione dello scisma di Peć e forse dell'organizzazione di una crociata antiturca, Callisto morì, secondo alcune fonti poco verosimilmente per avvelenamento.

Il capitolo dedicato a Callisto I ha come precipuo obiettivo l'analisi della percezione del pericolo turco e delle relazioni con gli invasori infedeli, partendo dal privilegiato punto di vista di un patriarca, pastore della comunità costantinopolitana e guida dell'intera Chiesa

¹ Notizia in *PLP* 10478; per queste notizie si veda ΓΟΝΗΣ 1980, pp. 22-23.

² Sui rapporti tra Callisto e le comunità del monte Athos si veda ΠΑΠΑΣΗΜΗΤΡΙΟΥ-ΔΟΥΚΑ 2005.

bizantina nei travagliati anni '50-'60 del XIV sec. Si tratta di un lavoro innovativo per ragioni che evidenzieremo nel corso della nostra relazione, ma in particolare il suo valore, nel nostro auspicio, risiede proprio nella valutazione dell'autorità patriarcale e delle gerarchie ecclesiastiche intorno alle cause del progressivo disfacimento della presenza cristiana nei territori d'Asia Minore e alle contromisure – teologiche, dottrinali e pastorali – adottate e da adottare per limitare tale processo.

4.1 I TURCHI NELLA VITA DEL PATRIARCA CALLISTO I

Prima di considerare la valutazione del pericolo turco negli scritti del patriarca Callisto è opportuno a nostro parere esaminare un episodio biografico che offrì al prelado l'occasione di conoscere per esperienza diretta le conseguenze delle incursioni turche in terra bizantina. Callisto fu infatti fatto prigioniero nella primavera del 1344 da una squadra di pirati turchi – probabilmente provenienti da Aydin – nelle acque antistanti il monastero di Esphigmenou sull'Athos. Di questo episodio, del quale ci siamo occupati corsivamente nella parte prima, uniche fonti sono rappresentate da due documenti conservati nell'archivio del monastero di Docheiariou, attraverso i quali ricostruiremo la vicenda.

4.1.1 PRESENTAZIONE DEI DOCUMENTI

DOCHEIARIOU n° 24³: si tratta di un contratto di vendita (l. 75: εἶτε ἐκδοτήριον [...] εἶτε πατήριον) da parte della Mese in favore del monastero di Docheiariou del *kellion* di Kalligraphou per la somma di 330 *hyperpera* veneziani a motivo del pagamento effettuato dal monastero per il riscatto della commissione di inchiesta, promossa contro la diffusione di credenze e pratiche bogomile sull'Athos, catturata da pirati turchi. Il testo ci è pervenuto in più copie di cui una è originale (A) e un *brouillon* mutilo (B), datato al XIV sec. L'atto A fu redatto nel giugno 1345 – XIII indizione (l. 76). Non si tratta a ragion del vero di una vera e propria vendita, ma di un risarcimento al monastero di Docheiariou, che aveva anticipato la somma del riscatto per i malcapitati monaci. La Mese si premura in questo modo di fronte a eventuali contestazioni per una pratica rara e irrituale rispetto agli usi athoniti⁴. Il documento è particolarmente interessante per ricostruire le fasi iniziali dell'inchiesta

³ Cfr. DOCHEIARIOU, pp. 172-182. Da qui indicato come DOCH. 24.

⁴ Si faccia riferimento agli atti di Kutlumus (nn° 15 e 16, rispettivamente datati al 3 settembre 1329 e 19 maggio 1330) nei quali il *protos* Isacco e l'igumeno Matteo si accordano per la cessione del monastero di Anapausa a Kutlumus.

contro i monaci bogomili che condusse al processo del 1344 e alla loro conseguente condanna⁵.

DOCHEIARIOU n° 30⁶: il documento è un *sigilliodes gramma* emanato dal patriarca Callisto I. Alcuni elementi proposti dall'editore N. Oikonomides convergono su una datazione al 1355-1356 ossia al secondo mandato del patriarcato di Callisto⁷. Il patriarca, sollecitato dalla visita di alcuni monaci docheiariti che, giunti a Costantinopoli per discutere altre faccende, lamentavano contestazioni mosse da altri athoniti riguardo alla proprietà di Kalligraphou, ribadisce la corretta assegnazione del *kellion* a compensazione delle spese sostenute dal monastero per il riscatto della commissione contro gli eretici bogomili, fatta prigioniera da pirati turchi, e intima con il consenso della Sinodo, convocata per discutere la questione, la scomunica per quanti in futuro tenteranno di alienare il *kellion* dalle proprietà di Docheiariou, facendo leva sull'autorità civile o ecclesiastica (ll. 32-37).

4.1.2 LA RICOSTRUZIONE DELLA VICENDA

L'atto emanato dal Consiglio di Karyes si apre con la menzione delle due calamità che in questi anni affliggono la Santa Montagna: difatti sullo sfondo delle continue incursioni per mare e per terra di pirati turchi⁸ si aggiunge un nuovo flagello che si abbatte sul Monte Santo legato al risorgere di un "antico male" che colpisce i monaci pii e semplici e li allontana dalla corretta disciplina e pratica ascetica⁹. Si tratta ovviamente del proliferare di credenze bogomile che in quel tempo turbavano fortemente la vita sull'Athos¹⁰.

La situazione è resa ancor più grave dall'assenza del *protos* Isacco¹¹ che il 26 marzo 1342 si era recato a Costantinopoli con una delegazione di monaci athoniti su richiesta di

⁵ Cfr. RIGO 1989, pp. 150-151.

⁶ Cfr. DOCHEIARIOU, pp. 193-196. Da qui indicato come DOCH. 30. Cfr. DARROUZÈS 1977, n° 2312.

⁷ Li elenchiamo in forma sintetica: 1) Callisto è in carica (ll. 7 e 24) sul seggio di Costantinopoli (ll. 3-4); 2) si fa riferimento alla guerra civile del 1341-1347 come ad episodio passato (ll. 1-2); 3) probabile allusione al controllo serbo sull'Athos (l. 34: εἰς βασιλικὴν ἐξουσίαν); 4) Sergio, vescovo di Hierissos, firmatario del documento, è in funzione dal 1355-1356 (PLP 25201).

⁸ Cfr. DOCH. 24, ll. 13-15: καὶ οὐ διὰ ξηρᾶς μόνον γῆς φανερώς τε καὶ ἀφανῶς συχναῖας ἐφόδοις τῶν ἀθέων πειρατῶν τὰ ἀνήκεστα καὶ πεπόνθαμεν καὶ ἔτι πάσχομεν, ἀλλὰ πολλῶ πλέον ἐκ θαλάττης ταῖς οἰκείαις ναυσὶ τούτων πειραιουμένων, τὰ πέρα δεινῶν ὑφιστάμεθα, εὐκαιρον καὶ ἡμᾶς νῦν θρηνωδεῖν καὶ αὐτοῖς τῷ θεοπάτορι ἢ καὶ πλείοσι χρῆσθαι τοῖς ὁδουρμοῖς.

⁹ Cfr. DOCH. 24, ll. 13-15: ἀλλὰ καὶ ἔτι πλείους προσθέντας διὰ τὸ παλαιάν τινα καιοτομίαν ἀνακαινισθῆναι παρὰ τοῦ ἐξ ἀρχῆς τῶ τῶν ἀνθρώπων γένει μαχομένου ἐχθροῦ καὶ πολεμίου ταῖς καρδίαις ἐνσπείραντος τῶν ἀπλουστέρων μοναχῶν παρατραπέντων μὲν ἀπὸ τῆς εὐθείας ὁδοῦ καὶ πρὸς θεὸν ἄνω φεροῦσης (καὶ) ἀπὸ τῆς κατὰ θεὸν πολιτείας καὶ καταστάσεως μεταβάντων.

¹⁰ Sulla questione rimane quale studio più esaustivo e completo RIGO 1989.

¹¹ Notizia in PLP 8261.

Cantacuzeno per mediare la contesa tra questi e Anna di Savoia¹². È ricordando questa notizia che prende avvio anche il documento patriarcale che menziona anch'esso la lunga permanenza del *protos* (πρό τινων ἤδη χρόνων εἰς τὴν θεοδόξατον, θεοφύλακτον καὶ θεομεγάλυντον Κωσταντινούπολιν) insieme ad altri notabili aghioriti (Κῦρ Ἰσαὰκ μεθ'ἐτέρων ἐντίμων καὶ ἐναρέτων ἀνδρῶν)¹³. Sulla base della documentazione pervenuta, l'ambasceria era costituita, oltre ad Isacco, da Macario¹⁴, igumeno di Lavra, altri igumeni dell'Athos, tra i quali Lazzaro di Philotheu¹⁵, da Callisto e Saba Tziskos¹⁶. Senza ottenere alcun risultato di sorta, il soggiorno degli athoniti si prolungò fino all'estate. Alla loro richiesta di congedo Cantacuzeno rispose trattenendoli e cercando di conquistarli al suo campo come avvenne nel caso di Macario, che ottenne in compenso il seggio vescovile di Tessalonica, mentre il *protos* fu rinchiuso nel monastero del Prodromos di Petra e Saba in quello di Chora. I documenti conservati nell'archivio di Dochieariou ci assicurano che il *protos* rimase a Costantinopoli, in una condizione di relativa libertà come testimoniano altre fonti¹⁷, fino alla sua morte avvenuta nel 1345¹⁸. Proprio l'assenza del *protos* e il conseguente vuoto di potere acuirono difatti la gravità della diffusione delle idee eretiche e le ripercussioni sulla pace dell'Athos¹⁹ furono tali da indurre il *protos* medesimo²⁰, su ordine dell'imperatore, del patriarca²¹ e del *basileus* Giovanni V Paleologo²², a istituire una commissione di inchiesta ([κελεύσει] (καὶ) προστάξει τοῦ θειοτάτου (καὶ) θεοφυλάκτου (καὶ) ἁγίου ἡμῶν αὐτοκράτορος [...] προστάξει [καὶ τοῦ] θειοτάτου (καὶ) ἁγίου αὐθέντου (καὶ) βασιλέως, πατριαρχικῆ τὲ σεβασμῖα (καὶ) σεπτῆ παρακελεύσει)²³. Sul mandato delle autorità civili ed ecclesiastiche risulta più precisa la testimonianza riportata nell'atto patriarcale nel quale Callisto ricorda di aver accolto l'incarico propostogli sia dal patriarca con voto

¹² Cfr. DARROUZÈS 1977, n° 2225.

¹³ Per le due citazione rispettivamente DOCH. 30, ll. 23 e 4.

¹⁴ Notizia in PLP 16276 e 92600.

¹⁵ Notizia in PLP 14326.

¹⁶ Cfr. CANTACUZENUS, III, 34, Bonn II, p. 209; ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ II, p. 526, l. 24; TSAMES 1985, p. 291, ll. 20-37. Sulla ricostruzione della missione si veda RIGO 1989, pp. 165-166.

¹⁷ Cfr. ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ II, p. 636, ll. 32-34, nonostante le parole di Cantacuzeno (cfr. CANTACUZENUS, III, 35, Bonn II, p. 213).

¹⁸ Cfr. DOCH. 24, ll. 25-26: διὰ τὸ ἐν τῇ Βασιλευούσῃ τῶν πόλεων ἀποδεδημεκέναι τότε τὸν ἀγιώτατον (καὶ) τῷ ὄντι θεομίμητον (καὶ) σεβάσμιον πατέρα ἡμῶν τὸν πρῶτον ... καὶ τῶν τριῶν ἐπέκεινα χρόνων ἐκεῖσε διάγοντα.

¹⁹ Con immagine assai efficace esse superano le sofferenze causate dalle incursioni piratesche e si diffondono come una fiamma divoratrice; cfr. DOCH. 24, ll. 22-24: ἔτι πλέον τὸν πυρσὸν ἀναφθῆναι τῆς ἐφόδου τῶν πειρατῶν (καὶ) ἐκ μικροῦ σπινθῆρος εἰς ἀγρίαν φλόγα τὸ πλέον τοῦ Ἁγίου Ὁρους ἐπιδραμεῖν ἥτις δὴ καινοτομία μετὰ τῶν τοῦ αὐτοῦ σπόρευς ἐτέρων ζιζανίων (καὶ) ανατραπέισα ὕστερον, συναιρομένου Θεοῦ, τὴν διόρθωσιν ἔλαβεν.

²⁰ Cfr. DOCH. 24, ll. 30-31.

²¹ Cfr. DARROUZÈS 1977, n° 2236 e PRÔTATON, pp. 136 e 163.

²² Cfr. DÖLGER 1925-1965, n° 2870.

²³ Cfr. DOCH. 24, ll. 26-27 e 29-30.

unanime della Sinodo sia dall'imperatore proprio per sottolineare l'impellenza e l'importanza della missione²⁴.

La delegazione è composta da personalità athonite di spicco, capaci di affrontare un siffatto problema²⁵: Teodosio²⁶, igumeno di Alopou e all'epoca *dikaios* del *protos*, dal nostro Callisto (ὁ ἐν ἡσυχασταῖς ἐξελεγμένος καὶ θεῶ συνόμιλος καὶ αἰδέσιμος μὲν κατὰ πάντα, ἱερωσύνη δὲ θεία κεκοσμημένος καὶ συνέκδημος ὢν τῷ κορυφαίῳ πάλαι τῶν ἀποστόλων Λουκᾶς, καὶ Κάλλιστος καὶ ὢν (καὶ) καλουμένος)²⁷, dallo ieromonaco Eugenio²⁸, *ekklesiarches* della Lavra di Karyes, e dall'*epiteretes* Teofilo²⁹. Va qui osservata una piccola – e forse insignificante – puntualizzazione: leggendo con più attenzione il documento patriarcale apprendiamo che la commissione non era costituita soltanto dai quattro dignitari, ma al suo seguito furono aggregati altri onorati personaggi (l. 11: καὶ ἐτέρων τοιούτων ἐντίμων) che difatti furono catturati insieme all'equipaggio della nave come si legge nell'atto del giugno 1345³⁰. Possiamo immaginare che si tratti di segretari e uomini di servizio.

Il fatto che Callisto sia stato nuovamente convocato a Costantinopoli per ricevere l'incarico direttamente dal *protos* ci conferma che nell'estate del 1342 egli fece parte del gruppo di coloro che furono lasciati liberi di tornare sull'Athos all'indomani del fallimento del tentativo di mediazione tra Cantacuzeno e Anna di Savoia³¹. È quindi probabile che egli tornò all'Athos, accompagnando il neo-eletto metropolita di Tessalonica Macario il quale raggiunse la nuova sede nell'agosto del 1342³². Riassumendo la questione riteniamo quindi, a differenza di quanto sostenuto da J. Darrouzès³³, che Callisto sia tornato sulla Santa Montagna nell'estate del 1342 e solo verso la fine del 1343 sia stato richiamato a Costantinopoli per ricevere insieme ai suoi colleghi l'incarico di inquirente per l'affermazione di pratiche bogomile sull'Athos. Dobbiamo di conseguenza immaginare che egli fu testimone oculare della loro diffusione e latore presso il *protos*. A tale conclusione ci induce infine la lettura dell'atto della cancelleria patriarcale nel quale si fa cenno a un

²⁴ Cfr. DOCH. 30, ll. 6-9: διὰ τοῦτο ἐξελέγη ἡ μετριότης ἡμῶν τηνικαῦτα καὶ ἀνεδέξατο κοινῇ συνοδικῇ ψήφῳ διὰ τε πατριαρχικῶν γραμμάτων καὶ τῶν ἐπὶ τούτοις ἀπολυθέντων βασιλικῶν σεπτῶν προσταγμάτων ἐπὶ τοῦ παραγενέσθαι ἐκεῖσε καὶ ποιήσασθαι τὴν προσήκουσαν διόρθωσιν.

²⁵ Cfr. DOCH. 24, l. 31: τινὰς ἐκλεχθῆναι τῶν ἐκκρίτων τοῦ καθ'ἡμᾶς ἀγίου ὄρους, ἀξίους μὲν τῆς τοιαύτης διακονίας.

²⁶ Notizia in PLP 7184. Da notare l'errore presente in DOCH. 30, l. 10, dove è citato con il nome di Teodulo.

²⁷ Cfr. DOCH. 24, ll. 34-36.

²⁸ Notizia in PLP 6197.

²⁹ Notizia in PLP 7632.

³⁰ Cfr. DOCH. 24, ll. 40-41: ἔάλωσαν παρὰ τῶν ἀσεβῶν πειρατῶν μετὰ τῶν ἐφεπομένων τούτοις ὑπουργῶν (καὶ) πάντων τῶν ἐν τῷ πλοίῳ συνόντων.

³¹ Cfr. CANTACUZENUS, III, 35, Bonn II, p. 213: τοῖς δ'ἄλλοις ἅπασιν οὐ μάλιστα ἀξιολόγοις, τὴν εἰς τὰς ἰδίας μονὰς ἐπέτρεπον ἐπάνοδον.

³² Cfr. DARROUZÈS 1977, n° 2228; DÖLGER 1925-1965, n° 2879; LEMERLE 1957, pp. 148 e 179. Macario non si fermerà molto a Tessalonica proseguendo il suo viaggio nell'autunno dello stesso anno verso la Serbia conducendo un'ambasceria a nome di Anna presso Stefano Dušan, voltando così faccia al suo primo sostenitore. Cfr. CANTACUZENUS, III, 52, Bonn II, pp. 305-306.

³³ Cfr. DARROUZÈS 1977, n° 2236 e PLP 10478.

periodo prima del quale il monaco fu chiamato dal *protos* e fece ritorno sulla Santa Montagna per svolgere la sua indagine (καὶ χρόνου ἱκανῶ τριβέντος, ἐπιδημοῦντος ἐνταῦθα τοῦ τοιοῦτου πρώτου, συνέβησαν καὶ ἐγένοντο κατὰ τὸ Ἅγιον Ὄρος ὅσα δὴ καὶ ἐγένοντο παρὰ τὴν ἀρχῆθεν ἐπικρατοῦσαν ἐκεῖσε ὑποτύπωσιν καὶ κατάστασιν)³⁴.

Riunitasi dunque la commissione, inizia la fase procedurale di inchiesta con la visita presso i vari monasteri. Su questo punto osserviamo la maggiore precisione delle informazioni derivate dalla lettura del documento “autobiografico” di Callisto. Difatti, mentre l’atto del 1345 corsivamente accenna all’oneroso compito svolto dal gruppo (l. 38: ἠγωνίσαντο ἐπὶ καταστροφῇ μὲν τῶν τοῦ πονηροῦ ζιζανίων), il patriarca ricorda di aver ispezionato alcuni monasteri prima della cattura (l. 9: Ἐνθέν τοι καὶ διερχομένη ἡ μετριότης ἡμῶν ἐπὶ τὰς ἐκεῖσε διακειμένας σεβασμίας μονάς).

Tappa successiva dell’ispezione è il monastero di Esphigmenou che, a detta di Callisto, necessitava di un’opportuna correzione (l. 12: τοιαύτης διορθώσεως δεομένης). In realtà questa notizia sembra essere in contrasto con quanto si desume dall’elenco dei condannati dalla *katholiki synaxis* del 1344³⁵ poiché, per i monaci dei quali conosciamo il monastero di appartenenza, non compare alcun imputato proveniente da Esphigmenou. Concordiamo quindi con A. Rigo, ipotizzando che a questo cenobio possano essere legati i nomi di coloro per i quali non ci è noto il convento di appartenenza³⁶.

Giungiamo così al momento della cattura. Su questo punto segnaliamo ancora una prima piccola discrepanza, in verità ininfluenza. Mentre l’atto del 1345 lascia intendere che la commissione fu catturata dopo aver visitato Esphigmenou (l. 39: Ἐκ τῆς τοῦ Ἐσφιγμένου δὲ σεβασμίας μονῆς ὑποστρέφοντες), il documento patriarcale, probabilmente più affidabile, testimonia che l’assalto pirata sorprese l’imbarcazione sulla quale viaggiavano gli ispettori sulla via per Esphigmenou (l. 12: Καὶ συμβὰν οὕτω καθ’ὁδὸν, ἐάλωμεν). L’azione pirata si configura come un vero e proprio arrembaggio con la conseguente cattura dell’intero equipaggio della nave, come specifica l’atto del Consiglio di Karyes forse per giustificare la considerevole somma che sarà versata per il riscatto dei malcapitati³⁷.

Prima di passare all’analisi del racconto della prigionia ci pare opportuno a questo punto soffermarci sulle poche – in verità – coordinate cronologiche disponibili. Callisto ricorda che la prigionia si prolungò per cinquanta giorni³⁸, ma siamo in grado di inquadrare con maggiore precisione questo periodo considerando l’atto del 1345. Da qui infatti apprendiamo che la cattività si consumò nel periodo della Quaresima³⁹. Se, come abbiamo accennato in precedenza, la commissione d’inchiesta ricevette l’incarico verso la fine del

³⁴ Cfr. DOCH. 30, ll. 4-6; si veda anche sulla questione RIGO 1989, pp. 165-166, nota 41.

³⁵ Cfr. RIGO 1984, pp. 505-506, ll. 61-90.

³⁶ Cfr. RIGO 1989, pp. 178-186.

³⁷ Cfr. DOCH. 24, l. 40: ἐάλωσαν παρὰ τῶν ἀσεβῶν πειρατῶν μετὰ τῶν ἐφεπομένων τούτοις ὑπουργῶν (καὶ) πάντων τῶν ἐν τῷ πλοίῳ συνόντων, αὐτάνδρου τοῦ σκάφους κραθέντος. Generico e autoreferenziale il cenno in DOCH. 30, l. 12: ἐάλωμεν παρὰ τῶν ἐχθρῶν αἰχμαλώτων.

³⁸ Cfr. DOCH. 30, l. 13: καὶ ἀπήχθημεν καὶ ἤμεν ἐφ’ἡμέρας πενήκοντα ἐν τῇ αἰχμαλωσίᾳ.

³⁹ Cfr. DOCH. 24, l. 48: ἐν ταῖς τῶν ἀγίων νηστειῶν ἡμέραις .

1343, dobbiamo necessariamente concludere che il periodo in questione vada collocato nella primavera del 1344 e più precisamente dal 16 febbraio al 4 aprile.

Il racconto della prigionia, nonostante una certa consonanza, assume nei due resoconti sfumature differenti che ci obbligano a ricostruire la vicenda attingendo da entrambi i documenti. L'atto di vendita, più attento a registrare l'iter del rapimento per giustificare la cessione del *kellion*, ricorda che i prigionieri furono tradotti alla base pirata di Longos sulla penisola di Kassandra (ἐν τῷ περὶ τὸν Λογγὸν τούτων λιμένι)⁴⁰ e qui essi rimasero per circa cinquanta giorni. Le condizioni della prigionia sono riferite dai due documenti con un certo scarto; potremmo quasi osservare che, mentre l'atto del 1345 pone in evidenza le sofferenze fisiche, gli abusi e le umiliazioni ai quali furono sottoposti i prigionieri, l'atto patriarcale – pur mantenendo una *facies* protocollare – sottolinea lo stato di pressione psicologica patita dal gruppo. È, per così dire, percepibile una *nuance* autobiografica. I patimenti infatti iniziano già durante il viaggio verso Longos (Τίς δ'ἂν ἀξίως ἐκτραγωδοίη ὅσας μὲν ἐν τοῖς τῶν πειρατῶν πλοίοις ἀφορήρους [ὑπέστησαν] τιμωρίας)⁴¹. I pirati, secondo l'uso musulmano (ὡς ἔθος τοῖς ἀθέοις), danno prova della loro crudeltà e ferocia (ὠμοτητα καὶ θηριωδιαν)⁴².

Ancor più gravi le sofferenze durante la prigionia nella base di Longos⁴³. Durante la permanenza nel porto pirata colpiscono l'attenzione del redattore del documento del 1345 le empie costrizioni subite dai monaci: nonostante il periodo di digiuno, oltre al trattamento brutale (l. 45: οὐχ ἦττον τῶν ποικίλων ἀπηνειῶν), i prigionieri sono costretti a nutrirsi di cibi e bevande proibiti nel periodo quaresimale⁴⁴.

Differente il ricordo di Callisto. L'atto della cancelleria patriarcale tace su questi dettagli e brevemente si concentra sullo stato di prostrazione che serpeggiava tra i prigionieri: terribili fatiche, unite a maltrattamenti, generano in loro una condizione di inquietudine e terrore per il pericolo incombente (δεινῶς ταλαιπορούμενοι καὶ κακουχούμενοι καὶ βλέποντες καθ' ἑκάστην τὸν ἐπηρτημένον ἡμῖν κίνδυνον)⁴⁵.

Altrettanto interessanti sono le fasi ultime che condussero alla liberazione della commissione di inchiesta e del suo seguito. L'atto patriarcale ricorda che i prigionieri furono tradotti presso il monastero di Docheiariou – e non il suo *metochion* sulla penisola di Kassandra all'epoca in abbandono – e lì venduti per una somma superiore a 300 *hyperpera*⁴⁶.

⁴⁰ Cfr. DOCH. 24, ll. 44-45. Sul sito si vedano anche: CANTACUZENUS, III, 69, Bonn II, pp. 422-423; LEMERLE 1957, pp. 188-189.

⁴¹ Cfr. DOCH. 24, l. 42.

⁴² Cfr. DOCH. 24, l. 42.

⁴³ Cfr. DOCH. 24, l. 44: Ὅσα δ' αὖθις ἐπώδυνα καὶ πολλῶν μείζονα θανάτων ἐν τῶν περὶ τὸν Λογγὸν τούτων λιμένι.

⁴⁴ Cfr. DOCH. 24, ll. 45-47: καὶ τὴν τῶν [με]μιασμένων βρωμάτων τὲ καὶ πομάτων καὶ μάλιστα ἐν ταῖς τῶν ἁγίων νηστειῶν ἡμέραις βίασαν μετάληψιν ἐλογίσαντο ἄνδρες ἀρετῆ τε πασῆ κεκοσμημένοι (καὶ) τὸ πλέον τῆς σαρκὸς τῆ συντρόφω σκληραγωγία ἀποθέμενοι

⁴⁵ Cfr. DOCH. 30, ll. 13-14.

⁴⁶ Cfr. DOCH. 30, ll. 14-15: Οὕτως οὖν ἡμᾶς εὕρισκομένους, νεύσει δῆπουθεν θειοτέρα, διεκόμισαν οἱ τοιοῦτοι ἐχθροὶ εἰς τὴν σεβασμίαν τοῦ Δοχειαρίου μονῆν καὶ διέπράθημεν εἰς ὑπέπερα τριάκοντα καὶ ἐπέκεινα.

Il motivo di tale trasferimento si desume dalla lettura del documento parallelo dove si fa cenno al riscatto richiesto ai prigionieri che non erano nella condizione di versare il corrispettivo, qui indicato in 500 *nomismata*⁴⁷. È poi per noi possibile circoscrivere il momento della liberazione. Dall'opera storica di Cantacuzeno sappiamo che le navi pirata di Longos furono sorprese e incendiate nel maggio 1344 dalla flotta crociata che faceva vela verso Smirne (probabilmente nel giorno della solennità dell'Ascensione ossia il 13 maggio)⁴⁸. Di conseguenza il rilascio ebbe luogo tra la Pasqua (4 aprile) e l'Ascensione (13 maggio 1344).

Bisogna segnalare a questo punto l'ennesima divergenza tra i due documenti circa i tempi e le modalità del pagamento del riscatto. Attraverso un'attenta lettura dei due atti è tuttavia possibile risolvere l'aporia. Il documento della cancelleria patriarcale ricorda che la commissione d'inchiesta dopo la liberazione fu trasferita a Karyes dove ebbe inizio la *synaxis* (καταλαμβάντες εἰς τὰς Καρύες ἐγένετο σὺναξις)⁴⁹. Con questo termine Callisto allude sicuramente alla *katholikì synaxis* ossia l'assemblea straordinaria⁵⁰ che condannò gli eretici bogomili. Nella *Storia* di Gregoras troviamo conferma della notizia lì dove si ricorda che fu proprio Callisto a convocare e istruire il processo (αὐτὸς ἦν ὁ δημοστεύσας καὶ θέατρον ἐξενηνοχῶς)⁵¹, che lo storico colloca dopo i racconti della morte di Andronico Paleologo, annegato durante il guado dell'Ebro nel luglio 1344 e al ritorno di Apokaukos a Costantinopoli nell'agosto dello stesso anno⁵². Il processo inoltre si era sicuramente concluso prima della primavera-estate del 1345, poiché a questo periodo risale una lettera che Gregorio Akindynos indirizza a Giacomo Koukounares, metropolita di Monenvasia, nella quale si fa cenno alla condanna di Giorgio di Larissa, uno dei principali esponenti del gruppo ereticale⁵³. A completamento vanno menzionate infine le righe iniziali dell'*Haghioretikon gramma* ossia la relazione del processo contro gli eretici bogomili dove si legge che:

Venne indetta la *katholikì synaxis* e tutti si radunarono presso la venerata laura di Kareai, il santissimo metropolita di Hierissos e della S. Montagna (sc. Giacomo), il santissimo kathigumeno della veneratissima Lavra, il santissimo kathigumeno di Iviron (sc. Andrea),

⁴⁷ Cfr. DOCH. 24, ll. 47-49: Τί οὖν δρᾶσαι ἐχρῆν ὥστε τὰς τῶν πολεμίων ἐκφυγεῖν χεῖρας (καὶ) τῆς πολυεράτου τυχεῖν ἐλευθερίας μὴ ὅ τι γε τῶν διατιμήσεων; Ἄλλ'οὐδὲ τοῦ ἐλαχιστέρου τούτων μέρους ἀποδοῦναι εὐποροῦντας, καὶ οὐκ εὐαριμητῶν οὐσῶν [ἀλλ'ὑπὲρ] τὰ πεντακόστα ποσομένων νομίσματα

⁴⁸ Cfr. CANTACUZENUS, III, 69, Bonn II, pp. 422-423: καὶ ἡ Λατινικὴ δύναμις ἡ ὀλίγη ὕστερον Σμύρνην ἐπελθοῦσα ἐκράτησε τειχομαχίᾳ, ἐν τέσσαρσι καὶ εἴκοσι τριήρεσι, περὶ Παλλήνην πεπυσμένοι πρὸς τινὰ λιμένα Λογγὸν ἐγχωρίως προσαγορευόμενον ναῦς ἐξήκοντα ἐφορμεῖν Περσικὰς, ἐπέθεντό τε καὶ ἐκράτησαν αὐτῶν κενῶν. Τὸ γὰρ Περσικόν, μὴ δυνάμενον ἀντικαθίστασθαι πρὸς ναυμαχίαν, τὰς ναῦς καταλιπόντες διεσώζοντο εἰς τὴν γῆν. Λατῖνοι δὲ ἀνεγκύσαντες τὰς ναῦς καὶ πυρὶ παραδόντες ἀνεχώρουν. Οἱ Πέρσαι δὲ ἀπολειφθέντες ἀπορία νεῶν, ἔγνωσαν δεῖν ἐπὶ Χερρόνησον τῆς Θράκης διὰ τῆς ἡπείρου ἀναχωρεῖν, ὡς ἐκεῖθεν εἰς Ἀσίαν περαιωσόμενοι εὐπορήσαντες νεῶν. Cfr. LEMERLE 1957, pp. 187-189.

⁴⁹ Cfr. DOCH. 30, ll. 15-16.

⁵⁰ Cfr. PROTATON, p. 119.

⁵¹ Cfr. GREGORAS, XXXVII, 26, Bonn III, pp. 542-543.

⁵² Cfr. GREGORAS, XVI, 6, Bonn II, pp. 710-711.

⁵³ Cfr. HERO 1983, ep. 52, ll. 61-68 e p. 402. A ciò aggiungiamo il fatto che Teodosio di Alopou nel giugno del 1345 non ricopre più la carica di *dikaios* come confermato in DOCH. 24, l. 33.

il santissimo kathigumeno di Vatopedi (sc. Gregorio), di Esphigmenou (sc. Matteo) e altri onorati personaggi da quegli stessi monasteri. Dagli altri monasteri ed *hesychasteria* ieromonaci ed altri numerosi più anziani della stessa venerata laura di Kareai. Si sedettero in assemblea assieme al santissimo *dikaios* di *protos* (sc. Teodosio di Alopou), al santissimo ieromonaco *kyr* Callisto, a Melezio (di Rabda) *pneumatikos*. Molti altri stavano in piedi attorno ad essi.⁵⁴

Alla luce di quanto fin qui esposto non può che essere accolta la ricostruzione di A. Rigo che fissa all'autunno-inverno del 1344 la celebrazione della *synaxis*⁵⁵. Da ciò quindi si evince che tra la liberazione di Callisto e i suoi compagni di prigionia e il trasferimento a Karyes trascorsero alcuni mesi a differenza di quanto lascia intendere – forse per necessità di sintesi – il documento patriarcale. Ipotizziamo che in questo lasso di tempo la commissione sia tornata alla sue funzioni e abbia concluso l'ispezione che in seguito diede corso al processo. Potrebbe confermare questa ipotesi un altro passo di Gregoras – in verità privo di chiare evidenze cronologiche – nel quale il patriarca Callisto ricorda di aver avuto prova autoptica delle pratiche iconomache in uso tra gli eretici⁵⁶.

Di sicuro, tornando all'analisi dei documenti dell'archivio di Docheiariou, fu proprio nell'ambito della *katholikì synaxis* che fu discusso il risarcimento al monastero per il pagamento del riscatto. I membri della commissione non erano infatti nelle condizioni di rifondere la cospicua cifra⁵⁷ e quindi a compensazione della spesa sostenuta fu sancito per comune accordo dell'assemblea di procedere alla vendita a Docheiariou di un *kellion*, individuato nel vicino insediamento diroccato di Kalligraphou (κοινή γνώμη τῶν τιμιωτάτων καθηγουμένων διέκρίθη, ἵνα διαπράθῃ κελλίον εἰς ἀναρρύσιν τῆς αἰχμαλωσίας. Εὐρέθη τὸ πλησίον τῆς ρηθείσης σεβασμίας τοῦ Δοχειαρίου μονῆς, τὸ τοῦ Καλλιγράφου...καὶ διεπράθῃ εἰς αὐτὴν ἔνεκα τοῦ τοιοῦτου τιμήματος)⁵⁸. L'atto del giugno 1345 conferma la nostra ipotesi di una discussione *a latere* della *synaxis* per chiudere la questione del riscatto poiché compaiono come firmatari del medesimo documento alcuni dei dignitari athoniti che presiedettero il processo del 1344 come Gregorio⁵⁹, kathigumeno di Lavra, un altro Gregorio⁶⁰, kathigumeno di Vatopedi, Andrea di Iviron, e Matteo di Ephigmenou⁶¹. A questi si aggiungono: Isacco Kinnamos⁶², igumeno di Karakallou, Dionysios di Xenophontos⁶³, e Simeone di Chilandar. Il fatto che poi siano occorsi alcuni mesi tra il versamento da parte di Docheiariou e la cessione di Kalligraphou è provato da un cenno alla consultazione del *protos*

⁵⁴ Per la traduzione che riportiamo si veda RIGO 1989, pp. 170-171; per il testo RIGO 1984, p. 504, ll. 1-14.

⁵⁵ Cfr. RIGO 1989, pp. 167-168.

⁵⁶ Cfr. GREGORAS, XXXVII, 26, Bonn III, p. 543: ἐνίους μὲν γὰρ αὐτῶ φησὶν ἐπ'αὐτοφόρῳ ταῖς ἰδίαις χερσὶ ῥίπτουντας ἐν κοπρῶνι τὰς θείας τοῦ Σωτῆρος εἰκόνας αὐτοῦ τε καὶ τῶν ἁγίων αὐτοῦ.

⁵⁷ Cfr. DOCH. 30, ll. 16-17: καὶ οὐδὲ εἴχομεν εὐπορίαν ἀποδοῦναι τὰ ὑπὲρ τῆς ἀγορασίας τοιαῦτα ἄσπρα.

⁵⁸ Cfr. DOCH. 30, ll. 16-19.

⁵⁹ Notizia in PLP 4457.

⁶⁰ Notizia in PLP 4462.

⁶¹ Notizia in PLP 17293.

⁶² Notizia in PLP 8236.

⁶³ Notizia in PLP 5436.

Isacco che abbiamo detto essere in quei mesi trattenuto a Costantinopoli. I notabili athoniti difatti ricordano che l'opzione di vendita del *kellion* giunse in considerazione dell'eventuale discredito di fronte al loro disinteresse verso i prigionieri – ora liberati – e per scongiurare l'irritazione divina⁶⁴. Essendo l'alienazione di una proprietà della Mese una pratica irrituale per gli usi athoniti, essi richiedono quindi il parere del *protos* il quale acconsente alla transazione come una possibilità di risarcimento⁶⁵. Segue a questo punto l'incertezza di individuare una proprietà adatta, evitando per la Mese di perdere il controllo di beni più redditizi⁶⁶: di qui la scelta di Kalligraphou che, sito nei pressi di Docheiariou, era bisognoso di miglorie e ristrutturazione⁶⁷.

La convocazione e i lavori della *katholikì synaxis*, la consultazione del *protos* e la scelta di una proprietà adatta alla vendita sono i tre fattori di dilazione della affare che si conclude, come reca la datazione nella chiusa del documento di Docheiariou nel giugno del 1345, XIII indizione (κατὰ μῆνα ἰούνιον γεγονὸς τῆς [ΙΥ'] (ἰνδικτιῶνος), τοῦ ,ζωνγ' ἔτους)⁶⁸.

Da questo punto in poi i due documenti differiscono per ovvie necessità protocollari: da un lato nel documento della Mese segue il dispositivo di vendita per la cifra di 330 *hyperpera* veneziani, l'obbligo per i monaci di Docheiariou di apportare ristrutturazioni e miglorie nel *kellion* alienato e l'invito per il futuro a rispettare le clausole dell'accordo⁶⁹, mentre il *gramma* patriarcale rigetta in conformità alla decisione della Sinodo ogni impugnazione dell'atto di cessione, promettendo scomunica a quanti si opporranno a tale decisione⁷⁰.

Alla luce della nostra analisi possiamo così sinteticamente riassumere lo svolgimento degli eventi dell'intero *affaire*, compresa la prigionia di Callisto:

26/3/1342: Callisto giunge a Costantinopoli come membro della delegazione guidata dal *protos* Isacco e convocata da Cantacuzeno per ricomporre l'ostilità con Anna di Savoia

Giugno – Luglio 1342: ritorno di Callisto all'Athos

Autunno 1342 – autunno 1343: Callisto è testimone oculare della diffusione di credenze bogomile tra i monaci athoniti

⁶⁴ Cfr. DOCH. 24, ll. 51-53: μήπως τοσούτους θεοφιλεῖς ἄνδρας [ζημιωθῶμεν] κατεύθεν πάντες καταγελάσωσιν ἡμῶν (καὶ) τὴν τοῦ Θεοῦ ἐπισπασόμεθα ἀγανάκτησιν, κελλια τινὰ πραθῆναι (καὶ) τὸ ὑπὲρ αὐτῶν τιμῆμα τοῖς πειραταῖς δοῦναι, ἐλευθερίας τῶν τιμῶν τούτων ἀνδρῶν.

⁶⁵ Cfr. DOCH. 24, ll. 53-55: Ὁ δὲ καὶ ἀποδεξάμενος ὁ ἅγιος ἡμῶν καὶ θεσπέσιος πατὴρ ὁ πρῶτος μᾶλλον δὲ πρὸ ἡμῶν αὐτὸς τοῦτο γραφῆ παραδηλώσας ὡς εὐλογώτατον [τοῦτο] (καὶ) αὐτὸς λογισάμενος καὶ οὐκ ἄλλοτι φράσαι ἔχων ἐπέταξεν ἡμῖν τοῦτο γενέσθαι.

⁶⁶ Cfr. DOCH. 24, ll. 55-56: ἐκ τῶν μειζονέρων καὶ βελτωμένων κελλίων.

⁶⁷ Cfr. DOCH. 24, ll. 57-59: τὸ τοῦ Καλλιγράφου καλούμενον κελλίον ἡμεμημένον τε (ὄν) καὶ πάσης ἀμοιροῦν βελτιώσεως καὶ ἐπιμελείας διὰ τε τὸ ἀπωκισμένον εἶναι τῆ Μέση καὶ (φυσικῶς) πῶς [ξηρόν τε (καὶ) ἄνικμον τὸ χωρίον] ὑπάρχον, πλησίον δὲ διακεῖμενον τῆς του Δοχειαρίου σεβασμίας (καὶ) ἱερᾶς μονῆς.

⁶⁸ Cfr. DOCH. 24, l. 76.

⁶⁹ Cfr. DOCH. 24, ll. 55-74.

⁷⁰ Cfr. DOCH. 30, ll. 32-37.

Fine 1343: convocazione di Callisto a Costantinopoli e costituzione della commissione di inchiesta per volere del *protos*, dell'imperatore e del patriarca

Fine 1343 – Febbraio 1344: prime ispezioni della commissione in alcuni monasteri

Febbraio 1344: cattura da parte di pirati turchi della nave che trasporta Callisto e i suoi colleghi al largo di Esphigmenou

Quaresima 1344 (16/2 – 4/4): prigionia di Callisto a Longos (penisola di Kassandra)

Inizio Aprile – inizio Maggio 1344: liberazione dei prigionieri dietro pagamento di un riscatto da parte del monastero di Docheiariou

Maggio – Agosto 1344: ultime fasi dell'ispezione presso i monasteri

Autunno – inverno 1344: convocazione della *katholikì synaxis* e condanna degli eretici bogomili

Giugno 1345: vendita da parte della Mese del *kellion* di Kalligraphoua Docheiariou (DOCH. 24)

1355-1356: emissione del *sigilliodes gramma* da parte del patriarca Callisto I contro le contestazioni di alcuni athoniti sulla cessione di Kalligraphou a Docheiariou (DOCH. 30).

4.2 IL PERICOLO TURCO E LA POLITICA ANTILATINA DI CALLISTO

Occuparsi della politica antilatina di Callisto potrebbe apparire un discorso ben lontano dall'obiettivo della nostra ricerca. L'intreccio tuttavia delle sorti dell'Impero, vessato dalla pressione turca, con quelle di un eventuale e sempre atteso soccorso occidentale che aveva come moneta di scambio l'adesione della Chiesa ortodossa al Cattolicesimo, unite alle turbolenze della controversia palamitica, che sul piano teologico e filosofico si configura come scontro tra due visioni e tradizioni divergenti del mistero trinitario, furono le condizioni ideali per il rafforzamento di una presenza latinofrona e filounionista a Bisanzio sopravvissuta al fallimento dell'unione di Lione, prima capeggiata da Barlaam e nella seconda metà del secolo guidata dall'incessante attività di Demetrio Cidone.

Anticipando i risultati di questa disamina chiariamo che Callisto nel corso dei suoi due mandati patriarcali condusse con intensità differente una politica antilatina perché nel profondo intenzionato al rafforzamento del primato della sede costantinopolitana sulle Chiese orientali, per lui unici interlocutori affidabili in una possibile crociata contro gli invasori musulmani⁷¹.

⁷¹ Cfr. ΓΟΝΗΣ 1980, p. 200.

4.2.1 LA POLITICA ANTILATINA NEGLI ATTI DI CALLISTO I

Ci pare così opportuno procedere seguendo l'azione di Callisto in qualità di patriarca ricercando nei suoi atti le forme e l'intensità della sua opposizione al mondo occidentale e come egli seppe reagire agli eventi della metà del XIV sec.

Risulta così indispensabile una breve sintesi che inquadri i rapporti tra Bisanzio e il Papato innanzitutto nell'ultima fase del regno di Giovanni VI, che fu, come lui stesso afferma ed è confermato da Gregoras, il principale sostenitore dell'elezione al soglio patriarcale di Callisto⁷².

Nel 1348 Cantacuzeno invia un'ambasceria ad Avignone⁷³ composta dal *protobestiarios* Giorgio Spanopoulos⁷⁴, dal *praitor* Nicola Sigeros⁷⁵ e dal latino Francesco di Pertuxo⁷⁶. Si tratta del primo contatto ufficiale tra Bisanzio e la Santa Sede dai tempi della rottura dell'Unione di Lione del 1281, che vede inoltre impegnate figure di primo piano della corte di Cantacuzeno, a differenza dei tentativi disimpegnati organizzati da Andronico II e Andronico III. Nelle intenzioni dell'imperatore la richiesta prevede la convocazione di un concilio ecumenico che discuta i punti di divergenza tra le confessioni cristiane sul piano religioso (δι'ἃ οὐδὲ οἴομαι πεισθήσεσθαι ποτε πρὶν οἰκουμενικὴν σύνοδον ἄθροισθεῖσαν τὸ δοκοῦν ἀσφαλὲς ἀποφήνασθαι περὶ τὴν πίστιν). L'intento politico è ovviamente quello di premunire Bisanzio da un eventuale attacco da parte degli Occidentali, che hanno ormai abbandonato l'idea di controllare la Terra Santa, e ottenere in cambio un aiuto militare contro i Turchi (ἔπειτα ἔδεῖτο καὶ τὴν μελετωμένην ὑπ'αὐτοῦ πάπα καὶ τῶν κατὰ τὴν Ἰταλίαν καὶ τὴν ἄλλην ἐσπέραν κατὰ τῶν βαρβάρων ἔφοδον τῶν πολεμίων τῷ στρατηγῷ ἐπ'αὐτοῦ νυνὶ γεγενῆσθαι).

Le attenzioni che gli Occidentali mostrano nella presa e difesa di Smirne, assediata da Umur⁷⁷, non distolgono Cantacuzeno dal suo progetto. Verso la fine del 1352 egli rinnova l'iniziativa, inviando una seconda lettera a papa Clemente VI. La morte di questo (6 dicembre 1352) fa sì che la discussione passi nelle mani di Innocenzo VI, fortemente determinato a proseguire la politica orientale perseguita dal suo predecessore, esprimendo la sua più profonda gioia per la disponibilità greca⁷⁸. In questo senso Innocenzo accoglie,

⁷² Cfr. CANTACUZENUS IV, 16, Bonn III, pp. 105-106; GREGORAS, XVIII, 1, 3-5, Bonn II, pp. 871-873.

⁷³ Cfr. CANTACUZENUS IV, 9, Bonn III, pp. 53-62; DÖLGER 1925-1965, n° 2930;

⁷⁴ Notizia in *PLP* 26458.

⁷⁵ Notizia in *PLP* 25282.

⁷⁶ Notizia in *PLP* 30155.

⁷⁷ Migliore sintesi in LEMERLE 1957, pp. 180-238.

⁷⁸ Cfr. TÀUTU 1961, n° 8, pp. 17-18: relatione cognovimus et litterae tuae aureae bullae Magnitudinis Tuae appensione signatae, quas eidem predecessori direxeras ac nobilis viri Nicolai Sigeri, praetoris populi Romaniae, transmissae, Nobis, ad apostolatus apicem iam assumptis, recentiori quadam memoria indicarunt,

desideroso di assicurarsi la difesa di Smirne, l'ambasceria proveniente da Filadelfia (19 gennaio 1353) che sottopone al papa la situazione tragica della città-baluardo contro l'avanzata turca nell'Asia Minore occidentale. I contatti di Innocenzo non si limitano tuttavia a Cantacuzeno: egli apprende che anche la famiglia imperiale paleologa sembra interessata all'unione, e sotto la guida e le sollecitazioni di Bartolomeo d'Ancona, invia una lettera datata al 15 marzo 1353, come in precedenza fece Clemente VI, a Giovanni Asanes⁷⁹ e a suo fratello Manuele⁸⁰, ponendo in rilievo non solo le questioni religiose legate all'unione, ma anche i vantaggi materiali dei quali avrebbe beneficiato l'impero bizantino⁸¹. A dimostrazione della sua buona fede Innocenzo convince il re di Cipro, Ugo di Lusignano, il comandante degli Ospitalieri di Rodi, Deodato di Glasorio, e i Genovesi ad accordare soccorso alle truppe di Cantacuzeno⁸².

In risposta l'imperatore invia nell'autunno del 1353 in ambasciata il domenicano Giovanni⁸³ per perorare la causa dell'unione e mostrare a vive parole le sue intenzioni⁸⁴, come apprendiamo dalla risposta di Innocenzo del 27 ottobre dello stesso anno⁸⁵.

L'abdicazione di Cantacuzeno del dicembre 1353 mette in discussione tutti i risultati raggiunti e la scarsa familiarità con Giovanni V Paleologo impone a Innocenzo VI di cercare nell'estate del 1354 un nuovo interlocutore che egli trova in Stefano Dušan, grazie alla mediazione del nunzio in Serbia Bartolomeo⁸⁶. Stefano pone come contropartita all'unione con Roma la cessazione di ogni forma di abuso nei confronti dei cattolici che risiedono nel suo paese e la richiesta del titolo di *capitaneus* della prossima crociata contro i Turchi. Il Papa acconsente e invia in Serbia il nunzio Bartolomeo seguito da Pietro Tommaso, vescovo di Lipari-Patti, figura centrale nelle vicende successive. Le intenzioni di Dušan sono ovviamente di ordine politico: da un lato la crociata contro i Turchi, se ci fosse stato anche il

ex quo ingentis laetitiae rore perfusi, Redemptori nostro, qui hunc tibi formavit animum et infudit affectum, debitas laudes referimus et uberes gratiarum exsolvimus actiones. Cfr. DÖLGER 1925-1965, n° 3007.

⁷⁹ Notizia in *PLP* 91373.

⁸⁰ Notizia in *PLP* 1506.

⁸¹ Il testo è assai interessante poiché dipinge due figure di corte che si mostrano apertamente disponibili all'Unione e capaci di intervenire affinché questa posizione sia il più largamente accolta dall'élite della capitale. Cfr. ΤÀΥΤΥ 1961, n° 9, pp. 19-20: *Dilecti filii Leonardi Bartholomaei de Ancona [...] grata Nobis relatione comperimus, quod misericors et Miserator Dominus sic tetigit corda vestra [...] ut ad cognitionem et amplexum catholicae fidei [...] sic accendit, ut Ecclesiae Graecae variis compatiens erroribus [...] reditum et unionem desideretis attentius et velut Dei athletae ferventer et strenue cum omni sollicitudine procuretis. [...] cum omni sollicitudine ac sollertia efficacis promotionis operam impedatis.*

⁸² Cfr. ΤÀΥΤΥ 1961, n° 10, p. 20.

⁸³ Notizia in *PLP* 8471.

⁸⁴ Cfr. CANTACUZENUS IV, 9, Bonn III, p. 62: ἐπὶ τούτοις δὲ καὶ ὁ βασιλεὺς τῶν ἐν Γαλατᾷ διατριβόντων φίλων Ἰωάννην ὄναμα, τῆς τάξεως ὄντα τῶν κηρύκων, πρὸς πάπαν πέμψας, χάριτάς τε ὠμολόγει πολλὰς τῆς προθυμίας τε καὶ τῆς σπουδῆς, ἧς περὶ τῶν ἐκκλησιῶν τῆς εἰρήνης ἐπιδείκνυται, καὶ αὐθις ἠξίου τῶν ἴσων ἔχεσθαι, καὶ μὴ διὰ ῥαθυμίαν πόλεμον εἰσηνηγεμένον ταῖς ἐκκλησίαις περιορᾶν, δυναμένους καταλύειν.

⁸⁵ Cfr. ΤÀΥΤΥ 1961, n° 21, pp. 39-41.

⁸⁶ Cfr. SOULIS 1984, pp. 52-59. Per i documenti della curia papale vedi ΤÀΥΤΥ 1961, nn° 30-31, 42-43, pp. 56-61, 74-77. Su Bartolomeo notizia in *PLP* 2235.

riconoscimento papale, avrebbe significato l'affermazione del suo primato sull'impero bizantino; in secondo luogo l'avvicinamento con Roma aveva lo scopo di garantirgli la sicurezza dalle mire del rivale Luigi di Ungheria. Al momento tuttavia dell'arrivo dell'ambasceria papale, Dušan si mostra freddo e interrompe ogni rapporto forse perché deluso nelle sue speranze di trovare un appoggio contro Luigi di Ungheria il quale nella primavera del 1355 marciava contro la Serbia. Infine la morte di Stefano nel dicembre dello stesso anno pone fine ad ogni possibilità di convergenza tra la Chiesa serba e Papato, possibilità che sembravano essere a portata di mano solo qualche mese prima.

A fronte di questi eventi osserviamo che la reazione di Callisto appare quasi timida. Nel corso del suo primo mandato infatti sono assai poche le testimonianze della lotta contro il movimento latinofono a Bisanzio. Attra la nostra attenzione uno dei primi documenti ufficiali di patriarca. Da poco insediatosi (settembre 1350), Callisto accorda insieme all'imperatore l'amnistia a Massimo Kalopheros che è così costretto a rinunciare al suo appoggio ad Akindynos⁸⁷. All'uomo viene inoltre ingiunta la possibilità di una scomunica in caso di nuovi contatti con i Latini, anche se negli anni successivi questi diventerà un attivo sostenitore dell'unione al seguito di Demetrio Cidone⁸⁸.

È assai interessante l'emanazione del decreto patriarcale che istituisce nel dicembre 1350 la figura dell'esarca⁸⁹. Con una presenza capillare in città – ve ne sarà uno per quartiere – gli esarchi hanno il compito di controllare la disciplina dei sacerdoti e vigilare affinché svolgano degnamente la loro funzione. Nel dispositivo del decreto vi è una clausola assai restrittiva che impone ai parroci di evitare la compagnia dei laici, banchetti, o addirittura risse e tafferugli, a pena di essere sollevati dalle proprie funzioni⁹⁰. Il documento, che

⁸⁷ Per il documento si vedano: DARROUZÈS 1977, n° 2315; MM I, n° 132, p. 295; PRK III, n° 177: ὑπισχοῦμαι ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ καὶ τῶν ἁγίων ἀγγέλων αὐτοῦ ἵνα μηδὲν φωραθῶ ποτὲ ἢ ἐπεκδικῶν τὰ Ἀκινδύνου φανερώς ἢ κεκρυμμένως, ἀλλὰ εὐρίσκωμαι κοινωνῶν ἐν πᾶσι τῇ ἀγίᾳ τοῦ Χριστοῦ καθολικῆ καὶ ἀποστολικῆ ἐκκλησίᾳ. Su Massimo Kalopheros notizia in *PLP* 10733.

⁸⁸ Per l'ingiunzione di scomunica: ἵνα μηδέποτε φωραθῶ τὰ Λατίνων ἐπεκδικῶν ἢ πρὸς ἐκείνους καταφεύγων σωτηρίας χάριν, ἵνα μηδέποτε βουληθῶ τὴν τῶν Ῥωμαίων χώραν καταλιπεῖν προφάσει κυβερνήσεως καὶ γῆν ἐτέραν ζητεῖν, ἥτις οὐχ ὑπόκειται τῇ Ῥωμαίων βασιλείᾳ, ἵνα μηδέποτε φανῶ τῇ ἐκ Θεοῦ βασιλείας πολεμῶν ἢ δόλους κατ'αὐτῆς ράπτων ἢ γλῶτταν βλάσφημον τρέφων. Ἐὰν δὲ φωραθῶ μτὰ ἀκριβοῦς ἐρεύνης καὶ ἐξετάσεως ἢ ταῦτα ἢ τούτων τὶ τῶν προειρημένων ἐνεργῶν, μᾶλλον δὲ κακουργῶν, πρὸς τὸ τὰς ἀρὰς τῶν ἁγίων ἐπισπᾶσθαι πατέρων κατ'ἑμαυτοῦ, ἵνα κολάζωμαι κόλασιν ἐν τῷ δεσμοτηρίῳ μέχρι καὶ τελευτῆς καὶ ἵνα ἀποστερῶμαι πάσης συγγνώμης καὶ μεσιτείας τῶν βουλομένων τὶ λέγειν ὑπὲρ ἐμοῦ φιλάνθρωπον. Per i suoi contatti con Cidone: *CYDONÉS Correspondance, epp.* 72-73, pp. 104-107.

⁸⁹ Cfr. MM I, n° 135/1, pp. 308-309; DARROUZÈS 1977, n° 2319; PRK III, n° 181. Esame complessivo dell'introduzione di queste figure e studio prosopografico in H. HUNGER, *Die Exarcheliten des Patriarchen Kallistos I. im Patriarchatsregisters von Konstantinopel*, in *Καθηγήτρια. Essays to Joan Hussey for her 80th birthday*, Camberley 1988, pp. 431-480.

⁹⁰ Qui il testo: κατέστησε καθεκάστην γειτονίαν εἰς ἐξάρχους τῶν λοιπῶν ἱερέων ἐπὶ τῷ κατὰ τὴν πρὸς αὐτοὺς ἀνάθεισιν μετὰ πάσης προσοχῆς καὶ συντηρήσεως ἐπιβλέπειν αὐτοὺς καὶ διδάσκειν καὶ παραινεῖν, ὅσα εἰς σύστασιν καὶ κόσμον ἀφορῶσιν αὐτῶν καὶ ἀσφάλειαν τῆς ἐκκλησιαστικῆς καταστάσεως [...]. Γινωσκέτωσαν... ὅτι ὅς ἂν ἀπο τοινῶν εὐρεθῇ τῶν ἱερατικῶν ἐξυπηρετούντων Θεοῦ ἀποστρεφόμενος μετὰ λαϊκῶν ἐν πότοις ἢ ἀσυνέτως περιπατῶν ἢ μάχαις καὶ ταραχαῖς καὶ στάσεσι χαίρων ἢ ἐμπορίαν ποιούμενος καταγνωσμένην καὶ

indubbiamente rientra nell'azione moralizzatrice del clero perseguita da Callisto, potrebbe, con il suo divieto di frequentazione di laici e con l'incarico per gli esarchi di educare i parroci, avere come obiettivo il controllo capillare del clero secolare di fronte a contatti o tendenze estranee al dogma e quindi alle correnti filolatine. Colpisce il fatto che questo provvedimento non abbia avuto l'effetto atteso tanto da essere replicato sia il 3 settembre 1351 contro il sacerdote-esarca Michele Skoutariotes⁹¹ sia nel dicembre 1357 con l'accusa rivolta ai sacerdoti corrotti di essere colpevoli di un comportamento simile ai pagani e ai pubblicani (ὡς ἔθνικους καὶ τελώνας)⁹².

Di certo l'atto più significativo di opposizione al proliferare delle idee alternative alla vulgata palamitica è la pubblicazione del *Tomos* del 1351⁹³. Apparentemente tutta rivolta a risolvere una questione interna alla Chiesa bizantina, la seconda condanna delle tesi di Barlaam, di Gregorio Akindynos e dei loro seguaci (Matteo di Efeso, il metropolita di Ganos, Gregoras, Dexios e il loro seguito)⁹⁴ e la contemporanea affermazione della correttezza dogmatica della teologia palamita va considerata anche come una netta presa di posizione che in tal modo chiude ogni spiraglio di dialogo sul piano religioso con l'Occidente. Notiamo inoltre che tra le personalità che presiedono l'assemblea compaiono al posto d'onore i *fratelli* (ἀυτάδελφοί) dell'imperatore Cantacuzeno, Giovanni e Manuele Asanes, che, come abbiamo visto, soltanto due anni dopo saranno destinatari di una missiva del papa Innocenzo VI per la loro manifesta adesione al progetto di unione. Ciò mostra quanto la presenza di laici non ci assicuri in alcun modo della loro lealtà alle disposizioni della Sinodo. Cantacuzeno infatti presiede l'assemblea perché profondamente interessato all'evoluzione teologica del Palamismo, anche se contemporaneamente ha aperto – come abbiamo visto – un canale di dialogo con il Papato.

Gli effetti del *Tomos* tuttavia non tardano a vedersi: probabilmente al 1352 va datata l'assoluzione del sacerdote acindinista Manuele Kalochairetes, il quale aveva interrotto la commemorazione rituale del nome del patriarca per la sua adesione alle tesi di Barlaam e Akindynos, che egli abiura e condanna in questo documento di riabilitazione⁹⁵.

I dati qui raccolti ci guidano a una conclusione piuttosto chiara: durante il primo mandato (1350-1353) Callisto ci appare lontano dalle discussioni con i movimenti latini o

ἀπείργουσιν τὸ ἱερατικὸν ἀξίωμα ἢ ὅπωςδήποτε ἀπελεγχθεῖν διάγων παρὰ τὴν προσαρμόζουσιν ἱερεῦσιν κατάστασιν καὶ ἀκρίβειαν, ἐκπεῖσεται αὐτίκα τῆς ἀξίας καὶ δόξης τοῦ σεμνώματος τοῦ ἱερατικοῦ καὶ τοῦ χοροῦ τῶν ἱερέων ἀποτμηθήσεται.

⁹¹ Cfr. MM I, n° 138, pp. 318-319; DARROUZÈS 1977, n° 2329; PRK III, n° 186. Su Michele Skoutariotes notizia in PLP 26211.

⁹² Cfr. MM I, n° 167, pp. 368-369; DARROUZÈS 1977, n° 2402.

⁹³ Cfr. PG 151, 717-761A; DARROUZÈS 1977, n° 2324.

⁹⁴ Cfr. PG 151, 720 C: ἀλλ'ἔχων ἔτι τινὰς παρὰ τὸν Βαρλαάμ καὶ Ἀκίνδυνον ἐκεῖνοις φοιτήσαντας, καὶ τὰ ἐκεῖνων ἐσχάτως νοσοῦντας, δι'ἐκεῖνων ὑφ'ἑαυτὸν ποιεῖταιόν τε χρηματίσαντα Ἐφέσιον καὶ τὸν Γάννον, Γρηγορᾶν τε καὶ Δεξόν· οἱ καὶ σύστημα ποιησάμενοι, καὶ ἄλλους προσεταιρισάμενοι ἀνθρωπίσκους οὐδὲν ὑγιᾶς διανοηθέντας οὐδέποτε, θόρυβον ἐγείρουσι κατὰ τῆς Ἐκκλησίας Θεοῦ, σπουδὴν ποιούμενοι ἀποτέμνειν ἐλεεινῶς, δόξαν ἑαυτοῖς ἐκ τούτων πορίζειν οἰόμενοι.

⁹⁵ Cfr. MM I, n° 155, pp. 346-347; DARROUZÈS 1977, n° 2338. Su Manuele notizia in PLP 10742.

latinofroni attivi in quegli anni. Il suo interesse primario, oltre all'imposizione di una disciplina più stretta e a una moralizzazione della plebe della capitale – indicativi per il primo mandato patriarcale gli atti del processo sinodale contro la maga Amarantina⁹⁶, il decreto sulla scelta dei confessori per la capitale⁹⁷, la condanna sinodale di Kappadokes e di un monaco per pratiche magiche⁹⁸ o la deposizione del monaco Ioannikios per condotta scandalosa⁹⁹ - è rivolta in questi anni non contro i latinofili, ma all'epurazione di ogni resistenza antipalamita. A questo ci spinge la considerazione del fatto che tutti i protagonisti dei decreti di Callisto in questo periodo sono ritenuti colpevoli per le loro tesi antipalamite e non specificatamente latinofrone. A conferma di ciò portiamo una testimonianza *in absentia*. Al momento della drammatica rottura dei rapporti tra Callisto e Cantacuzeno sul problema dell'incoronazione di Matteo, interrogato dall'imperatore e dai messi della Sinodo, Callisto accusa l'imperatore della sua politica filoturca, disponibile a concessioni all'emiro Orhan anche a danno delle popolazioni cristiane dell'Asia Minore, ma non fa alcun cenno ai rapporti intercorsi tra Giovanni VI e la curia di Avignone¹⁰⁰.

Passiamo quindi all'analisi del secondo periodo (1353-1364). Il canale delle trattative con la Santa Sede, che pareva definitivamente chiuso, sembra trovare nuovo slancio verso il 15 dicembre 1355. Rimasto ormai unico imperatore, Giovanni V Paleologo invia un crisobollo dal contenuto inaspettato a papa Innocenzo VI. Questo testo bilingue su colonne parallele, che qui riassumiamo, costituisce, per dirla con Halecki, un "credo personnel" dell'imperatore bizantino che giura solennemente la sua lealtà al pontefice romano:

Giovanni promette di fare tutto il possibile al fine di indurre all'ubbidienza verso il Papa i popoli sui quali governa e, certo delle resistenze che incontrerà nell'attuazione di questo progetto, immagina di procedere per gradi: invierà innanzitutto un'ambasciata ad Avignone e richiede che gli ambasciatori tornino a Costantinopoli con tre galere di cui una sarà utilizzata per il viaggio verso la curia papale di suo figlio Manuele, mentre le altre due saranno a disposizione dell'esercito imperiale. All'arrivo in Occidente, Manuele organizzerà quindi la spedizione di truppe di rinforzo (15 navi da carico, 5 galere, 500 cavalieri e 1000 fanti) che saranno poste sotto il comando diretto dell'imperatore nella guerra contro i Turchi. Nel corso di queste operazioni un delegato pontificio assegnerà a Greci favorevoli all'unione cariche ecclesiastiche. Secondo Giovanni questi primi provvedimenti saranno sufficienti per indurre la popolazione bizantina a deporre l'ostilità nei confronti dell'unione delle Chiese, altrimenti si procederà in maniera coatta, in accordo con il legato pontificio, per assicurare l'ubbidienza. Al termine di questa fase sarà nominato per Costantinopoli un legato pontificio permanente, che avrà a disposizione un palazzo e una chiesa. Anche Andronico, altro figlio di Giovanni, avrà un

⁹⁶ Per Amarantina notizia in *PLP* 748; Per gli atti patriarcali si vedano: *MM* I, n° 134, pp. 301-306; n° 137, pp. 317-318; *DARROUZÈS* 1977, nn° 2316, 2318 e 2331; *PRK* III, nn° 180 e 185. Per gli scritti pastorali: *Τοῦ αὐτοῦ διδασκαλία κατὰ γοήτων καὶ γοητευσῶν*, in ΠΑΪΔΑΣ 2011, pp. 128-157; ΓΟΝΗΣ 1980, pp. 164-165.

⁹⁷ Cfr. *MM* I, n° 135, III, pp. 309-312; *DARROUZÈS* 1977, nn° 2320; *PRK* III, n° 182.

⁹⁸ Cfr. *DARROUZÈS* 1977, n° 2334; *MM* I, n° 153, pp. 342-345; *PRK* III, n° 159. Su Kappadokes notizia in *PLP* 11046.

⁹⁹ Cfr. *DARROUZÈS* 1977, n° 2339; *MM* I, n° 141, pp. 323-325; *PRK* III, n° 205.

¹⁰⁰ Cfr. *CANTACUZENUS* IV, 36-37, Bonn III, pp. 259-275; *GREGORAS*, XXVIII, 30-39, Bonn III, pp. 195-202; *FAILLER* 1973, pp. 87-93.

ruolo nella transizione: sarà educato nelle lettere latine da un maestro e saranno istituiti in città tre collegi latini nei quali completeranno la propria educazione i figli delle famiglie aristocratiche. Nel caso in cui questo progetto non sarà realizzato, il potere imperiale passerà a Manuele, ostaggio ad Avignone, che Innocenzo VI dovrà educare e per il quale cercare una sposa, come un padre adottivo. Semmai il programma dovesse interrompersi al momento della partenza di Manuele, il Pontefice avrà a sua disposizione, oltre le tre galere inviate, anche i possedimenti di Pera, le isole di Rodi, Chio e Cipro per un ammontare di 4000 *hyperpera* per galera. Al contrario la riuscita del programma obbligherà il Papa a intervenire nella guerra contro i Turchi con l'invio di un grande esercito con l'obiettivo di respingere i nemici e riconquistare i territori oggi perduti, quindi sostenere le spese militari ma affidare il comando generale a Giovanni in persona.¹⁰¹

Si tratta di un testo assai problematico se si considerano l'entità delle proposte di Giovanni, ma d'altro canto per la prima volta ci troviamo di fronte a un imperatore bizantino che, oltre alle promesse, pone sul piatto del dibattito anche garanzie impegnative. Viene ritirata l'idea di un concilio ecumenico avanzata da Cantacuzeno di certo malvista dagli ambienti cattolici e d'altro canto si punta a ridurre all'ubbidienza il popolo greco colmando il divario culturale e religioso tra le due confessioni religiose con la creazione di istituzioni latine a Costantinopoli. Giovanni infatti giudica necessaria la formazione latina non solo per i suoi probabili successori ma anche per l'élite sociale bizantina. L'esposizione alla quale si consegna Giovanni lascia infine supporre che il testo della *bullae aureae* non sia soltanto frutto della sua mano, ma sia stato concertato insieme a Paolo, vescovo di Smirne e poi dall'aprile 1366 patriarca latino di Costantinopoli¹⁰², e Nicola Sigeros, che dai tempi di Cantacuzeno rivestiva il ruolo di ambasciatore bizantino ad Avignone ed era considerato *dilectus familiaris* di Giovanni V, entrambi incaricati di recapitare la missiva a Innocenzo¹⁰³.

Nonostante le promesse esorbitanti, giudichiamo credibile l'intenzione di Giovanni il quale, a differenza del suo antagonista e predecessore Cantacuzeno, non mostrò mai grande interesse per le questioni religiose interne alla Chiesa bizantina – basti pensare al ruolo marginale che rivestì nelle varie fasi della controversia palamita – ed ebbe una formazione “latineggiante” a opera di sua madre Anna di Savoia. Inoltre probabilmente funzionale a questa proposta deve essere valutata la tregua che il Paleologo strinse con l'emiro Orhan nella primavera del 1356 come riferito da Gregoras¹⁰⁴.

¹⁰¹ Per il testo della lettera vedi TÀUTU 1961, n° 84, pp. 151-155; THEINER –MIKLOSICH 1872, n° 8, pp. 29-33. Per il commento della fonte e la discussione sulla sua autenticità: DÖLGER 1925-1965, n° 3052; HALECKI 1972², pp. 31-40.

¹⁰² Notizia in *PLP* 22143.

¹⁰³ Cfr. TÀUTU 1961, n° 84a, pp. 155-158: Venerabilis frater noster Paulus, archiepiscopus Smirnen, et nobilis vir Nicolaus Sigeros, megateri archi et apocrisarii Magnitudinis tuae, ad Sedem Apostolicam venientes, quasdam clausas, per quas eorum adhiberi bulla tua petiisti [...]. Il testo è tratto dalla risposta entusiasta che Innocenzo invia a Costantinopoli il 21 luglio 1356.

¹⁰⁴ Cfr. GREGORAS, XXXVI, 7, Bonn III, p. 504; DÖLGER 1925-1965, n° 3055.

Innocenzo VI, destinatario della proposta, non si limita ad una risposta entusiasta¹⁰⁵ (21 luglio 1356) e provvede dopo pochi giorni (31 luglio) a concedere formalmente al suo legato, Pietro Tommaso vescovo di Lipari e Patti¹⁰⁶, facoltà di assolvere eretici, scismatici, sia religiosi sia laici, dai loro errori previa abiura¹⁰⁷. L'attività di Innocenzo prosegue quindi con un tentativo di contatto diretto con il patriarca Callisto. Il Papa infatti spedisce il 18 agosto 1356 una lettera nella quale rivela il suo *gaudium super implicita abiuratione schismatis a parte imperatoris Graecorum patriarchie istorum [...] eique suos nuntios commendat*. Innocenzo, certo della sincera conversione di Giovanni V¹⁰⁸, richiede, a seguito di una precedente lettera per la quale non ha ricevuto risposta, a Callisto di abiurare la sua fede:

Ut ergo fidei et credulitati nostrae testis accedat exhibitio operis et probatio veritatis, discretionem tuam monemus, requirimus et hortamur in domino, illam attente rogantes tibi que tuae salutis intuitu expressius iniungentes, quatenus prudenter considerans, quantis illa civium supernorum anima gaudiis exultabunt, in tua et ipsius imperatoris ac numerosae multitudinis Graecorum conversione, quam, Deo propitio, consequi credimus et speramus, quando Dei angelis super uno peccatore agente poenitentiam maius quam supra nonagintanovem iustos, qui non egent poenitentia, esse gaudium evangelica veritas attestatur, huiusmodi salutare opus, praestante Deo, feliciter inchoatum, usque ad eius felicem exitum, quod pius et misericors dignetur ipse concedere, operosis et efficacibus assidue studiis prosequaris.

Non vi è traccia nei registri patriarcali né di questa né della lettera precedente, per la quale Innocenzo si augura che si sia verificato un problema di trasmissione e non un volontario rifiuto di redigerla¹⁰⁹. Anche per noi rimane il mistero della sorte di questa

¹⁰⁵ Cfr. TÀUTU 1961, n° 84a, p. 156: In quorum lectione melliflua et placido auditu verborum, tanto Nos et frates nostri, Sanctae Romanae Ecclesiae Cardinales, aliique Praelati, exultavimus gaudio [...]. Exultavimus siquidem in tuo diu desiderato et expectato reditu ad ipsius Ecclesiae unitatem.

¹⁰⁶ Notizia in *PLP* 7799.

¹⁰⁷ Cfr. TÀUTU 1961, n° 85, pp. 158-159: absolvente hac vice auctoritate nostra, iuxta formam Ecclesiae, omnes et singulos haereticos et schisamticos in dictis partibus consistentes, tam clericos quam laicos, cuiuscumque dignitatis, status, ordinis vel conditionis existant, etiam si pontificali aut regia vel alia quavis praefulgeat dignitate, qui, haeretica pravitate deposita, ad veritatem catholicae fidei ac Sanctae Matris Ecclesiae unitatem redire et eidem Ecclesiae reintegrari voluerint, ab ominibus et singulis excommunicationis, suspensionis et interdicti aliisque sententiis tque poenis, tam ab homine quam a iure occasione prolatis, quas propter haeresim et schisma ipsorum aut eorum recognoverint et etiam abiuraverint et huiusmodi absolutionem devote petierint aliaque fecerint quae tibi pro ipsorum animarum salute visa fuerint expedire.

¹⁰⁸ Cfr. TÀUTU 1961, n° 91, p. 171: Agimus omnipotenti deo gratias, quod Ipse magnifico principi Johanni Palaeologo, imperatori Graecorum illustri, pietatis suae dono, salutis spiritum inspiravit et sic mentis suae tenebras suae visitationis gratia illustravit, quod imperator idem schimate et erroribus, quibus antea tenebatur implicitus, abiuratis, ad Sanctae Romanae catholicae atque apostolicae et universali Ecclesiae gremium ac ad unam et indivisibilem fidem eiusdem Ecclesiae, extra quam, teste Apostolo, nulli est gratia, nulli salus, usus consilio meliori, conversus.

¹⁰⁹ Cfr. TÀUTU 1961, n° 91, p. 172: principalem salutaris huiusmodi credimus operis promotorem, quamquam scribingentibus super hoc Nobis multis Latinis et Graecis ad gaudium, nulla Nobis littera tua fuerit praesentata, quod vel ex incuria nuntiorum aut ex aliquo casu fortuito, non ex proposito, credimus contigisse.

missiva, sebbene l'assenza di un suo riferimento lascerebbe supporre che Callisto abbia di proposito evitato una replica. Un passo dell'omelia *Κατὰ βλασφημῶν Λατίνων* potrebbe tuttavia essere considerato una vaga allusione al contenuto della prima lettera. Callisto infatti scrive:

Ἄλλὰ τί φησιν ὁ πάπας; Πρῶτος γὰρ ὢν τῆς ἀποστολικῆς δωδεκάδος προσκαλοῦμαι ἡμᾶς
δῆθεν εἰς τὴν τοῦ Πέτρου καθολικὴν Ἐκκλησίαν ὡς διάδοχος τοῦσδε τοῦ θρόνου.¹¹⁰

Nel prosieguo della sua lettera Innocenzo VI affida i suoi due nunzi, Pietro Tommaso e il domenicano Guglielmo vescovo di Sozopoli¹¹¹, sia a Callisto¹¹², sia a notabili cattolici che vivono a Costantinopoli¹¹³ sia a vari dignitari bizantini¹¹⁴, favorevoli all'unione, dei quali vale segnalare l'identità: Massimo Kalopheros, lo *stratopedarca* Giorgio Tagaris¹¹⁵, il *megadomestikos* Alessio Metochites Paleologo¹¹⁶, il *megalothetes* Niceforo Metochites¹¹⁷, il *megastratopediarca* Demetrio Angelo Metochites¹¹⁸ e Tommaso Paleologo¹¹⁹, *capitaneus* della città. Da questo elenco si evince quanto la famiglia Metochites rappresentasse un nucleo di aggregazione apertamente filolatino di illustri personalità con incarichi pubblici di alto livello¹²⁰. D'altro canto tra i sostenitori dell'unione ritorna il nome del monaco Massimo Kalopheros, già oggetto di un provvedimento del 1348.

La freddezza e il disinteresse che Callisto mostra verso le proposte papali devono essere spiegate alla luce di un atto dell'estate del 1355, ossia nel momento in cui veniva elaborato il progetto unionista di Giovanni V. Questo documento getta una chiara luce sugli intenti politico-religiosi di Callisto per affrontare l'emergenza turca. Lunedì 17 agosto 1355 viene infatti emesso un atto sinodale di convalida dell'alleanza tra Giovanni V Paleologo con il re di Bulgaria Ivan Giovanni Alessandro Asen e dell'accordo matrimoniale tra Andronico Paleologo e la figlia del re bulgaro Kyratza¹²¹. Il giuramento – si dice – è in conformità con i comuni interessi e il vantaggio dei Cristiani, comporta un danno per gli empì e si precisa

¹¹⁰ Cfr. *Τοῦ αὐτοῦ ὁμιλία κατὰ βλασφημῶν Λατίνων*, § 14, ΠΑΙΔΑΣ 2011, p. 306.

¹¹¹ Notizia in *PLP* 29850.

¹¹² Cfr. *ΤΑΥΤΥ* 1961, n° 91, p. 172: *Huiusmodi perfectionem operis inter omnia desiderabilia mundi huius veementissime capiente, Ven. frates nostros Petrum Pactesem et Guillemmum Cisopolitanum episcopos, Apostolicae Sedis nuntios, latores presentium [...] ad te ac imperatorem ipsum ac partes ipsas, sub spe divini auxilii et favoris, providimus destinandos, precibus et e hortationibus nostris huiusmodi adiungentes, ut eos benigne recipias [...].*

¹¹³ Cfr. *ΤΑΥΤΥ* 1961, n° 92, pp. 173-174.

¹¹⁴ Cfr. *ΤΑΥΤΥ* 1961, n° 92a, pp. 174-175.

¹¹⁵ Notizia in *PLP* 27399.

¹¹⁶ Notizia in *PLP* 17977.

¹¹⁷ Notizia in *PLP* 17986.

¹¹⁸ Notizia in *PLP* 17980.

¹¹⁹ Notizia in *PLP* 21471.

¹²⁰ Cfr. *HALECKI* 1972², pp. 47-50.

¹²¹ Cfr. *DARROUZÈS* 1977, n° 2381; *MM* I n° 185, pp. 432-433; *PRK* III, n° 261; *DÖLGER* 1925-1965, nn° 3046-3047. Per Kyratza si veda notizia in *PLP* 16891.

che la rottura del patto di reciproca alleanza colloca il responsabile al di fuori della Chiesa universale:

Ἐνθὲν τοι καὶ ἴδοντες τοὺς προβάντας ὄρκους παρ'ἀμφοτέρων καὶ ἀναλογισάμενοι καὶ κρίναντες, εἰς ὅσῃν ἀφορᾷ τοῦτο κοινήν σύστασιν καὶ ὠφέλειαν τῶν Χριστιανῶν, Ῥωμαίων καὶ Βουλγάρων, καὶ βλάβην τῶν ἀσεβῶν, ἤδη ἀπὸ κοινῆς γνώμης καὶ ψήφου συμφωμοῦμεν καὶ ἀποφαινόμεθα, ἵνα γένηται τοῦτο ἀκωλύτως καὶ ἀνεμποδίστως μετὰ τοῦ ἐλέους τοῦ Θεοῦ καὶ τῆς εὐχῆς καὶ εὐλογίας ἡμῶν. Εἴ τις δὲ βουληθῆ ἀπὸ τούτων εἰς ἀθέτησιν χωρῆσαι καὶ κατάλυσιν τῆς τοιαύτης συνοδικῆς πράξεως καὶ συμπλάττειν προφάσεις τινὰς εἰς κατάλυσιν τῶν γενομένων ὄρκων παρ'ἀμφοτέρων, ὡς δεδήλωται, ἵνα ἔνι ἕξω τοῦ Χριστοῦ καὶ τῆς ἀγίας καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας αὐτοῦ.

Con questo atto Callisto inaugura la sua politica antilatina, che sarà perseguita negli anni a venire. Di certo questo documento non implica la scomunica del giovane imperatore Paleologo all'indomani dell'invio della sua lettera a Innocenzo, ma ne limita fortemente il raggio di azione, tanto che Giovanni V non sarà mai nelle condizioni di poter deporre il patriarca recalcitrante all'unione, come invece riuscì a fare il suo predecessore Cantacuzeno. Inoltre la mossa di Callisto è finalizzata al rafforzamento del primato della sede costantinopolitana sulle altre Chiese orientali, per la costituzione di un blocco religioso-culturale capace di resistere all'impatto turco, senza necessitare del pericoloso intervento occidentale. Attraverso l'azione della Sinodo, tra le righe del documento, Callisto infatti limita fortemente il carattere indipendente che in quegli anni stava assumendo il neonato patriarcato di Trnovo e sul quale era intervenuto pochi anni prima (luglio 1352) con la comunicazione ai metropoliti della deposizione e scomunica del patriarca di Trnovo Teodoreto¹²² e nel dicembre 1355 con una lettera ai sacerdoti di Trnovo¹²³. In questi stessi anni Callisto infatti interferisce direttamente nella disputa di attribuzioni tra i metropoliti di Lituania e di Kiev, estendendo così la sua influenza anche agli ambienti russi. Proprio nel momento in cui Giovanni V opera sul fronte occidentale attraverso i suoi messi, Callisto intensifica l'azione, volgendo lo sguardo a unificare il mondo ortodosso. Si occupa di risolvere l'annoso processo contro Simeone¹²⁴, metropolita di Alania, al quale, accusato, tra le altre prevaricazioni, di aver stretto accordi con il Khan e di aver ricevuto lo *jarlik*¹²⁵, prima fu concesso di tornare alla sua sede (aprile 1355), quindi seguì la convocazione dei sacerdoti

¹²² Per il documento: DARROUZÈS 1977, n° 2336; MM I, pp. 350-351; PRK III, n° 195. Per Teodoreto notizia in *PLP* 7334.

¹²³ Cfr. DARROUZÈS 1977, n° 2384; MM I, n° 187, pp. 425-430; PRK III, n° 265.

¹²⁴ Notizia in *PLP* 27052.

¹²⁵ Sul passaggio nel documento: Αὐτίκα τοίνυν, ὥσπερ ἐπιλελησμένος τοῦ κατ'αὐτὸν σχήματος, ἐπαναστὰς καὶ ἀπαναισχυντήσας πρὸς τὸν χανὴν ἀπήει, ἀμυντικῶς διακείμενος κατὰ τῶν ἱερέων ὡς οὐ χρεῶν ἄδικα πασχόντων, ἐπὶ ἀνατροπῇ καὶ καταλύσει τῆς συνοδικῆς ταύτης διαγνώσεως τε καὶ ἀποφάσεως, ὅτε δὴ καὶ τὸ λεγόμενον διαλείχιον ἐκεῖθεν λαβὼν, ἅτε δὴ τῇ ἐκκλησίᾳ μὴ ὑποκεῖσθαι βουλόμενος, οὐκ ὀλίγα ἐπικίνδυνα καὶ κακωτικά καὶ ἐπιζήμια τοῖς τοιοῦτοις ἱερεῦσιν ἐπήνεγκεν, ὡς μὴ ὄφελεν. Notizie su questo costume mongolo in M. HINTERBERGER, *Die Bezeichnung für eine mongolische Urkunde im Patriarchatsregister von Konstantinopel: διαλείχρον-jarlıq*, in *JÖB* 49 (1999), pp. 177-180.

di Tanais (Michele, Nicola e Teodoro) presso il tribunale sinodale (ancora aprile 1355) al quale lo stesso metropolita fu nuovamente invitato a comparire (novembre 1355-aprile 1356), fino all'atto di deposizione e alla nomina di un nuovo metropolita (luglio 1356)¹²⁶.

Altro versante di azione di Callisto ben più strategico e significativo fu poi il ruolo giocato nella contesa tra il metropolita di Kiev, Alessio¹²⁷, e l'omologo di Lituania, Romano¹²⁸, per la definizione delle rispettive giurisdizioni tra l'estate del 1355 e quella del 1356¹²⁹.

Giungiamo così al 1357, anno che segna un'accelerazione del fervore antilatino in Callisto al fine di fronteggiare l'intensa attività per l'unione svolta dal messo pontificio Pietro Tommaso e dalla conversione di Giovanni V. Pietro giunse come legato papale non prima dell'aprile 1357 e ricevette, dopo un lungo periodo la sottomissione dell'imperatore Giovanni V al quale diede la comunione, come raccontato nella lettera tradita da Philippe de Mézières nella sua agiografia del legato, lettera tuttavia assente nell'Archivio Vaticano¹³⁰. Giovanni difatti in un primo momento esita nel procedere alla conversione, ricevendo i legati pontifici nell'accampamento durante un'operazione militare contro gli Infedeli¹³¹. Ottenute rassicurazioni e solo dopo numerosi incontri di approfondimento del dogma romano, tornato a Costantinopoli aderisce al Cattolicesimo come dichiarato nella lettera del 7 novembre 1357: *imo et promittimus et iuramus et firmiter ego promitto et teneo omnia integre, quae sancta Romana Ecclesia tenet et ipsa fide volo tenere et mori et nullo tempore ab ipsa discedam*¹³². È evidente che Giovanni, sebbene convinto, non può assicurare la conversione contestuale di tutto il suo popolo (*Nunc autem hoc facere non possum quod totus populus oboediat, quia non omnes sunt mihi fideles nec oboedientes et multi insidiantur*)¹³³. Difatti dopo alcuni anni seguirono la sua scelta alcuni notabili greci tra i quali Giovanni Laskaris Kalopheros, fratello di Massimo e corrispondente di Demetrio Cidone nonché paggio dello

¹²⁶ Sull'intera questione si vedano in ordine: DARROUZÈS 1977, nn° 2379, 2380, 2383, 2392; MM I, n° 162, pp. 356-363; PRK III, n° 215.

¹²⁷ Notizia in PLP 613.

¹²⁸ Notizia in PLP 24505.

¹²⁹ Sull'intera questione si vedano in ordine: DARROUZÈS 1977, nn° 2382, 2394, 2395; MM I, n° 183, pp. 425-430; PRK III, n° 259.

¹³⁰ Per il testo si veda TÀUTU 1961, n° 109, pp. 200-203. Si veda anche: THEINER –MIKLOSICH 1872, pp. 29-33; DÖLGER 1925-1965, n° 3071

¹³¹ Cfr. TÀUTU 1961, n° 109, p. 201: Qui [*scil.* Giovanni V] prudenter a Nobis quaesivit Nostram intentionem, si confiteremur quae Sancta Romana et catholica Ecclesia praedicat et docet.

¹³² Cfr. TÀUTU 1961, n° 109, p. 201: Et cum tunc non potuerimus respondere, voluimus Constantinopolim accedere et ibi respondere. Tardavimus propter aliqua quae contingerent Nobis. Post hoc Constantinopolim venientes, dedimus operam ut plenarie responderemus. Scitote ergo, Sanctissime Pater, quod cum omni sollicitudine qua possumus, laboravimus et laboramus, ut Ecclesia nostra Sanctae Romanae Ecclesiae uniatur et cum consilio et deliberatione baronum nostrorum dicto domino fratri Petri respondimus, quod sicut promisimus ita volumus et sumus oboedientes et fideles ac devoti Romanae Ecclesiae.

¹³³ Cfr. TÀUTU 1961, n° 109, p. 201.

stesso Giovanni V, e Demetrio Angelo di Tessalonica¹³⁴. Le resistenze alle quali l'imperatore allude sono inequivocabilmente quelle degli ambienti patriarcali, tant'è che, se continuiamo a dare credito alla lettera, Giovanni rassicura Innocenzo con la promessa di un'eventuale deposizione di Callisto qualora resista all'idea dell'unione (*Propter patriarcham vero non dubidetis; deponam enim eum et ponam alium, quem scio Sanctae Romanae Ecclesiae sapientem virum et prudentem, de quo Imperium Nostrum multum est consolatum et omnes Romani et Latini, propter doctrinam suam in meliorem vitam sunt mutati et confirmati*)¹³⁵. Abbiamo testimonianza di tali ostilità in un documento che riporta la discussione tenutasi nell'ottobre 1357 al monastero del Pantokrator in Costantinopoli tra il monaco Atanasio¹³⁶ e Pietro, che lì si era recato su invito dell'imperatore per una visita insieme a notabili del Senato. Nel lungo testo il monaco bizantino propone una serie di argomentazione contrarie all'unione e al primato petrino. Tra queste è per noi da sottolineare la prima: Pietro aveva osservato che lo scisma con Roma aveva condotto i Greci a consegnarsi nelle mani degli Infedeli; a ciò il monaco, pur riconoscendo che la dominazione turca è la conseguente punizione per i peccati dei Greci, mostra che l'avanzata e i successi militari turchi antecedenti erano indipendenti dall'attitudine bizantina nei confronti di Roma.

L'operato di Callisto in questi anni (1357-1361) segue due piste. La prima è rivolta alla politica estera e prevede sia il proseguimento dell'azione di controllo sulle chiese Orientali sia l'interferenza in sedi metropolitane dove forte era radicata la presenza latina attraverso la nomina di figure di provata fedeltà al dogma palamita. Sull'altro versante Callisto ingaggia una lotta tutta interna agli ambienti costantinopolitani. Egli infatti, attraverso la sua opera pastorale, attacca i sostenitori dell'unione, attraendo a sé la massa dei fedeli, pronunciando quattro omelie dal tono spiccatamente antilatino che intendono mettere in guardia il popolo ortodosso di fronte ai pericoli di una sottomissione al Papato e al dogma romano.

Il patriarca mira a indebolire l'influsso latino attraverso la nomina di fidati collaboratori come nel caso di Nicodemo¹³⁷, scelto per la sede metropolitana di Rodi già nell'aprile 1357, la cui nomina è accompagnata da una lettera ai Rodiesi nella quale si prepara il suo insediamento¹³⁸. Ancor più rappresentativo il contrasto, consumatosi tra il 1359 il 1361, con Cirillo, metropolita di Side¹³⁹ e conclusosi con la scomunica di

¹³⁴ Cfr. A. L. TÀUTU, *Acta Urbani PP V (1362-1370) e regestis Vaticanis Aliisque fontibus collegit* A. L. TÀUTU, Roma 1964, n° 75°, p. 124. Per i due personaggi rispettivamente notizie in PLP 10732 e 5265 (?). Probabilmente Pietro Tommaso giocò un ruolo importante anche nella crisi spirituale di Demetrio Cidone.

¹³⁵ Cfr. TÀUTU 1961, n° 109, p. 202.

¹³⁶ Cfr. DARROUZÈS 1961 e T. GIULIANI, *Dibattito sul primato del Papa svoltosi a Costantinopoli nel 1357*, in *Oikoumenikon* 1966, quad. 112, pp. 77-92. Sul monaco Atanasio notizia in PLP 360.

¹³⁷ Notizia in PLP 20355.

¹³⁸ Per i due documenti rispettivamente: DARROUZÈS 1977, n° 2398; MM I, n° 163/1, pp. 362-363; PRK III, n° 213; DARROUZÈS 1977, n° 2399; MM I, n° 163/2, pp. 364-365; PRK III, n° 214.

¹³⁹ Notizia in PLP 14044.

quest'ultimo¹⁴⁰. Corrispondente di Gregoras e probabilmente anch'egli antipalamita, il metropolita fu convocato a Bisanzio a pena di deposizione e scomunica per discutere le sue posizioni critiche di fronte alle disposizioni del *Tomos* del 1351. Nella lettera patriarcale si definisce il capo d'accusa a partire da una lettera inviata da Cirillo al suo cartofilace e trasmessa al patriarca nella quale il metropolita esponeva tesi contrarie alle decisioni sinodali, giungendo a definire i fedeli ortodossi politeisti, seguendo così pericolosamente l'insegnamento dei latinofroni Barlaam, Akindynos e i loro seguaci¹⁴¹. Il chiaro intento di cancellare ogni resistenza antipalamita si ritrova anche nella lettera trasmessa al patriarca di Antiochia Ignazio II¹⁴², anch'egli antipalamita, sul conto di Arsenio, metropolita di Tiro¹⁴³, ma anche in questo caso la filiazione degli accusati con le teorie di Barlaam, Akindynos, Matteo di Efeso e il metropolita di Ganos è legata alla loro contiguità con il dogma romano (ὁ τῶν ζιζανίων σπορεύς, ὁ παμπόνηρος διάβολος, τὸν ἐκεῖνον, τὸν ἐκ λατινικοῦ γένους ὀρμώμενον Βαρλαάμ, εἰσήνεγκεν αἴρεσιν εἰς τὴν ἐκκλησίαν Θεοῦ)¹⁴⁴. Ancora in questa direzione va giudicato il trasferimento di Macario, vescovo di Kampaneia nei pressi di Tessalonica, fedele collaboratore di Palamas durante i lavori del concilio del 1351 e quindi saldo palamita, alla sede di Smirne¹⁴⁵.

Parallelamente Callisto prosegue la sua politica di ingerenza sulle questioni delle altre chiese ortodosse. Anche negli anni successivi al 1357 prosegue il controllo sul metropolita lituano Romano¹⁴⁶, che si conclude nell'estate del 1362 con la sottomissione alla giurisdizione del metropolita di Kiev¹⁴⁷. Nel maggio 1359 invece consolida l'alleanza con

¹⁴⁰ Per i tre documenti: DARROUZÈS 1977, n° 2413; MM I, n° 176/2, pp. 405-407; PRK III, n° 248; DARROUZÈS 1977, n° 2414; MM I, n° 176/4, pp. 409-410; PRK III, n° 250; DARROUZÈS 1977, n° 2417.

¹⁴¹ Cfr. DARROUZÈS 1977, n° 2414; MM I, n° 176/4, pp. 409-410; PRK III, n° 250: Ἀπὸ τῶν διακομισθέντων γραμμάτων τῇ ἡμῶν μετριότητι καὶ τῇ περὶ αὐτὴν θείᾳ καὶ ἱερᾷ συνόδῳ τοῦ μητροπολίτου ὑμῶν οἰκιοχειρῶν αὐτοῦ ἐγνώρισεν αὕτη, ὅσα βλάβσημα καὶ δυσσεβῆ παραφθέγγεται κατὰ τῆς τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίας καὶ τῶν ὀρθοδόξων αὐτῆς, προτιθέμενος ἀλογίστως καὶ ἀμαθῶς τοῖς δυσσεβέσι. Τῷ τε Καλαβρῷ Βαρλαάμ τῷ λατινόφρονι ἐκεῖνῳ καὶ τῷ ὁμόφρονι ἐκεῖνῳ Ἀκινδύνῳ καὶ τοῖς τούτων ὀπαδοῖς καὶ ὁμόφροσιν, οἵτινες προδήλως ἀρνοῦνται τὴν θείαν χάριν καὶ ἐνέργειαν τὴν κοινὴν τῆς τρισυποστάτου θεότητος καὶ τὸ θεϊότατον φῶς τῆς τοῦ Κυρίου μεταμορφώσεως μεταλαβὼν τοίνυν τῆς τοιαύτης κακίας καὶ ὁ μητροπολίτης Σίδης καὶ ὄλως τῆς τοῦ κακοῦ μοίρας γενόμενος βλασφημεῖ καὶ διαβάλλει τὴν ἐκκλησίαν Θεοῦ, ὡς πολλοὺς θεοὺς καὶ θεότητας πρεσβεύουσιν, ὅπερ ἐστὶ δόγμα τῶν ἀθέων Ἑλλήνων.

¹⁴² Notizia in *PLP* 8073.

¹⁴³ Notizia in *PLP* 1407.

¹⁴⁴ Per i documenti: DARROUZÈS 1977, n° 2415; MM I, n° 176/5, pp. 410-411; PRK III, n° 251; DARROUZÈS 1977, n° 2416; MM I, n° 176/3, pp. 407-409; PRK III, n° 249. Sui rapporti tra le due sedi patriarcali a metà del XIV sec. cfr. O. KRESTEN, *Die Beziehungen zwischen den Patriarchen von Konstantinopel und Antiocheia unter Kallistos I und Philotheos Kokkinos in Spiegel des Patriarchatsregisters von Konstantinopel*, Stuttgart 2000.

¹⁴⁵ Per i documenti: DARROUZÈS 1977, n° 2429; MM I, n° 93, p. 446 (ca. 1360); DARROUZÈS 1977, n° 2455; MM I, n° 193, pp. 445-448; PRK III, n° 271 (aprile 1363). Su Macario notizia in *PLP* 16275.

¹⁴⁶ Cfr. lettera del 1358-1360 (DARROUZÈS 1977, n° 2406; MM I, n° 183, pp. 425-430; PRK III, n° 259); Atto sinodale che definisce la missione di due *apocrisarii* inviati in Russia per valutare il comportamento del metropolita Romano nel luglio 1361 (DARROUZÈS 1977, n° 2434; MM I, n° 183, pp. 425-430; PRK III, n° 259 e DARROUZÈS 1977, n° 2435; MM I, n° 185bis, pp. 434-436; PRK III, n° 259.).

¹⁴⁷ Cfr. DARROUZÈS 1977, n° 2445; MM I, n° 176/2, pp. 405-407; PRK III, n° 248.

Alessandro, voivoda di Ungrovalacchia, acconsentendo alla creazione di una sede metropolitana¹⁴⁸ e la sua assegnazione a Giacinto, già metropolita di Bitzina¹⁴⁹. Tali ingerenze arrivano a prevaricare l'autorità religiosa locale come nel caso del metropolita di Trnovo, con il quale Callisto era in aperto conflitto di reciproco riconoscimento¹⁵⁰: nel 1361 egli risponde direttamente a una lettera dei monaci di Trnovo sul tema della comunione ecclesiale, fornendo indicazioni di ordine rituale sul battesimo per immersione e sull'utilizzo dell'olio santo. All'autunno del 1362 o alla primavera seguente va datato un altro esempio questa volta in area russa: Callisto infatti raccomanda ai monaci di un cenobio appena costituitosi la pratica dell'ubbidienza¹⁵¹.

Questa serie di iniziative di carattere ecclesiale assumono significato alla luce dell'azione politica compiuta da Callisto in questi stessi anni. Profondamente convinto che sia necessario raggiungere una stabilità istituzionale che possa garantire la concentrazione delle poche forze bizantine nella lotta agli Infedeli e restauri la centralità e il primato della figura imperiale dinnanzi ai numerosi antagonismi che travagliano la penisola balcanica, il patriarca già alla fine del 1357 si propone come mediatore nella contesa tra Giovanni V e Matteo Cantacuzeno come testimonia la riunione alla presenza della Sinodo e del patriarca di Gerusalemme a Epibatai per sancire il giuramento tra i due contendenti al trono¹⁵². La caparbieta nel perseguire tale obiettivo si ravvede nell'immediato provvedimento di scomunica (estate-autunno 1357) contro Zeianos, partigiano di Matteo, che aveva tentato un colpo di stato per favorire il ritorno del suo paladino¹⁵³.

¹⁴⁸ Cfr. DARROUZÈS 1977, n° 2411; MM I, n° 171/1, pp. 383-385; PRK III, n° 243: 'Ο εὐγενέστατος μέγας βοϊβόδας καὶ αὐθέντης πάσης Οὐγγροβλαχίας, ἐν ἀγίῳ πνεύματι γνησιώτατος υἱὸς ἡμῶν μητριότητος, κύρ Ἀλέξανδρος, ὑπὸ φιλοθέου γνώμης κεκινημένος καὶ πολλὴν ἐνδεικνύμενος τὴν στοργὴν καὶ ὑποταγὴν καὶ εὐπειθειαν εἰς τὴν ἀγίαν τοῦ Θεοῦ καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίαν ἐζήτησεν οὐ μόνον ἅπαξ, ἀλλὰ καὶ πολλάκις διὰ γραμμάτων αὐτοῦ καὶ ἐδεήθη τῆς ἡμῶν μετριότητος καὶ τῆς περὶ αὐτὴν θείας καὶ ἱεραῆς συνόδου, ὡς ἂν ἡ τοαποτοῦδε καὶ εἰστοεξῆς οὗτος καὶ ἡ πᾶσα αὐτοῦ ἐπικράτεια καὶ ἀρχὴ ὑπὸ τὴν ἐκκλησιαστικὴν ἀνάκρισιν καὶ διεξαγωγὴν τῆς καθ' ἡμᾶς ἀγιωτάτης τοῦ Θεοῦ Μεγάλης Ἐκκλησίας καὶ δέξεται ἀρχιερέα χειροτονίαν ὄντα τῆς ἡμῶν μετριότητος καὶ εἰς τὴν θείαν καὶ ἱερὰν ἡμῶν σύνοδον τελοῦντα καὶ ἔχη τοῦτον ὡς γνήσιον ποιμένα πάσης Οὐγγροβλαχίας εἰς εὐλογίαν καὶ πνευματικὸν καταρτισμὸν αὐτοῦ τὲ καὶ τῶν παίδων καὶ πάσης τῆς ἀρχῆς αὐτοῦ. Per Alessandro notizia in *PLP* 587.

¹⁴⁹ Cfr. DARROUZÈS 1977, n° 2412; MM I, n° 171/2, pp. 386-388; PRK III, n° 244. Per Giacinto notizia in *PLP* 29454.

¹⁵⁰ Cfr. DARROUZÈS 1977, n° 2442; MM I, n° 186, pp. 436-442; PRK III, n° 264: Καὶ περὶ μὲν τοῦ πατριάρχου Τρινόβου, ὅπως οὐ μέμνηται ἐν ταῖς ἱεραῖς τελεταῖς καὶ ποιεῖται ἀναφορὰν τοῦ ὀνόματος τῆς ἡμῶν μετριότητος καὶ τῶν ἐτέρων ἀγιωτάτων πατριάρχων καὶ οὐδὲ ἡ μετριότης ἡμῶν μέμνηται τοῦ ὀνόματος τούτου κατὰ ὅμοιον τρόπον, εἶδέναι βουλόμεθα τὴν ὑμέτεραν εὐλάβειαν [...] ὁ πατριάρχης Τρινόβου ἦν ἄνωθεν καὶ ἐξαρχῆς ἐπισόπου ὄνομα φέρων, ὑποτασσόμενος τῇ ἀγίᾳ τοῦ Θεοῦ Μεγάλῃ Ἐκκλησίᾳ, εἶθ' ὕστερον παρακλήσεως γεγονούσας πολλῆς καὶ δεήσεως εἰς τὴν καθ' ἡμᾶς ταύτην μεγάλην καὶ ἱερὰν σύνοδον παρὰ τοῦ τότε τῆς βασιλείας τῶν Βουλγάρων διυθύνοντος σκηπτρα διὰ τιμὴν ἐκείνου καὶ τοῦ τοιοῦτου ἔθρους, ὑποτεταγμένου φανέντος τῇ καθ' ἡμᾶς ἀγιωτάτῃ τοῦ Θεοῦ Μεγάλῃ Ἐκκλησίᾳ, ἐδωρήθη συγκαταβάσεως λόγῳ πρὸς τὸν Τρινόβου τὸ ὀνομάζεσθαι πατριάρχην Βουλγαρίας.

¹⁵¹ Cfr. DARROUZÈS 1977, n° 2445a.

¹⁵² Cfr. CANTACUZENUS, IV, 49, Bonn III, p. 459 ; DARROUZÈS 1977, n° 2403; DÖLGER 1925-1965, n° 3017.

¹⁵³ Cfr. CANTACUZENUS, III, 49, Bonn III, pp. 343-345; DARROUZÈS 1977, n° 2404. Per Zeianos notizia in *PLP* 6515.

Ancora più chiara è l'intromissione di Callisto nella gestione degli affari politici di Giovanni V, quando il patriarca in una lettera indirizzata all'imperatore della tarda estate 1361 pone le sue condizioni per la chiusura di un trattato con Veneziani e Genovesi. Egli richiede che innanzitutto la Chiesa sia preservata da ogni concessione ai dogmi latini (Πρώτον μὲν διαμένειν τὴν τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίαν ἀτάραχον καὶ ἔξω πάσης ἡστινοσοῦν ἐπηρείας τῆς ἀπὸ τῶν λατινικῶν κινουμένης δογμάτων), quindi che l'indipendenza dell'Impero non sia subordinata a qualche potenza straniera (Δεύτερον ἐπὶ τούτοις μηδὲν τῶν ὑποκειμένων τῆ βασιλείᾳ καὶ τοῖς Ῥωμαίοις πραγμάτων ὑπὸ ἐξουσίαν ἐτέρων ποιῆσαι), in terzo luogo che non sia previsto nessun contributo per le già provate casse dello stato (Τρίτον, μηδὲν ἕτερον προσθεῖναι κεφάλαιον μεῖζον, ἐπειδήπερ ἐν πολλῇ καὶ μεγάλῃ ἐνδείᾳ καὶ τάλαιπωρίᾳ καὶ στενοχωρίᾳ τὰ τῶν Ῥωμαίων εἰσί), e infine che il trattato non sia sottoposto a giuramenti (Πρὸς τούτοις γενέσθαι καὶ τὴν ἀγάπην ἀπλῶς ἄνευ ὄρκου τινός, οἱ γὰρ τῆς ἀγίας βασιλείας σου λόγοι καὶ ὀρισμοὶ διὰ τῆς τοῦ Θεοῦ χάριτος τὸ ἰσχυρὸν καὶ βέβαιον ἔχουσι καὶ οὐκ ἀσφαλείας ὄρκων δέονται)¹⁵⁴.

Ultimo intervento in ordine di tempo (1361-1362) è poi la lettera inviata al clero e ai notabili dell'isola di Cipro, dove nel 1359 il legato Pietro Tommaso si è recato per tentare un ulteriore avvicinamento alla chiesa Romana dopo l'incoronazione di Pietro di Lusignano (5 aprile 1359)¹⁵⁵. Nel testo, che inedito conosciamo solo attraverso il censimento di Darrouzès¹⁵⁶, Callisto, avvertendo la comunità di Cipro, si scaglia contro il legato pontificio paragonandolo a un lupo d'Arabia o a un sanguinario selvaggio che ha devastato la vigna del Signore. Il patriarca chiede ai Ciprioti di respingere le proposte di Pietro così come ha fatto la Sinodo di Costantinopoli nel rispetto dei dogmi della Chiesa e dell'insegnamento di Cristo, nonostante – ricorda con rammarico – alcuni si siano lasciati sedurre. Impone quindi di resistere come di fronte alle prove che hanno dovuto affrontare i santi. Infine intima di tenersi lontani dall'eresia di Barlaam e Akindynos, che si dicono pii per ingannare i semplici, ma che in realtà parteggiano in favore dei Latini. Conclude la missiva con l'avvertimento a scacciare Arsenio di Tiro, sostenitore di Akindynos e fautore di scismi, fuggito furtivamente da Costantinopoli. Si tratta di un documento decisamente interessante, poiché ci restituisce a vive parole, quanto grave Callisto percepisse il pericolo rappresentato dalla predicazione di Pietro Tommaso e dalla sua capacità persuasiva che aveva indotto già alcuni alla conversione.

Per completezza ricordiamo infine l'ultima fatica di Callisto relativa alla ricomposizione dello scisma con il Patriarcato di Peć in Serbia¹⁵⁷. La figura ingombrante di Stefano Dušan era ormai scomparsa nel dicembre 1355 e di conseguenza Callisto tenta un

¹⁵⁴ Cfr. DARROUZÈS 1977, n° 2437; MM I, n° 184, pp. 430-431; PRK III, n° 260.

¹⁵⁵ Da una lettera di Demetrio Cidone veniamo a sapere che l'operato di Pietro Tommaso a Cipro era ben conosciuto nella capitale; cfr. CYDONÉS *Correspondance*, n° 31, pp. 61-62

¹⁵⁶ Cfr. DARROUZÈS 1977, n° 2443. La lettera è conservata in un'unica copia in *Stavronikita* 62 (*Athos* 927), f. 295^r-297^v. Per il manoscritto datato al XIV-XV sec. si veda la descrizione in LAMBROS 1895, pp. 81-82.

¹⁵⁷ Sulla questione dello scisma di Peć si veda RIGO 1997, pp. 113-127, in particolare per la missione di Callisto pp. 117-120.

riavvicinamento per riportare nella sfera gravitazionale di Costantinopoli la chiesa Serba¹⁵⁸. Cantacuzeno, nella sua opera storica, ricorda invece che Callisto fu inviato a Serre, dove risiedeva la vedova di Stefano, Elisabetta, su ordine dell'imperatore al fine di stringere un'alleanza con i Serbi per intervenire contro le razzie turche in Tracia¹⁵⁹. Di questa ambasceria conosciamo gran parte dei movimenti: partito il 20 luglio 1363¹⁶⁰, Callisto, dopo alcune tappe a Christoupolis¹⁶¹ e sull'Athos – lì dove ebbe l'occasione di incontrare Massimo il Kausokalyba che gli predisse la morte prossima¹⁶² – giunse a Serre, dove ricevette un'accoglienza assai cordiale da parte della regina, per lui e per il suo copioso seguito¹⁶³. I progetti di Callisto, politici o religiosi che fossero, non poterono essere portati a termine poiché dopo breve tempo a Serre il patriarca e parecchi membri del seguito caddero gravemente malati (αὐτός τε ὁ πατριάρχης ἐνεπεπτώκει νόσῳ χαλεπῇ, ὕφ' ἧς καὶ ἐτελεύτησε, καὶ οἱ ἄλλοι οἱ συνόντες, πλὴν ὀλίγων). Il decesso del patriarca va datato con precisione al 20 luglio 1364¹⁶⁴. Nonostante il defunto patriarca abbia ricevuto ogni onore con una prima sepoltura a Serre e poi il trasferimento delle spoglie sull'Athos per volontà dei monaci della Santa Montagna, Cantacuzeno e i due agiografi di Massimo (Nifone e Teofane di Peritheorion) testimoniano la circolazione di malevole dicerie circa un possibile avvelenamento – fatale per Callisto – dell'ambasciata bizantina¹⁶⁵. Quale che sia la verità, a noi importa rilevare che fino alla fine della sua vita Callisto spese le sue energie per intervenire anche in prima persona per la costituzione di un fronte comune ortodosso, sia sul piano del rispetto del dogma palamita sia nell'intento di unificare l'azione dei popoli orientali contro l'invasione turca, evitando l'umiliante sottomissione a Roma.

¹⁵⁸ Apprendiamo ciò indirettamente dall'atto preparatorio alla risoluzione dello scisma datato al marzo 1368 e firmato da Giovanni Uglieša per il quale si vedano: DARROUZÈS 1977, n° 2535; MM I, n° 306, p. 563, ll. 21-22.

¹⁵⁹ Cfr. CANTACUZENUS, IV, 50, Bonn III, pp. 360-362: Κάλλιστος ὁ πατριάρχης παρὰ βασιλέως ἐπέμφθη πρέσβυς πρὸς Ἐλισάβετ τὴν Κράλη γαμετὴν, Φέραις ἐνδιατρίβουσας μετὰ τὴν ἐκείνου τελετὴν. [...]. Ἡ πρεσβεία δὲ ἦν, ὥστε τὸν πρὸς ἀλλήλους πόλεμον καταθεμένους καὶ συμφρονήσαντας, τοῖς ἐν Θράκῃ βαρβάρους ἐπιθέσθαι, κακῶς καὶ τὴν Ῥωμαίων καὶ Τριβαλῶν ποιοῦσι καὶ ληϊζομένοις ὁσημέραι.

¹⁶⁰ Cfr. SCHREINER 1975-1979, I, nn° 7. 16; 9, 16 e pp. 66 e 93; II, pp. 291-292.

¹⁶¹ Anche questa notizia è conosciuta indirettamente da un atto di Filoteo Kokkinos che conferma la nomina del vescovo Pietro di Polystylos a metropolita di Christoupolis quando Callisto passò per la città: DARROUZÈS 1977, n° 2501; MM I, n° 220, p. 475, ll. 3-6.

¹⁶² Sul passaggio all'Athos cfr. HALKIN 1936, § 7, p. 48, ll. 6-10; § 22, p. 94, ll. 14-29.

¹⁶³ Cfr. CANTACUZENUS, IV, 50, Bonn III, p. 361.

¹⁶⁴ Cfr. SCHREINER 1975-1979, I, n° 9. 16, p. 94; II, p. 292.

¹⁶⁵ Cantacuzeno mostrau na certa perplessità di fronte alla notizia: ὅθεν καὶ φήμη διεδόθη παρὰ τοῖς πολλοῖς φαρμάκῳ αὐτοὺς ἀποθανεῖν ἐπιβουλευθέντας ὑπὸ Τριβαλῶν. Ἦν δὲ ἄρα ψεῦδος καὶ συκοφαντία ἐναργῶς (CANTACUZENUS, IV, 50, Bonn III, p. 361). Più convinti sembrano i due agiografi: Ἦλθέ ποτε ὁ οἰκουμενικὸς πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως Κάλλιστος μετὰ τοῦ κλήρου αὐτοῦ πρὸς αὐτόν· καὶ μετὰ τῆς συνομιλίας καὶ τοῦ ἀρίστου, ἐν τῷ ἐξελεθεῖν αὐτούς, διὰ λόγου βραχείος ἐσημασεν αὐτοὺς τὸν ἐπὶ τῶν Σερρῶν ἄδικον θάνατον. Καὶ διὰ δηλητηρίου ἐτελειώθησαν (Nifone in HALKIN 1936, § 7, p. 48, ll. 6-10); Γενόμενος γὰρ ἐν τῇ Σερβίᾳ ὁ πατριάρχης μετὰ τοῦ κλήρου, ἔθνηξεν σὺν αὐτοῖς δι' ὀλίγου μετὰ τοῦ φάρμακος οὕτω παγιδευθεῖς, ὡς πλείονες ἔφησαν τοῦτο· καὶ τέθαπτο ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ Σερρῶν (Teofane in HALKIN 1936, § 22, p. 94, ll. 24-27).

4.2.2 LA POLITICA ANTILATINA NELLE OMELIE DI CALLISTO I

Passiamo ora a analizzare la seconda pista alla quale abbiamo accennato in precedenza. Dopo l'arrivo del legato pontificio Pietro Tommaso (aprile 1357) si intensifica infatti l'attività pastorale di Callisto. È proprio in questa prospettiva che allora dobbiamo esaminare le quattro omelie di contenuto chiaramente antilatino, tutte databili al quinquennio 1357-1361, che sono la testimonianza della reazione di patriarca alla politica di Giovanni V¹⁶⁶. Callisto difatti avverte i fedeli dei pericoli insiti nell'avvicinamento con Roma e li esorta a diffidare dalle speranze di allontanamento del pericolo turco. Queste omelie paiono quasi la risposta viva ai colloqui che Pietro tenne nel corso dell'autunno 1357 con il clero e i notabili bizantini come abbiamo visto da lui stesso raccontato.

Poiché non sono state fino a oggi mai esaminate nel dettaglio, proponiamo un'antologia di passi che pongono in rilievo i temi più significativi dell'insegnamento dell'alto prelado. Con tono poetico e perfettamente rispondente alle esigenze pastorali la Chiesa appare agli occhi di Callisto come un'isola che, anche in questo periodo di pericolo e difficoltà e nonostante i marosi che si abbattono sulla sue coste, è in grado di tramutare queste onde terribili in semplice spuma:

Ἔοικεν γὰρ τῷ ὄντι ἡ Ἐκκλησία Θεοῦ νήσω τινὶ μέσον ἰσταμένη πελάγους ἀπλέτου καὶ ὑπὸ τῆς τῶν κυμάτων βίας συνεχῶς προσαρασσομένη, κύκλω τε συνεχομένη μὴ παραβλαπτομένη δὲ ὅλως, εἰ καὶ ὑπερνεφῆ γίνονται τὰ ἐκείνων περικλύζοντα κύματα τῷ ὄγκῳ τῆς τῶν ἀνέμων φορᾶς ἄλλα ἐπ'ἄλλοις ἐπεχειρόμενα καὶ κυρτούμενα, ἅπερ ἅμα τῷ πλησιάσαι συντριβόνται καὶ εἰς ἀφρόν διαλύονται.¹⁶⁷

Eppure questa immagine di pace e solidità è turbata da una tempesta che si sta abbattendo sulla Chiesa e sulla quale scaglia la violenza di venti contrari e potenti:

Ἄλλὰ τί γίνεται; Λαίλαψ εὐθύς ἀναρριπίζεται καὶ χειμῶν οὐκ ὀλίγος κατ'αὐτῆς δὴ τῆς θαλάσσης σφοδροτάτων ἀντιπνευσάντων ἀνέμων.¹⁶⁸

Sono i Latini e i latinofroni, fuor di metafora, gli aggressori della stabilità della Chiesa; essi rinnovano per Callisto la lotta della Chiesa contro l'eresia (Πάλιν ἡ σιγῶσα γλῶσσα τῶν ἀίρετικῶν ἀνεφύη)¹⁶⁹, poiché ai suoi occhi le loro argomentazioni, assimilate a

¹⁶⁶ Per il testo delle omelie si veda: *Τοῦ αὐτοῦ ὁμιλία πρώτη κατὰ Λατίνων εἰς στήριγμα τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*, in ΠΑΪΔΑΣ 2011, pp. 158-191; *Τοῦ αὐτοῦ ὁμιλία δευτέρα κατὰ Λατίνων*, in ΠΑΪΔΑΣ 2011, pp. 192-229; *Τοῦ αὐτοῦ ὁμιλία τρίτη κατὰ Λατίνων*, in ΠΑΪΔΑΣ 2011, pp. 230-273; *Τοῦ αὐτοῦ ὁμιλία κατὰ βλασφημῶν Λατίνων* in ΠΑΪΔΑΣ 2011, pp. 274-337. Per un loro commento e inquadramento ΓΟΝΗΣ 1980, pp. 199-210.

¹⁶⁷ Cfr. *Τοῦ αὐτοῦ ὁμιλία πρώτη κατὰ Λατίνων εἰς στήριγμα τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*, § 2, ΠΑΪΔΑΣ 2011, p. 164.

¹⁶⁸ Cfr. *Τοῦ αὐτοῦ ὁμιλία κατὰ βλασφημῶν Λατίνων*, § 2, ΠΑΪΔΑΣ 2011, p. 276.

¹⁶⁹ Cfr. *Τοῦ αὐτοῦ ὁμιλία πρώτη κατὰ Λατίνων εἰς στήριγμα τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*, § 1, ΠΑΪΔΑΣ 2011, p. 158.

quelle di falsi profeti, incarnano la sfida e la nuova guerra che l'Ortodossia dovrà ingaggiare per la sua sopravvivenza:

Πάλιν ἡ σιγῶσα γλῶσσα λαλεῖν ἀπάρχεται. Πάλιν ἡ πονηρὰ καὶ βέβηλος αὕτη κατὰ τῆς τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας πόλεμον ἄσπονδον διεγέρει.¹⁷⁰

Πόθεν τοῦτο, ὅτι ὁ ἀφ'ἑαυτοῦ λαλῶν ψευδοπροφήτης ἐστί; Τὸ γὰρ λαλεῖν ἀφ'ἑαυτοῦ ψευδοπροφήτην χαρακτηρίζει. Λέγει γὰρ ὁ προφήτης Ἰεζεκιήλ «ζῶ ἐγώ, λέγει Κύριος, ἐπὶ τοὺς προφήτας τοὺς πλανῶντας τὸν λαόν μου» [Mic 3, 5]: «ἀφ'ἑαυτῶν ἐλάλησαν· ἐκ τῆς καρδίας αὐτῶν φθέγγονται» [Ger 14, 14]. Ἐπεὶ οὖν οἱ ψευδοπροφήται ἀφ'ἑαυτῶν ἐλάλησαν, ὁ Σωτὴρ ἀποδύομενος τὴν ὑπόνοιαν λέγει «ἐγὼ ἀφ'ἑαυτοῦ οὐ λαλῶ» [Gn 14, 10].¹⁷¹

Callisto ha ben chiara tuttavia la distinzione tra i miscredenti e sostenitori del dogma romano: i primi infatti tentano i fedeli a rinunciare alla propria fede attraverso le lusinghe dei piaceri della carne, secondo un'argomentazione topica della polemistica antislamica, mentre gli altri, ancor più pericolosamente, li spingono alla negazione di Dio con una predicazione folle e vana:

Λίμνην δὲ νοήσεις πηγνυμένην τῷ κρύει, ἀγαπητέ, τὴν τῶν πειρασμῶν σωρείαν καὶ τὰς συνεχεῖς ἐκ τούτων νιφάδας οὐ μόνον τῶν δυσσεβῶν, ἀλλὰ καὶ αὐτῶν τῶν ἀπίστων καὶ ἀσεβῶν, οἱ τοὺς μὲν ἔλκουσιν ἀποστῆσαι τῆς ὀρθοδόξου πίστεως διὰ τοῦ φθοροποιοῦ λουτροῦ τῆς σαρκὸς δηλαδὴ εὐπαθείας, τοὺς δὲ πάλιν ἐξ ἀντιστροφῆς γνώμης πρὸς ἄρνησιν Θεοῦ καὶ ἀσέβειαν ἐκκαλοῦντες διὰ τῆς ματαίας ταύτης καὶ καινῆς δόξης.¹⁷²

La predicazione dei Latini si diffonde come una serpe, che subdola e sotterranea, si insinua in seno alla comunità dei fedeli (Πάλιν τὸ τοῦ ὄφεως οὐραῖον, ὅπερ ἐκ μακροῦ ἀπώλετο τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ συνθλασθείσης, ὑποκινεῖσθαι μικρὸν ἄρχεται)¹⁷³. Il loro messaggio è paragonato, secondo un parallelo assai ricorrente, alla diffusione della zizzania tra il grano buono secondo il modello evangelico (cfr. Mt 13, 24-30):

Πάλιν τὰ ζιζάνια τῆς αἰρέσεως, κατὰ τὸ κυριακὸν λόγιον, ἐχθροὶ τοῦ Θεοῦ ἐπισπείρουσι καὶ γεωργεῖν πειρῶνται κεκρυμμένως πως καὶ δολίως, μέσον τοῦ σίτου τῶν εὐσεβῶν, ἵνα τὸν τῆς Ἐκκλησίας καρπὸν διαταράξωσι καὶ συμπίξωσι.¹⁷⁴

Il nostro patriarca arriva addirittura ad assimilare la loro azione sovversiva nei confronti del dogma ortodosso alla miscredenza degli Ebrei per la resurrezione di Cristo:

¹⁷⁰ Cfr. Τοῦ αὐτοῦ ὁμιλία κατὰ βλασφημῶν Λατίνων, § 1, ΠΑΪΔΑΣ 2011, p. 274.

¹⁷¹ Cfr. Τοῦ αὐτοῦ ὁμιλία κατὰ βλασφημῶν Λατίνων, § 24, ΠΑΪΔΑΣ 2011, pp. 324-326.

¹⁷² Cfr. Τοῦ αὐτοῦ ὁμιλία τρίτη κατὰ Λατίνων, § 7, ΠΑΪΔΑΣ 2011, p. 244.

¹⁷³ Cfr. Τοῦ αὐτοῦ ὁμιλία πρώτη κατὰ Λατίνων εἰς στήριγμα τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, § 1, ΠΑΪΔΑΣ 2011, pp. 158-160.

¹⁷⁴ Cfr. Τοῦ αὐτοῦ ὁμιλία πρώτη κατὰ Λατίνων εἰς στήριγμα τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, § 1, ΠΑΪΔΑΣ 2011, pp. 160-162.

Τὸν γὰρ Σωτῆρα ἰδὼν ἐπὶ τοῦ σταυροῦ τὴν φαντασίαν εὐθὺς ὑπέσπειρε τὴν δυσῶδη καὶ βλάβημον, ἵνα διὰ τῆς τοιαύτης ὑποβολῆς τε καὶ πλάνης τὰ πικρότερα τῶν ζιζανίων ἐπισπεύρας λάθῃ καὶ τὸν τοῦ Χριστοῦ καθαρὸν σῆτον τῇ δυσσεβείᾳ καταμολύνῃ μετὰ τὴν τοῦ Σωτῆρος ἀνέγερσιν.¹⁷⁵

Per la gravità di queste credenze Callisto giunge a sanzionare eventuali passaggi al credo romano come vere e proprie adesioni all'eresia contro le quali scaglia il suo anatema e implicitamente testimonia la proliferazione del fenomeno almeno per quanto concerne l'élite culturale e laica, che in partenza sosteneva le tesi antipalamite:

ἀλλὰ πᾶσιν ὑμῖν ἀπαγγέλλω καὶ ἀνδράσι καὶ γυναιξί, δούλοις καὶ ἐλευθέροις, ἱερεῦσι τε καὶ μονάζουσι, στέργειν κατὰ πάντα τὸν τῆς πίστεως ὄρον ἀκαινοτόνητον καὶ καθάπαξ ἀπαρρηχίρητον· τοὺς γὰρ τὸν ὄρον τοῦτον παρασαλεύειν ὅλως ἐπιχειροῦντας τῷ ἀναθέματι οἱ θεῖοι Πατέρες καθυποβάλλουσιν. Ἄλλα καὶ ὁ μέγας Παῦλος, ὁ τὰ ὑψηλὰ μυσταγωγηθεὶς καὶ ἄρρητα ἄρρήτων ἀκούσας, «κἂν ἄγγελος ἐξ οὐρανοῦ εὐαγγελίζηται ἡμῖν, παρ' ὅ», φησί, «παρελάβετε, ἀνάθεμα ἔστω».¹⁷⁶

La presenza di eretici latini o latinofronti è quindi un segno della fine dei tempi, come egli ben evidenzia incrociando citazioni da Isaia (Is 9, 13-17) e Paolo (2 Tm 3, 13):

Ὅτε τὸ τέλος ἐγγὺς καὶ τῆς παρουσίας Χριστοῦ ἡ ἐπέλευσις, ὅτε προτρέχουσι ταύτης οἱ τῆς ἀνομίας ἔργαταί, ἵνα, ὡς οἶμαι, ὁ ἄνομος ἀποκαλυφθῇ, καθὰ φησιν ὁ μεγαλοφωνότατος Ἡσαΐας· «Ἀφεῖλει γὰρ Κύριος ἀπὸ Ἱερουσαλήμ κεφαλὴν καὶ οὐράν, μέγαν καὶ μικρὸν ἐν μιᾷ ἡμέρᾳ πρεσβύτην καὶ τοὺς τὰ πρόσωπα θαυμάζοντας (αὕτη ἡ ἀρχή) καὶ προφήτην διδάσκοντα ἄνομα (οὗτος ἡ οὐρά) καὶ ἔσσονται οἱ μακαρίζοντες τὸν λαὸν τοῦτον πλανῶντες καὶ πλανώμενοι, ὅπως καταπίωσιν αὐτούς. Διὰ τοῦτο ἐπὶ τοὺς νεανίσκους αὐτῶν οὐκ εὐφρανθήσεται ὁ Θεὸς καὶ τοὺς ὄρφανούς αὐτῶν καὶ τὰς χήρας αὐτῶν οὐκ ἐλεήσει, ὅτι πάντες ἄνομοι καὶ πονηροὶ καὶ πᾶν στόμα λαλήσει ἄδικα. Ἐπὶ πᾶσι τούτοις οὐκ ἀπεστράφη ὁ θυμὸς αὐτοῦ, ἀλλ' ἔτι ἡ χεὶρ αὐτοῦ ὑψηλή· καὶ καυθήσεται ὡς πῦρ ἡ ἀνομία καὶ ὡς ἄγρωστις ξηρὰ βρωθήσεται ὑπὸ πυρός· καὶ καυθήσεται ἐν τοῖς δάσεσι τοῦ δρυμοῦ καὶ συγκαταφάγεται τὰ κύκλω τῶν βουνῶν πάντα διὰ θυμὸν ὀργῆς Κυρίου Σαβαώθ».¹⁷⁷

Diventa così necessaria una profonda conversione per evitare il totale disastro, come per l'antica Gerusalemme, nonostante si percepiscano già i segni della fine:

Πρότερον τοίνυν, ἀγαπητοί, ἐνστήσονταί καιροὶ χαλεποί, καθὰ νῦν ἐν ἡμῖν γεγόνασι, ὥστε τὰς πόλεις ἡμῶν συντριβῆναι καὶ καταχωσθῆναι αὐτάνδρους, ἵνα συνιέντες τὴν βλάβην τὴν ἐπιστροφὴν λάβωμεν καὶ μετάνοιαν, μήπως ἐπέλθῃ ἐφ' ἡμᾶς τῆς ταλαιπώρου ἐκείνης Ἱερουσαλήμ ἡ παντελής ἐξολόθρευσις, καθὰ φησιν Ἡσαΐας· «Ἴδου γὰρ ἄνομος τὸ οὐραῖον αὐτοῦ ὑποσαίνει κύκλω τῆς χώρας ἡμῶν καὶ ἤδη ἀτάκτως ἐπεγειρόμενος διὰ τὰς

¹⁷⁵ Cfr. Τοῦ αὐτοῦ ὁμιλία πρώτη κατὰ Λατίνων εἰς στήριγμα τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, § 5, Παῖδας 2011, p. 168-170.

¹⁷⁶ Cfr. Τοῦ αὐτοῦ ὁμιλία δευτέρα κατὰ Λατίνων, § 17, Παῖδας 2011, p. 224. Interessante anche la citazione da Gal 1, 8-9, usuale anche nella polemica antislamica.

¹⁷⁷ Cfr. Τοῦ αὐτοῦ ὁμιλία τρίτη κατὰ Λατίνων, § 2, Παῖδας 2011, pp. 234-236.

ἀνομίας ἡμῶν/Οὐδὲ γὰρ νόνον τῶν θείων αὐτοῦ ἐντολῶν παραβάται γεγόναμεν, ἀλλὰ καὶ ἀπ' αὐτῆς τῆς πίστεως ἡμῶν παρεκκλίναμεν ποιοῦντες τὰ μὴ καθήκοντα».¹⁷⁸

Accogliere il dogma latino infatti implica il tradimento del messaggio salvifico di Cristo:

Φοβηθῶμεν τοιγαροῦν ἐν τῷ παρόντι καὶ ἀποσχώμεθα τῆς τῶν ἀλλοτρίων ψυχοβλαβοῦς διδαχῆς, ἵνα μὴ ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι καὶ ἡμεῖς ἀκούσωμεν παρὰ τοῦ οἰκοδεσπότη καὶ Σωτῆρος Χριστοῦ «πῶς εἰσήλθετε ὧδε μὴ ἔχοντες ἐνδυμα γάμου».¹⁷⁹

È dunque necessario prepararsi a replicare ai tentativi degli eretici di sconvolgere la santità della Chiesa poiché essi, quali fiere selvagge e lupi famelici, aggrediscono la fede dei credenti, servendosi delle parole e degli insegnamenti derivanti dalla Sacra Scrittura:

Τὸ γὰρ βαλεῖν λίθους, ἀγαπητοί, καὶ συνάγειν κατὰ καιρὸν, αὐτὴν οἶμαο, δηλοῖ τὴν πρὸς τοὺς αἰρετικούς ἀκλόνητον ἔνστασιν, ὅταν κατὰ τῆς τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας πόλεμον διεγείρωσι καὶ πειρῶνται κατατέμνειν καὶ κατασπᾶν τὸ σῶμα τῆς Ἐκκλησίας ὡς ἄγριοι θῆρες καὶ ἀναιδεῖς λύκοι καὶ σπαράκται τῆς ἀληθείας. Τότε γὰρ τότε καιρὸς τοῦ βαλεῖν λίθους, τὰ θεοπαράδοτα φημί λόγια, καὶ ἀφειδῶς λιθάζειν καὶ σφενδονᾶν αὐτοὺς κατὰ τῆς κεφαλῆς τῆ σφενδόνη τοῦ Πνεύματος τοὺς ἐξυδαροῦντας τὸν λόγον τῆς ἀληθείας καὶ καπηλεύοντας. Ὡς γὰρ ὁ θεῖος λόγος λίθος ἀκρογωνιαίος προσαγορεύεται, ὡς συντριβῶν πᾶσαν πλάνην ἀσεβείας καὶ ἀθεΐας, οὕτω καὶ τὰ τοῦ θείου Πνεύματος λόγια λίθοι τίμοι εἰκότως προσαγορεύονται, ἀλλὰ καὶ χρυσίον πεπυρωμένον καὶ δεδοκιμασμένον ἀργύριον κατὰ τὸν θεῖον φᾶναι Δαυίδ.¹⁸⁰

Risulta quindi indispensabile nella convinzione del Patriarca che i fedeli siano saldi e competenti nel replicare alle insidiose proposte dei Latini e che posseggano quindi strumenti adatti ad affrontare le dispute con i latinofroni:

Ἐνθὲν τοι καὶ, ὡς εἰκός, δεῖ πόρρωθεν ἰσταμένους ἡμᾶς καὶ ἀπὸ τῆς αὐτῶν συναυλίας ἐκκλίνοντας βάλλειν αὐτοὺς λόγοις πεπυρωμένοις τῇ θέρμῃ τοῦ Πνεύματος καί, ὡς ἂν εἴποιμι, ἄνθραξι ζέουσιν.¹⁸¹

Si tratta quindi per Callisto di ingaggiare una lotta contro gli eretici al fianco dello Spirito che ne garantirà la vittoria:

¹⁷⁸ Cfr. Τοῦ αὐτοῦ ὁμιλία τρίτη κατὰ Λατίνων, § 3, ΠΑΪΔΑΣ 2011, pp. 236-238

¹⁷⁹ Cfr. Τοῦ αὐτοῦ ὁμιλία πρώτη κατὰ Λατίνων εἰς στήριγμα τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, § 10, ΠΑΪΔΑΣ 2011, p. 182. Per la citazione evangelica si veda Mt 22, 12.

¹⁸⁰ Cfr. Τοῦ αὐτοῦ ὁμιλία πρώτη κατὰ Λατίνων εἰς στήριγμα τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, § 7, ΠΑΪΔΑΣ 2011, pp. 172-174. Si veda ancora sulla metafora dei lupi Τοῦ αὐτοῦ ὁμιλία τρίτη κατὰ Λατίνων, § 1, ΠΑΪΔΑΣ 2011, pp. 230-232: πάλιν ἀναφύονται λύκοι βαρεῖς, μὴ φειδόμενοι τῆς ἀληθείας ὡς θῆρες ἀτίθασοι, διαταράσσοντες ἀφειδῶς καὶ μερίζοντες τὸ τοῦ Χριστοῦ ποίμνιον, τὴν νέαν κληρονομίαν, τὸ ἅγιον ἔθνος.

¹⁸¹ Cfr. Τοῦ αὐτοῦ ὁμιλία πρώτη κατὰ Λατίνων εἰς στήριγμα τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, § 8, ΠΑΪΔΑΣ 2011, pp. 174-176.

Οὐκοῦν, ἀγαπητοί, καιρὸς πολέμου καὶ καιρὸς στεφάνου, ἐπεὶ καὶ ἀθλητῆς οὐ στεφανοῦται, ἐὰν μὴ νομίμως ἀθλήσῃ. Τί γὰρ ὠφελήσει ἄνθρωπον, ἐὰν τὸν κόσμον ὅλον κερδήσῃ, τὴν δὲ ψυχὴν αὐτοῦ ζημιωθῇ;¹⁸²

Solo la forza e la resistenza della fede nell'insegnamento della Chiesa di fronte a questo periodo di difficoltà possono garantire una grande ricompensa:

Εἰ γοῦν γεωργοῦ τοιαῦτα τὰ σπέρματα καὶ ἡ συλλογὴ τῶν δραγμάτων, τί σοι δοκεῖ τὰ ἡμέτερα, ὅταν διὰ τῆς εἰλικρινοῦς ὁμολογίας τῆς πίστεως τοὺς πόνους τῶν καρπῶν καταβάλλωμεν, ἢ καὶ φοινηχθῶμεν τῷ αἵματι διὰ τὴν ἀγάπην Χριστοῦ καὶ ὁμολογίαν ἢ καὶ ἀκλόνητοι διαμείνωμεν ἀπὸ τῶν προσδοκωμένων ἀπειλῶν τε καὶ συμφορῶν. Τότε τοίνυν, ἀγαπητοί, εἰ καὶ ἐν δάκρυσι σπείρομεν, εἰ καὶ φοινηχθῶμεν τῷ αἵματι, ἀλλὰ θαρσῶμεν· «θερίσομεν γὰρ ἐν ἀγαλλιᾶσει» καὶ τὸν θεῖον φάναι Δαυίδ, ἐπεὶ καὶ ἀθλητῆς οὐ στεφανοῦνται, ἐὰν μὴ νομίμως ἀθλήσῃ.¹⁸³

Il patriarca arriva poi al punto di accusare il Papa e il suo legato di aver fatto pressioni non solo psicologiche, ma addirittura fisiche per indurre ad abbracciare le posizioni latine e unioniste, in contrasto con la predicazione docile e mite (ἡπίως καὶ προσηνῶς) dell'apostolo Paolo¹⁸⁴, tanto che Callisto avverte con preoccupazione le prime defezioni e conversioni al Cattolicesimo che minano l'unità della Chiesa:

Τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον καὶ ἐπὶ τῆς θαλάσσης εὔροις τοῦδε τοῦ ἀστάτου βίου τὴν τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίαν ποτὲ μὲν γαληνῶσαν ποτὲ δὲ τρικυμιζομένην, ὡσπερ ἀνέμωνπνοαῖς τῇ τῶν αἰρετικῶν βία τῶν ἀντικαθισταμένων αὐτῇ καθὰ καὶ τινες τῶν Ἐκκλησιῶν αὐτῆς τῷ βράθρῳ τῆς ἀσεβείας κατεποντίσθησαν, μᾶλλον δὲ ἐξεκεντρίσθησαν ἀπὸ τῆς καλλιελαίου πίστεως μεταπεσόντες εἰς τὸν τῆς αἵρέσεως κλάδον εἰς ἀγριέλαιον, μεταχαλκευθέντες εἰς τὸ κακόν.¹⁸⁵

I Cristiani devono rimanere saldi custodi delle fede e della pietà trasmessa dai Padri, resistendo anche nei territori ormai occupati da genti che professano altri culti¹⁸⁶, combattendo il Maligno che opera attraverso l'insegnamento di genti latine:

¹⁸² Cfr. Τοῦ αὐτοῦ ὁμιλία πρώτη κατὰ Λατίνων εἰς στήριγμα τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, § 9, ΠΑΪΔΑΣ 2011, p. 180. Con chiaro riferimento a 2 Tm 2, 5 anche Τοῦ αὐτοῦ ὁμιλία δευτέρα κατὰ Λατίνων, § 11, ΠΑΪΔΑΣ 2011, p. 210: Οὐκοῦν ὅλη προθυμία ψυχῆς, ὅλη ζεούση καρδία ἀντιστῶμεν αὐτοῖς, ὡς εἰκός. Λιθάσωμεν τούτους, ὡς εἰκός, τῇ σφενδόνῃ τοῦ Πνεύματος.

¹⁸³ Cfr. Τοῦ αὐτοῦ ὁμιλία δευτέρα κατὰ Λατίνων, § 13, ΠΑΪΔΑΣ 2011, pp. 216-218.

¹⁸⁴ Cfr. Τοῦ αὐτοῦ ὁμιλία κατὰ βλασφημῶν Λατίνων, § 12, ΠΑΪΔΑΣ 2011, p. 302: Ἄλλ'οὐδὲ μετὰ μαχαίρων καὶ ξύλων συνέλαβέ ποτε τινὰ ἄκοντα εἰς τὴν τῆς σωτηρίας ὁδόν, ὡς ὁ πάπας νῦν ὁ ἐκείνου διάδοχος, καθὼς οἱ Λατῖνοι φάσκουσι.

¹⁸⁵ Cfr. Τοῦ αὐτοῦ ὁμιλία κατὰ βλασφημῶν Λατίνων, § 2, ΠΑΪΔΑΣ 2011, p. 278.

¹⁸⁶ Cfr. Τοῦ αὐτοῦ ὁμιλία δευτέρα κατὰ Λατίνων, § 2, ΠΑΪΔΑΣ 2011, pp. 192-194: Οἶδα καὶ πέπεισμαι ἀκριβῶς, ἐν Κυρίῳ τέκνα ἀγαπητά, ὅπως τηρεῖτε καὶ φυλάσσετε ἀσφαλῶς τὴν πατροπαράδοτον πίστιν ἡμῶν καὶ εὐσέβειαν, καὶ ταῦτα μέσον ἐθνῶν πορευόμενοι.

καὶ συνεχῶς ὑπὸ τοῦ πονηροῦ πολεμούμενοι καὶ τοῦτον κατὰ κράτος τῆ τοῦ Θεοῦ δυνάμει νικῶντες τὸν κοινὸν ἡμῶν ἐχθρὸν καὶ πολέμιον, ὃς καὶ νῦν ἀναιδῶς κεκίνηκε κατὰ τῆς τοῦ Χριστοῦ καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς Ἐκκλησίας τὸν ἀπὸ τοῦ λατινικοῦ γένους ὁμοῦ καὶ φρονήματος διδασκαλικὸν δῆθεν περιφέροντα σχῆμα, ὡσπερ ποτὲ τὸν κατὰ τοῦ Ἰωήλ Ἄδερ τὸν ἀλιτήριον, ἵνα συνταράξῃ τὰς τῶν πιστῶν καὶ ὀρθοδόξων καρδίας ἀσφαλῶς καὶ βεβαίως ἐρηρυσμένων τῆ πίστει.¹⁸⁷

Il periodo di estrema difficoltà che affronta la Chiesa di Cristo non può essere superato con un tacito e supino accoglimento dell'aiuto latino che condannerebbe i fedeli a una condizione di certa empietà, ma attraverso il recupero dell'esempio e dell'entusiasmo manifestato dai martiri che hanno professato con coraggio e forza la loro fede:

Πάντας γὰρ ὁρῶ μᾶλλον ἀποθανεῖν αἰρουμένους ὅλη προθέσει ψυχῆς μετὰ εὐτολμίας καὶ γενικοῦ θάρρους καὶ τὸν ὑπὲρ τῆς εὐσεβείας μαρτυρικὸν διψῶντας θάνατον ὡσπερ ποτήριον σωτηρίου κατὰ τὸν θεῖον φᾶναι Δαυίδ. Τί γὰρ ἕτερον, ἀδελφοί, κρεῖττον γένοιτ' ἂν ὅλως ἢ ὑπὲρ εὐσεβείας λαμπρῶς ἀγωνίσασθαι; Τί δὲ τιμιώτερον ἄλλο ἢ ὑπὲρ ὀρθοδοξίας ἀποθανεῖν καὶ νομίμως ἀθλῆσαι καὶ τὸν τῆς μαρτυρίας ἀναδήσασθαι στέφανον; Τούτων γὰρ οὐκ ἔστιν οὐδὲν τιμιώτερον ἐν ἀνθρώποις, οὐκ ἔστιν ὑψηλότερον ἐν ἀγγέλοις. Οἱ γὰρ νοεροὶ νόες, ἀγαπητοί, γίνονται τοῖς μάρτυσι ὑπηρεταὶ δεσμὸν ἔχοντες ἄρρηκτον καὶ σχέσιν ἀκραιφνεστάτην διὰ τὴν ἀγάπην τὴν πρὸς τὸν Θεόν, διὰ τοὺς μαρτυρικοὺς ἄθλου, ἐν οἷς δὴ καὶ τὸν φωτισμὸν ἐξ αὐτῶν λαμβάνουσι καὶ πρὸς ἀγῶνας μαρτυρικοὺς ὑπαλείφονται καὶ νοερῶς ὁμιλοῦσιν ὡς λογικοῖς κατὰ τὸν λόγον τὸν ἐνδιάθετον. Ὅθεν εἰκὸς ἔστιν, οἶμαι, παραβάλλειν αὐτοὺς οἰονεὶ τοὺς ἀγγέλους μετὰ μαρτύρων περιφανῶς διὰ τὸ μαρτυρικὸν αἷμα καὶ τὴν τῆς ὁμοζύγου σαρκὸς περιφρόνησιν καὶ τὴν ἔχθραν τὴν ἀδιάλλακτον πρὸς τὴν εἰλικρινῆ ἀγάπην καὶ ἔφεισιν τὴν πρὸς τὸν Θεόν.¹⁸⁸

D'altro canto l'adesione al Cattolicesimo e la conseguente rinuncia alla vera fede potrebbero apparire agli occhi degli Infedeli come un segno evidente di debolezza del Cristianesimo a confronti della loro religione:

Ἄρ' οὐκ ἂν πάντες εἰκότως ἐκγελάσωσιν ἡμᾶς, καὶ αὐτὰ τὰ βάρβαρα ἔθνη, ὅτι τῆς ἡμῶν ἀπέστημεν πίστεως, ἦνπερ ἐξ ἀμνημονεῦτων χρόνων παραλαβόντες πρεσβεύομεν; Φεῦ τοῦ πάθους. Ὡ τῆς αἰσχύνης. Οἷμοι τῆς πλάνης τῆς πονηρᾶς, ὅτι κινδυνεύει τὸ τῶν ὀρθοδόξων χριστιανῶν ἅγιον ἔθνος, ὃ δι' αὐτῆς καὶ μόνης τῆς εὐσεβείας ἐγκαλλωπίζεται, πάντων γενέσθαι καταγελαστώτερόν τε ἀτιμώτερον καὶ τὴν διειδεστάτην πηγὴν καταλιπεῖν καὶ ἀθόλωτον, ἐξ ἧς πάντα τὰ ἔθνη ἀρῦονται καὶ ἀρδεύονται καὶ δίψει τῆς δυσσεβείας ὡς ἐν ἀνύδρῳ γῆ ἐκλιπεῖν. Καὶ πῶς ἂν εἶη ἐσχάτης ἀνοίας καὶ παραπληξίας τεκμήριον τό γε τοιαῦτα παθεῖν καὶ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν καταπροέσθαι;¹⁸⁹

Quest'ultimo passaggio riassume in poche parole lo spirito della predicazione e dell'azione politico-religiosa di Callisto. L'unione con Roma e la condiscendenza nei

¹⁸⁷ Cfr. *Τοῦ αὐτοῦ ὁμιλία δευτέρα κατὰ Λατίνων*, § 2, Παῖδας 2011, p. 194.

¹⁸⁸ Cfr. *Τοῦ αὐτοῦ ὁμιλία δευτέρα κατὰ Λατίνων*, §§ 9-10, Παῖδας 2011, pp. 206-208.

¹⁸⁹ Cfr. *Τοῦ αὐτοῦ ὁμιλία πρώτη κατὰ Λατίνων εἰς στήριγμα τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*, § 12, Παῖδας 2011, pp. 186-188.

confronti di quanti, sostenendo tesi antipalamite, si sono accostati alle posizioni cattoliche rappresentano per il patriarca non solo il tradimento della storia della chiesa Ortodossa, ma anche un punto di debolezza di fronte agli invasori musulmani. Di qui quindi, come abbiamo dimostrato, la necessità di coagulare e rafforzare l'unità delle forze fedeli all'Ortodossia per contrastare il nemico infedele.

4.3 L'IMMAGINE DI MAOMETTO NELL'OMELIA CONTRO I FALSI PROFETI E I FALSI MAESTRI

Dopo aver analizzato l'attività e la produzione di Callisto sotto l'aspetto delle vicende biografiche e aver studiato caratteri e trasformazioni della sua politica religiosa, riteniamo opportuno ora ampliare lo sguardo sul *corpus* omiletico e alla produzione eucologica-liturgica del nostro autore con particolare riferimento all'immagine degli invasori musulmani. Il primo testo che prenderemo in esame¹⁹⁰ non può essere annoverato propriamente nella produzione antislamica bizantina, poiché si tratta di un'omelia, databile al biennio 1355-1357¹⁹¹, nella quale si intrecciano piani e obiettivi che spesso divergono dalle finalità specifiche della tradizione apologetica-polemica contro l'Islam. È possibile individuare una cornice parenetica che in sé racchiude gli ulteriori spunti e temi affrontati nel corso della trattazione, tra i quali l'aspra invettiva contro Maometto. Un ampio preambolo (§§ 1-3), dedicato allo stato e alla condotta del genere umano prima dell'avvento del Cristo, caratterizzati dal supino abbandono agli istinti naturali e irrazionali e all'idolatria pagana, introduce la discussione:

Διὰ τοῦτο καὶ περισσότερον τούτων ἐμακρύνθη Θεοῦ καὶ ἔπεσεν εἰς τὰ πάθη τῆς ἀτιμίας, κατὰ Παῦλον τὸ θεῖον καὶ τῆς οἰκουμένης διδάσκαλον, ρὴν ἀσχημοσύνην ἐργαζομένη. Ἐντεῦθεν ἡ εἰδωλομανία καὶ ἡ τούτων προσκύνησις καὶ ἡ τῶν ξοάνων καὶ κνωδάλων λατρεία καὶ ὁ χωρισμὸς τοῦ Θεοῦ καὶ ἡ τῶν διαμόνων ἰσχ]θς ἐβασίλευσεν ἐπ'αὐτοῖς τοσοῦτον ὡς μηδὲ τὸ παράπαν τοὺς ἀνθρώπους ὀνομάζειν Θεὸν ἢ λογιζέσθαι, οὐδὲ περὶ τῶν θείων τούτου κριμάτων τὴν ἠντινοῦν δόξαν ἔχειν τε καὶ διάγνωσιν, μήτε εἰδέναι εἴτε ὡς βοῦς τὸν κτησάμενον εἴτε ὡς ὄνος τὴν φάτνην τοῦ κυρίου αὐτοῦ. Οὕτως ἐξολισθήσασα ἦν καὶ τῇ ἀλογία καθυπαχθεῖσα ἡ λογικὴ φύσις.¹⁹²

¹⁹⁰ Per le edizioni e le informazioni sul testo si vedano: ΠΑΪΔΑΣ 2011, pp. 70-127; ΓΟΝΗΣ 1980, pp. 164-166; RIGO 1989, pp. 152-154.

¹⁹¹ Sono quattro gli indizi che ci inducono a sostenere la cronologia già proposta da Gones: 1) si cita Barlaam il Calabro come già defunto (1350); 2) si ricorda la condanna di Gregorio Akindynos del 1351; 3) anche Matteo di Efeso sembra essere già defunto e, seguendo le annotazioni di Kourouses (KOUROUSES 1972, pp. 353-354), la morte va collocata tra il 1355 e il 1359/60; 4) infine l'assenza di menzioni agli ultimi *Antirrhetika* di Gregoras, pubblicati nel 1357, restringono lo spettro ai primissimi anni del secondo mandato patriarcale di Callisto.

¹⁹² Cfr. ΠΑΪΔΑΣ 2011, § 2, pp. 70-73.

Per questo motivo ancor più di questi ultimi [il genere umano] si allontanò da Dio¹⁹³ e precipitò nelle pene del disonore, secondo le parole del divino Paolo maestro dell'umanità¹⁹⁴, tanto da raggiungere uno stato di abiezione. Da qui l'adorazione di idoli, la genuflessione dinanzi a loro, il culto per statuette che raffigurano esseri umani o animali, l'allontanamento da Dio e la forza dei demoni signoreggiarono a tal punto che gli uomini non nominarono più Dio né a Lui si affidarono completamente né attribuirono alcuna stima o valore ai suoi giudizi divini senza riconoscere come il bue il suo proprietario o l'asino la greppia del suo padrone¹⁹⁵. Così la natura razionale cadeva in errore ed era soggetta all'irrazionalità.

Καὶ πρότερον διὰ τῆς ἐνανθρωπήσεως πᾶσαν εἰδωλικὴν λατρείαν κατέπαυσεν· ὕστερον δὲ διὰ τῶν αὐτοῦ ἐντολῶν καὶ πρὸς τὴν ἀρχαίαν διαγωγὴν ἡμᾶς ἐπανήγαγε καὶ, καθάπερ ἄριστος ὁατρός μετὰ τὴν πείραν τῆς νόσου τοῖς κάμνουσι προφυλακτικὰ τῆς εἰς τὸ ἐξῆς ὑγείας παρέχει τὰ φάρμακα, οὕτω καὶ ὁ Σωτὴρ ἀναγαγὼν ἡμᾶς ἐκ τῆς θανατηφόρου νόσου τῆς ἁμαρτίας ἔθετο ἐν ἡμῖν ὡσανεὶ προφυλακτικόν τῆς ὑγιῶς ἡμῶν πίστεως καὶ σεμνῆς πολιτείας τὰς ἀγίας αὐτοῦ ἐντολάς, ἵνα διὰ τῶν ἐναντίων τὰ ἐναντία ἀποκρουσώμεθα.¹⁹⁶

Un tempo quindi a seguito dell'incarnazione cessò ogni forma di idolatria, quindi grazie ai Suoi comandamenti sia ci guidò verso l'antica condotta di vita sia, come un ottimo medico dopo la malattia somministra ai convalescenti rimedi precauzionali per la salute futura, nella stessa maniera il Salvatore, sollevandoci dalla mortale malattia del peccato, infuse in noi come protezione per la nostra sana fede e per una condotta virtuosa i suoi santi comandamenti, affinché noi respingiamo per mezzo di questi gli istinti opposti.

Il discorso di Callisto intende innanzitutto richiamare il pubblico dei suoi fedeli al rispetto dei principi teologici ed etici del Cristianesimo, stigmatizzando la piaga dei vizi e dei peccati quali la superbia, l'ingiustizia e, prima fra tutti, la blasfemia, che corrompe il corpo della Chiesa:

Καὶ, ὡςπερ ἐπὶ τῆς τοῦ Κυρίου γέγονεν ἐνσάρκου παρουσίας καταμικρὸν μειουμένης μὲν τῆς ἁμαρτίας, τῆς δὲ ἀληθείας καὶ δικαιοσύνης ἀύξανομένης κατὰ τὸν θεοσπέσιον Παῦλον, οὕτω καὶ τότε γενήσεται ἡ τοῦ ἀντιχρίστου παρουσία τε καὶ ἐπέλευσις, μειουμένου μὲν τοῦ ἀγαθοῦ, τοῦ δὲ κακοῦ ἐπαυξάνοντος· τί γάρ, εἰπέ μοι, τῶν κακῶν ἐν ἡμῖν οὐ τελεῖται καὶ χειρόν, ὡς εἶπεῖν, τῶν ἐθνικῶν; Ἐκεῖνοι γὰρ δικαιοσύνης καὶ εὐνομίας κατὰ τὸ ἐκείνοις ἔθιμον ἀντεχόμενοι ἀνέσεως καὶ τρυφῆς ἀπολαύουσιν· ἡμεῖς δὲ τῶν δύο τούτων παντελῶς ἀπερράγημεν, τὰς δὲ σαρκικὰς ἐπιθυμίας τὰς κατὰ φύσιν καὶ παρὰ φύσιν κακῶς ἐν ἡμῖν γινομένας, περὶ ὧν αἰσχρὸν ἐστὶ λέγειν τι καὶ ἀκούειν, μεταδιώκομεν· περὶ δὲ πλεονεξίας καὶ ἀδικίας καὶ φθόνου καὶ τῶν τούτοις ὁμοίων τί χρὴ καὶ λέγειν; Περὶ δ'αὖ πάλιν τοῦ μείζονος κακοῦ καὶ πάντων χειρίστου, τῆς βλασφημίας φημί, περισσόν, ὡς οἶμαι, καὶ διηγῆσθαι καὶ γράφειν ἐστί.¹⁹⁷

¹⁹³ Cfr. Sal 119, 1-2.

¹⁹⁴ Cfr. Rom 1, 24-27.

¹⁹⁵ Cfr. Is 1, 1-2.

¹⁹⁶ Cfr. ΠΑΙΔΑΣ 2011, § 3, pp. 74-77.

¹⁹⁷ Cfr. ΠΑΙΔΑΣ 2011, § 7, pp. 88-91.

E come avvenne per la venuta di nostro Signore incarnato, quando il peccato fu sminuito e la giustizia e la verità accresciute secondo le parole da Paolo ispirato da Dio, così ugualmente sarà l'avvento dell'Anticristo quando il bene sarà sminuito e il male accresciuto. Quale male – dimmi – e il peggio dei pagani non è compiuto in noi? Quelli opponendosi alla giustizia e alla pia condotta secondo il loro costume godono della licenza e della lussuria, mentre noi fummo in tutto liberati da questi appetiti, ma noi aspiriamo agli istinti carnali che in noi si manifestano secondo e contro natura, sui quali è vergognoso parlare e ascoltare. Sulla superbia, l'ingiustizia, l'invidia e vizi simile che cosa bisogna aggiungere? Intorno al peggiore e più ripugnante dei mali, alludo alla blasfemia, credo sia superfluo dilungarci in parole o scrivere.

Διὰ τοῦτο πᾶσιν ὑμῖν προαναφωνῶ, ἀνδράσι καὶ γυναιξί, νηπίοις καὶ γέρουσι, πάσῃ τάξει καὶ ἡλικίᾳ καὶ τύχῃ καὶ ἀξιώματι, ἵνα ὡς λογικὰ τοῦ Χριστοῦ θρέμματα πάσῃ δυνάμει ἀποτρέπητε τοὺς διαβάλλοντας τὰς τοῦ Χριστοῦ παραγγελίας, καὶ μὴ παραδέχησθε αὐτοὺς ὅλως, εἰ καὶ σχῆμα προβάτων ἐν κωδίοις δῆθεν περιφέρουσι λῦκοι ὑπάρχοντες ἀτεχνῶς καὶ τῆς ἀληθείας ἀντίπαλοι, ἵνα μὴ τὸν ψυχικὸν ἀποθάνητε θάνατον [...].¹⁹⁸

Per questo motivo avverto voi tutti, uomini e donne, bambini e anziani, di ogni ceto e età, condizione e posizione, come creature dotate di ragione, di rifuggire con tutte le forze coloro che calunniano l'annuncio di Cristo e non accoglierlo nella maniera più assoluta se anche sotto l'aspetto di pecore si nascondono sotto il vello lupi che in maniera rozza sono nemici della verità affinché voi non moriate di morte spirituale [...].

Τούτους γὰρ φυλασσόμενοι καὶ ἐκφεύγοντες, τῆς δὲ ἀληθοῦς καὶ ὑγιοῦς ἀντεχόμενοι πίστεως, οὐ μόνον τῶν ἐπικειμένων ὑμῖν ἀπαλλαγείτε δυσχερῶν, ἀλλὰ καὶ τῶν αἰωνίων ἀγαθῶν ἐπιτύχοιτε χάριτι καὶ φιλανθρωπίᾳ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ [...].¹⁹⁹

Prestando attenzione e rifuggendoli, opponendo contro di loro la vera e sana fede, non solo allontanate da voi le pene che vi opprimono, ma anche otterrete i beni eterni con la grazia e la misericordia del nostro Signore Gesù Cristo [...].

In questa cornice parenetica Callisto inserisce un secondo tema di chiara marca apocalittica che è diretta conseguenza dei paragrafi iniziali. Il patriarca osserva infatti come l'azione salvifica dell'incarnazione di Cristo non abbia estirpato il male nel mondo e anzi la predicazione di Gesù e l'insegnamento apostolico abbiano predetto l'avvento di falsi profeti e falsi maestri:

Ἄλλὰ τί γίνεται; Καὶ τί τὸ ἐντεῦθεν ὡς θαυμαστὸν καὶ ἐξάϊσιον; Τὴν γὰρ κεφαλὴν τοῦ ὄφεως ἀποκτείνας καὶ συνθλάσας τῇ πανακλεῖ τοῦτου ἰσχύι τῇ ἀβύσσῳ παρέπεμψε, καθάρησιν Ἰωάννης ὁ θεολόγος καὶ ἐπιστήθιος ἐν τῇ ἀποκαλύψει αὐτοῦ.²⁰⁰

¹⁹⁸ Cfr. ΠΑΪΔΑΣ 2011, § 12, pp. 110-113.

¹⁹⁹ Cfr. ΠΑΪΔΑΣ 2011, § 13, pp. 126-127.

²⁰⁰ Cfr. ΠΑΪΔΑΣ 2011, § 4, pp. 76-77.

Ma cosa accade? E in seguito cosa è capitato di sconvolgente e straordinario? Dopo aver schiacciato la testa del serpente e aver lottato con la sua forza onnipotente, scagliò nell'abisso, come dice l'amato Giovanni il Teologo nella sua Apocalisse²⁰¹.

La piena manifestazione e la predicazione di questi pseudoprofeti si configurano come anticipazione dell'avvento dell'Anticristo:

Φησὶ γὰρ βλέπετε μὴ πλανηθῆτε· ἐνστήσονται γὰρ καιροὶ χαλεποὶ καὶ ἐγερθήσεται ἔθνος ἐπὶ ἔθνος καὶ βασιλεία ἐπὶ βασιλείαν καὶ ἔσονται λιμοὶ καὶ σεισμοί· καὶ συνοχὴ ἔθνων ἐπὶ γῆς πολλῶν· ἐφ' ᾧ καὶ τοῖς πᾶσιν ἐστὶ κατάδηλον, ἐπειδὴ καθ' ὥραν, ὡς εἶπεῖν, τελοῦνται σημεῖα τινὰ φέροντα τὴν τούτου ἔφοδον καὶ ἐπέλευσιν, ὡς δοκεῖν λυθῆναι τὸν δράκοντα τῆς ἀβύσσου, ὃν ἔδησεν ἡ τοῦ Χριστοῦ παρουσία καὶ τῇ ἀβύσσῳ παρέπεμψεν, ὡς εἰρήκαμεν. Τὸ γὰρ παραγγέλειν ἡμᾶς τὸν εὐαγγελικὸν λόγον ὅτι οὕτω τὸ τέλος, ἀλλὰ ἀρχαὶ ὠδίνων τοῦτον ἔχει τὸν λόγον. Προαναφωνεῖ γὰρ οὗτος ἡμῖν τὴν τοῦ ἀντιχριστοῦ ἐπέλευσιν διὰ τινῶν ἐναργῶν σημείων. Τὸ γὰρ μῖσος καὶ ἡ κακία καὶ ὁ φθόνος, ἡ ἀδικία, ἡ πλεονεξία καὶ ἡ πρὸς τὸν πλησίον μισανθρωπία καὶ τὸ ψυγῆναι τὴν ἀγάπην διὰ τὸ πληθυνθῆναι τὴν ἁμαρτίαν τὴν τούτου ἄφιξιν προαγγέλει.²⁰²

C'è scritto infatti "Attenzione a non perdere la retta via. Verranno momenti difficili²⁰³. Un popolo si solleverà contro un altro, un regno contro l'altro e ci saranno fame e terremoti²⁰⁴; Molti popoli si scontreranno sulla terra²⁰⁵", per cui è chiaro a tutti che ora – come dire – si compiono alcuni segni che anticipano la sua venuta, poiché sembra essere stato liberato il drago che la venuta di Cristo pose in ceppi e destinò all'abisso, come abbiamo già detto. L'annuncio per noi della buona novella ossia che "Non ancora la fine, ma l'inizio delle sofferenze"²⁰⁶ ha questo significato. Difatti questi ci annuncia la venuta dell'Anticristo per mezzo di alcuni segni evidenti: l'odio, la malignità, l'invidia, l'ingiustizia, la superbia e il rancore per il prossimo, l'atto di biasimare l'amore a causa de diffondersi del peccato preconizzano il suo avvento.

οὕτω καὶ ὁ ἄνομος ὕστερον ἀποκαλυφθήσεται, ποῦ μὲν διὰ τὴν τῶν ψευδοπροφητῶν ἀγγελίαν καὶ προσαγωγὴν ἄνομα διδάξει τοὺς ἀνθρώπους βουληθησομένων, ποῦ δὲ καὶ διὰ τὸ τὴν ἀνομίαν ἐν ἡμῖν βασιλεῦσαι.²⁰⁷

Nonostante ciò l'empio in seguito si manifesterà da un lato attraverso la predicazione e l'insegnamento di falsi profeti disposti a istruire in empietà gli uomini, dall'altro per mezzo dell'empietà stessa che su noi signoreggia.

²⁰¹ Cfr. Ap 20, 1-3.

²⁰² Cfr. ΠΑΙΔΑΣ 2011, § 5, pp. 80-87.

²⁰³ Cfr. 2Tm 3, 1-2.

²⁰⁴ Cfr. Mt 27, 1-2.

²⁰⁵ Cfr. Lc 21, 1-3.

²⁰⁶ Cfr. Rom 1, 27-32.

²⁰⁷ Cfr. ΠΑΙΔΑΣ 2011, § 6, pp. 86-89.

L'empietà, che era naturale tra i pagani, alla luce dell'annuncio evangelico diviene probante testimonianza di colpa presso i Cristiani e chiara anticipazione della venuta dell'Anticristo:

Τοιαῦτα γὰρ γίνονται παρ' ἡμῖν, ἅτινα οὐδὲ ἐν τοῖς ἔθνεσι μνήμης γούν τῆς τυχούσης κριθήσονται ἄξια. Ταῦτα γὰρ εἰσι τὰ τοῦ ἀντιχρίστου προβλήματα καὶ σημεῖα (λέγω δὴ τῆς τοῦ διαβόλου ἐπιστασίας καὶ ἀναδείξεως).²⁰⁸

Questi mali che tra i pagani non saranno giudicati nemmeno degni di essere menzionati sono tra noi e sono segni che preannunciano l'Anticristo, intendo l'avvento e la manifestazione del demonio.

Solo questo inquadramento permette di comprendere correttamente la menzione di cinque personaggi che Callisto giudica falsi profeti e maestri menzogneri: Maometto, Barlaam il Calabro, Gregorio Akindynos, Giorgio di Creta (*sic !*) e Matteo di Efeso. Poiché la discussione intorno agli ultimi quattro²⁰⁹, tutta interna alle questioni religiose bizantine, ci allontanerebbe dall'obiettivo della nostra analisi, il nostro interesse ci spinge a focalizzare l'attenzione sul profeta musulmano.

È innanzitutto rilevante osservare come la figura di Maometto sia, a differenza delle altre, inserita in un quadro teleologico: Callisto presenta il Musulmano come residuo maligno sopravvissuto alla venuta del Cristo. Intrecciando un passo veterotestamentario (Is 9, 13-14: *Il Signore strappò la testa e la coda in un solo giorno*) con un'allusione all'Apocalisse di Giovanni, il patriarca identifica l'empio Maometto (τὸν ἄνομον Μωάμεδ) con la coda del drago dell'abisso al quale fu recisa la testa. Ora tale coda si è quasi sostituita a quella testa fino alla fine dei tempi, ormai vicina, facendo di Maometto così un precursore dell'Anticristo.

Εἰς τοῦτο γὰρ φέρει, ὡς οἶμαι, τὸν λόγον καὶ τὸν προφητικὸν λόγιον, τὸ ἀφεῖλει Κύριος κεφαλὴν καὶ οὐρανὸν ἐν μιᾷ ἡμέρᾳ, ἦγουν ἐν τῇ αὐτοῦ παρουσίᾳ κεφαλὴν μὲν τὸν δράκοντα τῆς ἀβύσσου ὃν ἔδησε διὰ τοῦ ἀγγέλου, ὡς Ἰωάννης φησίν, οὐραῖον δὲ τὸν ἄνομον Μωάμεδ, ὅστις σχεδὸν εἰς κεφαλὴν γέγονεν εἰς τὰ τέλη νῦν τῶν αἰώνων προμηνύων τοῦ ἀντιχρίστου τὴν ἔφοδον. Τοῦτο οὖν τὸ οὐραῖον ἀφήκεν ὡς λῶρον τινὰ τοῖς πιστοῖς πρὸς πιαδαγωγίαν ἢ καὶ ὡς δοκίμιον τῶν αὐτοῦ θεραπόντων.²¹⁰

A ciò si riferisce, come ritengo, il discorso e il passo profetico "*Il Signore strappò la testa e la coda in un solo giorno*"²¹¹, ossia al momento della sua venuta recise la testa del drago

²⁰⁸ Cfr. ΠΑΪΔΑΣ 2011, § 7, pp. 90-91.

²⁰⁹ Notizia e riferimenti nel testo: per Barlaam, *PLP* 2284, ΠΑΪΔΑΣ 2011, § 12, p. 112; per Gregorio Akindynos, *PLP* 495; ΠΑΪΔΑΣ 2011, § 12, p. 112; per Matteo di Efeso, *PLP* 3309, ΠΑΪΔΑΣ 2011, § 6, p. 112. Discorso più ampio per Giorgio di Creta: è evidente in questo caso il fraintendimento di Callisto fra due protagonisti del processo contro i Bogomili sull'Athos del 1344. Il patriarca fonde in un'unica figura le personalità di Giorgio di Larissa (*PLP* 3924) e Giuseppe di Creta (*PLP* 9051 e 92215).

²¹⁰ Cfr. ΠΑΪΔΑΣ 2011, § 4, pp. 76-79.

²¹¹ Cfr. Is 9, 13-14.

dell'abisso che pose in ceppi grazie al suo angelo, come annuncia Giovanni, mentre la coda, l'empio Maometto, che quasi si è sostituito alla testa fino alla fine dei tempi che è vicina, preannunciando la venuta dell'Anticristo. Lasciò questa coda come una cinghia per i fedeli per monito o anche come prova per saggiare la lealtà dei suoi servitori.

La predicazione di Maometto è in tal modo allineata ai culti idolatrici antecedenti alla rilevazione cristiana e il suo messaggio paragonato alla zizzania che prolifera tra il grano²¹². Callisto tuttavia specifica che tale zizzania è voluta dal Signore come prova per i Cristiani al fine di testarne la fede, la purezza e la condotta:

Οὗτος γάρ ἐστιν, ὁ τὸ οὐραῖον ὑποσαίνων ἐχθρός, ὁ τὰ ζιζάνια δηλαδὴ σπεύρας μέσον τοῦ σίτου, κατὰ τὸ κυριακὸν λόγιον. Ἄτινα δὴ καὶ ἀφείθησαν συναυξάνεσθαι τῷ σίτῳ διὰ τὴν, ὡς εἴρηται, δοκιμασίαν τῶν ἀκεραιτέρων. Τοῦτο γάρ ἐστι τὸ αὐξάνεσθαι μετὰ τοῦ σίτου τὰ ζιζάνια, ὡς ὁ Κύριος ἀπεφήνατο· τὸ δὲ συμπνίγειν ἡμᾶς τὰ ζιζάνια ἀπευκταῖον ἔδοξε τούτῳ. Διὸ καὶ προαναφωνεῖ ἡμῖν ἀπὸ τῶν τούτου πονηρῶν σπερμάτων καὶ γεωργίων.²¹³

Questo è quindi il nemico che dimena la coda, colui che diffonde senza alcun dubbio la zizzania tra il grano, secondo le parole del Signore. Lasciò crescere la zizzania tra il grano come prova per coloro che sono già puri. La zizzania cresce in mezzo al grano come il Signore ha annunciato. Il fatto che la zizzania ci soffochi come un parassita a Lui parve deprecabile tanto che avverte noi fedeli di tenerci lontani e prestare attenzione ai semi e ai coltivatori dannosi.

Si evince di conseguenza che la menzione di Maometto in questa omelia mira a due obiettivi: da un lato ridurre il messaggio di fede musulmano, per mezzo di un'accusa *ad hominem*, al livello degli svariati esempi di movimenti ereticali che hanno turbato la storia della Chiesa e dall'altro insistere nella necessità di una conversione collettiva per fronteggiare l'aggressione violenta che proviene da questa e da altre direzioni (Barlaam, Akindynos, Giorgio di Creta e Matteo di Efeso).

L'ammonimento di Callisto si tinge in aggiunta di fosche tinte apocalittiche in riferimento a Maometto, che distinguono la sua figura da quella dagli altri falsi profeti citati nel corso dell'omelia: con lui infatti si compiono i segni premonitori della liberazione del drago ossia Maometto preannuncia l'avvento dell'Anticristo:

Προαναφωνεῖ γὰρ οὗτος ἡμῖν τὴν τοῦ ἀντιχρίστου ἐπέλευσιν διὰ τινῶν ἐναργῶν σημείων. Τὸ γὰρ μῖσος καὶ ἡ κακία καὶ ὁ φθόνος, ἡ ἀδικία, ἡ πλεονεξία καὶ ἡ πρὸς τὸν πλησίον μισανθρωπία καὶ τὸ ψυγῆναι τὴν ἀγάπην διὰ τὸ πληθυνθῆναι τὴν ἀμαρτίαν τὴν τούτου ἄφιξιν προαγγέλει.²¹⁴

²¹² Per il riferimento neotestamentario si veda la celebre parabola in Mt 13, 24-30.

²¹³ Cfr. ΠΑΙΔΑΣ 2011, § 5, pp. 80-81.

²¹⁴ Cfr. ΠΑΙΔΑΣ 2011, § 5, pp. 80-87.

Difatti questi ci annuncia la venuta dell'Anticristo per mezzo di alcuni segni evidenti: l'odio, la malignità, l'invidia, l'ingiustizia, la superbia e il rancore per il prossimo, l'atto di biasimare l'amore a causa de diffondersi del peccato preconizzano il suo avvento.

L'associazione Maometto – Anticristo (meglio dire precursore dell'Anticristo) è assai interessante poiché assai rara nella tradizione antislamica bizantina. Prima del XIV sec. è possibile rilevare solo due casi, degni tuttavia della massima importanza e autorità. Giovanni Damasceno nell'*incipit* del celebre capitolo contro gli Ismaeliti considera le credenze musulmane come anticipazione del sopraggiungere del Maligno e attribuisce la loro nascita e diffusione al falso profeta Maometto, vissuto ai tempi dell'imperatore Eraclio:

Ἔστι δὲ καὶ ἡ μέχρι τοῦ νῦν κρατοῦσα λαοπλανῆς θρησκεία τῶν Ἰσμηλιτῶν πρόδρομος οὕσα τοῦ ἀντιχρίστου; [...] Ἔως μὲν οὖν τῶν Ἡρακλείου χρόνων προφανῶς εἰδωλολάτρουν, ἀφ'οὗ χρόνου καὶ δεῦρο ψευδοπροφήτης αὐτοῖς ἀνεφύη Μάμεδ ἔπονομαζόμενος.²¹⁵

La seconda testimonianza si legge invece nel libello di Niceta Byzantios il quale in un primo passo, ponendo in rilievo come il Corano in nulla perfezioni il messaggio evangelico, giudica opera dell'Anticristo il libro sacro dell'Islam:

Εἰ οὖν τὸ Εὐαγγέλιον τελειοῖ τὸν νόμον, συνιστᾶν δὲ μᾶλλον τὸ τελειοῦν ἐστι, καταστρέφειν δὲ τὸ Εὐαγγέλιον ἢ βάρβαρος πειρᾶται γραφή, καταστρέφειν ἄρα καὶ τὸν νόμον δοκεῖ καταστρέφειν τε τὰ τελειοῦντα καὶ τελειούμενα οὐ τοῦ Θεοῦ. Οὐκ ἄρα τοῦ Θεοῦ ἐστι Γραφή ἢ τοῦ βαρβάρου θεομάχος γραφή. Λείπεται ἄρα εἶναι τοῦ ἀντιθέου, τουτέστι τοῦ Ἀντιχρίστου.²¹⁶

Alcune pagine di seguito Niceta, commentando la sura IX, associa con fine polemico al versetto 33²¹⁷ un passo dalla seconda lettera ai Tessalonicesi²¹⁸, concludendo che inavvertitamente Maometto definisce se stesso come l'Anticristo:

Ἐφεξῆς δὲ τὸ περὶ τὸν Ἀντίχριστον εὐρημένον σημεῖον τῷ Ἀποστόλῳ ἐναργῶς ἐν τούτῳ ἔστιν εὐρεῖν· φησὶ γάρ· “Κἂν ἀηδῶς ἔχουσιν οἱ ἀρνησάμενοι, Θεός ἐστιν ὁ πέμψας τὸν ἀπόστολον αὐτοῦ εἰς ὁδήγησιν καὶ εἰς πίστιν ἀληθινὴν τοῦ δεσπόζειν αὐτὸν ἐπάνω πάσης πίστεως.” Τοῦτο ταυτόν ἐστι τῷ “Ἀντικείμενος καὶ υπεραιρόμενος ἐπὶ πάντα λεγόμενον Θεὸν ἢ σέβασμα”, ἀπλῶς τοῦ δεσπόζειν αὐτὸν ἐπάνω πάσης πίστεως. Ἐφραυλίσθη ἄρα παρ' αὐτῷ καὶ ἡ τοῦ Ἀβραὰμ πίστις, καθ' ἣν αὐτὸς πιστεύειν ἐνόμιζεν, καὶ οὐχ ὁ νόμος μόνον οὐδὲ τὸ Εὐαγγέλιον “ἐπάνω” γὰρ “πάσης πίστεως” φησιν, τὸ δὲ “ἀληθινὴν” εἴρηται ὡς πρὸς τὰς λοιπὰς. Οὐκ ὀκνῶ τοῦ λοιποῦ περὶ αὐτοῦ ἐντεθυμῆσθαι, ὅτι καὶ οὗτος

²¹⁵ Cfr. KOTTER IV, cap. 100, p. 60, ll. 1-2 e 10-11.

²¹⁶ Cfr. NICETAS BYZANTINUS, II, I, 34, PG 105, 716D-717A = FÖRSTEL *Niketas*, IV, 9, p. 52.

²¹⁷ Cfr. Corano, IX, 33: “Ha inviato il rasūl col carisma della retta guida e con la religione di verità, Essa trionferà completamente sulle altre anche se i fabbricatori di condivinità sentiranno rabbia infamissima”.

²¹⁸ Cfr. 2 Ts 2, 3-4: “Prima infatti arriverà l'apostasia e si rivelerà l'uomo dell'iniquità, il figlio della perdizione, l'avversario, colui che si innalza sopra ogni essere chiamato e adorato come Dio, fino a insediarsi nel Tempio di Dio, pretendendo di essere Dio”.

Ἄντιχριστός ἐστιν ἀληθῶς. Μετ' ὀλίγον δέ, ὅποι φέρεται αὐτῷ ὁ σύμπαρ τῆς θεομαχίας σκοπός, ἔκδηλος γίνεται. Ὁ γάρ τοι ἕως τοῦ νῦν δισχυριζόμενος, ὅτι Θεὸς Υἱὸν οὐκ ἔχει, οὐ θαρρῶν ἑαυτῷ ταῦτα φιλονεικοῦντι, ἀλλὰ διαλογοσάμενος, ὅτι τυχὸν καὶ ἔχει, οὐκ ἀναδύεται ἑαυτῷ τοῦτο προσάψαι τὸ πρόσωπον, εἰ καὶ ἐκ πλαγίου τοῦτο ἐπήγαγεν καὶ προσποιεῖται οἷονεὶ σχηματίζεσθαι βλακίανπλαγίου τοῦτο ἐπήγαγεν καὶ προσποιεῖται οἷονεὶ σχηματίζεσθαι βλακίαν πάνυ αἰσχράν, καὶ φησιν· “Τινὲς σιαινουσιν τὸν προφήτην καὶ λέγουσιν, ὅτι † αὐτὸς Υἱὸς Θεοῦ ἐστιν.” † Καὶ οὐκ εἶπεν, ὅτι ὁ Υἱὸς ἐστιν, λογιζόμενος, ὃν ἀνελεῖν ἀγωνίζεται, ἵνα μὴ γυμνὸς παντελῶς τοῦ δόλου καταλειφθεὶς συσκελισθῆ, ἀλλ', ὅτι αὐτὸς Υἱὸς ἐστιν· ὡς ἂν εἰ ἔλεγεν, ὅτι ‘Εἰ θέλετε Υἱὸν Θεοῦ ὁμολογεῖν, ἐγὼ τοῦ λαλουμένου ἐγγύτερον’. Εἶτα βαττολογήσας τινὰ ἀσέμνως καὶ τῶν αὐτοῦ φλυαριῶν διὰ φλυαρίας τὰς ἀποδείξεις πιστοῦσθαι ἀβρυνόμενος μέμνηταί τινων Θαμουτ καὶ Μαδιάμ καὶ Ματευχαμάτ, πρὸς οὓς ἔφερον, φησίν, οἱ ἀπόστολοι αὐτῶν τὴν φανέρωσιν, ἀδήλων ὄντων τούτων καὶ ἀναποδείκτων, ὡσπερ δὴ καὶ αὐτός. Καὶ εὐθέως ἐκστρατεύει καθ' ἡμῶν τοὺς βαρβάρους καὶ τὰ εἰς τοῦτο αὐτοὺς ἐρεθίζοντα καθυλακτῆσας ἀποκόπτει τὸν φλήναφον.²¹⁹

Se escludiamo un passo dell'*Oratio ad sanctum martyrem Nicetam iuniorum* di Teodoro Mouzalon²²⁰ che riconosce nella predicazione di Maometto, sorda alla venuta di Cristo, un'anticipazione dell'Anticristo, in linea con il modello di Giovanni Damasceno²²¹, bisogna attendere la fine del XIV sec. e il secolo seguente per ritrovare casi nei quali l'associazione di Callisto sia ribadita. Nel dialogo fittizio di Giuseppe Bryennios²²², composto probabilmente negli ultimi anni di vita quando l'autore risiedeva nel monastero costantinopolitano di Charsianites (1416-1427), si legge un passo in cui, alla solita richiesta dell'interlocutore musulmano intorno ai motivi per i quali Maometto non fu annunciato da Cristo, il monaco replica con acredine che gli insegnamenti del Profeta sono anticipazione della fine dei tempi ed egli stesso precursore dell'Anticristo. Quindi osserva, con un elenco dettagliato, che tutti i popoli hanno abbracciato la fede in Cristo tranne i Saraceni, gli Ismaeliti e gli Sciti:

ΤΑΛΑΣΙΜΑΝΗΣ. Τούτοις μὲν συντίθημι. Διατί δὲ μὴ τοῦ Μωάμεθ τὴν ἔλευσιν ἐνεπόδισεν ὁ Χριστός; Ἐλθὼν γὰρ οὗτος, σχεδὸν τὴν πίστιν ὑμῶν ἀνέτρεψε.
 ΜΟΝΑΧΟΣ. Οὐδαμῶς ἀλλὰ ταῦτα πάντα συμπίπτει τῷ τὴν συντέλειαν ἐγγίζειν καὶ τὴν τοῦ ἀντιχρίστου πρὸ ταύτης ἔφοδον, οὗ πρόδρομος οὗτος ἦν. Ἔτι δ' ἔχονται τῆς εἰς Χριστὸν πίστεως τῶν ἡμῖν ἐγνωσμένων ἔθνων Ἴνδοι καὶ Αἰθίοπες, οἳ τοσοῦτοὶ εἰσι τῷ πλήθει, ὡς μόνοι παραβάλλεσθαι πρὸς τὴν λοιπὴν οἰκουμένην· οὐ μόνον δ' ἐκεῖνοι, ἀλλὰ καὶ σὺν αὐτοῖς Ῥωμαῖοι, Μέλχοι, Χαλδαῖοι, Σύροι καὶ μέρος Περσῶν, Ἀρμένιοι, Ἰβηρες,

²¹⁹ Cfr. NICETAS BYZANTINUS, VIII, 63, PG 105, 749CD = FÖRSTEL *Niketas*, VIII, 5, p. 90.

²²⁰ Notizia in PLP 19439.

²²¹ Cfr. THEODORUS MOUZALON, *Oratio ad sanctum martyrem Nicetam iuniorum*, in F. HALKIN, *Hagiographica inedita decem*, Corpus Christianorum. Series Graeca 21. Turnhout 1989, p. 142., ll. 539-547: Ἐρεῖ δ' ἂν τις καὶ τὰ τολμηθέντα Μωάμετ οὐκ ἐλάττω τῶν τοῦ πονηροῦ τεχνασμάτων, ἐπεὶ καὶ μετὰ τὴν ἐνανθρώπησιν τοῦ σωτῆρος καὶ τὴν ταφήν καὶ τὴν ἀνάστασιν καὶ τὴν εἰς οὐρανοὺς ἄνοδον καὶ ἀνάληψιν, μετὰ τὸν φωτισμὸν τοῦ κηρύγματος καὶ τὴν ἐντεῦθεν ἐλευθερίαν τοῦ πλάσματος, πρόδρομος οὗτος τοῦ ἀντιχρίστου γενόμενος, τὴν ἄθεον ἀνέσπειρε πλάνην, καὶ λαῶν ὄλας ὑπεποιήσατο μυριάδας καὶ τῷ διαβόλῳ παρέδωκε.

²²² Notizia in PLP 3257.

Κόλχοι, Ἄλανοί, Ἄβασγοί, Γότθοι, Βούλγαροι, Τριβαλοί, Βλάχοι, Ἰλλυριοὶ καὶ Ἀλβανῖται, Ῥῶσοι, Σάσοι, Οὔνοι καὶ Γερμανοί, Λογγιβάρδοι, Τουδέσκοι, Σπανοί, Γαλάται, πάντες οἱ τὰς βρεταννικὰς νήσους οἰκοῦντες καὶ Ἱταλοὶ καὶ ἕτεροι, τρία δὲ μόνον ἔθνη, ἀλογία συζῶντα καὶ πρότερον, κατὰ κράτος ἐκείνῳ δεδούλωται, Σαρρακηνοί, Ἰσμαηλίται καὶ Σκύθαι, ἃ καὶ φθαρήσεται πρὸς θεοῦ, ὡς καὶ πάντες οἱ ἀντάρται τῆς πίστεως τῆς δὲ Χριστοῦ βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος.²²³

In quegli stessi anni, durante l'assedio di Costantinopoli di Murad II e più precisamente nell'autunno del 1422, Macario Makres²²⁴ compose *Quattro discorsi* contro l'Islam, seguendo la falsa riga dei testi apologetici redatti poco prima ancora da Giuseppe²²⁵. Nel suo primo discorso, il monaco athonita in una velenosa introduzione all'Islam e alla sua dottrina, si scaglia contro Maometto, apostrofandolo come ricettacolo di tutti i vizi umani, strumento del demonio, precursore e apostolo dell'Anticristo:

Ὡς εἴπερ ἔδει τὸν εὐρετὴν τῆς κακίας ὄργανον εὐρεῖν ἀξιοχρεῶ τῆς αὐτοῦ σκαιότητός τε καὶ πονηρίας καὶ τοῦτο παρενεγκεῖν ἐν τῷ μέσῳ, ἐφῶ πᾶσαν ἰδέαν κακοῦ τοὺς ἀνθρώπους τελέσαι καὶ εἰς δαιμόνων μεταβαλεῖν βδελυρίαν, μὴ ἂν πρὸ τοῦ γενναίου καὶ σοφοῦ τὰ τοιαῦτα Μωάμεθ, ἕτερον ἐλέσθαι, ἀντικρὺς εἰκόνα καὶ στήλην εἰς ἄκρον ἀποξεσμένην τοῦ Ἄντιχρίστου, ἀπόστολον, πρόδρομον ἄλλον αὐτόν.²²⁶

Poco o nulla aggiunge la genealogia di Maometto che si legge nel *Chronicon* dello Pseudo-Sphrantzes; essa si conclude con l'accusa al fondatore dell'Islam di essere uno pseudoprofeta ed egli stesso l'Anticristo²²⁷.

Al termine di questa breve rassegna notiamo come l'associazione Maometto – precursore dell'Anticristo in Callisto si collochi in continuità con un tema minoritario e sotterraneo della polemistica bizantina. Le citazioni di Bryennios e Makres ci aiutano a inquadrare meglio il contesto sociale e psicologico entro il quale tale associazione riscopre la sua pregnanza: come per i due personaggi dell'inizio del XV sec. anche Callisto vive in un'epoca di fragilità politica, corrosione della disciplina cristiana ed espansione dell'Islam, tutti elementi che rendono il paragone naturale a causa della percezione collettiva della prossima fine dei tempi.

A ben vedere tuttavia questo tono apocalittico è presente anche nella tradizione antislamica di matrice occidentale. Nella terza lettera di Riccoldo di Montecroce, i cui scritti

²²³ Cfr. ARGYRIOU 1966-1967, p. 176, ll. 438-451.

²²⁴ Notizia in PLP 16379.

²²⁵ In particolare alludiamo al discorso intitolato Ἀναγκαίαις τινὰς ἀπορίας περιέχων καὶ λύσεις περὶ τοῦ Θεοῦ Λόγου ἐνσάρκου οἰκονομίας· ῥηθεῖς ἐν τῷ αὐτῷ παλατίῳ, καὶ πρέσβων ἐκ Περσίδος ἐκεῖσε παρατυχόντων τῶν περὶ αὐτὰς ἐσχολακόντων, in BRYENNIUS, II, pp. 82-97.

²²⁶ Cfr. ARGYRIOU 1986, or. 1, § 9, p. 249, ll. 1-6.

²²⁷ Cfr. SPHRANTZES, p. 436, ll. 19-23: Ἐν οἷς χρόνοις ἦν καὶ ὁ τρισκατάρτος καὶ ψευδοπροφήτης Μωάμεθ, ὁ ἀπόγονος τοῦ Ἰσμαήλ, ὃς ὑπῆρχεν ἐκ τῆς Κηδᾶρ τῆς φυλῆς τοῦ πρωτοτόκου υἱοῦ Ἰσμαήλ. Νίζαρος γὰρ ὁ τοῦ Κηδᾶρ ἀπόγονος ἐγέννησεν υἱοὺς δύο, Μούδαρον καὶ Ῥαβίαν, ὁ δὲ Μούδαρος Κούσαρον καὶ Κάιτον καὶ Θεμίνην καὶ Ἄσαδον, ὁ δὲ Κούσαρος τὸν Ἀβεδουλᾶν, ὁ δὲ Ἀβεδουλᾶς τὸν ψευδοπροφήτην καὶ ἀντίχριστον Μωάμεθ.

di certo circolavano alla metà del XIV sec. alla corte paleologa, si legge un passaggio che sorprende per la sua consonanza con i brani sopraccitati e con la stessa omelia di Callisto:

Sed ecce unus de maximis imitatoribus dyaboli, famosus antichristi precursor Machometus, se bene vindicavit de te! Nam parum post tua tempora surrexit et in suo alchorano mores corrumpit et virtutes, vicia inseruit, fidem christianam molliter extinguere (?), civitates et ecclesias christianorum destruxit; et nunc fere septingentis annis, armis et viribus prevalet.²²⁸

Il ritratto di Maometto dipinto da Callisto non è tuttavia ancora completo. Nel corso dell'omelia compare ancora un secondo tema degno di nota. La predicazione del profeta musulmano non ha per il patriarca soltanto una valenza apocalittica, ma si inserisce nel quadro delle varie e molteplici forme di eresia che hanno costellato la storia della Chiesa. Proprio in questa prospettiva, prima di lanciare il secondo strale, Callisto si dilunga in un'ampia e dettagliata rassegna della fenomenologia dell'intervento del Maligno che induce uomini saggi a macchiarsi di blasfemia che è la porta per l'eresia. L'azione del demonio colpisce i superbi e ne indebolisce la fede, spingendoli a dare corso alle loro false visioni e a una predicazione mendace. La superbia, genitrice di blasfemia, tiene dunque lontana ogni forma o gesto di pentimento e umiltà:

Αὕτη ἡ ἀπάτη τοῦ πονηροῦ δαίμονος. Καὶ τὸ τῆς πλάνης τοῦτο πνεῦμα τοιοῦτοτρόπως τοὺς κουφοτέρους, μᾶλλον δὲ κενοδόξους, συναρπάζει καὶ συνωθεῖ πρὸς τὸν τῆς ἀπωλείας βυθόν. Ἐν ἀρχῇ γὰρ ματὰ πλάνης ὁ τῆς κενοδοξίας δαίμων εἰσβάλλει καὶ εὐθὺς ὁ τῆς ὑπερηφανίας ἐπιφύεται καὶ τούτοις συμπλέκεται κραταιῶς, καὶ ἅμα τὴν διάνοιαν αὐτῶν μετωρίζει ἀστηρίκτων ὄντων ἐν τῇ τῆς πίστεως πέτρα καὶ τῆδε κάκεῖσε κατὰ τὴν τῶν καλάμων εὐκόλιαν ῥιπιζομένων ἐπιστρέψαι καὶ ὑπὸ τὴν κραταιὰν τοῦ ὑψιστοῦ χεῖρα ταπεινωθῆναι τοῦτον οὐ συγχωρεῖ, καθαπερεὶ καὶ ὁ πρῶτος ἐκεῖνος, ὁ διὰ τὴν λαμπρότητα ἐωσφόρος καὶ ὢν καὶ λεγόμενος, τῆς ἀγγελικῆς τάξεως ἐκπεσὼν οὐκ ἠθέλησεν ἐπιστρέψαι διὰ μετανοίας καὶ ταπεινώσεως.²²⁹

Questo è l'inganno del malvagio Demonio. Questo spirito dell'inganno in tal modo rapisce i più semplici e in particolare i vanagloriosi e li spinge verso un abisso di perdizione. All'inizio difatti insieme all'inganno si presenta il demone della vanagloria e a seguire quello della superbia germina e a questi si avviluppa con forza e contemporaneamente attecchisce nelle menti di coloro che sono instabili sulla pietra della fede e così da qui con facilità trova terreno fertile tra coloro che spingono come piuma al vento i calami e non permette che questo sia umiliato sotto la mano dell'Altissimo proprio come il primo che è e viene chiamato per il sua luminosità Lucifero, ma a causa del suo gesto di vanto è e viene chiamato Tenebra, dopo essere caduto dalla schiera angelica non volle volgersi a pentimento e umiltà.

[...] εἰς ὃ πάθος στοχαστικῶς ὁ δαίμων ἐπιτηρήσει προσκεῖσθαι τὸν ἄνθρωπον, ἐν τούτῳ καὶ συμπλέκεται καὶ προσπαλαίει αὐτῷ, καὶ ὑπηρετήν ἐντεῦθεν ἀποκατισθῆ τούτου, ἐν οἷς

²²⁸ Cfr. RICCOLDO DA MONTECROCE, *Epistulae*, p. 280.

²²⁹ Cfr. ΠΑΪΔΑΣ 2011, § 10, pp. 104-107.

καὶ τὸ πολυρρήμον πνεῦμα τῆς πλάνης ἐπεισφρήσαν τις σοφιστικῶς αὐτοὺς φενακίζει καὶ ἀπατᾷ τοὺς κουφοτέρους δηλαδὴ καὶ ῥαδίους πρὸς τὴν τῆς κακίας ὁρμήν. Καὶ ὅπου δ' ἂν εἰσπηδήσῃ, μεμνηνότες τὸν δαίμονα καὶ ἔξω φρενῶν ἀπεργάζεται, μήτε ἂ χρὴ λέγειν εἰδότα, μήτε περὶ ὧν διατείνεται, καθὰ καὶ τοῦτον τὸν ἀπὸ Κρήτης ὁρμώμενον. Τοῦτο γὰρ τὸ πολυρρήμον πνεῦμα τῆς πλάνης, ἅμα τῷ ἐπικρατῆσαι τοῦ νοῦς τοῦ ταλαιπώρου τούτου ἀνθρώπου, ὄνειροπολεῖν αὐτὸν περσεκέυασε τὰ μὴ δέοντα καὶ φαντασίας τινὰς ἀναπλάττειν ἐν τῷ ἡγεμονικῷ τῆς αὐτοῦ διανοίας κατὰ τε Θεοῦ καὶ τῶν θεοπρεπῶν ἐννοιῶν, ὥστε καὶ ὑποφήτην αὐτὸν ἀποκαθιστᾷ ὡς δῆθεν τῶν <μὴ> φαινομένων τὰ περὶ τὴν αἴσθησιν κακῶς φανταζόμενον.²³⁰

[...] Da ciò instillando in alcuni anche lo spirito loquace dell'inganno, raggira con sofismi gli altri e inganna ovviamente i più semplici e quanti sono maggiormente predisposti all'assalto della perversione. E quando egli irrompe, rende lo sfortunato folle e fuori di senno, incapace di ribattere e di opporsi come nel caso di quello che proveniva da Creta. Difatti questo spirito loquace dell'inganno, oltre a impadronirsi della mente di questo sciagurato uomo, si preoccupò che questi sognasse ciò che non era lecito e creare nella parte razionale della sua mente alcune false immagini contro Dio e i pensieri che a Dio si addicono, cosicché anche egli divenne profeta come se appunto immaginasse cose corrispondenti a realtà.

Solo dopo questo preambolo Callisto torna a definire l'identità di Maometto:

Ταῦτα γὰρ καὶ πρὸ τῆς τοῦ Χριστοῦ ἐνσάρκου παρουσίας καὶ μετ' αὐτὴν ἐγεγόνεισαν. Καὶ γὰρ Δοσίθεος ὁ Σαμαρίτης καὶ Σίμων ὁ μάγος, ὁ μὲν Θεοῦ δύναμιν ὠνόμασεν ἑαυτὸν, ὁ δὲ τοῦ Μωσέως πρόδρομον, ὡσπερ ἄρα καὶ ἐπὶ τοῦ ἀντιχρίστου γενήσεται. Καὶ διὰ τοῦτο φησὶν ἰδοὺ προεῖρηκα ὑμῖν πάντα²³¹ ποῖα φημί; Τὰ τολμηθησόμενα δηλαδὴ ἄρα τῶν κηρύκων καὶ προδρόμων τοῦ ἀντιχρίστου καὶ τοῦ ἀνόμου φημί Μωάμεδ καὶ τῶν ἐκεῖνων θεραπόντων καὶ ὀπαδῶν, οἵτινες ἀποπλανήσωσιν, εἰ δυνατόν, καὶ τοὺς ἐκλεκτούς.²³²

Questi eventi sono capitati prima e dopo la venuta del Cristo incarnato. Difatti Dositeo il Samaritano e Simon Mago, l'uno si definì "potenza di Dio", l'altro "precursore di Mosè", così sarà di certo per l'Anticristo. E per questo motivo Egli ci avverte dicendo: "Ecco, io ve l'ho predetto", ma quali eventi dico io? Ovviamente l'ardire di messi e precursori dell'Anticristo e dell'Empio; mi riferisco a Maometto e ai suoi servitori e seguaci i quali inganneranno, se possibile, anche gli eletti.

In questo passo osserviamo come l'aspetto che nelle pagine precedenti abbiamo definito teleologico-apocalittico s'innesti con l'accusa di eresia. Maometto è associato a Dositeo il Samaritano e Simon Mago, mitici eresiarchi vissuti ai tempi di Cristo o poco dopo. Colpisce tuttavia l'eccezionalità del paragone. Non si individuano nella copiosa letteratura antislamica collegamenti analoghi. Se per Simon Mago è evidente e quasi scontata la ripresa in Callisto del celebre passo dagli Atti degli Apostoli (8, 9-10), lì dove l'eresiarca è appunto definito "potenza di Dio", più difficile è reperire le fonti intorno a Dositeo.

²³⁰ Cfr. ΠΑΙΔΑΣ 2011, § 9, pp. 100-103.

²³¹ Cfr. Mc 13, 23.

²³² Cfr. ΠΑΙΔΑΣ 2011, § 11, pp. 108-111.

Sorprende tuttavia la vicinanza del passo di Callisto con una sequenza dell'omelia XV di Filagato di Cerami (XI-XII sec.) che, oltre all'associazione dei due nomi, apostrofa entrambi con le medesime parole scelte dal nostro Callisto:

Διὰ τί δὲ ὁ εὐαγγελιστὴς τὰ τῶν ἀποστόλων σημειοῦται ὀνόματα, εἰπεῖν ἀναγκαῖον. Ἐπεφύησάν τινες ψευδαπόστολοι, κατάλληλον τῆς αὐτῶν ἀσεβείας τὴν διδασκαλίαν ποιούμενοι καὶ τῷ τροφίμῳ τῆς ἀληθείας σίτω τὰ τοῦ ψεύδους ζιζάνια παρασπεύροντες. Ὅ τε γὰρ Μάνης τὰς βεβήλους κατέχων βίβλους καὶ περιῶν τὴν Περσίδα, ἑαυτὸν ἀπόστολον ἐπεφήμιζε· Σίμων δὲ καὶ Δοσίθεος ἤστην μὲν ἄμφω Σαμαρεῖται, ὠνομαζέτην δὲ σφᾶς ὁ μὲν «μεγάλην δύναμιν τοῦ Θεοῦ», ὁ δὲ «τὸν ὑπὸ Μωσέως προκηρυττόμενον».²³³

Se poi consideriamo le singole figure notiamo la progressiva scomparsa di ogni riferimento man mano che ci avviciniamo all'età paleologa. Simon Mago²³⁴ è citato ovviamente come eresiarca da Giovanni Damasceno²³⁵ e compare quale padre antico e mitico del bogomilismo bizantino in Eutimio della Peribleptos e nel *Testamento* di Nilo Erichiotas del 1337²³⁶. Da aggiungere il frequente ricorso alla sua immagine nei Salteri bizantini a commento del salmo 51, 9²³⁷. Passando alla figura di Dositeo, ci appare

²³³ Cfr. FILAGATO DA CERAMI, *Omellie per i vangeli domenicali e le feste di tutto l'anno*, ed. G. ROSSI TAIBBI, Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neoellenici. Testi e Monumenti 11, Palermo 1969, *hom.* 15, § 5.

²³⁴ Cfr. J. D. M. Derrett, *Simon Magus (Act 8:9-24)*, in *Zeitschrift für die Neutestamentische Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 73 ½ (1982), pp. 52-68.

²³⁵ Cfr. KOTTER IV, capp. 21-22, p. 26: Σιμωνιανοί, οἱ ἀπὸ Σίμωνος τοῦ μάγου τοῦ ἐπὶ Πέτρου τοῦ ἀποστόλου, κώμης Γιθῶν τῆς Σαμαρείας. Οὗτος ἀπὸ Σαμαρειτῶν ὠρμάτο Χριστοῦ ὑποδὺς ὄνομα μόνον. Ἐδίδασκεν δὲ αἰσχροποιὸν μίξιν μολυσμοῦ, ἀδιαφορίαν σωμάτων. Ἀποβάλλεται δὲ τὴν ἀνάστασιν καὶ τὸν κόσμον μὴ εἶναι θεοῦ φάσκει. Εἰκόνα δὲ αὐτοῦ ὡς Διὸς καὶ τῆς σὺν αὐτῷ πόρνης ὀνόματι Ἑλένης, Ἀθηναῖς τύπον, τοῖς ἑαυτοῦ μαθηταῖς παρεδίδου εἰς προσκύνησιν. Ἔλεγεν δὲ ἑαυτὸν Σαμαρεῖταις μὲν τὸν πατέρα, Ἰουδαίοις δὲ τὸν Χριστόν. Μενανδριανοί, οἱ ἀπὸ τούτου τοῦ Σίμωνος διὰ Μενάνδρου τινὸς ἐναρξάμενοι, διαφερόμενοι δὲ πρὸς τοὺς Σιμωνιανούς κατὰ τι, οἱ ἀπὸ ἀγγέλων ἔλεγον τὸν κόσμον γεγενῆσθαι.

²³⁶ Cfr. *Byzantine Monastic Foundation Documents. A complete translation of the surviving Founders' Typika and testaments*, edited by J. THOMAS – A. CONSTANTINIDES-HERO, *Dumbarton Oaks Studies* 35, Washington D. C. 2000, pp. 1396-1403, in part. § 11, p. 1401.

²³⁷ Esempi nei Salteri Khludov e del Pantokrator (IX sec.). Cfr. CH. WALTER, "Latter-day" saints and the image of Christ in the ninth-Century byzantine marginal Psalters, in *Revue des Études Byzantines* 45 (1987), p. 213: Νικήφορος πατριάρχης ὑποδεικνοῖ(ν) Ἰάννην τὸν δευτέρου Σίμονα (καὶ) εἰκονομά(χον), lì dove Simon Mago è paragonato a Giovanni Magistro. Da segnalare ancora, più per la sua singolarità che non per un diretto legame con la nostra discussione, la menzione di Simon Mago in un passaggio di Gregoras, nel quale, con la consueta acredine, lo storico rimprovera proprio il nostro Callisto di non aver tenuto fede ai suoi propositi di correzione delle pratiche simoniache diffuse nella chiesa costantinopolitana; cfr. GREGORAS, XXXVI, 40, Bonn III, p. 520: ὃς [*scil.* Callisto] τῶν τῆς ἱερωσύνης κανόνων πρόμαχος εἶναι ὁμωμοκῶς, καὶ μὴ προδότης γίνεσθαι τῶν ταύτης θεσμῶν, μηδὲ τὴν ἄπρατον χάριν τοῦ πνεύματος ὦνιον ὡς ἐν ἀγορᾷ προτιθέναι τοῖς κατὰ Σίμωνα τὸν μάγον ζητοῦσιν, ἔπειτα αὐτός τε παραβάτης ὦφθη περιφανῆς, διακυβεύων τὰ τιμῆα, καὶ τοὺς ἄλλους προτρεπόμενος ἀπαρακαλύπτως ἐς τὴν τοῦ κακοῦ κοινωνίαν. Ricordiamo tuttavia che la tradizione gemella occidentale non è estranea al paragone. Embrico di Mainz (XI-XII sec.), nella sua *Vita Mahumeti*, classifica l'Islam come una forma di eresia cristiana e lo stesso Maometto come vile eresiarca. Per l'associazione con Simon Mago cfr. A. FERREIRO, *Simon Magus in Patristic, Medieval and Early Modern Traditions*, Leiden-Boston 2005, cap. XI (*Simon Magus, Nicolas of Antioch and Muhammad*), pp. 221-240; sul paragone in Embrico si veda EMBRICON

sicuramente curiosa la sua menzione dato lo scarso e confuso rilievo che tale figura ricopre nella trattatistica antieretica bizantina e la sua totale assenza nell'armamentario polemico antislamico. Oltre al già citato passaggio di Filagato di Cerami, Dositeo compare in associazione con Simon Mago per lo più negli scritti dei primi padri come lo Pseudo-Clemente²³⁸ o nel *Contra Celsum* di Origene²³⁹; più vicino in termini cronologici, ma di chiara ascendenza scolastica, risulta il cenno in Niceforo Callisto Xanthopoulos²⁴⁰, che segue l'antica traccia origeniana²⁴¹. Ben attestato – ma ancora per periodi lontani da Callisto – il ricordo del millantato e stretto legame tra Dositeo e Mosè che ne avrebbe annunciato la venuta. La notizia dalla Patristica dei primi secoli – ancora Origene²⁴² e Apollinare²⁴³ – attraverso Eusebio²⁴⁴ giunge fino a Fozio²⁴⁵.

È indispensabile al termine di questa lunga disamina una puntualizzazione e una generale riconsiderazione delle tematiche. Giudichiamo – come detto in precedenza – lo scritto di Callisto estraneo alle forme della trattatistica antislamica bizantina. L'obiettivo del

DE MAYENCE, *La vie de Mahomet*, édité par G. CAMBIER, Revue des Études Latines, Bruxelles 1962, § 12; J. TOLAN, *Anti-Hagiography: Embrico of Mainz's Vita Mahumeti*, in *Journal of Medieval History* 22 (1996), pp. 22-41, in part. pp. 35-36.

²³⁸ Cfr. J. IRMSCHER - F. PASCHKE - B. REHM, *Die Pseudoklementinen I. Homilien*, Die griechischen christlichen Schriftsteller 42. Berlin 1969, *hom.* 2, 24, 4.

²³⁹ Cfr. ORIGÈNE, *Contre Celse*, ed. M. BORRET, Sources chrétiennes 132, Paris 1967, VI, § 11: Σίμων τε ὁ Σαμαρεὺς μάγος καὶ Δοσίθεος ὁ ἀπὸ τῆς αὐτῆς χώρας ἐκεῖνῳ τυγχάνων, ἐπεὶ ὁ μὲν ἔφασκεν αὐτὸν εἶναι δύναμιν θεοῦ τὴν καλουμένην μεγάλην, ὁ δὲ καὶ αὐτὸς υἱὸς τοῦ θεοῦ.

²⁴⁰ Cfr. NICEPHORUS CALLISTUS XANTHOPULUS, *Historia ecclesiastica*, in PG 145, IV, 7, 992BC: ἀφ' ὧν Σίμων. ὅθεν οἱ Σιμωνιανοὶ καὶ Κλεόβιος, ὅθεν Κλεοβιανοὶ καὶ Δοσίθεος, ὅθεν Δοσιθεανοί.

²⁴¹ Cfr. ORIGÈNE, *Commentaire sur saint Jean*, ed. C. BLANC, Sources chrétiennes 222, Paris 1975, XIII, XXVII, § 162: Θεωρητέον καὶ τὸ «Ὅταν ἔλθῃ ἐκεῖνος, ἀναγγελεῖ ἡμῖν ἅπαντα» πότερον ἀπὸ παραδόσεως τῇ Σαμαρείτιδι εἴρηται ἢ ἀπὸ τοῦ νόμου; οὐκ ἀγνωστὸν μέντοι γε ὅτι ὡσπερ ἀπὸ Ἰουδαίων ἀνέστη ὁ Ἰησοῦς, Χριστὸς εἶναι οὐ μόνον λέγων ἀλλὰ καὶ ἀποδεικνύς· οὕτως ἀπὸ Σαμαρέων Δοσίθεός τις ἀναστὰς ἔφασκεν ἑαυτὸν εἶναι τὸν προεφητευμένον χριστόν, ἀφ' οὗ δεῦρο μέχρι εἰσὶν οἱ Δοσιθηνοί.

²⁴² Cfr. ORIGÈNE, *Contre Celse*, ed. M. BORRET, Sources chrétiennes 132, Paris 1967, IV, § 57: Ἰκαὶ μετὰ τοὺς Ἰησοῦ δὲ χρόνους ἠθέλησε καὶ ὁ Σαμαρεὺς Δοσίθεος πείσαι Σαμαρεῖς ὅτι αὐτὸς εἶη ὁ προφητευόμενος ὑπὸ Μωϋσέως Χριστός, καὶ ἔδοξε τινῶν τῇ ἑαυτοῦ διδασκαλίᾳ κεκρατηκέναι.

²⁴³ Cfr. J. REUSS, *Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche*, Texte und Untersuchungen 61, Berlin 1957, *fr.* 122.

²⁴⁴ Cfr. EUSEBIUS, *Die Theophanie*, Band 3.2, Die griechischen christlichen Schriftsteller 11.2, curavit H. GRESSMANN, Leipzig 1904, *fr.* 15: αὐτίκα <γὰρ> Σαμαρεῖται Δοσίθειον μετὰ τοὺς χρόνους τοῦ σωτῆρος γενόμενον αὐτὸν εἶναι τὸν ὑπὸ Μωσέως προφητευόμενον προφήτην ἐπέισθησαν, ἀπατηθέντες ὑπ' αὐτοῦ ὡς τὸν Χριστὸν αὐτὸν εἶναι ἀποφήνασθαι. ἄλλοι δὲ <πάλιν> κατὰ τοὺς χρόνους τῶν ἀποστόλων Σίμωνα τὸν μάγον τὴν μεγάλην τοῦ θεοῦ δύναμιν ἐκάλουν, αὐτὸν εἶναι νομίσαντες τὸν Χριστόν.

²⁴⁵ Cfr. PHOTIUS, *Bibliothèque*, texte établie et traduit par R. HENRY, t. V, Paris 1991, cod. 230, pp. 60-61: Ἡ δὲ ὑπόθεσις πρόκειται τοιαύτη. Τῶν Σαμαρειτῶν τὸ πλῆθος εἰς ἀντικειμένας μερίδας διαιρεθέντες καὶ στασιάζαντες πρὸς ἀλλήλους καὶ ἀλλοφύλους ἑαυτοὺς ἀποδιατειχίσαντες δόξαις, οἱ μὲν Ἰησοῦν τὸν Ναυῆ ἐδόξαζον εἶναι περὶ οὗ Μωσῆς εἶπε· «Προφήτην ὑμῖν ἀναστήσει Κύριος ὁ Θεὸς ἐκ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν ὡς ἐμέ», οἱ δὲ τοῦτον μὲν παρεγράφοντο, Δοσθὴν δὲ τινα τοῦνομα ἢ Δοσίθειον ἀνεκήρυττον, Σαμαρεῖτην μὲν καὶ αὐτὸν τὸ γένος, συνακμάσαντα δὲ κατὰ γε τοὺς χρόνους Σίμωνι τῷ μάγῳ καὶ τοῦτον εἶναι τὸν προφητευθέντα τερατευόμενοι ἐξ αὐτοῦ τὴν ἐπωνυμίαν ἔφερον, Δοσθηνοὶ καλούμενοι.

patriarca in questo discorso non è infatti diretto a una dettagliata e specifica aggressione alla figura di Maometto. L'intento primario mira a sollecitare un rinnovamento spirituale tra i fedeli di fronte alle sfide e alle seduzioni che provengono dal proliferare di idee ereticali. In ciò Maometto in nulla si discosta dagli altri protagonisti in negativo del discorso (Barlaam, Akindynos, Giorgio di Creta e Matteo di Efeso). Al fine di minare la credibilità del profeta musulmano, Callisto avanza le sue accuse: Maometto deve apparire ai suoi fedeli come un'eresiarca da combattere e il suo messaggio e il suo operato, così imbevuto di peccato e vizio, ne fanno una chiara anticipazione dell'Anticristo ossia della vicinanza della fine dei tempi. Con ciò, in conclusione, intendiamo affermare che l'estraneità di tanti motivi, che Callisto addebita al suo personale ritratto di Maometto, trova spiegazione non nella ricerca di originalità o nel desiderio di percorrere una strada alternativa ai sentieri ben delineati della polemistica bizantina, bensì nella necessità di rendere vivace e spaventosa, preoccupante e spregevole l'immagine del Musulmano agli occhi della sua comunità. I modi del genere omiletico, il livello culturale del pubblico al quale il discorso fu rivolto e gli obiettivi pastorali che Callisto si impose giustificano, a nostro giudizio, un ritratto – o un semplice bozzetto – assai originale di Maometto, caratterizzato da parallelismi con figure e personaggi, estranei alla trattatistica dotta, ma ben riconoscibili e riconosciuti dai semplici fedeli.

4.4 CASI DI CONVERSIONE DALL'ISLAM: I §§ 14-17 DELL'ὁμιλία κατὰ Λατίνων

Anche in questo caso ci troviamo di fronte ad un testo²⁴⁶ che non appartiene al genere polemico-apologetico. Si tratta di un'omelia apparentemente rivolta, come già osservava Gones, contro i Latini, ma in realtà tutta centrata sull'attacco delle tesi latinofrone e antipalamite contro le quali il patriarca si batteva per una purificazione e corretta adesione al dogma ortodosso. Il discorso infatti sviluppa, come vedremo tra breve, il tema dell'operazione dello Spirito santo e della sua manifestazione attraverso la luce taborica, tematiche proprie della controversistica palamitica. Con ogni probabilità il testo risale al biennio 1357-1361, poiché sembra rispondere alla pubblicazione dei secondi *Antirrhethika* di Gregoras, che pare essere ancora in vita²⁴⁷, e, data la centralità del sacramento del battesimo per l'articolazione del discorso, non è da escludere che sia stato pronunciato in occasione di questa festa liturgica o in concomitanza con le solenni celebrazioni battesimali presiedute dal patriarca in persona²⁴⁸. Queste tematiche sono tutte dichiarate nell'*incipit*:

²⁴⁶ Per le edizioni e le informazioni sul testo si vedano: ΠΑΙΔΑΣ 2011, pp. 338-401; ΓΟΝΗΣ 1980, pp. 195-197.

²⁴⁷ Cfr. ΠΑΙΔΑΣ 2011, § 26, pp. 396-397: Τοῦτο δὲ προσέθηκε οὗτος ὁ νηπιόφρων Γρηγοῶς.

²⁴⁸ Si deve così pensare al venerdì o sabato delle Settimana Santa, al giorno dell'Epifania, al sabato detto di Lazzaro o la domenica di Pentecoste. Cfr. ARRANZ 1983, pp. 46-47.

Ἄριστην ἡμῖν ὁδὸν ὁ λόγος τῆς ἀληθείας ὑπέδειξε σήμερον, ἀγαπητοὶ ἀδελφοί, κατὰ τῶν μὴ παραδεχομένων καὶ ἀθετούντων τὴν τοῦ Πνεύματος χάριν [...] Πιστευόμεν γὰρ βεβαίως καὶ ἀληθῶς διὰ τῆς ἐπικλήσεως τῆς ζωαρχικῆς Τριάδος ὅτι οὐ μόνον τελείαν τὴν κάθαρσιν τῶν ἀμαρτημάτων δεχόμεθα καὶ τὰς κηλίδας τὰς ψυχικὰς ἀποσμύχομεν καὶ καθαρώτεροι, ὡς εἶπεῖν, τοῦ ἀρτιγενοῦς ἀναδεικνύμεθα βρεέφους, ἐπειδὴ κατὰ τὸν θεῖον Δαυὶδ ἐν ἀνομίας συνελήφθην καὶ ἐν ἀμαρτίας ἐκίσσησέ με ἡ μήτηρ μου, ἀλλὰ καὶ φῶς ἄρρητον καὶ δόξα καὶ δύναμις θεία ἡμῖν ἐπιγίνεται διὰ τοῦ θείου τούτου βαπτίσματος ὡς προῖων ὁ λόγος δηλώσει σαφέστερα.²⁴⁹

Oggi il Verbo di verità mostra la migliore via per noi, amati fratelli, contro coloro che non accolgono e disprezzano la grazia dello Spirito [...]. Grazie all'invocazione della vivificante Trinità noi crediamo infatti con sicurezza e in verità che non solo accettiamo la piena purificazione dai peccati e laviamo le macchie della nostra anima e più puri di un neonato, come dire, vediamo, poiché secondo la parola del divino Davide Nella colpa sono nato, nel peccato mi ha concepito mia madre²⁵⁰, ma siamo anche certi che una luce ineffabile, una gloria e una potenza divina ci è vicina attraverso questo divino battesimo come il discorso che segue dimostrerà in totale chiarezza.

Di qui il discorso corre lungo due binari paralleli che si intersecano continuamente e che potremmo così riassumere: la validità e l'efficacia vivificante del sacramento del battesimo sono confermate solo dalla visione della luce divina che è prova della grazia e vanno corroborate dal rispetto dei comandamenti. Di qui la citazione, tra gli altri, di Marco l'Eremita:

[...] τὸ τοῦ θείου πατρὸς Μάρκου τοῦ ἀσκητοῦ τὸ πᾶς ὁ βαπτιζόμενος μυστικῶς εἴληφε πᾶσαν τὴν χάριν, ἐμφανίζεται δὲ ἐν ἡμῖν αὕτη κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς τε καθάρσεως καὶ ἐργασίας τῶν ἐντολῶν; Εἰ δὲ τοῦτο οὐ παραδέχη ἀλλὰ χάριν ἀκούων ἢ σχέσιν λογίζη ἐνοῦσαν δῆπουθεν τὰ σχετὰ ἢ κτιστὴν καὶ σκιώδη τῷ νομίμῳ, ὡς εἴοικεν, ἔτι ἐνασχολούμενος γράμματι καὶ μὴ πρὸς τὰς τῆς ἀληθείας ἀναβλέψαι ἰσχύων αὐγὰς, κενὴ πάντως κατὰ σε ἡ ἀπόψις τοῦ λουτροῦ τοῦ θείου βαπτίσματος καὶ ἡ ἀναγέννησις καὶ τοῦ παλαίου Ἀδάμ ἀνακαίνισις.²⁵¹

[...] il motto del divino padre Marco l'Eremita: "Ogni battezzato ha assunto in forma mistica ogni grazia e questa si manifesta in noi in proporzione della purezza e dell'esercizio dei comandamenti"²⁵² Se difatti non accetti ciò, ma ascoltando la voce della grazia o ritieni che agisca nell'anima come uno stato indotto e oscuro alla legge, come sembra, ancora occupato a comprendere la legge alla lettera, e, pur essendone in grado, non volgi lo sguardo ai raggi della verità, per te sarà completamente priva di valore la mondatura dell'immersione del divino battesimo e la rinascita e il rinnovamento del vecchio Adamo.

²⁴⁹ Cfr. ΠΑΙΔΑΣ 2011, § 1, pp. 338-341.

²⁵⁰ Cfr. Sal 51 (50), 7.

²⁵¹ Cfr. ΠΑΙΔΑΣ 2011, §§ 5-6, pp. 346-349.

²⁵² Cfr. G. M. DURAND, *Marc le Moine*. Introduction, texte critique, traduction, notes et index par G. M. DURAND, SC 445, Paris 1999, p. 85, l.1.

Alla luce di ciò Callisto, dopo aver sostenuto la propria posizione alludendo all'evangelista Luca, a Davide e Gioele, lancia il primo attacco contro i latinofroni e gli antipalamiti, servendosi di una terminologia inequivocabile (κτίσμα) per definire i propri avversari:

Καί, εἰ κατὰ τὴν θεῖαν Γραφὴν ἀνεκαινίσθημεν Πνεύματι θείῳ καὶ ἀνεγεννήθημεν καὶ τὸν παλαιὸν ἀπεδύθημεν ἄνθρωπον, πῶς κτίσμα καλεῖς ὅπερ ἡμᾶς καινοῦς ἀντὶ παλαιῶν τῆ ἐπιφοιτήσει τοῦ παναγίου καὶ τελειοποιῦ Πνεύματος ἀπειργάσατο;²⁵³

Quindi, se è vero che noi fummo secondo le parole della Sacra Scrittura rinnovati dallo Spirito divino e fummo rigenerati e svestimmo i panni dell'uomo antico, in che modo puoi dire "creatura" ciò che ci ha permesso di diventare nuovi rispetto agli antichi grazie alla discesa del santissimo Spirito che consacra?

Callisto nel paragrafo successivo punta ad annullare ogni possibile replica, precisando che la visione di tale luce non equivale, secondo la lezione palamita, alla partecipazione all'essenza divina:

Οὐσίας δὲ Θεοῦ γυμνῆς μετασχεῖν ἄνθρωπον οὐκ ἂν ἔχοις ὄλως εἰπεῖν ἢ συλλογίσασθαι, ἐπεὶ ἀναιρεῖς πάντας τοὺς θεολόγους πλουσίως ἐκχυθῆναι τὸν ὑπερβάλλοντα πλοῦτον τῆς αὐτοῦ χρηστότητος ἐφ' ἡμᾶς λέγοντος καὶ οὐκ αὐτὴν τὴν οὐσίαν [...].²⁵⁴

Non potresti certo affermare o congetturare che l'uomo partecipi pienamente dell'essenza divina poiché negheresti quanto asserito da tutti i teologi i quali dicono che in abbondanza si è riversata su di noi la sovrabbondante ricchezza della sua bontà e non la sua essenza [...].

Qualche riga dopo ancora si sofferma, preoccupato dello spinoso argomento:

Τί δέ, ὅταν λέγῃ ὁ Σωτὴρ δώσειν ἡμῖν Πνεῦμα ἅγιον ἢ καὶ ἄλλον Παράκλητον πέμψει; Ἄλλὰ καὶ χορηγήσειν καὶ δώσειν τὸ Πνεῦμα αὐτοῦ ἐπαγγέλλεται καὶ ἐνοικήσαι ἡμῖν μὴ φαντασίαν καὶ κτίσμα ἢ παρουσίαν ἀγγέλου ἢ ὀλικῶς τὴν οὐσίαν αὐτοῦ, ἦν οὐδεὶς οἶδεν οὐδὲν ἐξηγόρευσεν. Οὐκ ἔχεις τι τοιοῦτον εἰπεῖν, ἀλλ', ὡς εἰρήκαμεν, διὰ τῆς τοῦ Παρακλήτου ἐπιδημίας χορηγηθῆναι ἡμῖν θεῖαν δύναμιν.²⁵⁵

A che cosa allude il Salvatore quando dice che donerà a noi lo Spirito santo o quando afferma che invierà il Paraclito? Ma anche è stato annunciato che dispenserà e offrirà il suo Spirito e inabiterà in noi non come illusione o creatura o sotto forma di apparizione angelica o come sua piena essenza che nessuno vide e ha mai confessato di aver visto. Non puoi dire qualcosa di simile, ma, come abbiamo già sostenuto, attraverso l'apparizione del Paraclito ci sarà offerta la potenza divina.

²⁵³ Cfr. ΠΑΪΔΑΣ 2011, § 8, pp. 352-355.

²⁵⁴ Cfr. ΠΑΪΔΑΣ 2011, § 9, pp. 354-357.

²⁵⁵ Cfr. ΠΑΪΔΑΣ 2011, § 10, pp. 356-361.

Al termine di questa lunga disamina, Callisto sente la necessità di dare corpo e prova a quanto sino a questo punto sostenuto in forma teorica e ritiene opportuno quindi fornire esempi dell'azione della grazia, manifestatasi attraverso la luce divina, durante l'atto di impartire il sacramento del battesimo:

Διὰ τοῦτο καὶ τρανότερον ὑμῖν ὑποδείξω τὸν λόγον πρὸς τοὺς ἀντικαθισταμένους τῆ Ἐκκλησίᾳ Θεοῦ ὅτι ἐν ἡμῖν μὲν ἐνοικίζεται ἡ τοῦ Πνεύματος χάρις διὰ τοῦ ἁγίου βαπτίσματος πρῶτον, φανεροῦται δὲ ὕστερον ἐν τῇ τῆς ψυχῆς αἰσθήσει διὰ τῆς τῶν ἐντολῶν ἐργασίας καὶ ἀποστέλλεται καὶ χορηγεῖται καὶ δίδεται καὶ ἐκλάμπει καὶ φωτίζει τὰς τῶν πιστῶν διανοίας τῷ ἡγεμονικῷ Πνεύματι κατὰ τὸ μέτρον τοῦ ἐν ἡμῖν αἰῶνος καὶ οὐκ ἂν ἄλλο τι ὀνομάσαι ἔχοις ἀλλ' ἢ τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν κατὰ τὴν τοῦ Σωτῆρος ἀποστολήν.²⁵⁶

Per questo motivo in maniera ancor più chiara vi dimostrerò contro coloro che combattono la Chiesa che in noi abita la grazia dello Spirito innanzitutto attraverso il santo battesimo, quindi si manifesta nella percezione dell'anima attraverso l'operazione dei comandamenti ed è inviata e offerta e data e risplende e illumina le menti di coloro che credono nella signoria dello Spirito secondo la capacità del nostro tempo e non potresti definirla in altro modo, ma come offerta a noi secondo la rivelazione del Salvatore.

Εἰ δ' οὐ πιστεύεις σαφῶς ὅτι ἐνοικεῖ ἡμῖν ὁ Θεὸς διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ, καθὼς ἡμῖν ἐνετείλατο, ἐξ αὐτῶν δὴ τῶν νῦν φωτισθέντων παρὰ τῆς τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας ὡς ἐν ἱστορίας τύπῳ τελεώτερον ἡμῖν τὴν ἀλήθειαν ὑποδείξω καὶ οὐ κατ' ἐπίδειξιν τινα ἢ σκηνὴν καὶ δραματουργίαν ἀλλ' ὡς τῇ ἀληθείᾳ δοκεῖ.²⁵⁷

Se difatti non hai certezza che Dio inabitò in noi attraverso la sua grazia, come ci indicò, a partire da coloro che ora sono stati illuminati dalla Chiesa di Cristo mostrerò come in forma di storia la verità per noi più piena, non con una dimostrazione astratta o una storiella e una vicenda inventata per l'occasione, ma secondo verità.

Giungiamo così al passaggio che interessa la nostra ricerca. Nei paragrafi successivi difatti Callisto riporta tre casi di conversione per i quali, durante la celebrazione del battesimo, i catecumeni riferiscono di aver vissuto un'esperienza mistica, asserendo di aver ricevuto la grazia divina attraverso la manifestazione della sua luce. Purtroppo il patriarca non riporta i nomi dei battezzati, ma, sebbene non vi sia traccia di casi simili nei registri patriarcali, l'attendibilità della notizia è confermata implicitamente da quanto egli ha appena dichiarato. Di fronte alla platea dei fedeli Callisto infatti dice di portare a sostegno della sua riflessione non storie inventate *ad hoc* per l'occasione (οὐ κατ' ἐπίδειξιν τινα ἢ σκηνὴν καὶ δραματουργίαν), ma fatti reali (ἐν ἱστορίας τύπῳ τελεώτερον ἡμῖν τὴν ἀλήθειαν ὑποδείξω) e – immaginiamo – conosciuti dal pubblico. Si tratta di tre conversioni: di una

²⁵⁶ Cfr. ΠΑΙΔΑΣ 2011, § 12, pp. 362-363.

²⁵⁷ Cfr. ΠΑΙΔΑΣ 2011, § 14, pp. 366-367.

donna e di un uomo in origine musulmana e di una donna ebrea²⁵⁸. Riportiamo di seguito il passo:

Γυνή τις εὐγενῆς ἐκ τῶν Ἀγαρηνῶν δυσσεβοῦς δόξης τε καὶ θρησκείας προσελθοῦσα γνησίως τῇ τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίᾳ καὶ κατὰ τὸ εἰθισμένον κατηχηθεῖσα καὶ μέντοι καὶ ἀποβαλλομένη πᾶσαν ἀσέβειαν πατρικὴν ὅλη ψυχῆς προθυμίᾳ, ἐπεὶ ἔδει ταύτην ἀναγεννῆσαι τὸν ἀρχιερέα διὰ τῆς θείας κολυμβήθρας ἅμα τῷ ἐμβαλεῖν ἐν αὐτῇ καὶ τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἐπιθεῖναι τῇ κορυφῇ ταύτης καὶ τὴν ἐπίκλησιν τῆς ἁγίας Τριάδος ἐπισημῆνασθαι καὶ τελέσαι χριστιανήν, ὁρᾷ αὕτη δὴ ἡ βαπτιζομένη φῶς ἄρρητον περὶ αὐτὴν καὶ δόξαν ἀσύγκριτον καὶ χαρὰν ἀνεκλάλητον ὑπερβαίνουσαν πάντα νοῦν καὶ διάνοιαν ὥστε τὸ φῶς τῆς δόξης ἐκείνης συγκαλύπτειν πᾶσαν τὴν γῆν καὶ αὐτὸν τὸν ὀρώμενον ἥλιον ὡς μὴ φαίνεσθαι. Ταύτην δὲ τὴν δόξαν καὶ τὴν λαμπρότητα ἐθεώρει προσμένουσαν ταύτῃ, μέχρις ἂν ἄνδρὸς ὁμιλίαν ἐδέξατο, ὡς διηγῆσατο ἀληθέστατα.²⁵⁹

Una nobildonna seguace dell'empia credenza e culto degli Agareni accostatasi in maniera sincera alla Chiesa di Cristo e divenuta catecumena come per consuetudine e quindi rigettando tutta l'empietà dei suoi padri con totale disposizione d'animo, poiché era necessario che il vescovo la conducesse a nuova vita attraverso l'immersione nel divino fonte battesimale, nell'attimo stesso in cui la immerse e pose sul capo di lei la sua mano e iniziò a pronunciare l'invocazione alla santa Trinità e la rendeva così cristiana, quella, una volta battezzata, vede una luce ineffabile intorno a lei e una potenza incomparabile e un sollievo inesprimibile che superava ogni cosa nella mente e nell'intelletto tanto che la luce di quella forza avvolgeva tutta la terra e lo stesso sole visibile così da renderlo invisibile. Ammirava questa forza e bagliore che incombeva su di lei, finché udì la parola di un uomo come lei raccontò in maniera sincera.

Ἐπεὶ δὲ μετ'ὀλίγον καὶ ἕτερόν τι ὅμοιον τοῖς προτέροις γέγονεν ὑπερβαῖνον πάντα νοῦν καὶ διάνοιαν ἀνθρωπίνην, δίκαιον ἔκρινα πολλῆς καὶ μεγάλης ὠφελείας εἶνεκα τοῖς ὀρθοδόξοις καὶ φιλοθεάμοσι χριστιανοῖς ἐξαγγεῖλαι, ἵνα μὴ ἀπατώνται εἰς ἔτι ταῖς ὑποβολαῖς καὶ κακαῖς εἰσηγήσεσι τῶν μὴ βουλομένων ὅλως δέχεσθαι τὴν χάριν καὶ δωρεὰν τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Ἐκ τῆς μιαρᾶς θρησκείας τοῦ Μωάμεθ προσελθὼν τις τῇ τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίᾳ καὶ κατηχηθείς, ὡς ἔθος ἐστί, πρὸς μιᾶς ἡμέρας τοῦ φωτισμοῦ αὐτοῦ τῆς δεσποτικῆς καὶ θείας εἰκόνας Χριστοῦ ἵσταμένου ἔμπροσθεν ἰκέτευε τὸν Θεόν,

²⁵⁸ Sebbene importante, ma non strettamente legato al nostro ambito di ricerca forniamo qui il testo riguardante la donna ebrea: Ἀλλὰ καὶ ἐκ τοῦ ἰουδαϊκοῦ γένους ἑτέρα τις ὀρμωμένη, προσελθοῦσα καὶ αὕτη τῷ θεῷ βαπτίσματι ἀρνησαμένη τε καλῶς καὶ ἀποβαλλομένη τὴν ἰουδαϊκὴν πᾶσαν ἀσέβειαν, τὰ ὅμοια τῇ προτέρᾳ κατὰ τὸν τῆς ἀναγεννήσεως καιρὸν ταύτης ἰδοῦσα τε καὶ παθοῦσα ὡς ἐπὶ μάρτυρι τῷ Χριστῷ, ᾧ καὶ πιστεύσασα, ὡς εἰκός, ταῦτα τρανότερον διηγῆσατο. Αὕτη γὰρ ὁμοῦ τῷ εἰσδύναι τῇ κολυμβήθρᾳ ἔλεγεν ὁρᾷ κάτωθεν ταύτης τὸ θεῖον σχῆμα τοῦ τιμίου Σταυροῦ ἀκτινοβολοῦν καὶ αἴγλην ἄφατον ἀπαστράπτων, ὡς ἐμπλησθῆναι τὴν κολυμβήθραν πᾶσαν ἐκείνην φωτὸς ἄρρητου. Ἔδοξε γὰρ αὐτῇ τοῦτο τὸ θεῖον ὄραμα, τὸ καὶ θαύματος πολλοῦ ἄξιον, λέγω δὴ τὸ σχῆμα τοῦ τιμίου Σταυροῦ, σύνηθες εἶναι τοῖς χριστιανοῖς τοῦτο ποιεῖν καὶ τιθέναι ὑποκάτω τῆς κολυμβήθρας, ὅτε οἱ βαπτιζόμενοι ἐν αὐτῇ τελειοῦνται. Ὅμως ψηλαφήσασα καὶ μὴ εὐροῦσα ὅλως τὸν φανέντα Σταυρὸν ἐξ ὕλης τῆς οἰαοδήτινος, φόβῳ συσχεθεῖσα πολλῶ ἔκθαμβος ἐγεγόνει, ὡς οἶδε τὸ ξένον τοῦτο καὶ ἀπόρητον θαῦμα. Τοῦ μέντοι ἱερέως ἀψαμένου τῆς κορυφῆς αὐτῆς καὶ τὴν ἐπίκλησιν τῆς ζωαρχικῆς ἐπειπόντος Τριάδος εὐθὺς καὶ πάλιν ἔδοξε αὐτῇ τὸ ὕδωρ γενέσθαι πλήρες φωτὸς καὶ τὸ περιλάμπαν αὐτὴν φῶς καλύψαι πᾶσαν τὴν κτίσιν, ἐξ οὐπερ μῆτε ὅλως δυναμένη ἑαυτὴν ἐνορᾶν μῆτε τι τῶν τῆς κτίσεως ταύτης δόξαν Θεοῦ ἐφαντάζετο καὶ χύσιν ἄρρητου καὶ ἀνεκφράστου φωτός. Cfr. ΠΑΙΔΑΣ 2011, § 15, pp. 370-373.

²⁵⁹ Cfr. ΠΑΙΔΑΣ 2011, § 14, pp. 368-369.

ὅπως προσδεχθῆ καὶ κατὰ γνώμην εἶη αὐτοῦ ἢ τούτου ἐπιστροφή καὶ μετάνοια. Καὶ ἰδοὺ ὄρα τὸν δεσπότην ἀνεωγμένους ἔχοντα δῆθεν τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ χαρῶδες πρὸς αὐτὸν καί, ὡς ἐδόκει λαλοῦντα αὐτῷ καὶ τοῖς αἰτουμένοις ὁιονεὶ ἐπινεύοντα, ἐξ οὐπὲρ χαρᾶς ἀλήκτου πληθεῖς διετέλεσεν ἅπαν τὸ τῆς νυκτὸς στάδιον. Τῇ δὲ ἐξῆς ἅμα τῷ τῇ θείᾳ κολυμβήθρα προσελθεῖν, τῶν ὑπηρετῶν ἀρχομένων ἐκδύειν αὐτὸν καὶ ἀλείφειν τὸ ἔλαιον, καθὼς ἐστὶ σύνηθες, ἡλλοιώθη ὅλως ὁ ἄνθρωπος καὶ τὸ μὲν ὕδωρ τῆς κολυμβήθρας ἐθεώρει ὡς πῦρ, τοὺς δὲ ὑπηρετάς ὡς φῶς καὶ ἅπαντα ἀνθ' ὅσα κατὰ τὸ οἴκημα ὑπῆρχεν ἐκεῖνο ἐν φωτὶ ἐθεώρει. Ὅτε δὲ καὶ πρὸς τὴν κολυμβήθραν κατήρχετο, τὸν πατριάρχην ἐδόκει ὄραν πτέρυγας ἔχοντα χρυσᾶς καὶ ἐξηπλωμένας καὶ πρὸς τὴν κολυμβήθραν αὐτὸν ἐμβιβάζοντα καὶ ἅμα τῷ ἀπολούσασθαι ἀπὸ τοῦ φωτὸς ἐκείνου καὶ τῆς δόξης ἑαυτὸν καὶ τῆς δόξης τῆς κολυμβήθρας ὡς ἀρτιγέννητον βρέφος ἑαυτὸν ὑπελάμβανε, μέχρις ἂν τῶν ἀγίων θυρῶν αὐτὸν ἐνώπιον ἔστησαν καὶ εἰς ἑαυτὸν ἐπανῆλθε ἀπὸ τῆς θαυμαστῆς ὀπτασίας, καθ' ἑαυτὸν ἐκπληττόμενος τὰ θεῖα τεράστια, ἅπερ κατεῖδεν ἐν τῷ θείῳ βαπτίσματι.²⁶⁰

Poiché dopo breve tempo capitò un altro miracolo simile ai precedenti che supera ogni comprensione umana, ritengo giusto per la grande utilità di rivelarlo a coloro che seguono la retta fede e amano Dio, affinché non siano ingannati dalle falsificazione e dalle argomentazioni malvagie di coloro che non intendono in alcun modo accogliere la grazia e i doni dello Spirito santo. Un tale, appartenente all'abominevole setta di Maometto, si era rivolto alla Chiesa di Dio e divenuto catecumeno, come è abitudine, dinanzi alla divina immagine di Cristo supplicava Dio di essere accolto e che secondo la Sua volontà ci fosse per lui redenzione e conversione. Ed ecco vede il Signore con gli occhi aperti e pare parlargli e come acconsentire alle sue preghiere tanto che egli continuò ad essere colmo di una gioia inesauribile per tutto il corso della notte. Il giorno seguente al momento di entrare nel divino fonte battesimale, mentre gli inservienti lo spogliavano e lo ungevano con olio, come è consuetudine nel rito, l'uomo percepì in sé un cambiamento poiché vedeva l'acqua del fonte tramutata in fuoco, gli inservienti divenuti luce e tutto ciò che gli era intorno nel tempio trasformato in luce. Quando si accostò al fonte, gli sembrava di vedere il patriarca munito di sei ali dorate e, mentre lo immergeva nel fonte, gli sembrò di essere un fanciullo appena nato deterso da quella luce e dalla gloria del fonte finché lo portarono dinanzi alle sacre porte e tornò in sé dalla prodigiosa visione, attonito per i divini prodigi ai quali assistette durante il divino battesimo.

Tralasciamo gli aspetti prodigiosi del racconto. Callisto ci fornisce tra le righe informazioni interessanti circa casi di conversioni dall'Islam nella metà del XIV sec. Egli infatti ci propone due figure, una nobildonna (Γυνή τις εὐγενής) e un uomo, che probabilmente vivono a Costantinopoli e decidono di abbracciare il Cristianesimo. L'attendibilità di queste conversioni è provata dall'uso di una terminologia tecnica che rivedremo nei pochissimi esempi di conversione di Musulmani registrate nel corso di questo secolo. Callisto infatti dice che sia la donna sia l'uomo divennero catecumeni (κατηχηθεῖσα e κατηχηθείς) secondo la prassi in uso (κατὰ τὸ εἰθισμένον e ὡς ἔθος ἐστὶ) e per il solo caso della donna osserva che ella rifiutò la fede musulmana (ἀποβαλλομένη πᾶσαν ἀσέβειαν πατρικὴν ὅλη ψυχῆς προθυμία), mentre per l'uomo ricorda la supplica di questi pronunciata dinanzi al crocifisso (θείας εἰκόνοσ Χριστοῦ ἱσταμένου ἔμπροσθεν

²⁶⁰ Cfr. ΠΑΙΔΑΣ 2011, §§ 16-17, pp. 372-375.

ἰκέτευε τὸν Θεόν, ὅπως προσδεχθῆ καὶ κατὰ γνώμην εἶη αὐτοῦ ἢ τούτου ἐπιστροφή καὶ μετάνοια). Non si tratta di dettagli narrativi, bensì di evidenti riferimenti alla prassi del rituale di abiura. La pratica di conversioni dall'Islam al Cristianesimo è ben attestata sin dalla fine del IX sec., nonostante la zona di confine tra Bisanzio e i Musulmani avesse conosciuto anche in periodi precedenti un'osmosi di singoli o interi gruppi come provato da un celebre passaggio del *De Cerimoniis* di Costantino VII Porfirogenito, nel quale sono indicati anche i benefici materiali (pecuniari e fiscali) accordati al convertito²⁶¹. Proprio al IX sec. si ascrive infatti la prima formula di abiura specificatamente rivolta ai Musulmani²⁶² che fa parte dei cosiddetti *libri catechetici* (τὰ κατηχητικὰ βιβλία). Altre formule sono redatte con variazioni minime²⁶³ o più sostanziali per i secoli successivi, come nel caso delle revisioni apportate durante il regno di Manuele Comneno²⁶⁴, secondo un principio definito di "agglutinamento". Per quanto concerne il XIV sec. non possediamo a oggi revisioni o aggiornamenti di tale rituale e la testimonianza di Callisto non fornisce indizi significativi in tal senso²⁶⁵. È probabile che il numero esiguo di conversioni che si contano per l'età paleologa – come vedremo tra breve – giustifichi l'assenza di modifiche o aggiustamenti del rituale già in uso.

I dettagli offerti da Callisto ci spingono in due direzioni. Da un lato infatti è possibile cogliere l'eco del testo ufficiale del rituale. Le espressioni *προσελθοῦσα* e *προσελθών* richiamano la terminologia della *presentatio* del convertendo nel rituale di abiura (Ὁ δεῖνα ὁ ἀπὸ Σαρακηνῶν σημέρον προσερχόμενος). Altro esempio sono le formule denigratorie contro il culto islamico (ἐκ τῶν Ἀγαρηνῶν δυσσεβοῦς δόξης τε καὶ θρησκείας; πᾶσαν ἀσέβειαν πατρικὴν ὅλη ψυχῆς προθυμία; Ἐκ τῆς μιαρᾶς θρησκείας τοῦ Μωάμεθ) che trovano anche qui un parallelo nel rituale (ἀνεθεματίζων πᾶσαν τὴν τῶν Σαρακηνῶν θρησκείαν καὶ Μωάμεδ τὸν καὶ Μουχοῦμετ). Infine, almeno per l'uomo, l'esplicita dichiarazione della volontà di convertirsi (ὅπως προσδεχθῆ καὶ κατὰ γνώμην εἶη αὐτοῦ ἢ τούτου ἐπιστροφή καὶ μετάνοια) utilizza un termine che si ritrova nell'intestazione del

²⁶¹ Cfr. CONSTANTINI PORPHYROGENITI, *De Cerimoniis aulae byzantinae libri duo*, e recensione I. I. REISK, Bonn 1829, pp. 694-695.

²⁶² Sulla questione sintesi in ELEUTERI – RIGO 1993, pp. 53-57. Per il testo si vedano MONTET 1906 e RITUALE D'ABIURA in PG 140, 123-136.

²⁶³ Cfr. A. RIGO, *Una formula inedita d'abiura per i Musulmani (fine X - inizi XI secolo)*, in *Rivista di Studi Bizantini e Neellenici* 29 (1992), pp. 163-171.

²⁶⁴ Cfr. J. DARROUZÈS, *Tomos inédit de 1180 contre Mahomet*, in *REB* 30 (1972), pp. 187-197; N. ZORZI, *Islam e Cristianesimo durante il regno di Manuele Comneno: la disputa sul «Dio di Maometto» nell'opera di Niceta Coniata*, in *Vie per Bisanzio, VII congresso Nazionale dell'Associazione Italiana di Studi Bizantini*. Venezia, 25-28 novembre 2009, a cura di A. RIGO – A. BABUIN – M. TRIZIO, t. I, Bari 2013, pp. 275-310.

²⁶⁵ Quantitativamente rilevanti sono invece i casi di conversione dal Cattolicesimo all'Ortodossia. In questo caso ci sono pervenuti formule interessanti che provano quanto fosse rilevante il fenomeno. Sui singoli casi e le questioni annesse si veda MITSIOU – KAPPELLER 2010. All'inverso altrettanto interessante la copiosa rassegna di conversioni dall'Ortodossia al Cattolicesimo sempre nel corso del XIV sec. Sull'argomento alcuni esempi in TIA M. KOLBABA, *Conversion from Greek Orthodoxy to Roman Catholicism in the Fourteenth Century*, in *Byzantine and Modern Greek Studies* 19 (1995), pp. 120-134.

documento ufficiale (Τάξις [...] ἐπὶ τοῖς ἀπὸ τῶν Σαρακηνῶν ἐπιστρέφουσιν πρὸς τὴν καθαρὰν καὶ ἀληθῆ πίστιν τῶν Χριστιανῶν). L'assoluta libertà di accostarsi al sacramento che Callisto ribadisce con forza (γνησίως ὄλη ψυχῆς προθυμίᾳ) non è altro che quanto previsto dal rito di ammissione riferito nell'Eucologio: οὐκ ἔκ τινος βίας ἢ ἀνάγκης οὐδὲ ἀπὸ δόλου ἢ ὑποκρίσεως, ἀλλ'ἔξ ὅλης ψυχῆς καὶ καρδίας καθαρᾶς καὶ ἀδόλου τὸν Χριστὸν ἀγαπῶσης. Anche sul piano della gestualità rintracciamo una serie di coincidenze con la prassi del rito di ammissione per i Musulmani: la presenza del patriarca, in veste di celebrante al fianco del fonte battesimale, il contorno di fedeli sono elementi previsti nell'Eucologio (Εἶτα περιτιθέμενος τὴν ἱερατικὴν στολὴν ὁ ἱερεὺς ἐν τῷ βαπτιστηρίῳ, συμπρόντων καὶ ἐτέρων πιστῶν ὅσοι βούλονται, μετακαλεῖται τοῦτον καὶ ἰστῶν πρὸ τῆς ἀγίας κολυμβήθρας)²⁶⁶. Anche i riferimenti cronologici aderiscono alla prassi consolidata: il Musulmano, una volta divenuto catecumeno, il giorno successivo si accosta al battesimo, come prescritto dal rituale²⁶⁷.

Altri dettagli lasciano invece pensare alle professioni di fede come quella di Nicola Boulgaris, pronunciata nel 1391. La nobildonna infatti rigetta la fede islamica (ἀποβαλλομένη πᾶσαν ἀσεβειαν πατρικὴν) alla presenza del patriarca proprio come Nicola (ἀποβάλλομαι καὶ ἀνεθεματίζω τὴν ἀσεβειαν τῶν Μουσουλμάνων καὶ πᾶντα τᾶ ἔθιμα αὐτῶν)²⁶⁸.

Riconosciuta così l'attendibilità dei resoconti proposti da Callisto, è per noi possibile inserire questi due casi tra i pochissimi esempi di conversioni dall'Islam registrati nel corso del XIV sec. Proponiamo a seguire una breve rassegna dei casi:

- Monaca anonima sotto la guida di Irene-Eulogia Paleologina (ca. 1321)

Fonti: Epistola II di Teolepto di Filadelfia a Irene-Eulogia Paleologina, composta intorno al Natale 1321.

Τὴν ἄνθρωπος ἦν ἀπέστησας ἀπὸ τῶν ἀσεβῶν καὶ ἀπὸ σοῦ μακρὰν ἀναστρεφομένην ἀνεζήτησας καὶ εἰσήγαγες πρὸς ἑαυτήν, μετὰ κυβερνήσεως ρύθμιζε, μήπως ὑπὸ τῆς σκληρότητος δράση τι τῶν οὐ προσηκόντων.²⁶⁹

Dalla vaga nota di Teolepto è assai difficile comprendere il percorso di questa monaca, poiché è problematico stabilire se ci troviamo dinnanzi ad una donna musulmana convertita per opera della pia Paleologina o di una prigioniera cristiana riscattata dalla nobildonna. A quest'ultima ipotesi lascerebbe propendere un passo di Gregoras che, tessendo le lodi di Irene-Eulogia, ricorda la dedizione nel soccorrere e

²⁶⁶ Cfr. ARRANZ 1983, pp. 77-79.

²⁶⁷ Cfr. ARRANZ 1983, p. 79: καὶ τῇ ἑξῆς ἡμέρᾳ συναριθμεῖται τοῖς κατηχουμένοις.

²⁶⁸ Cfr. MITSIOU – KAPPELLER 2010, Appendix 1, pp. 271-272.

²⁶⁹ Cfr. A. CONSTANTINIDES-HERO, *The life and the Letters of Theoleptos of Philadelphia*, Hellenic College Press, Brookline 1994, pp. 56-58, ll. 317-320. Per la traduzione italiana: TEOLEPTO DI FILADELFIA, *Lettere e Discorsi*, a cura di A. RIGO con la collaborazione di A. STOLFI, Magnano 2007, p. 53: "Usa la direzione spirituale nel guidare la donna che hai allontanato dagli infedeli, che sei andata a cercare quando viveva molto lontana da te e che hai preso con te, in modo che la severità non la spinga a commettere qualcosa di sconveniente".

riscattare a proprie spese Cristiani caduti in mano nemica²⁷⁰. Se così fosse l'anonima monaca potrebbe rappresentare l'ennesimo esempio di donne che, sfuggite dai territori occupati o razzati dalle truppe turche, cercarono rifugio a Costantinopoli e qui decisero di prendere il velo.

Tale prassi è ben documentata da numerosi casi. Una certa Katenitzina (PLP 93798), posseduta da demoni per dieci anni, dopo la presa di Prusa nel 1326 si recò a Costantinopoli e fu liberata dalla possessione grazie all'intercessione delle reliquie del patriarca Atanasio. Scelse allora la monacazione e il nome di Atanasia. Suo marito, prigioniero a Prusa, grazie all'intervento numinoso ancora del santo, poté raggiungere la moglie e anch'egli prendere la via del chiostro con il nome di Atanasio²⁷¹. Ancora all'inizio del XIV sec. (aprile 1330) sorte simile seguono Anastasia (PLP 858) e sua figlia Agathonike (PLP 74) che, dopo l'attacco turco a Eraclea Tracica, trovano riparo presso il fratello di Anastasia, Teodosio, fondatore del monastero della Theotokos Krioneritissa²⁷². Altro esempio è quello di Tomaide (PLP 7760), un'orfana proveniente dall'Anatolia che si rifugiò in un monastero costantinopolitano²⁷³. Ancora più significativo il caso di Eudocia (PLP 6233), madre di Filoteo Athonita, originaria di Elateia in Asia Minore, fuggita con il marito a Chrysoupolis nel terzo quarto del XIV sec. Rimasta vedova e senza alcun sostegno, vide i propri figli selezionati per la leva del *devshirme*. Costretta dagli eventi, ella lascia i suoi beni ai poveri e si ritira in monastero misto dopo miracolosamente si ricongiunge con i suoi due figli fuggiti alla prigionia²⁷⁴. Drammatica infine la vicenda di Elena (PLP 5998), moglie dello storico Giorgio Sphrantzes, che, dopo essere stata catturata e riscattata dal marito, vide i suoi unici due figli superstiti morire prigionieri alla corte di Maometto II, tanto da scegliere con il marito il 1 agosto 1468 di ritirarsi in due monasteri a Corfù²⁷⁵.

Tornando alla nostra monaca non è da escludere – come sostiene la Talbot – che invece si tratti di una convertita dall'Islam²⁷⁶.

- Teodoro il giovane, martire²⁷⁷

Fonti: OIKONIMIDES 1955

²⁷⁰ Cfr. GREGORAS XXIX, 22, Bonn III, p. 238 dove lo storico, nel suo elogio alla nobildonna, osserva che Irene-Eulogia spese parte della sua fortuna per riscattare prigionieri di guerra (Εὐλογία γὰρ ἡ τῶ ὄντι βασίλισσα, καὶ τὰς ἐπωνυμίας συμφώνους τῶ βίῳ λόγοις ἅμα κτησαμένη καὶ ἔργοις, πολλοὺς ὑπὲρ τῶν θείων δογμάτων τῆς ἐκκλησίας θορύβους καὶ διωγμοὺς καὶ ποικίλας ἐπαγωγὰς συμφορῶν ὑποστᾶσα, καὶ πρὸς οἷς εἶχεν ὁμοῦ τῶ γήρᾳ νοσήμασιν ἄλλοις πρότερον καὶ πλείοσιν ἔτι περιπεπτωκυῖα, καὶ τελέως οὕτω καὶ κατὰ βραχὺ τὸ σῶμα δαπανηθεῖσα, πρὸς τὴν ἀΐδιον ἐκείνην τέως μετέστη μακαριότητα. νῦν οὖν σε παρακαλοῦσιν οἱ φίλοι λόγοις ἐπιταφίοις ἐκείνην κοσμήσαι, ἐπεὶ καὶ πολλὰ προφανῶς τῶν τῶ ἐκείνης προσιόντων τάφῳ νοσήματα τὴν ταχίστην ἐλαύνονται, τοῦ θεοῦ κἀντεῦθεν ἐλέγχοντος τὴν τῶν διωκόντων ἀπόνειαν καὶ ἀσέβειαν. οἶσθα δὲ καὶ ἄλλως ὡς μετὰ χρόνον που ἐξκαιδέκατον τῶ Ἀνδρονίκου τοῦ βασιλέως ἐκείνου υἱῶ συζυγεῖσα μετὰ πολλῆς τῆς εὐκλείας καὶ δόξης καὶ μόλις που δύο μόνους ἐνιαυτοὺς ἐκείνῳ τοῦ βίου συναπολελυκυῖα, θανάτῳ τε τοῦτον εὐθὺς ἐζημίωται καὶ ἅμα τριβώνιον ὑποδῶσα τὸν ἅπαντα πλοῦτον διένειμε αἰχμαλώτοις καὶ πένησιν ἄλλοις, πλὴν ἢ ὅσον εἰς τὴν πολυτελεῖ τῶ θείου φροντιστηρίου κατασκευὴν ἐκείνου κεκένωκεν, ὃ περιβόητον μᾶλλον εἰς ἀρετὴν κατεστήσατο ἢ πρὸς κατασκευὴν. δαψιλῆσι μὲν γὰρ καὶ πολυτελεῖσι δαπάναις ὠκοδομήσατο, πλείους δὲ τῶν ἑκατὸν μοναζούσας κατ' ἐκλογὴν ἐνασκεῖσθαι συνήθροισε τούτῳ σεμνῶς).

²⁷¹ Sul caso si veda A. – M. TALBOT, *Faith Healing in Late Byzantium: the Posthumous Miracles of the Patriarch Athanasios I of constantinople by Theoktistos the Stoudite*, Brookline 1983, pp. 114-120.

²⁷² Cfr. MM I, n° 70/3, pp. 156-158; DARROUZÈS 1977, n° 2157; PRK I, n° 103, pp. 584-590.

²⁷³ Cfr. SPHRANTZES, XVIII, 1-8, pp. 32-36.

²⁷⁴ Cfr. B. PAPOULIA, *Die Vita des Heilige Philotheus vom Athos*, in *Süd-ost Forschungen* 22 (1963), pp. 274-276.

²⁷⁵ Cfr. SPHRANTZES, XXXV, 11-12; XXXVII, 3, 6, 9; XLV, 3, pp. 98, 104, 106, 136.

²⁷⁶ Cfr. A. – M. TALBOT, *Late Byzantine Nuns: By Chose or Necessity?*, in *BF* 9 (1985), pp. 111.

²⁷⁷ Cfr. PLP 7423.

Martire originario di Adrianopoli. Fu catturato nella città tracica e trasferito a Malagina nei primi anni '40 del XIV sec. e fu costretto alla conversione all'Islam. Dopo una decina d'anni, sotto la guida di un padre spirituale e su consiglio del Patriarca dell'epoca tornò segretamente al Cristianesimo e sottoposto ad una pubblica professione di fede una volta svelata la sua abiura. Il rifiuto di abbracciare la fede islamica gli valse la condanna al rogo e le sue reliquie divennero oggetto di venerazione a Malagina.

Il caso di Teodoro è per noi assai interessante per due ragioni. Se è pur vero che non esistono attestazioni di un assedio di Adrianopoli nella prima metà del XIV sec. (ma solo di razzie nei suoi sobborghi) da parte delle truppe turche e ciò può suscitare perplessità sull'attendibilità storica degli eventi e del protagonista dell'anonima agiografia, d'altro canto la verosimile cronologia proposta da Oikonomides lascia supporre che all'inizio degli anni '50 Teodoro si recò a Costantinopoli su suggerimento del suo *pneumatikos* per chiedere consiglio su come vivere in territorio straniero la propria fede e di conseguenza ebbe occasione di incontrare Callisto, che resse la sede una prima volta dal 10 giugno 1350 al 15 agosto 1353, anche se il nome di quest'ultimo non è menzionato nel testo (Πείθεται τοῖς ῥήμασι τούτοις ὁ Θεόδωρος καὶ παραλαβὼν τὴν Κωνσταντίνου, τὰ αὐτὰ ταῦτα λέγει καὶ ἀκούει παρὰ τοῦ Πατριάρχου, καὶ δη ταῖς ἐκείνου καθοπλισθεὶς εὐχαῖς, ἐπάνεισιν εἰς ὃν τὸ πρότερον τὴν ἄρνησιν ἐποιήσατο τόπον, Μελάγινα καλουμένον ἐγχωρίως)²⁷⁸. Se ciò fosse vero, vedremmo applicate anche sotto il patriarcato del nostro autore le disposizioni di Giovanni XIV Kalekas presenti nella celebre lettera agli abitanti di Nicea²⁷⁹ nella quale si prevede di riaccogliere quanti, prigionieri o volontari apostati, hanno deciso di tornare in seno alla Chiesa. Per loro si immaginano solo due vie di redenzione: o il martirio in terra islamica come nel caso di Giacomo il Persiano²⁸⁰ o l'osservanza nel segreto del proprio cuore dei comandamenti (ἀλλ' ὅσοι μὲν τούτων καὶ φανερὰν καὶ πεπαρησιασμένην ἐνδείξονται τὴν μετάνοιαν, ὡς καὶ παυεῖν ἐλέσθαι ὑπὲρ τῆς εἰς θεὸν πίστεως, οὗτοι καὶ ματυρικὸν ἀναδήσονται στέφανον, ἀπόδειξις τούτου σαφὴς ὁ μέγας τοῦ Χριστοῦ μάρτυς Ἰάκωβος ὁ Πέρσης, ὅσοι δὲ τῷ φόβῳ τῶν κολάσεων καθ' ἑαυτοὺς καὶ ἐν τῷ λεληθότι διαζῆν θελήσουσι, τὰ τῶν χριστιανῶν ἐνστερνιζόμενοι καὶ ποιῶντες, καὶ αὐτοὶ σωτηρίας ἐπιτεύξονται, μόνον κατὰ τὸ δυνατόν τηρεῖν σπουδάζοντες τὰς τοῦ θεοῦ ἐντολάς), ossia si teorizza la via del cripto-Cristianesimo. Quest'ultima è infatti la via scelta da Teodoro: tornato a Malagina, diviene semplice pastore e nella solitudine cerca di rispettare il suo voto (καὶ πρὸς τὸ στάδιον μὲν οὐκ εὐθέως εἰσεπήδησεν οὐδὲ τοὺς ἀγῶνας δι' ὁμογίας ὑπέδου, τὴν τῆς σαρκὸς ἀσθένειαν εὐλαβούμενος, ἐπὶ μισθῷ δὲ τῶν τῆς χώρας ζῶων φύλαξ γενόμενος τὸ ζῆν ἐπορίζετο, ἡσυχῇ καὶ καθ' ἑαυτὸν ἀεὶ τοῦ θεοῦ δεόμενος, μὴ τοῦ τῆς ἀληθείας σκοποῦ διαμαρτεῖν)²⁸¹.

Il caso di Teodoro, dato per certo che debba essere iscritto nel periodo di Callisto, ci illumina su un altro aspetto della politica religiosa del Patriarca nei confronti dell'avanzata islamica. Callisto si mostrerebbe disponibile ad accogliere i cosiddetti *lapsi*, tentando di porre un estremo argine allo smottamento religioso che vivono le regioni occupate. La scelta di una fede nascosta e non necessariamente votata al martirio – in questo frangente a nulla varrebbe – è la risposta alla crisi delle comunità d'Asia Minore²⁸².

- Melezio

Per il caso di Melezio rimandiamo al paragrafo a lui dedicato nel parte terza

²⁷⁸ Cfr. OIKONIMIDES 1955, pp. 217-218.

²⁷⁹ Cfr. MM I, n° 82, pp. 183-184; DARROUZÈS 1977, n° 2185 (fine 1338 – inizio 1339); PRK II, n° 116; VRYONIS 1971, pp. 341-342.

²⁸⁰ Cfr. BHG 772 a-c e 773 a-e.

²⁸¹ Cfr. OIKONIMIDES 1955, p. 218.

²⁸² Cfr. N. OIKONOMIDES, *La brebis égarée et retrouvée: l'apostat et son retour*, in *Religiöse Devianz. Untersuchungen zu sozialen, rechtlichen und theologischen Reaktionen auf religiöse Abweichung im westlichen und östlichen Mittelalter*, Herausgegeben von D. SIMON, Frankfurt am Main 1990, pp. 143-157, in part. pp. 151 e 153-155.

- Antonio²⁸³

Fonti: MITSIOU – KAPELLER 2010, p. 255, n° 6; PRK IV, n° 374; MM I, n° 293, pp. 550-551; DARROUZES 1977, n° 2659.

Si tratta di un Musulmano, prima convertitosi al Cattolicesimo, e quindi passato all'Ortodossia nel febbraio 1374, dunque durante il secondo patriarcato di Filoteo Kokkinos. Il catecumeno nell'*incipit* della sua professione di fede spiega brevemente il suo percorso religioso: Ἐπεὶ ἐκ Μουσουλμάνων ὦν ἐβουλήθην, ἵνα προσέλθω τῶ τῶν Χριστιανῶν πίστει, καὶ παρασυρεῖς οὐ προσῆλθον τῇ ἁγιωτάτῃ Μεγάλῃ τοῦ Θεοῦ Ἐκκλησίᾳ καὶ τοῖς ὀρθοῖς δόγμασιν αὐτῆς, ἀλλὰ τῇ ἐκκλησίᾳ τῶν Λατίνων. Assai interessante è la *corroboratio* posta in calce la documento: il nostro Antonio infatti firma la sua confessione in caratteri arabi²⁸⁴ e il redattore del documento a seguire precisa: Ταῦτα λέγουσι τῇ τῶν Ἑλλήνων γλώττῃ ὁ ἀπὸ τῶν Μουσουλμάνων ποτὲ Ἀντώνιος²⁸⁵. È interessante che in questa professione di fede l'intento del documento e di conseguenza del convertito sia quello di abiurare gli errori latini (ἀναθεματίζω καὶ ἀποβάλλομαι καὶ πάντα τὰ ἔθιμα τῶν Λατίνων, τὰ ἐκκλησιαστικὰ καὶ τὰ περὶ τῆς λοιπῆς αὐτῶν πολιτείας). Sembra quasi essere ininfluenza la sua origine musulmana, nonostante, come abbiamo già osservato, Antonio non sia in grado di autenticare la sua professione in greco. Di certo da segnalare il fatto che egli sappia scrivere nella sua lingua d'origine (e non in latino o altra lingua acquisita) nonostante la grafia incerta. Ciò lascia supporre che la sua conversione al Cattolicesimo sia di breve durata e che abbia lasciato solo la traccia onomastica del suo nome.

- Nicola Boulgaris²⁸⁶

Fonti: MITSIOU – KAPELLER 2010, n° 15, pp. 261-262, Appendix 1, p. 271-272, MM II, n° 425, p. 155; DARROUZÈS 1979, n° 2891.

La professione di fede di Nicola ebbe luogo nel luglio 1391. In questo caso ci troviamo di fronte a un palese caso di conversione dall'Islam. L'onomastica²⁸⁷ tuttavia ci indica che il personaggio era di sicure origini greche. Non è da escludere infatti un passato cristiano per Nicola se diamo rilievo a un passaggio della sua confessione. Egli infatti dice di rifiutare tutto ciò che ha compiuto per dolore e in collaborazione con il demonio quando si recò presso i Turchi e abbracciò la loro empia dottrina (καὶ πᾶν, ὅπερ ἐποίησα ἀπὸ λύπης, συνεργίᾳ τοῦ πονηροῦ δαίμονος, καὶ ἀπῆλθον εἰς τοὺς Τούρκους καὶ ἐσεβόμην τὴν ἀσέβειαν αὐτῶν, ἀποβάλλομαι τοῦτο νῦν). Più lineare e legata agli stilemi di prassi la sezione propriamente di abiura: Ἐγὼ Νικόλαος ὁ Βούλγαρις λέγω καὶ ὑπόσχομαι διὰ τοῦ παρόντος μου γράμματος πρὸς τὸν παναγιώτατον ἡμῶν δεσπότην, τὸν οἰκουμενικὸν πατριάρχη, καὶ τὴν θείαν καὶ ἱερὰν σύνοδον, ἵνα ἀποτουνῶν διατηρῶ ἑμαυτὸν εἰς τὴν ὀρθόδοξον πίστιν τῶν Χριστιανῶν καὶ ἀποβάλλομαι καὶ ἀναθεματίζω τὴν ἀσέβειαν τῶν

²⁸³ Cfr. PLP 91235.

²⁸⁴ Cfr. MITSIOU – KAPELLER 2010, Tafel 2.5, p. 280.

²⁸⁵ Non deve in alcun modo stupire la firma del documento in caratteri arabi. La prassi di ammissione infatti prevedeva che gli anatemi della formula di abiura venissero sottoscritti da uno straniero alla presenza di un interprete. Cfr. ARRANZ 1983, pp. 78-79: Κάκεινου συντιθεμένου καὶ λέγοντος τὰ αὐτὰ ῥήματα, ἢ δι'ἑαυτοῦ, ἢ δι'ἐρμηνεύς ἐὰν αὐτὸς μὴ γραικίζει, ἢ διὰ τοῦ ἀναδόχου αὐτοῦ εἰ τὸ παιδίον ἐστί, πάλιν ὁ ἱερεὺς ἐπιφέρει τὰ ἀκόλουθα.

²⁸⁶ Cfr. PLP 3036.

²⁸⁷ Il cognome Boulgaris ha alcune attestazioni (PLP 91542, 3033-3035) che vanno da Creta a Lemno fino a Ioannina tra la fine del XIV e la seconda metà del XV sec.

Μουσουλμάνων καὶ πάντα τὰ ἔθιμα αὐτῶν, διαβεβαιοῦμαι δὲ ἵνα φέρω καὶ τὰ παιδιά μου ἐνταῦθα, ὥστε εὐρίσκεσθαι αὐτὰ εἰς τὸν χριστιανισμόν).

Alla luce di questo scarno elenco cogliamo tutta l'importanza della notizia consegnataci da Callisto. Se consideriamo infatti la documentazione raccolta, dobbiamo osservare che, oltre ai due casi citati nell'omelia, solo per la figura di Antonio e Melezio è certa l'origine musulmana. Tutti gli altri personaggi – tralasciando la nebulosa situazione dell'anonima monaca del convento di Irene-Eulogia Paleologina – tornano all'Ortodossia dopo un periodo più o meno breve di apostasia. Se Antonio, Melezio e i due anonimi protagonisti callistei sono forse la flebile dimostrazione dell'estrema capacità attrattiva che Bisanzio è in grado di manifestare nei confronti del mondo musulmano, bisogna necessariamente concludere che già nel corso del XIV sec. la direttrice dei fenomeni di conversione punta verso l'area turco-islamica che è percepita nella sua forza propulsiva come approdo anche sul piano religioso. Sono scomparsi nel XIV sec. gli esempi di conversione per fede o per interesse che si registravano ancora sul finire del secolo precedente, come i casi attestati fino agli anni '70 del XIV sec. della famiglia Sultanos²⁸⁸, della quale facevano parte i discendenti del sultano selgiuchide Izzedin Kaikaus II anch'egli convertitosi al Cristianesimo nel suo soggiorno come ostaggio a Costantinopoli, o di Phachratines Pietro Andronico²⁸⁹ (1289), di ovvia origine turco-persiana come si evince dal nome (Fakr al-Dīn), il quale, dopo il suo arrivo a Costantinopoli e la conversione, ottenne il titolo di *pronoiaros* e si rivolse al patriarca Gregorio II – ed è in questa circostanza che lo conosciamo – per reclamare che tale titolo fosse riconosciuto anche ai suoi figli²⁹⁰.

Per Bisanzio già nel XIV sec. sembra esaurita ogni forza attrattiva dell'offerta religiosa e abbracciare l'Ortodossia, se escludiamo il fenomeno dei neomartiri che costellano la storia della Turcocrazia, rimane soltanto l'estremo e nostalgico saluto alla vita come mostra il caso di Alessio Skataros Comneno, signore di Trebisonda, il quale, convertitosi all'Islam dopo la presa della città, tornò cristiano solo in punto di morte (11 novembre 1463)²⁹¹.

²⁸⁸ Notizie in PLP 26333-26341. Sulla discendenza da Izzeddin Kaikaus II si veda E. A. ZACHARIADOU, *Oi Χριστιανοὶ ἀπόγονοὶ τοῦ Ἰζζεδὶν Καϊκαοῦς Β΄ στὴ Βέροια*, in MAK 6 (1964-1965), pp. 62-74.

²⁸⁹ Cfr. PLP 29669.

²⁹⁰ Notizie sulla vicenda in S. EUSTRATIADIS, *Γρηγορίου τοῦ Κυπρίου. Ἐπιστολαὶ καὶ μῦθοι*, Alexandrien 1910, ep. Pνθ', pp. 154-155; LAURENT 1971, n° 1536.

²⁹¹ Cfr. PLP 12085; CHALCOONDYLA II, pp. 246, 249 e 274. Una rilettura prosopografica delle vicende degli ultimi Comneni di Trebisonda in M. KURŠANSKIS, *La descendance d'Alexis IV, empereur de Trébizonde. Contribution à la prosopographie des Grands Comnènes*, in REB 37 (1979), pp. 239-247, in part. pp. 240-244.

4.5 L'OPERA PASTORALE DEL PATRIARCA CALLISTO E IL PERICOLO MUSULMANO

Come abbiamo dimostrato, i discorsi *Contro i falsi profeti e i falsi maestri* e *Contro i Latini* hanno evidenziato peculiarità contenutistiche tali da convincerci a cercare quanto i temi antislamici e la percezione del pericolo turco siano presenti nel resto della produzione di genere pastorale di Callisto.

Il motivo di particolare interesse di questo paragrafo risiede nel fatto che i testi consultati non sono mai stati opportunamente studiati, sia per quanto concerne le omelie sia le cosiddette *Precationes*. Per quanto riguarda i discorsi omiletici pochissime e mai organicamente selezionate sono poi le edizioni critiche disponibili: le più datate²⁹², come ad esempio quella di Eustradiates, sul piano filologico sono basate su un solo manoscritto, mentre quelle recenti, pubblicate da Paidas²⁹³, sono raccolte secondo un criterio sfuggente. Identica situazione è valida per le *Precationes*, prima confluite nel *Μέγα Εύχολόγιον* e ora disponibili nell'edizione del XVII sec. approntata da Goar, a sua volta riprodotta nel volume 147 del Migne. La causa di questo oblio probabilmente va ricercata in due questioni: l'attenzione dei pochi studiosi moderni si è spesso concentrata, nell'arco ampio dell'opera di Callisto, sulla sua produzione agiografica, di certo significativa perché è la nostra fonte primaria sulla vita e sugli effetti dell'insegnamento di alcuni protagonisti dell'Esicasmò bizantino del XIII-XIV sec. come Gregorio Sinaita o Teodosio di Trnovo; il secondo motivo è invece legato con buona probabilità alle caratteristiche del Callisto retore e pastore. Le sue omelie e preghiere mancano infatti di slancio e personalità al paragone della produzione, a esempio, di un suo contemporaneo come Palamas e risultano spesso ripetitive nei toni e negli argomenti, destinate a un pubblico semplice e bisognoso di cure e consigli pastorali di pari tenore. Se con ciò proponiamo un giudizio di ordine letterario sull'omiletica e sul *corpus* eucologico di Callisto, non intendiamo in alcun modo sminuirne il valore storico poiché esse, come nel caso della *Διδασκαλία περί δικαιοκρισίας*²⁹⁴, ci restituiscono un'immagine chiara e profonda dei cambiamenti e delle necessità della società costantinopolitana della metà del XIV sec.

²⁹² Cfr. ΕΥΣΤΡΑΤΙΑΔΗΣ 1911, (Ὁμιλία εἰς τὴν κοίνησιν τῆς ὑπεραγίας δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου, Ὁμιλία εἰς τὴν ἀποτομὴν τῆς κεφαλῆς τοῦ τιμίου προφήτου Προδρόμου καὶ Βαπτιστοῦ Ἰωάννου, Ὁμιλία εἰς τὴν ὕψωσιν τοῦ τιμίου καὶ ζωοποιῦ σταυροῦ); MEYENDORFF 1959, pp. 61-62 (parziale resoconto di Ὁμιλία εἰς τὴν πρώτην κυριακὴν τῶν νηστειῶν); MM I, pp. 301-306 (Διδασκαλία ὅτε ἡ τὰ μαγικὰ πρότερον ἐξησηκμένη Ἀμαραντῖνα παραινέσει καὶ εἰσαγήσει τοῦ παναγιωτάτου ἡμῶν δεσπότη τοῦ πατριάρχου τὸ μοναχικὸν ὑπῆλθε σχῆμα) e 397-399 (Ἀνεπίγραφος <Διδασκαλία περί τῶν συζυγιῶν τῶν ἀνήβων> ἢ <Διδασκαλία κατὰ τῶν ἀτόπων, παρανόμων καὶ ἀνήβων συνοικεσιῶν>).

²⁹³ Cfr. ΠΑΪΔΑΣ 2011 e PAIDAS 2012.

²⁹⁴ Cfr. ΓΟΝΗΣ 1980, p. 221.

4.5.1 LE OMELIE DI CALLISTO

Il corpus omiletico di Callisto, come abbiamo detto, è pressoché ancora inedito. La sua conoscenza è possibile grazie alla guida precisa e dettagliata pubblicata da Gones nella sezione dedicata all'omiletica del suo saggio sul patriarca risalente al 1980²⁹⁵. La raccolta più completa dei discorsi pastorali è trasmessa dal *Chilandar 8 (Athos 229)*²⁹⁶, datato al XV sec. (ma probabilmente di poco anteriore). Il codice è apografo di *Pantaleimonos 761 (Athos 6267)*²⁹⁷ redatto nel XIX sec. Altri codici che trasmettono gruppi minori di omelie, spesso di argomento affine, sono: *Stravonikita 62 (Athos 927)*²⁹⁸, ff. 278^r-294^v (XIV-XV sec.), *Iviron 339 (Athos 4459)*²⁹⁹, ff. 75^r-214^v (XVII sec.), *Vindobonensis theol. gr. 279*, ff. 191^r-212^v (XIV-XV sec.)³⁰⁰, *Vindobonensis hist. gr. 47*, ff. 139^r-140^r (XIV sec.)³⁰¹, *Patmiacus 366*, ff. 412^r-423^v (XIV sec.)³⁰², *Escorialensis Λ III 5 (581)*, ff. 1^r-47^r³⁰³.

Senza replicare la corretta classificazione di Gonis, sinteticamente ricordiamo che l'omiliario si compone di quattro tipologie di discorsi: 1) omelie per l'ufficio domenicale e per varie solennità³⁰⁴; 2) antirretico-dogmatiche³⁰⁵; 3) etiche e pratiche³⁰⁶; 4) pastorali e ascetiche³⁰⁷.

Mentre quelle antirretico-dogmatiche, parzialmente pubblicate da Paidas, hanno fatto da base per l'analisi dedicata alla politica antilatina di Callisto, in questo paragrafo concentriamo la nostra attenzione sulle altre sezioni, cercando di individuare i luoghi nei quali Callisto affronta il tema dell'avanzata turca.

Sono necessarie due considerazioni preliminari che in sé già delineano parte dei risultati dell'analisi successiva. In primo luogo abbiamo osservato nella compulsazione del *Chilandar 8* che sono assenti all'interno dell'omiliario discorsi chiaramente relativi al problema turco o che sviluppino ampiamente temi apologetico-polemici contro l'Islam.

²⁹⁵ Cfr. ΓΟΝΗΣ 1980, pp. 123-251.

²⁹⁶ Per la descrizione LAMBROS, I, pp. 28-29.

²⁹⁷ Per la descrizione LAMBROS 1895-1900, II, p. 428. In realtà in Gones e altri il codice è sempre citato con il n° 1074.

²⁹⁸ Per la descrizione LAMBROS, I, pp. 81-82.

²⁹⁹ Per la descrizione LAMBROS, II, pp. 89-91.

³⁰⁰ Cfr. *Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek, Teil 3/3, Codices Theologici 201-337*, von H. HUNGER – W. LACKNER – CH. HANNICK, Wien 1992, pp. 263-267.

³⁰¹ Cfr. *Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek, Teil 1, Codices Historici, Philosophici et Philologici*, von H. HUNGER, Wien 1961, pp. 55-56.

³⁰² Il riferimento di Gones a I. ΣΑΚΚΕΛΙΩΝ, *Πατμιακή βιβλιοθήκη*, Ἀθήνησιν 1890, p. 167 ci pare errato.

³⁰³ Cfr. *Catalogo de los Codices Griegos desaparecidos de la Real Biblioteca de El Escorial*, por G. DE ANDRES, El Escorial 1968, pp. 264-265.

³⁰⁴ Cfr. ΓΟΝΗΣ 1980, pp. 135-155.

³⁰⁵ Cfr. ΓΟΝΗΣ 1980, pp. 156-210.

³⁰⁶ Cfr. ΓΟΝΗΣ 1980, pp. 211-240.

³⁰⁷ Cfr. ΓΟΝΗΣ 1980, pp. 241-251.

D'altra parte la produzione omiletica di Callisto raramente fornisce dettagli inequivocabili per la datazione del loro utilizzo e quindi di rado fa riferimento a eventi o episodi chiaramente identificabili.

Anticipando parte dei risultati ai quali approderemo, ci pare che nella sua attività pastorale Callisto collochi il dramma del disfacimento dell'Impero e la scomparsa delle comunità cristiane in una dimensione atemporale, prossima alla fine dei tempi e si prefigga in tal modo di sollecitare nella sua comunità la presa di coscienza di una palingenesi morale che equivale a un ritorno all'ubbidienza ai comandamenti divini e al rispetto dei dogmi della chiesa Ortodossa. Il pericolo islamico è dunque ben presente e vicino, ma a esso si fa cenno inserendolo in un quadro più ampio di decadenza morale. La speranza di Callisto riposa in conclusione nella purificazione del popolo cristiano dal peccato poiché a suo dire solo attraverso questo passaggio obbligato sarà possibile affrontare la minaccia degli Infedeli.

Nell'*incipit* dell'*ὁμιλία παραινετική*³⁰⁸ Callisto confessa tutta la sua impotenza di fronte allo spettacolo di desolante disfacimento che i suoi fedeli vivono quotidianamente e percepisce tutta la difficoltà a individuare una causa che possa giustificare una situazione tanto drammatica:

Ὅρω, ἀγαπητοὶ ἀδελφοί, καὶ κατὰ νοῦν φέρων τὴν πρὸς ἡμᾶς ἐπερχομένην καθ' ὥραν ῥομφαίαν καὶ τὰς συχνὰς καὶ ἀλλεπαλλήλους τῶν συμφορῶν δεινὰς περιστάσεις ἐπειγερομένας ὡς ἄγρια κύματα καθ' ἡμῶν ἀπορία περιπίπτω καὶ καθάπαξ ἀμηχανῶ. Ὡσπερ γὰρ τὰ τῆς θαλάσσης τραχυνόμενα κύματα, τὰ μὲν ὑψοῦνται, τὰ δὲ θράνονται, τὰ δὲ καὶ διεγείρονται τῇ τῶν ἀνέμων σφοδρότητι, οὕτω καὶ νῦν καθ' ἡμῶν ἀναρριπίζονται δεινὰ καὶ ποικίλαι καὶ ἀφόρητοι συμφοραί.³⁰⁹

Il patriarca infatti ha ben chiaro quali siano le disgrazie che tormentano il suo popolo, come si evince da questo passo dell'omelia *Εἰς τὴν ὑψωσιν τοῦ τιμίου καὶ ζωοποιοῦ σταυροῦ*³¹⁰ nel quale ricorda le devastazioni che colpiscono le città bizantine sottoposte all'occupazione turca. Qui pare chiaro il riferimento agli eventi che seguirono il terremoto del 2 marzo 1354 e l'occupazione di Gallipoli, e quindi l'omelia probabilmente riflette lo stato di apprensione ancora vivo almeno dal 1355, anno dell'inizio del secondo mandato patriarcale di Callisto. Qui si respira tutta la tragica visione della presa delle città d'Asia e di Tracia e la deportazione e la riduzione in schiavitù delle loro popolazioni:

Τοῦτο γὰρ εἰπὼν οἰοεὶ κατενάρκησα καὶ ἔφριξαν αἱ τρίχες μου ἰδὼν τὴν φοβερὰν ὀργὴν τοῦ Θεοῦ, τὰς καταχώσεις καὶ καταστροφὰς τῶν πόλεων τὰς αὐτάνδρους, καὶ μηδέποτε γεγонуίας τῷ ταλαιπώρῳ γένει τούτῳ τῷ ἡμετέρῳ, ὀλίγον ὑποληφθέντι καὶ βραχυτάτῳ ποιμνίῳ τῆς τοῦ Χριστοῦ κληρονομίας.³¹¹

³⁰⁸ Cfr. *Τοῦ αὐτοῦ ὁμιλία παραινετική*, *Chilandar*. 8, ff. 115v-118r; ΓΟΝΗΣ 1980, pp. 219-220. Datazione: primo patriarcato (1350-1353).

³⁰⁹ Cfr. *Chilandar*. 8, f. 115^v.

³¹⁰ Cfr. ΕΥΣΤΡΑΤΙΑΔΗΣ 1911, pp. 128-137; ΓΟΝΗΣ 1980, pp. 136-139. Datazione: secondo patriarcato (1355-1363).

³¹¹ Cfr. ΕΥΣΤΡΑΤΙΑΔΗΣ 1911, p. 134.

Ed è proprio facendo riferimento in particolare alla situazione drammatica delle comunità cristiane d'Asia Minore nella *Διδασκαλία παραινεντική πρὸς τὰ ἐρχόμενα καὶ συμπίπτοντα τοῖς ἀνθρώποις διὰ τὰς ἀμαρτίας ἢ Ὁμιλία παραινεντική*³¹² egli sembra associare la condizione dei Cristiani, vessati dagli Infedeli, alla diaspora che patirono gli Ebrei:

Οἴδατε τὰς ἀντισηκώσεις, ἃς ἔλαβε διὰ τὴν ἀπείθειαν τὸ ἔθνος ἐκεῖνο τὸ ἰουδαϊκὸν ἀπεναντίας ἰούσας τὴν τῶν ἀγαθῶν ἐπαγγελίαν; ... μὴν γὰρ ἐφείσατο τοῦ θεοῦ ἐκείνου ναοῦ ἢ τοῦ τῶν ἀγίων τόπου καὶ τοῖς ἄλλοις ἀβάτου ἢ τῶν ἱερῶν ἐκείνων σκευῶν; οὐ μὲν οὖν πάντα γὰρ παρέδωκε διὰ τὴν ἀσεβείαν τοῦ λαοῦ, ὥσπερ καὶ νῦν γέγονε εἰς ἡμᾶς παραδοὺς τὰ θεῖα τεμένα εἰς καταπάτημα καὶ τῆς γῆς ἡμῶν ἄλλοτρίους ἄρχοντας καταστήσας, τὰς πόλεις ἐνέπρησε καὶ τοῖς ἄλλοφύλοις παρέδωκε. Ἡμᾶς δὲ διεσπάρημεν εἰς πᾶσαν τὴν γῆν καὶ χώραν ἐκείνων καὶ ἐξηνδραποδιάσθημεν διὰ τὰς ἀνομίας ἡμῶν. Πῶς τοίνυν ταῦτα κάκεινοις καὶ ἡμῖν γεγόνασιν; οὐκ ἀγνοεῖτε ὡς οἴμαι. Ἐκείνοις γὰρ διὰ τὸ μὴ φυλάττειν πάντως τὰς τοῦ Θεοῦ παραγγελίας καὶ δικαιώματα ἡμῖν δὲ διὰ τὴν παράβασιν τῶν θείων αὐτοῦ ἐντολῶν.³¹³

In un altro testo Callisto si sofferma a ricordare il terrore che gli invasori instillano nella popolazione, le loro dimostrazioni di ferocia e brutalità, ritraendo i Turchi come fiere selvagge, che come un branco affamato circonda le sue vittime e digrigna i denti di fronte alle sue deboli prede:

οὐδὲ γὰρ βούλεται ὁ θεὸς τὸν θάνατον τοῦ ἀμαρτωλοῦ ὡς τὸ ἐπιστρέψαι καὶ ζῆσαι αὐτόν· καὶ τοίνυν προσπέσωμεν καὶ κλαύσωμεν νῦν, ἀδελφοί, μετὰ καρδιακῆς συντριβῆς καὶ θερμῶν τῶν δακρύων καὶ τὰς κεφαλὰς ὑμῶν τύψωμεν ἀφειδῶς καὶ τὰς παρεῖας καταξάνωμεν ὅταν ἡ φάλαγξ τῶν ἀσεβῶν καὶ ἀπίστων δεινῶς περιεκύκλωσεν ἡμᾶς, ὡς ἄγριοι θῆρες, βρύχοντες καθ'ἐκάστην τοὺς ὀδόντας αὐτῶν καὶ σπαράσσοντες ἀφειδῶς καὶ ἐξανδραποδιζόμενοι τὴν ἡμετέραν ἰσχὺν, βουλόμενοι τελείως κατάβρωμα ἑαυτοῖς ποιήσασθαι.³¹⁴

Eppure Callisto riconosce che lo stato di prostrazione e sofferenza non può essere spiegato soltanto con la pressione militare musulmana; essa è difatti strettamente legata all'instabilità politica che da troppo tempo regna a Bisanzio e che al pari della prima destabilizza il sentire comune:

τί γὰρ εἶπέ μοι οὐ χεῖρον τῆς πικρᾶς ἐκείνης ἀλώσεως γέγονεν ἐν ἡμῖν· μὴν γὰρ οὐ κυκλοῦσιν ἡμᾶς καθ'ὄραν, ὡς εἶπεῖν, οἱ πολέμιοι καὶ ἡμέραν, μὴν οὐκ ἂν αἰχμάλωτοι γεγόναμεν, καὶ ἡμᾶς καὶ δυστυχῶς καὶ ἀθλίως εἰς τὰ τῆς οἰκουμένης πέρατα διεσπάρημεν, μὴν οὐ γεγόνασι καὶ ἐν ἡμῖν φοβεροὶ καὶ ἐμφύλιοι πόλεμοι πάντως πάντες ἴσασι τοῦτο.³¹⁵

³¹² Cfr. *Chilandar*. 8, ff. 108^r-112^v; ΓΟΝΗΣ 1980, pp. 216-218. Datazione: primo patriarcato (1350-1353).

³¹³ Cfr. *Chilandar*. 8, ff. 112^r.

³¹⁴ Cfr. *Τοῦ αὐτοῦ ὁμιλίας τὸ ρητὸν τοῦ θεοῦ Δαυὶδ τὸ ἐκκύκλωσεν ἐσχάτη ἄβυσσος* f. 115^r; per l'analisi del testo risalente al primo patriarcato si veda ΓΟΝΗΣ 1980, p. 219.

³¹⁵ Cfr. *Τοῦ αὐτοῦ ὁμιλίας τὸ ρητὸν τοῦ θεοῦ Δαυὶδ τὸ ἐκκύκλωσεν ἐσχάτη ἄβυσσος* f. 113^{r-v}.

Alle responsabilità umane si aggiunge poi l'indecifrabile accanimento della natura: terremoti, carestie e peste, calamità colpiscono la popolazione come ricordato in un'altra omelia (*Τοῦ αὐτοῦ ὁμιλία παρανειτική*)³¹⁶ pronunciata proprio quando Costantinopoli era piegata dal morbo della peste e della carestia (1361-1362). Callisto, pur concentrato a giustificare le cause divine di queste piaghe che si abbattono sulla popolazione, non rinuncia nella chiusa del discorso ad associarle ad altri eventi catastrofici che in questi anni affliggono l'Impero come le incursioni turche o il protrarsi della guerra civile:

Ἐπεὶ κατὰ τὸν θεῖον Δαυίδ, τὸν ἐλπίζοντα ἐπὶ Κυρίον ἔλεος κυκλώσει ἵνα ἐντεῦθεν οὐ μόνον ῥύσεται ἡμᾶς τῆς προσδοκωμένης ἡμῖν τοῦ θανάτου τομῆς, ἀλλὰ καὶ λιμοῦ, λοιμοῦ, καὶ σεισμοῦ καὶ μαχαίρας καὶ ἐπιδρομῆς ἐθνῶν καὶ ἐμφυλίου πολέμου καὶ ἰλεως καὶ εὐμενῆς γίνηται ἡμῖν.³¹⁷

Non mancano nella sua retorica spesso fondata sul recupero veterotestamentario i paragoni con personaggi della storia ebraica che vissero situazioni analoghe. Nell'*ὁμιλία τὸ ῥητὸν τοῦ θεοῦ Δαυίδ τὸ ἐκκύκλωσεν ἐσχάτη ἄβυσσος* Callisto paragona così le angosce del suo popolo allo stato d'animo atterrito che visse Giona nel ventre della balena:

Εὐκαιρον ἂν εἶη καὶ ἡμᾶς, ἀγαπητοὶ ἀδελφοί, σήμερον εἰπεῖν μετὰ τοῦ ψαλμοδοῦ, τὸ ἐκύκλωσεν ἡμᾶς ἐσχάτη ἄβυσσος, ἀπιδόντας, ὡς οἶμαι, πρὸς τὴν προφητικὴν ῥῆσιν ἐκείνην τοῦ Ἰωνᾶ. Ἐκεῖνος γὰρ ἐν τῷ βυθῷ διάγων, ἐν τῇ κοιλίᾳ τοῦ κήτους, τὰς ὠδὰς ταύτας ὑπέψαλλε [...] καὶ πρὸς ἡμᾶς ἔργον ἐξέβη καὶ γέγονε τοῦτο· τί οὖν δοκεῖ ὑμῖν, ἀγαπητοὶ ἀδελφοί, περὶ τούτων προφητικῶν ῥήσεων; Ἄρ' οὐκ ἂν συνέσεισε καὶ συνετάραξε τὰς ὑμετέρας ψυχὰς καὶ πρὸς ἀγωνίαν καὶ φόβον ἐνέβαλον, ἄρ' οὐκ ἂν τὰς καρδίας ἡμῶν ἐπλήρωσε συνοχῆς καὶ ὀδύνης πικρᾶς, ἄρ' οὐκ ἂν δακρῶν πηγὰς ἀναβλύσαι ἐκ βάθους καρδίας ἡμᾶς παρεσκεύασεν, ἄρ' οὐκ ἂν ἤψατο καὶ ἡμῶν ὁ φόβος ἐκεῖνος καὶ ὁ διωγμὸς ὁ πικρὸς τῆς ταλαιπώρου Ἰερουσαλήμ, μὴν γὰρ οὐκ ἔφθασε καὶ εἰς ἡμᾶς ὁ κολοφὼν τῶν κακῶν ἐκείνων.³¹⁸

La condizione dei Cristiani suscita in Callisto, questa volta nella *Διδασκαλία τρίτη*³¹⁹, altri paragoni con Paolo, il protomartire Stefano e ancora con Giona:

Παῦλος ὁ θεῖος [...] ὕστερον μέντοι τὴν ἐπαγγελίαν θεοῦ δεξάμενος καὶ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην διαδραμῶν...διωκόμενος ὑπὲρ τοῦ εὐαγγελίου, ἀναρτέρει ῥαβδιζόμενος ἔχαιρε, τῶν ἀνέμων καὶ τῆς θαλάττης τὴν ἀγριότητα γενναίως ἔφευγεν· ἐν τῷ βυθῷ διάγων οὐκ ἐνέδωκεν ὄλω, ἀλλ'εὐχάριστος δοῦλος ἦν, καὶ τὸν θεὸν εὐλόγει διαπαντός. Τί δὲ καὶ ὁ πρωτόμαρτυς Στέφανος; μετὰ τὸν τὴν θεογνωσίαν δέξασθαι, λιθαζόμενος, οὐκ ἐνάρνησεν, οὐδέτι ἀνιαρὸν ὄλω ἐφθέγγατο, ἀλλ'ἠύχαριστε καὶ ὑπὲρ τῶν λιθαζόντων ἠὔχετο λέγων· Κύριε μὴ στήσης αὐτῶν τὴν ἀμαρτίαν. Ἀλλὰ καὶ Ἰῶνας ὁ προφήτης θεοῦ ἐν

³¹⁶ Cfr. *Τοῦ αὐτοῦ ὁμιλία παρανειτική*, ff. 290^r-292^v; ΓΟΝΗΣ 1980, pp. 234-235.

³¹⁷ Cfr. *Chilandar*. 8, f. 292^v.

³¹⁸ Cfr. *Chilandar*. 8, f. 113^f.

³¹⁹ Cfr. *Τοῦ αὐτοῦ διδασκαλία τρίτη*; ff. 118^v-121^v; ΓΟΝΗΣ 1980, p. 220. Datazione: primo patriarcato.

τῷ βυθῷ τῆς θαλάσσης ἀπορριφεῖς καὶ ἐν τῇ κοιλίᾳ τοῦ κήτους γενόμενος, θεὸν ἐπεκαλεῖτο καὶ τὰς ῥῥαῖς ὑπέψαλλε.³²⁰

Nel medesimo discorso propone ancora come modello di riferimento per i fedeli il caso di Giobbe:

οὐκ ἂν ἐδοξάζετο ὁ Ἰώβ διὰ τὸ πλῆθος τῶν πειρασμῶν· οὐδὲ γὰρ εἰς ὑπογραμμὸν καὶ τύπον προέκειτο τοῖς πιστοῖς, ὁ μέγας οὗτος καὶ τοῦ Χριστοῦ ἀθλητῆς. Διὰ γὰρ τὰς ἀφορήτους ἐκείνας αἰχμαλωσίας καὶ τὴν ἀποβολὴν τῶν παιδῶν καὶ τὴν τοῆς κοπρίας κάθειρξιν καὶ τῆς σαρκὸς τὴν πληγὴν καὶ τὴν τῶν σκωλήκων ὀδύνην καὶ τέλος τὸ, ὁ Κύριος ἔδωκεν, ὁ Κύριος ἀφείλετο· ὡς τῷ Κυρίῳ ἔδοξε οὕτως καὶ ἔγενετο, δίκαιος καὶ θεοσεβῆς προσηγορεύθη παρὰ θεῶ. Εἶδες πῶς οὐκ ἀπώλετο ὁ Ἰώβ, ἀλλὰ μᾶλλον λαί λαμπρότερος γέγονε διὰ τῆς ὑπομονῆς καὶ καρτερίας τῶν πειρασμῶν [...].³²¹

Proseguendo nel suo ragionamento, attraverso proprio l'esempio di Giobbe, Callisto dà speranza anche a quanti si impegnano a rispettare i comandamenti e la disciplina morale, poiché avverte che le sofferenze rappresentano la tentazione del demonio che intende allontanare l'uomo pio da Dio:

Φθονήσας γὰρ αὐτὸν ὁ πονηρὸς δαίμων διὰ τὴν προσοῦσαν αὐτῷ θεοσεβίαν καὶ δικαιοσύνην καὶ τὸ ἄνεπτον τῶν ἔργων αὐτοῦ ἐζήτησεν κατάβρωμα πάσης ἐναντίας προσβολῆς τοῦτο ποιήσασθαι [...] f. 120^v: Ἐνθέν τοι καὶ τοῖς μὴ τηροῦσιν ἐν ἀσφαλείᾳ τὰς τοῦ Χριστοῦ ἐντολὰς, δουλεύειν δὲ μᾶλλον προηρημένοις ταῖς ἐπιθυμίαις τοῦ βίου καὶ ἡδονᾶς, τούτοις καὶ ἡ μάστιγξ φοβερὰ ἐπιγίνεται καὶ ἀφόρητοι συμφοραὶ καὶ ἀπροσδόκητοι πειρασμοὶ καὶ πάντα τὰ δεινότατα παραχωρήσει θεοῦ κάκει μὲν συγχωρεῖ, ἵνα διὰ τῆς δοκιμασίας νικήσωσιν οἱ δίκαιοι τὸν διάβολον καὶ ἀρπάσωσι τὴν ἀγγελικὴν ἐκείνου στάσιν καὶ τὴν λαμπρότητα, ἥνπερ ἐκεῖνος ὑπερφανευσάμενος ἀπώλεσε.³²²

Nonostante queste giustificazioni, il patriarca ritiene che sia impossibile sfuggire a tali sventure poiché la loro causa dimora nella degenerazione morale collettiva e nell'abbandono dei costumi onesti dei quali si è macchiato il popolo di Dio:

Ἔδει μὲν ἡμᾶς, ἀγαπητοὶ ἀδελφοί, ἐτοιμοὺς εἶναι πρὸς τοὺς ἐπερχομένους ἡμῖν πειρασμοὺς καὶ μὴ ἀναδύεσθαι ὄπλως, μὴ δὲ φυγεῖν αὐτοὺς διὰ τὸ τραχὺ καὶ ἐπίπονον ὅπταν οὗτοι καὶ συγχωρήσει θεοῦ, καθ' ἡμῶν ἐπέρχονται διὰ τὰς ἀνομίας ἡμῶν. Μᾶλλον μὲν οὖν προσήκει καρτερεῖν, ὡς εἰκός, καὶ φέρειν γενναίως τὰ ἐκ τούτων ἐπερχόμενα δυσχερῆ· οὐδὲ γὰρ δυνάμεθα ἀποδράσαι καὶ ἀποφυγεῖν.³²³

³²⁰ Cfr. *Chilandar*. 8, ff. 118^v-119^r.

³²¹ Cfr. *Chilandar*. 8, f. 119^v.

³²² Cfr. *Chilandar*. 8, f. 120^r. Vedi anche *Τοῦ αὐτοῦ διδασκαλία πρὸς τὰ ἐρχόμενα δεινὰ*, f. 279^r.

³²³ Cfr. *Chilandar*. 8, f. 118^v.

Appare quindi chiaro come Callisto non attribuisca a Dio la causa del male, ma agli stessi uomini che seguono l'attrazione del Maligno e si allontanano colpevolmente dai comandamenti divini:

μηδεις πειραζόμενος λεγέτω ὅτι ἀπὸ θεοῦ πειράζεται κατὰ τὸν θεῖον ἀπόστολον· πειράζεται γὰρ ἐξελκόμενος καὶ δειλιαζόμενος ὑπὸ τῆς ἰδίας ἐπιθυμίας. Εἶδες πῶς ὁ διδάσκαλος οὗτος τὴν αἰτίαν ἡμῖν τίθησι τοῦ πτώματος διὰ τῆς αἰσχροῦς ἐπιθυμίας ἵνα καὶ τὰ αἰρετικῶν στόματα τὰ ἀπύλωτα καταφράξῃ, καὶ μὴ λέγει τὸν θεὸν αἴτιον εἶναι κακοῦ ἀλλὰ καὶ ἡμῖν τοῖς πιστοῖς ἐπιφέρει ἀπειλὴν τὸ τοῦ Χριστοῦ στόμα ὁ θεϊότατος Παῦλος, καὶ ἀποκαλύπτεται – φησὶν – ὀργὴν θεοῦ.³²⁴

È dunque il Maligno che suscita gli affanni di quest'epoca come le guerre intestine o le prigioni:

διὰ τοῦτο γὰρ καὶ μαίνεται καὶ δίκην λέοντος ὀρύεται καὶ ὀρμᾶ καθ' ἡμῶν. Καὶ γὰρ μὴ φέρων ὀρᾶν τὴν ἐν Ἀδὰμ δόξαν καὶ τὴν λαμπρότητα ἣν ἔσχε παρὰ τοῦ πᾶντων θεοῦ, τῷ ὄφει εἰς ὑπουργίαν χρησάμενος, τοῦ χωρίου ἐκείνου τῆς δόξης καὶ τῆς ἀθανασίας ἐκπεσεῖν παρεσκεύασεν· ὅθεν καὶ καθ' ἡμῶν διεγείρει τὴν καταγίδα τῶν συμφορῶν καὶ τοὺς πολέμους καὶ τὰς πικρὰς αἰχμαλωσίας.³²⁵

Nella *Διδασκαλία πρὸς τὰ ἐρχόμενα δεινὰ*³²⁶, dai toni quasi apocalittici (f. 276^v: Ἴδου πάρεστιν νῦν ὀρᾶν, ἀγαπητοὶ ἀδελφοί, ὡς κριτῆς ἐπὶ θύραις, καὶ ὑμεῖς ὡσπερ εἰ βαθυτάτῳ ὕπνῳ τῷ κάρῳ τῆς ἀμαρτίας κάτοχοι γεγονότες, ἀνανεῦσαι ὅλως οὐ δυνάμεθα) il patriarca afferma che l'ira divina per il peccato del popolo ortodosso si abbatte per mezzo delle sventure che hanno contraddistinto questi anni e che sono prova della sua disubbidienza:

ἐντεῦθεν καὶ ἡ ὀργὴ κατὰ πόδας αὐτοῖς καὶ ἡ συμφορὰ πολλή τις καὶ ἀπροσδόκητος· διχοστασίαι τὲ γὰρ δεινὰ συνεχῶς τούτους κατέτρυχον, καὶ ἐμφύλιοι πόλεμοι, αἰχμαλωσίαι δεινὰ καὶ ἀνδραποδισμοὶ πυκνοὶ καὶ ἀπαραμύθητοι, αἱμάτων τὲ ρύακες ποταμηδὸν ἔρρεον· τὸ δὲ δὴ μεῖζον κακὸν καὶ δακρύων ἀνάπλεων.³²⁷

La condizione dei Cristiani peccatori è così paragonata all'episodio delle piaghe d'Egitto (Es 7, 14-12, 36). Nel presente tuttavia la punizione divina colpisce non solo i primogeniti, ma tutti gli uomini:

ὁς (scil. Θεός) τὴν Αἴγυπτον ἐμάστιξεν πάλαι διὰ τῶν ἀλλεπαλλήλων ἐκείνων καὶ δεινῶν συμφορῶν· καὶ τέλος ἀπήγαγε τὸν θάνατον κατὰ τῶν προτοτόκων αὐτῶν· καὶ ἰδοὺ θρῆνος καὶ κοπητὸς ἀπαραμύθητος διὰ ταῦτα τοῖς Αἰγύπτιοις· οὐδεὶς γὰρ ἦν οὕτως ἄκαμπος καὶ ἀνάληγτος ὥστε δύνασθαι μὴ θρηνεῖν, οὐ πλούσιος, οὐ πένης... διὰ τὸ μὴ πείθεσθαι τοῖς προστάγμασι τοῦ θεοῦ καθὰ δήπου καὶ νῦν ὀρᾶτε τὴν τοῦ θανάτου τομὴν ἐπερχομένην

³²⁴ Cfr. *Chilandar*. 8, f. 120^v.

³²⁵ Cfr. *Chilandar*. 8, f. 120^v.

³²⁶ Τοῦ αὐτοῦ *Διδασκαλία πρὸς τὰ ἐρχόμενα δεινὰ*, ff. 276r-279v ΓΟΝΗΣ 1980, p. 234. Datazione: 1361-1362.

³²⁷ Cfr. *Chilandar*. 8, f. 277^r.

ἡμῖν, διὰ τὸ μὴ δὲ ἡμᾶς πείθεσθαι τούτοις, μὴ δὲ βούλεσθαι ὅλως πράττειν τὰ θεῖα παραγγέλματα τοῦ σωτῆρος· οὐ γὰρ δὴ μόνον ἐν ἡμῖν ἔστιν ἰδεῖν φθειρόμενα τὰ προτόκοκα, ἀλλὰ καὶ πάντας ἀνθρώπους καὶ κοινῇ καὶ καθ' ἕνα συμφθειρομένους.³²⁸

Poco dopo Callisto inserisce un esempio dell'azione del Maligno che merita la nostra attenzione. Recuperando un'immagine tratta da Is 14, 24-32, il patriarca utilizza la figura-simbolo del serpente assiro (f. 278^v: ὁ ἄσσυριος μέγιστος δράκων), un personaggio demoniaco che, diffondendo il male nel mondo, travolge uomini e città. Nell'immaginario dei suoi fedeli questa figura e il suo operato potevano richiamare alla mente la distruzione perpetrata dai Turchi nelle città d'Asia Minore o nella più vicina Tracia:

ὁ ἄσσυριος μέγιστος δράκων, ὁ παροχεὺς τῆς κακίας καὶ τροφευστῶν ἀτοπημάτων ἧ φησι καὶ ὁ μεγαλοφωνότατος Ἡσαίας ὡς ἐκ ἐκείνου λέγειν· ἀφελῶ ὄρια ἔθνῶν καὶ τὴν ἰσχὺν αὐτῶν προνομεύσω· καὶ σείσω πόλεις κατοικουμένας καὶ τὴν οἰκουμένην ὅλην καταλήψομαι ὡς νόσσιαν. Καὶ ὡς καταλεημημένα ὡὰ ἄρῳ καὶ οὐκ ἔστιν ὃς διαφεύξεται με... Εἶδες τὸν μέγαν ἄσσυριον καὶ ἀρχέκακον δαίμονα ὅπως κατακαυχεῖται καὶ καθ' ἡμῶν ἀπείρω τῷ θράσει φέρεται;³²⁹

Nella *Διδασκαλία παραινεντική πρὸς τὰ ἐρχόμενα καὶ συμπίπτοντα τοῖς ἀνθρώποις διὰ τὰς ἀμαρτίας ἢ Ὁμιλία παραινεντική* egli riconosce la possibilità di affrontare e invertire questo stato di afflizione solo attraverso l'ammissione della responsabilità di questo comportamento dedito al peccato e del diffondersi di una mentalità empia, ammissione che deve condurre al recupero del rispetto per la giustizia evangelica:

μὴν οὐκ ἂν ἐθνικῶς ζῶμεν, ὅταν τούτοις ἐξομοιώμεθα καὶ ἐκεῖσε ὅλως αὐτομολῶμεν καὶ τὴν τούτων πολιτείαν, μᾶλλον δὲ ἀνομίαν αἰρούμεθα; Τί δὲ ὅταν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ ἀθετῶμεν καὶ τὸ δίκαιον αὐτοῦ ἀπαρνῶμεθα. Ἐκεῖνοι γὰρ ἐθνικοὶ ὄντες ὑψώθησαν διὰ τῆς δικαιοσύνης καὶ οὐκ ἔστιν κατάπτωμα φράγμου, οὐδὲ κραυγῆ, οὐδὲ διέξοδος ἐν ταῖς πλατείαις αὐτῶν· ἡμεῖς δὲ οἱ τὸν ζύγον τοῦ εὐαγγελίου τῆς δικαιοσύνης καὶ τὴν στάθμην ἀνὰ χεῖρας κατέχοντες πεπτώκαμεν καὶ ἀπερράγημεν τοῦ τῆς δικαιοσύνης σταθμοῦ.³³⁰

Callisto in qualità di pastore della sua comunità ha ben chiaro anche quali siano i peccati più diffusi e che per la loro gravità giustificano questo abbandono divino. Nel discorso *Εἰς τὴν ὕψωσιν τοῦ τιμίου καὶ ζωοποιοῦ σταυροῦ* Callisto individua nella bestemmia e nella blasfemia uno dei cancri della società bizantina, ricordando che è essa la causa delle disgrazie che essi vivono o delle quali hanno notizia. Ci pare evidente qui il legame con quanto abbiamo già ampiamente discusso. Callisto combatte nel corso del suo servizio patriarcale con i blasfemi antipalamiti, i bestemmiatori Latini, i subdoli latinofroni, cioè contro quanti minano la solidità del dogma ortodosso e incrinano l'equilibrio del mistero trinitario:

³²⁸ Cfr. *Chilandar*. 8, f. 277^v.

³²⁹ Cfr. *Chilandar*. 8, f. 278^v.

³³⁰ Cfr. *Chilandar*. 8, f. 111^v.

τὸν χθὲς σταυρωθέντα καὶ παθόντα καὶ τὴν πλευρὰν ὀρυγέντα καὶ ἦλοις προσηλωθέντα διὰ σέ, ἀναίδην ὑβρίζεις οὐ φοβεῖ τὰς καταχώσεις, τοὺς λοιμοὺς τοὺς θανατηφόρους, τοὺς ἐμπρησμούς, τὴν φοβερὰν τοῦ σεισμοῦ ἀπειλήν, τῶν πόλεων τὰς καταστροφάς; καὶ τέλος τὴν ἀπαραίτητον κόλασιν μετὰ τῶν ἀπίστων ἐκέισε παραπεμπόμενος; [...] Εἶδετε τὸ κέρδος τῆς βλασφημίας;³³¹

Il rimprovero di Callisto sulla blasfemia arriva fino alla parossistica osservazione per la quale i suoi concittadini addirittura gareggiano in questo peccato con gli Infedeli:

τίς δὲ ἐχθρὸς καὶ πολέμιος, ἀδελφοί, ἐνέσπειρε εἰς τὰς ὑμετέρας ψυχὰς ὕβρεις καὶ παρανόμους ῥήσεις, αἱ τῶν ἀθέων καὶ ἀπίστων τυγχάνουσι, ἀλλ'οὐδὲ τούτων ἴσως, ἴνα στόματα καὶ ψυχὰς καὶ καρδίας ἐξυβρίζητε καὶ παροξύνητε Θεόν, καὶ τὴν ὀργὴν αὐτοῦ καθ' ἡμῶν βαρέως κινήτε, ἐπειδὴ καὶ χεῖρονες αὐτῶν εἶναι φιλονικεῖτε δι' ὑπερβάλλουσαν κακίαν, ὡς μὴδὲ τὴν πλησίον τῆς σοδομιτικῆς ὀργῆς τιμωρίαν σωφρονεστέρους ὑμᾶς ἐργάσασθαι.³³²

Oltre alla blasfemia il patriarca osserva quanto sia diffuso il senso di ingiustizia e sopraffazione al quale dedica un intero discorso (*Διδασκαλία περὶ δικαιοκρισίας*)³³³. In un passo di questa omelia che ha come tema la diffusione devastante dell'ingiustizia nella vita quotidiana, Callisto raffronta il senso di giustizia praticato dagli Infedeli con quanto egli vede applicato da suoi correligionari. L'ingiustizia imperante è per lui un'altra causa della rovina dell'impero, ma ciò che per lui è decisamente più doloroso è proprio osservare quanto la giustizia sia maggiormente rispettata presso gli Infedeli e dimenticata dai Cristiani che dovrebbero trovare nella vera fede il fondamento di questa virtù. Egli quindi avverte che solo un'adesione sincera e concreta ai dettami della giustizia evangelica, fatta di compassione e solidarietà, potrà garantire il trionfo sui nemici:

Εἰ δέ γε πλεονεξίαν φιλεῖς καὶ τὰ ἀλλότρια ἀφαρπάξεις δίκην ἀτιθάσσου θηρίου, οἶμαι, οὐδὲ εἰς κρίσιν εἰσελεύσῃ, ὥσπερ οὐδὲ οἱ ἄπιστοι καὶ ἀσεβεῖς. Διὰ γὰρ ταῦτα αἰχμαλωσίαι δειναί, αἱμάτος χύσεις, ἐμφύλιοι πό - f. 133^v - λεμοὶ, σεισμοὶ φοβεροί: τὸ δὲ μείζον, ὅτι τοὺς μὲν ἐθνικοὺς καὶ ταῦτα ἀπίστους ὄντας, ἔνεκα γὰρ αὐτῆς δικαιοσύνης, ὑψουμένους καὶ ἰσχύοντας ὀρώμεν· ἡμᾶς δὲ αὐτοὺς ἐκ τοῦ ἐναντίου πίστους ὄντας καὶ προσωκειμένους τῷ θεῷ διὰ τῆς πίστεως, ὅτι μὴ τὸ δίκαιον φυλάττομεν, καταβεβλημμένους καὶ τεταπεινωμένους καὶ ἡττημένους ὑπὸ τῶν ἐναντίων. Ὅσῳ τοιγαροῦν ἐγγίζομεν θεῷ διὰ τῆς ὑγιοῦς καὶ ἀληθοῦς πίστεως, εἶτα φαινόμεθα μὴ τηροῦντες τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ, μὴ δὲ τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν ἀλήθειαν ἀγαπῶντες, τοσοῦτω καὶ μείζονα τὴν κατὰ δίκην ὀφλήσομεν τῶν ἀσεβῶν καὶ ἀπίστων.³³⁴

³³¹ Cfr. ΕΥΣΤΡΑΤΙΑΔΗΣ 1911, p. 135.

³³² Cfr. ΕΥΣΤΡΑΤΙΑΔΗΣ 1911, p. 134.

³³³ Cfr. *Chilandar*. 8, ff. 130^r-135^v; ΓΟΝΗΣ 1980, p. 221. Datazione: primo patriarcato.

³³⁴ Cfr. *Chilandar*. 8, ff. 133^{r-v}.

Callisto tuttavia non manca di intravedere una possibile soluzione alle sventure che affliggono l'impero. Da un lato riconosce come necessaria al miglioramento della condizione dei Cristiani la loro conversione e il rispetto dei comandamenti della Chiesa, ossia giudica il ravvedimento morale come un'occasione che possa indurre Dio a concedere agli imperatori la vittoria sui nemici e riportare la pace e la serenità nell'impero:

διὰ τοῦ τιμίου αὐτοῦ καὶ ζωοποιοῦ σταυροῦ, αὐτὸς καὶ νῦν τῇ ἀμάχῳ αὐτοῦ καὶ πανσθενεῖ δυνάμει συνάψαι καὶ ἐνώσαι εἰς ἓν τὸ τῶν Χριστιανῶν ἅπαν γένος, καὶ δωρήσαιο τοῖς βασιλεύσιν ἡμῶν τὰ τῆς νίκης τρόπαια, καὶ εἰς τέλος ἐξαφανίσειε πάντα ἐχθρὸν καὶ πολέμιον, ἵνα γαλήνιον καὶ εἰρηνικὸν διάγοντες τὸν βίον ἡμῶν δοξάζωμεν Χριστόν.³³⁵

Pressocchè identica speranza egli nutre nell'accorata invocazione alla Theotokos che chiude l'όμιλία εἰς τὴν Κοίμησιν τῆς ὑπεραγίας δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου³³⁶:

Ἄλλ'ὦ δέσποινα καὶ πρόστασις καὶ ῥύστις τῆς ἡμετέρας φύσεως, τὸν τοῦ μονογενοῦς σου Θεοῦ Λόγου καὶ σοῦ κληῖρον ἐξαίρετον, πάσης τε ἐπηρείας καὶ βλάβης ὀράτων τε καὶ ἀοράτων ἐχθρῶν, ἐλεύθερον διαφύλαττε, κραταιὰν πάντων ἡμῶν τῶν εἰς σὲ ἠλπικῶτων ὑπερέχουσα χεῖρα· τρόπαια καὶ νίκας κατὰ τῶν ἀλλοφύλων βαρβάρων καὶ πολεμίων ἐχθρῶν τοῖς εὐσεβαστάτοις καὶ πιστοτάτοις δώρησαι βασιλεύσι πάντας ὑποτάττοις ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτῶν· τὰς ἐμφυλίους στάσεις ταῖς σαῖς καταπαύοις περσβεῖαις.³³⁷

4.5.2 LE PRECATIONES

Il *corpus* liturgico attribuito a Callisto conta 13 preghiere alle quali se ne aggiungono 3 di dubbia autenticità³³⁸. Esse, lungi da qualsivoglia velleità letteraria, sono nell'intenzione dell'autore un grido disperato rivolto a Dio contro le terribili difficoltà che vive il proprio popolo. Spesso infatti sono protagonisti di questi testi la speranza della fine della guerra civile, le suppliche contro i cataclismi e le sofferenze dovute alla peste e alla carestie, le richieste di intervento divino contro l'avanzata musulmana³³⁹.

Dall'intera silloge abbiamo selezionato i nn° 5-6, 8-9 e 11³⁴⁰. Nonostante il contenuto generico, lo scarso valore letterario e l'approssimazione delle coordinate cronologiche, queste preghiere riflettono con viva lucidità lo stato di incertezza e inquietudine diffuse nella Bisanzio dell'epoca.

³³⁵ Cfr. ΕΥΣΤΡΑΤΙΑΔΗΣ 1911, p. 137.

³³⁶ Cfr. ΕΥΣΤΡΑΤΙΑΔΗΣ 1911, pp. 114-119; ΓΟΝΗΣ 1980, pp. 149-153. Datazione: ca. 1357.

³³⁷ Cfr. ΕΥΣΤΡΑΤΙΑΔΗΣ 1911, p. 119.

³³⁸ Sul problema del numero, dell'attribuzione e dell'autenticità di questi testi si veda ΓΟΝΗΣ 1980, pp. 264-273.

³³⁹ Giudizio e commento in ΓΟΝΗΣ 1980, pp. 273-276.

³⁴⁰ Seguiamo per chiarezza la numerazione proposta da Gones.

La preghiera n° 5, dal titolo indicativo *Precatio in calamitate populi (Εὐχή τοῦ ἀγιωτάτου πατριάρχου Καλλίστου ἐπὶ συμφορᾷ λαοῦ)*³⁴¹, che magnifica l'onnipotenza e la misericordia divina, sembra un testo composto nel corso del secondo patriarcato. Callisto chiede a Dio infatti di non annientare il suo popolo. Significativa la menzione del sangue versato, il ricordo delle chiese devastate da genti barbare e atee e quindi date alle fiamme. Il ricordo poi passa alla sorte dei fanciulli fatti prigionieri dagli empi e costretti ad abiurare la vera fede. In questo preciso passaggio si può forse intravedere un'eco della pratica del *devshirme* già ai tempi del regno di Orhan e che avrà ampia diffusione dopo l'occupazione ottomana dei Balcani³⁴². Non è tuttavia solo il pericolo turco al centro della preghiera. Come già osservato, egli lo associa alle sofferenze della guerra civile. La menzione di un solo imperatore al quale Dio deve prestare il suo aiuto contro i nemici visibili e invisibili ci lascia supporre che la preghiera debba essere datata all'inizio del secondo mandato patriarcale.

Φεῖσαι τῆς κληρονομίας σου, φεῖσαι τοῦ λαοῦ σου. Τὴν ἔμφυτον ἀγαθότητα τὴν σὴν ὑπὲρ ἡμῶν ἔχων ἱκετεύουσας, μνήσθητι τοῦ αἵματος τῶν δούλων σου τοῦ ἐκκεχυμένου, μνήσθητι τῶν ἀγίων σου θυσιαστηρίων, ἃ βεβήλοις ποσὶν ἐπατήθησαν καὶ γε πυρὶ παρεδόθησαν· μνήσθητι τῆς ἐλεεινῆς ἡλικίας, τῆς εἰς αἰχμαλώσιαν ἀσεβέσι παραδοθείσης, καὶ τὴν ἐν πατρῶαν ἀσέβειαν ἀνοητῶ γνώμη ἐξομωσαμένης, τῶ δὲ διαβόλῳ ἐπιγραψαμένης, καὶ στῆσον ἤδη ῥάβδον ἀμαρτωλῶν κατὰ κλήρου δικαίως ἀφιεμένην μὴ παραδῶς ἡμᾶς εἰς τέλος διὰ τὸ ὄναμά σου τὸ ἅγιον, καὶ διὰ ἄφατον ἔλεον τὸν ὑπερεκχυνόμενον ἐκ τῆς σῆς ἀγαθότητος, καὶ δὸς δὴ τῶ φιλοχρίστῳ βασιλεῖ ἡμῶν ἄνεσιν τῶν κατεχόντων τούτων ἀνιαρῶν, καὶ ἀπαλλαγὴν τῶν ἐμφυλίων θορύβων καὶ στάσεων. Ἄνισχυσον αὐτοῦ τὸν βραχίονα καὶ τοὺς ἐπανισταμένους αὐτῶ ὑπόταξον, καὶ σύναψον αὐτοῦ τὰ στρατεύματα εἰς μίαν ὁμόνοιαν, καὶ εἰρήνην καὶ πάσης ἐπιβουλῆς ὀρατῶν καὶ ἀοράτων ἐχθρῶν ἀνώτερον αὐτὸν διατήρησον.

La preghiera n° 6³⁴³, che reca il medesimo titolo della precedente, ha la forma di una breve supplica a Dio. Qui ogni riferimento a eventi circostanziati scompare a fronte dell'intensità della richiesta rivolta al Creatore. Callisto ammette i suoi peccati e quelli del suo popolo e si augura che, dopo la loro conversione, come già accadde per i Niniviti³⁴⁴, Dio conceda il suo perdono e sostegno. Il patriarca conclude utilizzando un'altra immagine ricorrente nei suoi testi: chiede che il Signore sia la verga che si abbatte sui peccatori che a loro volta colpiscono e tormentano i giusti. Anche in questo caso è ben difficile comprendere a chi Callisto faccia riferimento. È a nostro avviso probabile che non si tratti degli Infedeli, ma del rimprovero che il patriarca muove contro coloro che, sfruttando la generale instabilità, anziché mostrarsi solidali e misericordiosi, approfittano e angustiano i più deboli.

³⁴¹ Cfr. n° 5: GOAR 1647, pp. 821-822 = GOAR 1730 - 1960³, pp. 648 = PG 147, 575C-578C e ΓΟΝΗΣ 1980, pp. 280-282.

³⁴² Cfr. SP. VRYONIS, *Isidore Glabas and the Turkish Devshirme*, in *Speculum* 31/3 (1956), pp. 433-443.

³⁴³ Cfr. n° 6: GOAR 1647, p. 823 = GOAR 1730 - 1960³, pp. 648-649 = PG 147, 578CD e ΓΟΝΗΣ 1980, p. 282.

³⁴⁴ Cfr. Gion 3.

Δέξαι καὶ ἡμῶν τὰς εὐχάς, καθάπερ ὡς εἴρηται τῶν Νινευιτῶν τὴν ἐπιστροφὴν καὶ μετάνοιαν· δέξαι τὰ δάκρυα καὶ τοὺς στεναγμούς, δέξαι τὴν τεταπεινωμένην ἡμῶν δέησιν. [...] καὶ δὸς τῷ λαῷ σου λύτρωσιν, ἐλευθερίαν τῶν πειρασμῶν, καὶ τῆς τοῦ θανάτου τιμῆς [scil. τομῆς] ἄφρασιν. Ναὶ Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ἐπακούσον τοῦ λαοῦ σου ἐν τῇ ὥρᾳ ταύτῃ, καὶ ἐμοῦ τοῦ ἁμαρτωλοῦ· καὶ στήσον τὴν ῥάβδον τῶν ἁμαρτωλῶν ἐπεγειρομένην ἐπὶ τὸν κλῆρον τῶν δικαίων οὐς σὺ μόνος οἶδα καὶ ἐπίστασαι, παρ' αὐτῶν γινωσκόμενος.

La *precatio* n° 8³⁴⁵ è invece un testo chiaramente composto durante l'epidemia di peste del 1361-1362 (καὶ ἐπισκέψαι τὴν ἄμπελον ταύτην καὶ κατέρτισαι αὐτήν, ἣν ἐφύτεθσεν ἡ δεξιὰ σου, καὶ ἐξελοῦ ἡμᾶς ἀπὸ ταύτης τῆς δεινῆς καὶ λοιμώδους νόσου τῆς τομῆς τοῦ θανάτου, τῆς ψυκιχῆς δηλαδὴ καὶ σωματικῆς). Nonostante sia questo il fulcro dell'invocazione, al termine Callisto non dimentica di chiedere anche un intervento in favore di quanti sono prigionieri degli empi e, ancor peggio, sono schiavi delle tentazioni.

Κατάπαυσον τοῖνυν τὴν ὀργὴν σου ἀφ' ἡμῶν, ἀπόστρεψον τὴν αἰχμαλωσίαν ἡμῶν ἐκ τῆς δουλείας τῶν ἀσεβῶν· ἀλλὰ δὴ καὶ τὴν κατὰ νοῦν γινομένην αἰχμαλωσίαν τῇ τρικυμῖᾳ καὶ ζάλῃ τῶν πειρασμῶν ὑπὸ τοῦ νοητοῦ Φαραώ.

Per il testo successivo³⁴⁶ (*Alia eiusdem oratio pro Christiano populo*) è invece assai difficile una datazione precisa. Qui infatti Callisto chiede ancora una volta la liberazione dagli invasori, ma a differenza dei casi precedenti egli pare interessato in particolare alla necessità per i Cristiani di tornare in possesso delle loro terre. La loro condizione è così paragonata a quella di Giacobbe che ricondusse il popolo di Israele nella sua terra natale:

Σοῦ δεόμεθα καὶ σὲ παρακαλοῦμεν ἐκτενῶς τὸν Θεὸν καὶ Πατέρα [...] ἵνα ἰλέω ὄμματι ἐπιβλέψῃς ἐπὶ τὸν λαόν σου καὶ ἐπὶ τὴν κληρονομίαν σου σπλαγχνισθεὶς ἐφ' ἡμῶν καὶ τὴν ἡμετέραν γῆν ἐξερημωθεῖσαν διὰ τὰς ἀνομίας ἡμῶν, καὶ αἰχμάλωτον γεγонуῖαν καὶ δούλην τοῖς πολεμίοις, ἐπευδοκῆσῃ ἐπαναλθεῖν εἰς τὴν προτέραν ἐλευθερίαν, καθάπερ ποτέ, καὶ τοῦ παλαιοῦ Ἰακώβ ἐκείνου τοῦ φέροντος τύπον τοῦ μονογενοῦς σου Υἱοῦ καὶ Θεοῦ ἡμῶν εὐδοκίᾳ καὶ θελήσει τῇ σῇ ὑποστρέψαντος τοὺς οἰκογενεῖς ἅπαντας πρὸς τὰ ἐπηγγελμένα τῶν ὑποσχημένων σου ἀγαθῶν ἐπανήγαγες. [...] Δεῖξον καὶ ἐν ἡμῖν τὸ ἔλεός σου, καὶ ἀκουσόμεθα εἰρήνην καὶ ἀγαλλίασιν ἐπὶ σέ. Ναὶ Κύριε, ἐπάκουσον ἡμῶν τῶν ἁμαρτωλῶν καὶ ἀχρείων δούλων σου ἐν τῇ ὥρᾳ ταύτῃ, τοῦ κατασκηνώσαι δόξαν καὶ εἰρήνην ἐν τῇ γῇ ἡμῶν.

L'ultimo testo che proponiamo è una preghiera dedicata all'elevazione della santa Croce (*Altera eiusdem oratio in pretiosae et vivificae crucis elevatione*)³⁴⁷. Essa è descritta come uno simbolo di fedeltà e adesione al messaggio divino e uno strumento di certa vittoria sia contro i nemici spirituali, ma anche – e diremmo soprattutto – contro i nemici reali. Callisto

³⁴⁵ Cfr. n° 8: GOAR 1647, pp. 824-825 = GOAR 1730 - 1960³, pp. 649-650 = PG 147, 579C-582B e ΓΟΝΗΣ 1980, pp. 283-284.

³⁴⁶ Cfr. n° 9: GOAR 1647, pp. 825-826 = GOAR 1730 - 1960³, pp. 650-651 = PG 147, 582BD e ΓΟΝΗΣ 1980, pp. 284-285.

³⁴⁷ Cfr. n° 11: GOAR 1647, pp. 828-829 = GOAR 1730 - 1960³, pp. 652-653 = PG 147, 586C-587C e ΓΟΝΗΣ 1980, pp. 286-287.

si augura che sotto questo vessillo si radunino tutti i credenti e che esso conceda vittoria agli imperatori su quanti si oppongono alla loro signoria. Essa per Callisto è la garanzia della moralità e del corretto funzionamento anche dei poteri civili: grazie a questa i re governano, grazie a questa il coro dei martiri, l'assise dei vescovi, la gloria dei monaci, il decoro dei sacerdoti, l'onestà delle donne, insomma ogni cosa grazie a questa è rivolta all'adorazione del Creatore. Richiede ancora che Dio colpisca con la sua verga quanti agiscono ingiustamente con le medesime parole che abbiamo trovato nella *precatio* 6. Callisto quindi conclude la preghiera con una lunga invocazione alla santa Croce che concederà all'imperatore sollievo dalle sciagure che lo angustiano e liberazione dalle sventure che si abbattano su di lui, dai tumulti e dalle contese; essa rafforzerà il suo braccio, cosicché egli possa espandere i confini del suo regno e schiacciare sotto i suoi piedi quanti si oppongono al suo potere. La croce lo proteggerà insieme alle schiere angeliche, offrendogli una pace piena e sicura, affinché anche il suo popolo, afflitto da guerre, da nemici e tumulti, conduca un'esistenza serena e tranquilla.

Σοῦ δεόμεθα καὶ σὲ παρακαλοῦμεν τὸν Πατέρα τοῦ ἑνυποστάτου καὶ συναϊδίου καὶ συνδεδοξαμένου Λόγου, ὡς ἂν διὰ τοῦ τοιοῦτου ζωοποιῦ σταυροῦ εἰς μίαν συνάψης ὁμόνοιαν τὸ τῶν Χριστιανῶν γένος, δωρούμενος τοῖς εὐσεβέσι καὶ φιλοχρίστοις βασιλεῦσι τρόπαια καὶ νίκας, οὐ μόνον κατὰ τῶν ἀοράτων ἐχθρῶν, ἀλλὰ καὶ κατὰ τῶν ὀρωμένων καὶ ἀντικαθισταμένων τῷ κράτει τῆς βασιλείας αὐτῶν. [...] Δι' αὐτοῦ βασιλεῖς βασιλεύουσι, δι' αὐτοῦ μαρτύρων χορός, ἀρχιερέων ὁμήγυρις, μοναζόντων δόξα, ἱερέων εὐπρέπεια, γυναικῶν σεμνότης, καὶ πάνθ' ὅσα τοιαῦτα δι' αὐτοῦ κατορθοῦνται, καὶ τῆς αὐτοῦ προσκυνήσεως. [...] καὶ στήσον ἐπεκτεινομένης ἤδη ῥάβδον τῶν ἁμαρτωλῶν κατὰ τοῦ κλήρου τῶν δικαίων, καὶ τῆς μερίδος τῆς ἐπιθυμητῆς κληρονομίας σου. [...] ἀλλὰ δώρησαι τῷ φιλοχρίστῳ βασιλεῖ ἡμῶν ἄνεσιν τῶν κατεχόντων αὐτὸν ἀνιαρῶν, καὶ ἀπαλλαγὴν τῶν ἐπεχουσῶν συμφορῶν, καὶ θορύβων, καὶ στάσεων. Ἐνίσχυσον αὐτοῦ τὸν βραχίονα, κτάτυνον τῆς γῆς αὐτοῦ τὰ σχοινίσματα, καὶ τοὺς ἐπανισταμένους αὐτῷ ὑπόταξον ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ. Ἀγγελικαῖς παρεμβολαῖς αὐτὸν περιφρούρησον, χάρισον αὐτῷ τὴν βαθεῖαν καὶ ἀναφαίρετον εἰρήνην· ἵνα καὶ ἡμεῖς τὰς ἐπιγινομένας μάχας καὶ θορύβους ἀποσεισάμενοι, ἥρεμον καὶ ἡσυχον βίον διάγωμεν ἐν πάσῃ εὐλαβείᾳ καὶ σεμνότητι.

Nelle parole di Callisto, tanto nelle omelie quanto nelle preghiere, si percepisce l'eco delle paure e dell'angoscia che pervadono un'intera generazione di autori bizantini, costretti a trovare giustificazione al disfacimento materiale e morale verso il quale sta declinando l'Impero. Instabilità politica, avanzata turca, pressione occidentale, degenerazione e crisi religiosa sono i temi che premono sulla riflessione del patriarca e dei suoi contemporanei. Non possiamo immaginare che Callisto abbia la lucidità di analizzare per ciascuno di essi cause e conseguenze; vivendo la complessità e l'interazione di questi eventi egli ci restituisce un'immagine nella quale questi temi si sovrappongono e si intrecciano in un quadro apparentemente confuso e tragicamente fosco. Non è azzardato un parallelo tra le parole del nostro patriarca con la meditazione di un altro insigne pastore

della Chiesa che visse secoli prima lo sfaldamento dell'Impero romano. Ambrogio di Milano spiega quanto in Callisto rimane implicito:

Verborum autem coelestium nulli magis quam nos testes sumus, quos mundi finis invenit. Quanta enim proelia, et quas opiniones accepimus proeliorum! Chunni in Alanos, Alani in Gothos, Gothi in Tayfalos et Sarmatas insurrexerunt. Nos quoque in Illyrico exsules patriae Gothorum exsilia fecerunt et nondum est finis. Quae omnium fames, lues pariter boum atque hominum, caeterique pecoris; ut etiam qui bellum non pertulimus, debellatis tamen nos pares fecerit pestilentia! Ergo quia in occasu saeculi sumus, praecedunt quaedam aegritudines mundi. Aegritudo mundi est fames, aegritudo mundi est pestilentia, aegritudo mundi est persecutio. Sunt autem alia bella quae vir sustinet christianus, diversarum quoque proelia cupiditatum, studiorumque confluctus, multoque graviores domestici hostes, quam extranei. Nunc avaritia stimulat, nunc accedit libido, nunc metus terret, nunc iracundia exagitat, nunc ambitio movet, nunc terrere tentant spiritalia nequitiae, quae sunt in coelestibus. Itaque quasi quibusdam urgetur proeliis, et quibusdam terrae motibus quatitur mobilis animi nutantis affectus. Sed fortior dicit: *Si consistant adversum me castra, non timebit cor meum; si exurgat adversum me proelium, in hoc ego sperabo* [Sal 26, 3].³⁴⁸

Anche il vescovo di Milano si trova a dover rendere spiegazione delle invasioni barbare, della crisi della sua chiesa, dall'accanirsi di catastrofi e malattie che devastano l'impero. La decadenza alla quale egli assiste è per lui dovuta all'intrecciarsi dell'azione sia di *hostes extranei* sia *hostes domestici*: ai primi, rappresentati dalla miriade di popoli che attentano all'integrità dello Stato, dalla carestia e dalla peste, si aggiunge la debolezza dei fedeli di fronte ai peccati e alle passioni che umiliano le virtù cristiane e il rispetto dei comandamenti. Il concorso di queste due categorie di nemici in Ambrogio come in Callisto sono le ragioni della decadenza e della prossima *consummatio saeculi*, preludio carico di tinte apocalittiche. A distanza di secoli e a parità di condizioni osserviamo con un certo stupore come le risposte al dramma della decadenza siano le medesime e medesima sia anche l'unica speranza di rivalsa nel pio e convinto recupero e palingenesi della fede.

³⁴⁸ Cfr. AMBROSII MEDIOLANENSIS, *Expositio Evangelii secundum Lucam Libri X*, in PL 15, X, 10-12, 1806D-1807B.

PARTE QUINTA

GLI AMBIENTI RELIGIOSI BIZANTINI DI FRONTE ALLA MINACCIA TURCA

5. GLI AMBIENTI RELIGIOSI BIZANTINI DI FRONTE ALLA MINACCIA TURCA

5.1 A. TH. KHOURY E LA PRODUZIONE ANTISLAMICA DEL XIV SEC.

I quattro *dossiers* elaborati nel corso di questa ricerca hanno sempre tenuto presente l'opera di A. Th. Khoury che a oggi rimane ancora un punto di riferimento imprescindibile per chi si accosti al tema dell'immagine e della percezione che il mondo bizantino ebbe del fenomeno musulmano nel corso dei secoli¹. Ciò tuttavia non esclude la valutazione dei limiti che tale opera oggi rivela. Nonostante le ampie introduzioni che inquadrano ciascun autore o documento, le analisi dello studioso francofono considerano spesso il problema in una dimensione atemporale. A riprova di ciò è riposta un'importanza particolare a un *corpus* come quello di Niceta Byzantios che, sebbene abbia dischiuso nuovi orizzonti alla definizione dell'alterità musulmana rispetto al Cristianesimo, ebbe in verità scarsa – o nulla – fortuna presso gli autori successivi. Basti sapere che per il periodo precedente alla Turcocrazia possediamo solo il *Vaticanus gr. 681* (IX sec.) come testimone manoscritto del testo del polemista². Un secondo limite, del quale era già cosciente lo stesso Khoury, è relativo alla selezione del materiale. Troppo spesso egli si concentra per i secoli che vanno dall'VIII al XIII a considerare opere che sono precipuamente ed esclusivamente rivolte a difendere la bontà del dogma cristiano o attaccare polemicamente l'Islam. Se escludiamo l'opuscolo sui martiri di Amorio, nulla è detto della messe di materiali d'archivio, di resoconti storici, di testi agiografici, che potrebbero di certo illuminare su vari fronti la reale percezione del pericolo musulmano nel corso del millennio bizantino.

Non secondario si presenta per lo studioso moderno inoltre un problema di carattere operativo. I riferimenti accuratamente riportati da Khoury sono ovviamente aggiornati agli anni '60 e '70 del secolo scorso. Gli studi più recenti – basti ricordare soltanto la catalogazione dei volumi del *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History* – ci consentono ora di approcciare testi in edizioni critiche più recenti e affidabili rispetto alla *Patrologia Graeca*, supportate talora da studi scientifici che permettono un'inquadratura

¹ Cfr. KHOURY 1966; KHOURY 1969; KHOURY 1972; KHOURY 1980; KHOURY 1982.

² Cfr. A. RIGO, *Niceta Byzantios, la sua opera e il monaco Evodio*, in *In partibus Clus, Scritti in onore di Giovanni Pugliese Carratelli*, a cura di G. FIACCADORI, Napoli 2006, pp. 147-187, in part. pp. 149-151. Gli altri due manoscritti sono il *Parisinus gr. 1057* (XVI sec.) e il *Meteora, Metamorphoseos 42* (XVII sec.).

storica sicuramente più certa e documentata. Infine – e si tratta del dato rilevante per la nostra ricerca – l'encomiabile ricerca di Khoury prende in esame solo quanto prodotto in ambito bizantino nei secoli VIII-XIII. Da quanto si legge nel suo *Les théologiens byzantins et l'Islam*³ il progetto iniziale della sua opera prevedeva altre due sezioni rimaste inevase: l'analisi di testi e autori dal XIII al XVI sec. e la recensione di “*fragments divers et écrits inédits*”, nonché una bibliografia e indici generali dell'intero *corpus*.

La presente ricerca – per quanto concesso dalle nostre forze – ha voluto proprio andare a colmare in parte questa mancanza, concentrandosi sulla percezione dell'Islam da parte degli ambienti religiosi nel corso del XIV sec., evidenziando la poliedricità delle visioni, dando in tal modo voce ai materiali d'archivio provenienti dall'Athos, per proseguire con i resoconti agiografici, passando quindi all'esperienza diretta e paradigmatica di un protagonista del XIV sec. quale fu Gregorio Palamas e alla monumentale opera di Giovanni VI Cantacuzeno, vero *faber* e responsabile del destino dell'impero, per concludere con l'attività pastorale del patriarca Callisto I.

Sebbene debitori dell'insostituibile rete bibliografica prodotta da Khoury, nel corso del nostro studio abbiamo cercato di evitare i limiti evidenziati in precedenza nell'intento di pervenire a un risultato che unisse da un lato un'analisi critica dei contenuti – pensiamo soprattutto ai capitoli dedicati a Palamas e Cantacuzeno – sottolineando continuità e fratture rispetto alla tradizione, ma tentando anche di raggiungere un livello di prospettiva storica, come detto, latitante nei saggi di Khoury.

Tornando brevemente ad alcune rapide considerazioni contenute nelle pagine de *Les théologiens byzantins et l'Islam*, prenderemo spunto da qui per un riesame complessivo dei nostri risultati con l'obiettivo di fornire un quadro sintetico della posizione bizantina verso l'Islam turco intorno alla metà del secolo.

Khoury giustificava la futura disamina delle opere dell'età paleologa asserendo che a partire dal XIV sec. si assiste a un cambiamento radicale nella produzione antislamica, un cambiamento dovuto a fattori storici e letterari. Ci pare opportuno qui citare direttamente il passaggio:

Cette division se justifie du double point de vue historique et littéraire. Au début du XIV^e siècle paraît un ouvrage latin sur l'Islam écrit par le dominicain florentine Ricoldo da Monte Croce. Pour composer sa *Réfutation du Coran*, Ricoldo s'était donné la peine d'entreprendre un voyage d'information à Bagdad. Il put dans la capitale du khalifat réunir une documentation précise sur l'histoire du texte coranique, relever des versets divers pour appuyer sa polémique contre la mission de Mahomet et la vérité de l'Islam. [...] L'ouvrage de Ricoldo fut apprécié à Byzance, il exerça en particulier sur Jean Cantacuzène une influence que celui-ci reconnaît expressément. [...] L'influence de Ricoldo ne détermina certes pas un bouleversement dans le jugement des Byzantins sur l'Islam, mais désormais la littérature byzantine relative à l'Islam ne peut plus être considérée comme absolument originale. [...] D'autre part, dans leurs relations politiques avec les musulmans, les Byzantins adoptent une attitude plus conciliante que celle de

³ Cfr. KHOURY 1969, pp. 41-44.

leurs devanciers des siècles précédents. L'on passe du XIV^e siècle de l'hostilité ouverte et systématique à la recherche du compromis.⁴

Ritenere la circolazione del *Contra legem Sarracenorum* di Riccoldo un fattore determinante e di rottura con la tradizione per la considerazione del problema islamico nella Bisanzio del XIV sec. ci pare un'approssimazione evidente. Di certo è innegabile che essa influenzò direttamente sia Cantacuzeno sia Manuele II Paleologo. Giovanni VI infatti elogia il libello del frate domenicano nel prologo delle sue *Orationes*, per poi attingervi a piene mani:

Τῷ ἀπὸ τῆς τοῦ Κυρίου Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ ἀληθινοῦ Θεοῦ σαρκώσεως χιλιοστῷ διακοσιοστῷ δεκάτῳ ἔτει τις τῆς τάξεως Πρεδικατόρων, ἦτοι τῶν κηρύκων, Ῥικάλδος ὄνομα αὐτῷ, ἀπελθὼν εἰς τὴν Βαβυλῶνα, ἔνθα τὸ μουσεῖον καὶ τὸ μυστήριον τῆς ἀνομίας ἐνεργεῖται, καὶ φιλοπονήσας εἰς ἄκρον, ἐξήσκησε τὴν τῶν Ἀράβων διάλεκτον· ὃς καὶ ἐξέτασας, καὶ εἰς ἀκρίβειαν εὐρῶν τὰ ἐν τῷ νόμῳ τῶν Ἰσμηλιτῶν ἐμπεριελημμένα εἰς τὴν τῶν Λατίνων γλῶτταν ἀπὸ τῆς τῶν Ἀράβων μετήνεγκεν.⁵

Anche per Manuele siamo certi che egli conoscesse l'opuscolo di Riccoldo. Due sono le prove. Nel prologo dei suoi *Dialoghi*, il futuro imperatore loda l'opera del suo predecessore Cantacuzeno e indirettamente ci assicura della lettura della traduzione greca, approntata da Demetrio Cidone, del *Contra legem Sarracenorum*:

Τὸ μὲν οὖν τὴν παραπλήγος Μωάμεθ ἐξελέγχειν μανίαν σπουδὴν ἡμᾶς νῦν ποιεῖσθαι ὄλως μοι δοκῶ περιέργον εἶναι, ἐπειδὴ καὶ οὐκ ὀλίγοι τουτονὶ τὸν διάυλον ἔφθησαν ἠνυκότες. Ἐν οἷς καὶ ὁ θειότατος πάππος ἡμῖν, ὁ πάντ' ἄριστος καὶ θαυμάσιος βασιλεύς, ὃς εὐσεβείας ὦν κανὼν καὶ τῶν ταύτης ἔνεκα πόνων μηδενὶ τῶν πρωτείων παραχωρῶν πολλὰ μὲν καὶ ἄλλα τὸν ἐκείνου ζῆλον ἡμῖν περὶ τὴν ὀρθὴν πίστιν λαμπρῶς ἀνακηρύττοντα συνεγράψατο· τούτοις δὲ προσέθηκε τελευτῶν καὶ ᾧ τὴν τῶν εἰρημένων Ἀχαιμενιδῶν λατρείαν λῆρον ἀποφαίνει σαφῆ.⁶

A conferma di ciò si aggiunge un'altra testimonianza. Demetrio Cidone inviò infatti a Manuele probabilmente nel 1386 una copia della sua versione, come annunciato nella lettera n° 328 del suo epistolario:

Ἄλλ'ἵνα τι καὶ αὐτὸς ἔχη τῶν ἐμῶν ἀγωγίμων πέμπωσι τὸ κατὰ τοῦ παρανόμου νόμου γεγραμμένον βιβλίον ὑπ'ἀνδρὸς θείων νόμων ἐμπείρου, καὶ μετὰ τῆς ἐκεῖθεν συμμαχίας ἐκείνῳ συμπλακέντος τε καὶ κατενεγκότος καὶ γέλωτα δείξαντος.⁷

⁴ Cfr. KHOURY 1969, pp. 41-42.

⁵ Cfr. CANTACUZENUS *Orationes*, I, *Argumentum*, 601C; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, p. 258, ll. 272-279.

⁶ Cfr. TRAPP 1966, p. 6, ll. 13-17. Riflessioni interessanti su questo passo anche in KHOURY 1966, pp. 16-17.

⁷ Cfr. CYDONES *Correspondance*, II, n° 328, pp. 258-259.

Sebbene sia indiscutibile l'apporto del libello riccoldiano, non riteniamo che esso abbia giocato un ruolo determinante per una ridefinizione del dialogo islamo-cristiano almeno sulla base di tre motivi. Innanzitutto esso è utilizzato come modello solo nella trattatistica ufficiale, fornendo fonti e materiali diretti e nuovi. D'altra parte bisogna ricordare come quest'ultima sia rivolta a un pubblico elitario e ristretto, come d'altronde fu anche nei secoli precedenti, come dimostra il succitato caso di Niceta Byzantios. In secondo luogo è opportuno osservare che la ricezione del materiale del domenicano è limitata a figure aperte o comunque in contatto con gli ambienti latini e latinofroni della capitale. Il *medium* della circolazione del *Contra legem Sarracenorum* è difatti Cidone che negli anni '60 del XIV sec. completava il suo percorso di adesione al Cattolicesimo, sollecitato dalle sue relazioni con il cenacolo domenicano di Pera. Infine l'acredine e i toni ingiuriosi del testo di Riccoldo, puntualmente riproposti soprattutto nelle *Orationes* di Cantacuzeno, mal si adattano all'*attitude plus conciliante* che Khoury scorge nella produzione del XIV sec.

A nostro avviso anche questo nuovo atteggiamento nei confronti dell'Islam è ben lontano dall'essere dimostrato e dimostrabile. Le ricerche di J. Meyendorff⁸ e soprattutto di E. A. Zachariadou⁹ mostrano come la situazione del dialogo religioso tra Ortodossia e Islam turco viri solo accidentalmente verso posizioni accomodanti. I casi del *dossier* di Gregorio Palamas o degli *entretiens* di Manuele II ci appaiono anzi delle eccezioni rispetto al clima della Bisanzio del XIV sec., eccezioni che vanno spiegate anche alla luce della condizione di prigionia alla quale furono sottoposti i due personaggi. D'altra parte non va dimenticato che un atteggiamento più conciliante verso l'Islam si registra occasionalmente anche nei secoli precedenti come nel caso dei due decreti proposti nel 1178 dall'imperatore Manuele I alla Sinodo e vigorosamente respinti da Eustazio di Tessalonica. Manuele infatti richiedeva la modifica dell'articolo XXII del *Rituale di abiura* che anatematizzava il Dio di Maometto, giudicandolo un semplice idolo materiale (ὀλόσφυρος), incompatibile con la Trinità ortodossa. L'imperatore era spinto dall'intento di non scandalizzare i convertendi, favorendo i passaggi al Cristianesimo¹⁰. L'esito dello scontro tra autorità civile e religiosa si concluse con una formulazione di compromesso: si anatematizzano Maometto e i suoi insegnamenti, come riportato nelle successive edizioni dell'*Euclologio*. Toni moderati echeggiano inoltre nella lettera di Leone III al califfo Omar II, risalente agli anni 717-720¹¹.

⁸ Cfr. MEYENDORFF 1964.

⁹ Cfr. E. A. ZACHARIADOU, *Religious Dialogue between Byzantines and Turks during the Ottoman Expansion*, in ZACHARIADOU 2007, II, pp. 289-304.

¹⁰ Sulla questione si vedano NICETAE CHONIATAE, *Historia*, recensuit I. A. VAN DIETEN, *CFHB XI/1*, Series Berolinensis, Berlin 1975, pp. 213-220. Analisi della *querelle* in N. ZORZI, *Islam e Cristianesimo durante il regno di Manuele Comneno: la disputa sul "Dio di Maometto" nell'opera di Niceta Coniata*, in *Vie per Bisanzio*, VII Congresso Nazionale dell'Associazione Italiana di Studi Bizantini, Venezia, 25-28 Novembre 2009, a cura di A. RIGO - A. BABUIN - M. TRIZIO, Bari 2013, vol. I, pp. 275-310.

¹¹ Cfr. LEO IMPERATOR; A. JEFFREY, *Ghevond's Text of the Correspondence between Umar II and Leon III*, in *Harvard Theological Studies* 37 (1944), pp. 269-332.

5.2 MONACI ESICASTI E ISLAM

Ci sembra a questo punto necessario affrontare un altro spinoso problema. I numerosi studi di M. Balivet sono dedicati ad analizzare le dinamiche sincretiche che hanno legato il tramonto della civiltà bizantina all'incipiente avanzata turca in Anatolia¹², offrendo in tal modo nuovi materiali per un inquadramento più coerente rispetto all'epifenomeno rappresentato dalla trattatistica ufficiale. Seguendo i presupposti di Khoury, egli tuttavia ha osservato come nel corso del XIV sec. si assista a un avvicinamento – a dire il vero relativo – degli ambienti esicasti nei confronti dell'Islam e più in generale verso il problema turco¹³. La sua proposta, nonostante sia sostenuta da una serie di esempi e documenti di certo rilevanti, ci pare affrettata. Egli sostiene infatti:

Au XIV^e siècle, beaucoup de moines, de par leurs origines micrasiatiques ou par leur formation dans les grands centre monastiques d'Anatolie ou du Proche-Orient [...] tous connaissent les musulmans pour les avoir côtoyés au cours de leurs pérégrinations ou pour en avoir subi en Europe même les incursions. Or cette promiscuité souvent envahissent dans l'ordre politique, n'empêche pas une attitude assez fréquente d'ouverture dans les relations privées entre moines et musulmans.¹⁴

I casi citati necessitano però di un indispensabile collocamento storico. Se è pur vero che Teolepto di Filadelfia si prodigò davanti alla Sinodo di Costantinopoli affinché fosse concesso all'imperatore di rivolgersi al Sultano con il titolo di "fratello"¹⁵, va però osservato che il personaggio in questione non era un emiro turco, bensì il sultano mamelucco, dinastia con la quale intercorsero ottimi rapporti nel corso del XIV sec., come prova Cantacuzeno¹⁶. Indubbiamente d'altra parte il metropolita seppe ben gestire il suo ascendente sui Turchi che assediavano la città di Filadelfia nel 1303, ma ciò non prova la sua automatica disponibilità verso gli occupanti¹⁷. L'altro esempio citato da Balivet fa riferimento al lungo pellegrinaggio di Saba di Vatopedi in Terra Santa¹⁸. Filoteo Kokkinos,

¹² Cfr. BALIVET 1982; BALIVET 1994; BALIVET 1999; BALIVET 2002; BALIVET 2005; BALIVET 2008.

¹³ Cfr. BALIVET 1994, pp. 143-150.

¹⁴ Cfr. BALIVET 1994, p. 146.

¹⁵ Cfr. LAURENT 1971, n° 1596.

¹⁶ Cfr. CANTACUZENUS, IV, 14, Bonn III, pp. 95-99. In questo caso precipuo si parla di Malik Nāṣir Ḥasan (PLP 94272).

¹⁷ Cfr. ΝΙΚΗΦΟΡΟΥ ΤΟΥ ΧΟΥΜΝΟΥ, *Ἐπιτάφιος εἰς τὸν μακάριον καὶ ἀγιώτατον μητροπολίτην Φιλαδελφίας Θεόκλητον*, in *Anecdota Graeca*, vol. V, edidit J. FR. BOISSONADE, Parisiis 1833, pp. 230-233.

¹⁸ Rimandiamo a un breve studio sul soggiorno di Saba in Terra Santa: CONGOURDEAU 2006, pp. 121-133, in part. sull'incontro con la popolazione musulmana, pp. 129-132.

suo agiografo e discepolo, esalta la reputazione del santo quando questi entrò in Gerusalemme¹⁹ e poco prima il grande fascino che la sua umiltà e ispirazione divina generarono nel cammelliere che lo accompagnò nel suo viaggio nel deserto²⁰. Se il primo passaggio ricalca ovviamente l'ingresso nella città santa di Cristo, il secondo ha finalità palesemente encomiastiche. Se a ciò aggiungiamo quanto già rilevato nella parte prima, ossia la buona disposizione delle autorità mamelucche nei confronti di mercanti e pellegrini cristiani in transito per la Terra Santa, ne concludiamo che nel comportamento di Saba non vi è alcun particolare atteggiamento dovuto alla sua adesione all'esicismo del XIV sec.

Ben più interessanti ci paiono invece le dichiarazioni di altre rilevanti figure religiose dell'epoca. Gregorio Sinaita, prigioniero durante l'infanzia a Lattakia, così si esprime nei confronti degli Infedeli nei *Capitoli molto utili in acrostico*, testo di chiara ispirazione esicasta:

I demoni danno forma alla nostra mente, o meglio assumono per noi le forme a loro adatte, e colpiscono a seconda dell'abitudine alla passione che domina e che opera nell'anima. I demoni hanno, quale principio della formazione delle immagini, l'abitudine alle passioni. Ci mostrano dunque, sia da svegli che nel sonno, molteplici e multiformi fantasie. I demoni della concupiscenza assumono la forma a volte di porci, a volte di asini, soprattutto quelli dell'intemperanza, la forma degli Ebrei, quelli dell'ira, a volte di pagani, a volte di leoni, quelli della viltà la forma degli Israeliti, quelli dell'intemperanza la forma degli Idumei, quelli del bere eccessivo e della dissolutezza la forma degli Agareni, quelli della cupidigia la forma a volte di lupi a volte di leopardi, quelli della malvagità assumono a volte la forma di serpenti, a volte di vipere, a volte di volpi, quelli dell'impudenza la forma di cani, quelli dell'accidia la forma di gatti. [...] ²¹

Altrettanto astioso ci pare il giudizio formulato da Giovanni Cantacuzeno, indiscutibile sostenitore del Palamismo. Nel IX discorso *Contra Iudaeos* assimila la sorte di Ebrei e Musulmani al momento del giorno del Giudizio:

Ἀναστήσεσθαι μὲν οὖν φαμὲν πάντας ἀνθρώπους ἀμαρτωλοὺς τε καὶ δικαίους, εὐσεβεῖς τε καὶ ἀσεβεῖς, οὐχὶ πάντας δὲ ἐν κρίσει, ἀλλ' ἐπικουρείους μὲν τοὺς μὴ δεχομένους Θεὸν εἶναι τὸ παράπαν, εἰδωλολάτρας τε καὶ τοὺς τοῦ Μωάμεθ μετὰ τὸ θεάσασθαι τὸν Χριστὸν ὑπὸ νεφελῶν ἐρχόμενον καὶ πάσας τὰς οὐρανίους δυνάμεις ἀκολουθούσας αὐτῷ καὶ γνῶναι σαφῶς ὡς αὐτός ἐστιν, ὃν οὐχ ὠμολόγουν ἀληθῆ Θεὸν ὄντα, εἰς τὴν αὐτοῦ περιμένουσιν ἀπελεύσονται κόλασιν ὁμοίως δὲ καὶ τοὺς τούτων ἀσεβεστέρους ἰουδαίους μετὰ τὸ ἰδεῖν καὶ θεάσασθαι τὴν μορφήν, εἰς ἣν ἔπτυσαν καὶ ἦν ἐπάταξαν καὶ τᾶλλ' ἐμπαρφήκασιν, καὶ γνῶναι καλῶς ὡς αὐτός ἐστιν ὁ παρ' αὐτῶν σταυρωθεὶς καὶ οὗτινος ἐκέντησαν τὴν πλευράν, ὧ τὰ χερουβὶμ δουλοπρεπῶς παρίστανται, τότε καὶ

¹⁹ Cfr. TSAMES 1985, § 31, pp. 218-219.

²⁰ Cfr. TSAMES 1985, § 50, 24-49, pp. 257-258.

²¹ Cfr. GREGORIUS SINAITA, *Capita per acrostichidem*, cap. LXXI, PG 150, 1257D. Per la traduzione in italiano qui citata A. RIGO, *Mistici bizantini*, Torino 2008, p. 449.

αὐτοὺς εἰς τὴν αἰωνίαν τοῦ πυρὸς ἀπελεύσεσθαι γέενναν συνεσομένους τῷ μυσταγωγῷ καὶ πατρὶ αὐτῶν διαβόλῳ· ταῦτ' οὖν ἐστὶ τὸ «Οὐκ ἀναστήσονται ἀσεβεῖς ἐν κρίσει».²²

Certo a queste testimonianze se ne oppongono altre di tenore diverso. Un tentativo di riconoscere del buono anche tra gli Infedeli si scorge quando figure del calibro di Palamas affermano che nei culti estranei al Cristianesimo si intravede la fede salda nell'unicità di Dio che permetterà la salvezza anche per i non Cristiani:

Ἄλλὰ μὴ καυχάσθω ὁ κυρτὸς ὡς ὀρθός· τοὺς γὰρ ὀρῶντας αὐτόν οὐ πείσει οὐδ' ἀπατήσει, κἂν ἑαυτὸν ἀπατᾷ· μηδὲ καταψευδέσθω τῶν ὀρθὰ φρονούντων καὶ τοῖς θεηγόροις ἀσφαλῶς ἐπομένων, καὶ ταῦτ' ἐφ' ὧν οὐδεὶς οὐδαμοῦ γῆς, οὐδὲ τῶν μὴ στοιχούντων τῷ τῆς χάριτος εὐαγγελίῳ, ἐλεγχθεῖη ἂν ἀρτίως τελέως σφαλλόμενος. Τίς γὰρ μὴ ὅτι τῶν ἀπὸ Χριστοῦ καλουμένων, ἀλλὰ κἂν Σκύθης κἂν Πέρσης κἂν Ἰνδὸς ἦ, ὃς νῦν οὐκ οἶδε τὸν Θεὸν μηδὲν ὄντα τῶν κτιστῶν ἢ τῶν αἰσθητῶν; Ὡς γὰρ ἐπὶ τῆς μελλούσης Χριστοῦ παρουσίας οὐ τοῖς εἰς αὐτὸν πεπιστευκόσι μόνοις ἢ τῆς ἀναστάσεως καὶ τῆς ἀθανασίας περικλείεται χάρις, ἀλλὰ κατὰ τὰ λόγια κοινῇ πάντες ἀναστήσονται, εἰ καὶ μὴ κοινῇ πάντες τῶν μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐπηγγελμένων τεύξονται, οὕτω καὶ νῦν κατὰ τὴν ἐπὶ γῆς αὐτοῦ προτέραν παρουσίαν, εἰ καὶ μὴ πάντες ὑπήκουσαν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ Χριστοῦ, ἀλλὰ κοινῇ πάντες, τῷ περιόντι τῆς τοῦ παραγενομένου χάριτος ἀνεπιγνώστως μετασκευασθέντες, ἓνα Θεὸν ὁμολογοῦσιν ἄκτιστον, κτίστην τοῦ παντός· κἂν ἐρωτήσης τὸν Πάρθον, τὸν Πέρσην, τὸν Σαυρομάτην, ἀκούσειας ἂν εὐθὺς τὴν ἀβραμαϊαίαν ἐκείνην παρ' αὐτοῦ φωνήν, ὅτι «τὸν Θεὸν τοῦ οὐρανοῦ ἐγὼ σέβομαι», ὁ Πτολεμαῖος οὐκ ἂν εἶπε καὶ Ἰππαρχος καὶ Μαρίνος ὁ Τύριος, οἱ κατὰ σέ σοφοὶ καὶ τῇ μὲν διὰ τῶν οὐρανίων κύκλων καὶ ἐπικύκλων καὶ σφαιρῶν ἀληθείᾳ τὸν ἑαυτῶν ἐναρμόσαντες νοῦν, θεῖον δ' ὅμως λέγοντες τὸν οὐρανὸν καὶ παναίτιον, οὐδ' Ἀριστοτέλεις καὶ Πλάτωνες, οἱ θεῶν σώματα τοὺς ἀστέρας δοξάζοντες, οὐδ' οἱ τόσον λέγοντες τοὺς θεῶν πηδᾶν ἵππους, ὅσον ἀπὸ σκοπιᾶς ὀφθαλμὸς ὀρᾷ ἐπὶ οἴνωπα πόντον.²³

Ma non si esalti il gobbo come se avesse la schiena ben dritta. Egli non convincerà coloro che lo osservano, non li ingannerà, anche se inganna se stesso. Non si calunnino quindi quanti pensano rettamente e coloro che seguono con fermezza gli uomini ispirati da Dio, soprattutto in una terra in cui nessuno oggi, ovunque sulla terra, anche tra quelli che non si conformano al vangelo della grazia, potrebbe essere confuso perché nell'errore. Chi ignora oggi, anche se non cristiano, ma Scita, Persiano o Indiano che Dio non si identifica con nessuno creatura, né con alcun oggetto sensibile? Poiché nel giorno della parousia del Cristo, la grazia della resurrezione e dell'immortalità non toccherà soltanto a coloro che hanno creduto in Cristo, ma tutti resusciteranno insieme secondo le Scritture, anche se non tutti otterranno insieme ciò che è stato promesso dopo la resurrezione, allo stesso modo oggi, durante la sua prima venuta sulla terra, anche se non tutti sono devoti al vangelo di Cristo, ma, trasformati inconsciamente dalla presenza di una grazia smisurata, tutti confessano la loro fede insieme in un Dio unico, creatore dell'universo. E se tu interroghi un Parto, un Persiano o un Sarmata, saprai che ti risponderanno immediatamente con le parole degne di Abramo: *Io venero il Dio del cielo*. Tolomeo non avrebbe risposto così, né Ipparco, né Marino di Tiro, quelli che tu consideri dei sapienti e che hanno conformato il loro spirito alla verità dei cicli celesti, degli epicicli e delle sfere del cielo, ma che affermano allo stesso modo che il cielo è divino e causa dell'universo, non certo i vari Aristotele e Platone o quelli che ritengono di vedere nelle costellazioni i corpi degli dei, quelli che affermano che *i cavalli degli dei balzano lontano quanto l'occhio può scorgere, sul mare del color del vino*.

²² Cfr. CANTACUZENUS *Contra Iudaeos*, IX, pp. 258-259, ll. 303-316.

²³ Cfr. PALAMAS *Triadi*, II, 3, 4, pp. 392-395.

A ben vedere la difesa del monoteismo degli Infedeli non è però volta unicamente a giustificare il loro atteggiamento, ma è introdotta quale argomento per attaccare la fiducia riposta dall'avversario Barlaam nei pagani e nei loro insegnamenti atei. Qui Palamas sostiene la superiorità della fede, in qualsiasi forma essa si manifesti, rispetto all'Umanesimo filosofico del Calabro.

Simile posizione è tenuta anche dal canonico Matteo Blastares che ritiene che persino nell'oscurità della fede agarena regni la luce della grazia divina:

Ἰδεῖν ἔστι κἀν τῷ βαθεῖ σκότῳ τῆς τῶν Ἀγαρηνῶν δυσσεβείας τὸ φῶς ἐνδυναστεῦον τῆς χάριτος, καὶ ὑπὸ ταύτης, ἢ καταλαμνανόμενον ἢ σβεन्नύμενον.²⁴

In qualche modo anche Gregoras riconosce un lume di bontà nel messaggio islamico quando ricorda che, sebbene non come figlio di Dio ma semplice profeta, anche i Musulmani venerano Gesù:

Οἶμαι, τῆς θείας ἀοράτως πρὸς τοῦτο κινούσης προνοίας, ἵνα μὴ σεσωσμένα πολλῆς τε καὶ νεωτέρας τῆς ἀσωτίας ἐμπλήσωσι τὰς γε ἀπλουστέρων ψυχὰς καὶ αὐτά. Τό γε μὴν θεῖον τοῦ Χριστοῦ εὐαγγέλιον μετὰ τοῦ Δαυϊτικοῦ ψαλτῆρος αἰδοῖ πολλῇ τοὺς οἰκείους τηρεῖν ἐνετέλλετο· εἰώθεσαν γὰρ καὶ Ἰσμηλίται τιμᾶν προφητὰς τε ἅπαντας καὶ ἅμα τὸν σωτήρα Χριστὸν ὡς ἓνα τῶν προφητῶν.²⁵

È sufficiente proseguire per qualche linea per comprendere che il giudizio morbido di Gregoras nei confronti dei Musulmani in realtà è volto ad aggredire le posizioni teologiche del suo acerrimo nemico, Palamas, accusato di corrompere l'unicità di Dio con teorie politeiste.

Passiamo a considerare un altro campione dell'esicasmò e del palamismo: il patriarca Filoteo Kokkinos. Nei suoi *Antirrhethika contra Gregoram* si leggono alcuni passi nei quali osserva come la venerazione per Cristo sia un valore universale e comune alla maggior parte dei popoli, anche quando questi non professano la fede cristiana:

Ταῦτα σιγᾶν ἔστιν ὄλως, εἰπέ μοι, τὰ τὴν Χριστοῦ Ἐκκλησίαν τὴν ἀπ' ἄκρων γῆς εἰς ἄκρα διήκουσαν ὑπερφυῶς πάλαι περιλαβόντα, ἃ δὴ καὶ Ῥωμαῖοι καὶ Σκύθαι καὶ Πέρσαι καὶ Σαυρομάται καὶ Γότθοι καὶ Ἰνδοὶ καὶ Αἰθίοπες, Βρετανοὶ τε καὶ Ἰσπανοὶ καὶ Γερμανοὶ καὶ Γαλάται καὶ μυρίων ἐθνῶν φύλα, ταῖς σφετέραις αὐτῶν ἄδουσι διαλέκτοις Χριστὸν ἀνυμνοῦντες, καὶ τὴν ἀπόρρητον περὶ ἡμᾶς οἰκονομίαν ἐκείνου καὶ παγκόσμιον σωτηρίαν;²⁶

²⁴ Cfr. BLASTARES, 1108BC.

²⁵ Cfr. GREGORAS, XXIX, 8, Bonn III, pp. 228-229.

²⁶ Cfr. KOKKINOS *Dogmatica*, XV, p. 587, ll. 710-716.

Oltre a ciò in un altro passo anche lui, come Gregoras, difende il monoteismo radicale dichiarato da Ebrei e Musulmani:

Ἐπειδὴ καὶ Ἰουδαίοις καὶ Ἀχαιμενίδαις καὶ δὴ καὶ τοῖς ἐκ τῆς Ἄγαρ ὁμοῦ πᾶσιν αὐτὸ τοῦτο δοκεῖ, καὶ Θεὸν ἓνα καὶ Κύριον πρεσβεύουσι τοῦ παντός.²⁷

Eppure anche in questo caso, egli al termine del primo discorso utilizza l'argomento musulmano per ritorcerlo contro il suo avversario:

Ἐνῆν καὶ περὶ τῶν εὐγενῶν ἐκείνων γυναικῶν πλατύτερόν τι τῷ λόγῳ διαλαβεῖν, ἅς αὐτὸς ἔφη. Φυγάδας ἡμῶν καὶ ἀποίκους διὰ τὴν εὐσέβειαν γεγενῆσθαι, ἅς καὶ ταῖς Χριστοῦ μυροφόροις ἀκαταλλήλως καὶ ἀναρμόστως πάντη παρέβαλες, περὶ τε τῶν ἔξω πόλεων, καὶ τῆς μάχης, καὶ τῆς τῶν ἐθνῶν ἀπανταχοῦ γῆς κατ' ἀλλήλων ἐπαναστάσεως καὶ τῆς ἀταξίας, κατὰ σοῦ μᾶλλον ὄντων καὶ τοῦ σοῦ κλήρου, ἀλλ' οὐ κατὰ τῆς Χριστοῦ Ἐκκλησίας καὶ τῆς ὀρθῆς δόξης, καθ' ὧν αὐτὸς ταῦτα προφέρεις μετ' Ἀχαιμενιδῶν δηλαδή καὶ τῶν ἐκ τῆς Ἄγαρ. Ταῦτα γὰρ δὴ ἀκεῖνοι τῇ Χριστοῦ προφέρουσιν ὀνειδίζοντες Ἐκκλησίᾳ, τὸ τοῦ οἰκείου ψευδοπροφήτου κράτος καὶ τὸν πλατυσμόν καὶ τὸν πλοῦτον ἀντιτιθέντες ταῖς δυσπραγίαις καὶ τῇ ταπεινώσει τῇ ἡμετέρᾳ, καὶ τὸν Θεὸν οἰόμενοι κακῶς σὺν ἐκείνοις μεθ' ἑαυτῶν ἔχειν, ἀγνοοῦντες ὡς «ὁ κόσμος ἅπας ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται» καὶ ὅτι «κρεῖσσον εἶς» ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ ἢ «μύριοι» παράνομοι καὶ ὅτι «ἐν τῷ κόσμῳ θλίψιν ἔχετε» καὶ «εἰ ἐμὲ ἐδίωξαν, καὶ ὑμᾶς διώξουσιν» καὶ τὰ τούτοις προσόμοια, πρὸς τῆς αὐτοαληθείας Χριστοῦ τοῖς οἰκείοις μαθηταῖς καὶ δι' ἐκείνων ἡμῖν εἰρημένα. Ἐνῆν τοιγαροῦν καὶ σὲ σὺν ἐκείνοις ἐξελέγξει πλατύτερον, ὅπερ ἔφη, ἐπειδὴ καὶ ταυτὰ καὶ φρονῶν καὶ γράφων ἐκείνοις καθ' ἡμῶν ἐάλως ἐν τούτῳ τῷ μέρει, ἀλλὰ τὸν κόρον καὶ τὰ περιττὰ φεύγων ὁ λόγος ἐνταῦθα τόγε νῦν εἶναι τέως τὸν δρόμον στήσει, τοῖς ἀναγκαίοις αὐθις αὐτὸν διδοῦς ἀναγκαίως, καὶ περὶ ὧν ὁ σκοπὸς ἡμῖν προηγουμένως τοῦ λόγου.²⁸

Paradossalmente bisogna uscire dalla cerchia dagli ambienti religiosi per rintracciare un giudizio inequivocabilmente positivo nei confronti degli invasori musulmani. Alessio Makrembolites nel secondo discorso (*Τοῦ αὐτοῦ λόγος δεύτερος, Ἀπόδειξις ὅτι διὰ τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν εἰς προνομὴν καὶ αἰχμαλωσίαν τοῖς ἔθνεσιν ἐξεδόθημεν*), conservato nel *Sabbaiticus* 417 ai ff. 22^v-51^v e parzialmente edito da E. de Vries – Van der Velden²⁹, espone la sua riflessione sull'argomento. In questo interessantissimo testo – sul quale torneremo – trova voce il biasimo di chi, non appartenendo alle alte sfere delle gerarchie ecclesiastiche o civili, osserva da un punto di vista differente – e per noi privilegiato – la situazione delle classi inferiori di fronte alla minaccia turca. Makrembolites riconosce ai nemici di Bisanzio un innato senso di pietà nei confronti dei Cristiani da loro fatti prigionieri o che vivono nelle città occupate e segnala come tale pietà non si registri tra le

²⁷ Cfr. KOKKINOS *Dogmatica*, XII, p. 492, ll. 430-432.

²⁸ Cfr. KOKKINOS *Dogmatica*, I, p. 43, ll. 636-657.

²⁹ Cfr. VAN DE VRIES – VAN DER VELDEN 1989, Appendice, pp. 270-289. I passi che qui citeremo si leggono anche nel celebre articolo di Ševčenko dedicato al *Dialogo tra il ricco e il povero*; I. ŠEVČENKO, *Alexios Makrembolites and his "Dialogue between the Rich and the Poor"*, in ZRVI 6 (1960), pp. 187-228 (= ŠEVČENKO 1981, VII).

autorità bizantine, sempre pronte ad angustiare il popolo, acuendo la divaricazione sociale che egli denuncia nelle sue opere:

Ὅ τὰς ἀλλεπαλλήλους θαυμάζων ἐπιδρομὰς τῶν ἔθνῶν καὶ τὴν καθ' ἡμῶν ἐπὶ τοσοῦτον αὐτῶν εὐδοκίμησιν καὶ διὰ τοῦτο εὐσεβεῖν αὐτοὺς ἴσως οἰόμενος, τοῖς τούτων ἔργοις παραβαλλέτω πρότερον τὰ ἡμέτερα.³⁰

διὰ τὸ ἀδιακρίτως συννεσθίειν τε καὶ συνεύχεσθαι τοῖς αὐτὸν ἀθετοῦσι καὶ τὰ τούτου περιφρονοῦσι θεῖα θεσπίσματα.³¹

Ἡ οὐκ αἰδεῖσθε ἀκούοντες ὅσα οἱ ἐξ ἔθνῶν εἰς τοὺς ὁμοφύλους ποιοῦσι πένητας καὶ εἰς τοὺς ἡμῶν αἰχμαλώτους, πῶς οὐδένα τούτων τῆς προσηκούσης προνοίας ἀπαξιοῦσιν; ὅσον δὲ καὶ τὸ ἄτοπον, Ἑβραίους μὲν καὶ τοὺς τοῦ Μωάμεθ φιλανθρώπους εἶναι καὶ ἐλεήμονας, τοὺς δὲ Χριστοῦ μαθητάς, τοῦ φύσει φιλανθρώπου καὶ ἐλεήμονος, ἀσυμπαθεῖς εἶναι καὶ γλίσχρους πρὸς τὸ ὁμόφυλον. καὶ γὰρ δι' ἡμᾶς καὶ τὰ τοῦ παρόντος αἰῶνος εἰλήφατε ἀγαθὰ καὶ τὰ τοῦ μέλλοντος λήψεσθε, ὅσοι τὸν ἔλεον ἔχετε.³²

Tale rettitudine morale per il nostro autore è ricompensata dalle vittorie che i Turchi raccolgono sui campi di battaglia perché – a suo dire – una condotta virtuosa non è incompatibile con l'empietà che essi professano, ma è un valore umano superiore alla fede dei singoli popoli:

ἐν γοῦν τοῖς τοιοῦτοις ἐκ περιουσίας νικῶτες, κρατῶσι καὶ ἐν ταῖς μάχαις ἡμῶν τῷ κράτει τῶν φυσικῶν πλεονεκτημάτων, ἀλλ' οὐ τῇ ἐπικουρίᾳ τοῦ σφῶν δόγματος· τὸ γὰρ μηδὲν ἀδικεῖν, ἰσχυρὰ δύναμις.³³

Difatti anche la tracotanza mostrata dai barbari nei confronti del culto per le icone è mossa dalla loro ignoranza e appare agli occhi di Makrembolites come un peccato meno grave di quello del quale si macchiano i suoi correligionari che oltraggiano il nome stesso di Dio:

ἢ τίς ἢ τιμὴ τῆς εἰκόνης, ὅταν διὰ τὴν τῆς ὁμοίας ἢ καὶ κρείττονος περιφρόνησιν ἐνυβρίζεται· ἢ τίς προσκύνησις αὐτῆς, ὅταν τῶν ἐμψυχῶν ναῶν τοῦ θεοῦ καὶ καὶ εἰκόνων καθαίρεισιν καὶ συντριβὴν ἀυθαίρετον ψηφιζόμεθα;³⁴

Διὸ ὡς οἶμαι καὶ ταύτας ἐν αἰχμαλωσίᾳ περιφρονεῖσθαι τε καὶ ἀνοήτως ἐμπαίζεσθαι παρὰ τῶν μὴ εἰδόντων βαρβάρων συνεχώρησεν ὁ τῶν ὄλων θεὸς, ὅπερ οὐδεμίαν ὕφεισιν φέρει εἰς τὴν μακαρίαν ἐκείνην τῶν πρωτοτύπων ὑπόστασιν· καθόσον γὰρ τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ

³⁰ Cfr. *Sab. 417*, f. 22^v in VAN DE VRIES – VAN DER VELDEN 1989, p. 270 e ŠEVČENKO 1981, VII, p. 196, nota 59.

³¹ Cfr. *Sab. 417*, f. 36^r in VAN DE VRIES – VAN DER VELDEN 1989, p. 275 e ŠEVČENKO 1981, VII, p. 196, nota 61.

³² Cfr. ŠEVČENKO 1981, VII, p. 205, ll. 9-16 e p. 218.

³³ Cfr. *Sab. 417*, f. 34^r in VAN DE VRIES – VAN DER VELDEN 1989, pp. 273-274 e ŠEVČENKO 1981, VII, p. 196, nota 59.

³⁴ Cfr. *Sab. 417*, ff. 37^v-38^r in VAN DE VRIES – VAN DER VELDEN 1989, p. 277 e ŠEVČENKO 1981, VII, p. 196, nota 62.

τῆς γραπτῆς εἰκόνοσ ὑπερτερεῖ, κατὰ τοσοῦτον μᾶλλον ἐκείνων ἡμεῖσ αὐτὸν ἐνυβρίζομεν.
“Δι’ ὑμᾶσ γὰρ”, φησί, “τὸ ὄνομά μου βλασφημεῖται ἐν τοῖσ ἔθνεσιν” [Ez 36, 21-23].³⁵

Di conseguenza non bisogna meravigliarsi se i Turchi ottengono vittorie schiaccianti, pur contando su un esercito ben inferiore per numero rispetto alle forze cristiane:

μὴ θαυμάζωμεν πῶσ εἰσ αἰχμαλωσίαν πανσυδι παρεδόθημεν καὶ ὑπὸ τῶν βαρβάρων ἀεὶ καταστρατηγούμεθα. Μηδὲ λέγωμεν πῶσ ὀλίγοι τῶν ἐναντίων πλείουσ κατὰ πολὺ τῶν ἡμετέρων ἐκράτησαν.³⁶

Riteniamo che le testimonianze qui raccolte inducano a conclusioni ben diverse a confronto della supposizione di partenza avanzata da Balivet. Se da un lato non si può negare che i Bizantini del XIV sec. mostrino un atteggiamento più morbido verso il mondo turco-islamico con brevi, anzi brevissime, osservazioni, d’altro canto non si può certo asserire che ciò sia prerogativa del movimento esicasta, come dimostrano gli interventi di Gregoras e Makrembolites, entrambi ben lontani da queste posizioni. Inoltre osserviamo con sguardo oggettivo che lì dove si registra un giudizio più conciliante, esso è sempre utilizzato dall’autore di turno in maniera strumentale per attaccare o biasimare il suo diretto avversario e implicitamente sostenere il proprio pensiero. L’elogio delle qualità degli avversari o la semplice difesa del comportamento degli invasori non sono argomentazioni autonome, ma sempre subordinate all’intento polemico e denigratorio dei vari Palamas, Filoteo o Gregoras. Infine – ed è forse questo il dato più rilevante – tra gli scrittori del XIV sec. il monoteismo radicale islamico o l’atteggiamento talora misericordioso verso i Cristiani (Saba di Vatopedi e Makrembolites) divengono comunque una pietra di paragone per valutare e denunciare lo stato di degrado spirituale e sociale che regna a Bisanzio.

5.3 DALLA MACROSTORIA ALLA MICROSTORIA

5.3.1 I LIMITI DELLA STORIOGRAFIA BIZANTINA: GREGORAS E CANTACUZENO

Come abbiamo avuto già modo di osservare nel corso della nostra analisi, il *corpus* di Giovanni VI e, in parte, il *dossier* dalla prigionia di Palamas propongono un giudizio sull’Islam che ricalca sostanzialmente le posizioni tradizionali. Sporadicamente i due autori si allontanano dal solco argomentativo, ora in senso apologetico ora polemico, già tracciato dalle grandi personalità del passato come *in primis* Giovanni Cantacuzeno. Nelle loro opere non è tanto la progressione argomentativa a segnare anomalie o novità rispetto alla

³⁵ Cfr. Sab. 417, ff. 38^v-39^r in VAN DE VRIES – VAN DER VELDEN 1989, p. 278 e ŠEVČENKO 1981, VII, p. 196, nota 62.

³⁶ Cfr. Sab. 417, f. 32^v in VAN DE VRIES – VAN DER VELDEN 1989, p. 272 e ŠEVČENKO 1981, VII, p. 196, nota 59.

tradizione secolare, quanto l'occasione o l'occasionalità in seno alle quali queste opere furono redatte. Per le *Apologiae* di Cantacuzeno abbiamo segnalato l'uso del dato scritturistico e abbiamo evidenziato la sua matrice anti giudaica; nel caso delle *Orationes* l'elemento di maggiore rottura sta invece nell'apertura nei confronti di un testo, quale è il *Contra Legem Sarracenorum*, che proviene da altra fonte polemica. A ben vedere ricoprono uno spazio periferico le informazioni che l'imperatore ebbe modo di raccogliere dalla sua frequentazione con l'invasore turco: usi, tradizioni, pratiche dell'Islam turco hanno sporadica rilevanza nel quadro del suo *corpus*.

Ben chiare le debite differenze, il medesimo discorso vale anche per le lettere di Palamas. Se badiamo esclusivamente al contenuto dei contraddittori che il prigioniero fu costretto a tenere con i suoi vari interlocutori, i temi e il loro svolgimento provano semmai quanto il metropolita fosse ben informato sui metodi che la trattatistica bizantina aveva elaborato per sostenere simili discussioni. L'esemplarità indiscutibile della testimonianza di Palamas risiede di certo nell'occasionalità di questi discorsi. Con ciò intendiamo dire – in questo siamo assolutamente in accordo con G. G. Arnakis³⁷ – che l'aspetto rilevante e decisamente più interessante per gli storici consiste nei passaggi che collegano i vari momenti di confronto. Qui Palamas si fa per noi testimone oculare di un mondo che sta cambiando, della disperazione dei vinti, dell'intraprendenza di quanti intendono sopravvivere alla disfatta (l'eteriarca Mavrozoumes o il medico Taronites) o dall'altra parte della curiosità dei conquistatori (le guardie di scorta), della supponenza e dell'arroganza delle nascenti élites ottomane (Ismael e i Chioni). A fianco di ciò vi sono poi le notizie di prima mano circa lo stato delle città e della provincia bizantina sottoposta alla pressione ottomana come nel caso di Pegai, Bursa e Nicea.

Se dovessimo cercare invece testimonianze che ci forniscano informazioni più vive ossia capaci di restituirci l'idea dei sentimenti che serpeggiano nel corso del secolo a seguito dell'occupazione turca, saremmo indotti a fare riferimento agli atti d'archivio dell'Athos e all'omiletica del patriarca Callisto I. Nonostante la frammentaria moltitudine dei primi e l'apparente diafania del secondo, è qui che ritroviamo le tracce del sentire comune, di un mondo che si desta aggredito e sconfitto. Come abbiamo avuto modo di constatare nel corso della parte prima la politica fondiaria e demografica perseguita dalle autorità athonite durante il XIV sec. ha come unico scopo quello di fronteggiare le paure che prima si materializzano sul mare con gli atti di pirateria condotti dai navigli turchi di Aydin e Monteshe e quindi il timore di vedere annullati i privilegi secolari dei quali l'Athos godeva all'ombra della protezione imperiale. Quando questa situazione pare volgere al peggio per la crescente pressione fiscale e per il pericolo imminente dell'occupazione della Calcidica, i monasteri della Santa Montagna decidono di sottomettersi nel 1423-1424 all'autorità ottomana. Una scelta di convenienza, ma una scelta obbligata prima della lunga notte della Turcocrazia.

³⁷ Cfr. ARNAKIS 1951.

Tra le parole del patriarca Callisto I invece si legge l'inquietudine di chi non è in grado di fornire spiegazioni al disfacimento al quale assiste:

Ὅρω, ἀγαπητοὶ ἀδελφοί, καὶ κατὰ νοῦν φέρων τὴν πρὸς ἡμᾶς ἐπερχομένην καθ' ὥραν ῥομφαίαν καὶ τὰς συχνὰς καὶ ἀλλεπαλλήλους τῶν συμφορῶν δεινὰς περιστάσεις ἐπειγερομένας ὡς ἄγρια κύματα καθ' ἡμῶν ἀπορία περιπίπτω καὶ καθάπαξ ἀμηχανῶ. Ὡσπερ γὰρ τὰ τῆς θαλάσσης τραχυνόμενα κύματα, τὰ μὲν ὑψοῦνται, τὰ δὲ θράνονται, τὰ δὲ καὶ διεγείρονται τῇ τῶν ἀνέμων σφοδρότητι, οὕτω καὶ νῦν καθ' ἡμῶν ἀναρριπίζονται δειναὶ καὶ ποικίλαι καὶ ἀφόρητοι συμφοραί.³⁸

I toni vaghi ed evocativi della sua retorica rammentano alla sua comunità le sofferenze patite dai Cristiani che vivono nelle città e nelle vicine province asiatiche:

Τοῦτο γὰρ εἰπὼν οἶονεὶ κατενάρκησα καὶ ἔφριξαν αἱ τρίχες μου ἰδὼν τὴν φοβερὰν ὄργην τοῦ Θεοῦ, τὰς καταχώσεις καὶ καταστροφὰς τῶν πόλεων τὰς αὐτάνδρους, καὶ μηδέποτε γεγонуῖας τῷ ταλαιπώρῳ γένει τούτῳ τῷ ἡμετέρῳ, ὀλίγον ὑποληφθέντι καὶ βραχυτάτῳ ποιμνίῳ τῆς τοῦ Χριστοῦ κληρονομίας.³⁹

I Turchi invasori sono ai suoi occhi fiere selvagge che come un branco affamato circonda le sue vittime e digrigna i denti di fronte alle sue deboli prede:

οὐδὲ γὰρ βούλεται ὁ θεὸς τὸν θάνατον τοῦ ἁμαρτωλοῦ ὡς τὸ ἐπιστρέψαι καὶ ζῆσαι αὐτόν· καὶ τοίνυν προσπέσωμεν καὶ κλαύσωμεν νῦν, ἀδελφοί, μετὰ καρδιακῆς συντριβῆς καὶ θερμῶν τῶν δακρύων καὶ τὰς κεφαλὰς ὑμῶν τύψωμεν ἀφειδῶς καὶ τὰς παρεῖας καταξάνωμεν ὅταν ἡ φάλαγξ τῶν ἀσεβῶν καὶ ἀπίστων δεινῶς περιεκύκλωσεν ἡμᾶς, ὡς ἄγριοι θῆρες, βρύχοντες καθ' ἐκάστην τοὺς ὀδόντας αὐτῶν καὶ σπαράσσοντες ἀφειδῶς καὶ ἐξανδραποδιζόμενοι τὴν ἡμετέραν ἰσχὺν, βουλόμενοι τελείως κατάβρωμα ἑαυτοῖς ποιήσασθαι.⁴⁰

Il Patriarca giunge così nella *Διδασκαλία παραινεντική πρὸς τὰ ἐρχόμενα καὶ συμπίπτοντα τοῖς ἀνθρώποις διὰ τὰς ἁμαρτίας ἢ Ὀμιλία παραινεντική*⁴¹ ad associare la condizione dei Cristiani, vessati dagli Infedeli, alla diaspora che patirono gli Ebrei:

Οἴδατε τὰς ἀντισηκώσεις, ἃς ἔλαβε διὰ τὴν ἀπείθειαν τὸ ἔθνος ἐκεῖνο τὸ ἰουδαϊκὸν ἀπεναντίας ἰούσας τὴν τῶν ἀγαθῶν ἐπαγγελίαν; [...] μὴν γὰρ ἐφείσατο τοῦ θεοῦ ἐκείνου ναοῦ ἢ τοῦ τῶν ἀγίων τόπου καὶ τοῖς ἄλλοις ἀβάτου ἢ τῶν ἱερῶν ἐκείνων σκευῶν; οὕμενον πάντα γὰρ παρέδωκε διὰ τὴν ἀσεβείαν τοῦ λαοῦ, ὡσπερ καὶ νῦν γέγονε εἰς ἡμᾶς παραδοὺς τὰ θεῖα τεμμένα εἰς καταπάτημα καὶ τῆς γῆς ἡμῶν ἀλλοτρίους ἄρχοντας

³⁸ Cfr. *Chilandar*. 8, f. 115^v (*ὀμιλία παραινεντική*); ΓΟΝΗΣ 1980, pp. 219-220. Datazione: primo patriarcato (1350-1353).

³⁹ Cfr. ΕΥΣΤΡΑΤΙΑΔΗΣ 1911, p. 134 (*Εἰς τὴν ὑψωσιν τοῦ τιμίου καὶ ζωοποιῦ σταυροῦ*).

⁴⁰ Cfr. *Chilandar*. 8, f. 115^r (*Τοῦ αὐτοῦ ὀμιλίας τὸ ῥητὸν τοῦ θεοῦ Δαυὶδ τὸ ἐκκύκλωσεν ἐσχάτη ἄβυσσος*); per l'analisi del testo risalente al primo patriarcato si veda ΓΟΝΗΣ 1980, p. 219.

⁴¹ Cfr. *Chilandar*. 8, ff. 108^r-112^v; ΓΟΝΗΣ 1980, pp. 216-218. Datazione: primo patriarcato (1350-1353).

καταστήσας, τὰς πόλεις ἐνέπρησε καὶ τοῖς ἀλλοφύλοις παρέδωκε. Ἡμᾶς δὲ διεσπάρημεν εἰς πᾶσαν τὴν γῆν καὶ χώραν ἐκείνων καὶ ἐξηνδραποδιάσθημεν διὰ τὰς ἀνομίας ἡμῶν. Πῶς τοίνυν ταῦτα κάκεινοὶς καὶ ἡμῖν γεγόνασιν; οὐκ ἀγνοεῖτε ὡς οἶμαι. Ἐκείνοὶς γὰρ διὰ τὸ μὴ φυλάττειν πάντως τὰς τοῦ Θεοῦ παραγγελίας καὶ δικαιώματα ἡμῖν δὲ διὰ τὴν παράβασιν τῶν θείων αὐτοῦ ἐντολῶν.⁴²

L'esempio dei materiali d'archivio dell' Athos e la predicazione di Callisto I ci incoraggiano così a perseguire una strada che completi i risultati che la nostra ricerca sin qui ha raggiunto, aprendo l'analisi ad altre fonti e informazioni che, sebbene apparentemente disarticolate, disposte con opportuno ordine possono restituirci un'immagine più chiara dei sentimenti che serpeggiano al di sotto della letteratura ufficiale e che di questa letteratura ufficiale possono illuminare gli intenti e le finalità.

È necessaria una considerazione preliminare prima di intraprendere questo percorso. Gli studi e la bibliografia prodotta intorno al tema della conquista turca nella Bisanzio del XIV sec. sono finalmente oggi assai ampi e ci illuminano in particolare sulla storia evenemenziale. Tale bibliografia ha chiarito e indagato le fasi e le modalità dell'occupazione turca e ottomana dei territori bizantini⁴³. A fianco di quadri complessivi rappresentati dalla monografia di Sp. Vryonis⁴⁴ in base alle aree e alle località possiamo contare su una mappatura pressoché completa delle tappe dell'avanzata islamica. Per le province microasiatiche assai puntuali sono le ricerche sulla situazione della lontana Trebisonda⁴⁵, dei grandi centri monastici d'Asia Minore, come i monti Ganos⁴⁶ e Galesion⁴⁷, di importanti centri urbani come Filadelfia⁴⁸ o città costiere e mete di secolari pellegrinaggi

⁴² Cfr. *Chilandar*. 8, ff. 112^r.

⁴³ Cfr. H. INALCIK, *Ottoman Methods of Conquest*, in *Studia Islamica* 2 (1954), pp. 103-129 = INALCIK 1973, parts II-III.

⁴⁴ Cfr. VRYONIS 1971.

⁴⁵ Cfr. E. A. ZACHARIADOU, *Trebizond and the Turks (1352-1402)*, in *Ἀρχεῖον Πόντου* 35 (1979), pp. 333-358 = ZACHARIADOU 1985, III; H. LOWRY, *The Islamization and Turkification of the city of Trabzon (Trebizond), 1461-1583*, Istanbul 2009; R. SHUKUROV, *Trebizond and the Seljuks*, in *Mésogeios. Méditerranée* 25/26 (2005), pp. 71-136; R. SHUKUROV, *Between peace and hostility: Trebizond and the Pontic Turkish periphery in the Fourteenth Century*, in *Mediterranean Historical Review* 9 (1994), pp. 20-72; R. SHUKUROV, *The campaign of Sheykh Djunayd Safaw against Trebizond (1456 AD / 860 H)*, *BMGS* 17 (1993), pp. 127-140; A. BRYER, *Greek and Türkmens: the Pontic Exception*, in *DOP* 29 (1975), pp. 113-149 = A. BRYER, *The Empire of Trebizond and the Pontos*, London 1980, V.

⁴⁶ Cfr. A. RIGO, *Il monte Ganos e i suoi monasteri*, in *OCP* 61 (1995), pp. 35-248, in part. pp. 243-246.

⁴⁷ Cfr. A. RIGO, *Il monte Galesios (Alaman Dağ) e i suoi monasteri: da S. Lazzaro (m. 1053) alla conquista turca (ottobre 1304)*, in *Cristianesimo nella storia* 16/1 (1995), pp. 11-43, in part. pp. 38-43.

⁴⁸ Cfr. M. COUROPOU, *La siège de Philadelphie par Umur pacha d'après le manuscrit de la Bibl. patriarcale d'Istanbul Panaghias* 58, in *Geographica Byzantina*, sous la direction d' H. AHRWEILER (*Byzantina sorbonensia*, 3), Paris 1981, pp. 67-77; P. LEMERLE, *Philadelphie et l'émirat d'Aydin*, in *Philadelphie et autres études*, sous la direction d' H. AHRWEILER (*Byzantina sorbonensia*, 4), Paris 1984, pp. 55-67; I. BELDICEANU-STEINHERR, *Notes pour l'histoire d'Alaçehir (Philadelphie) au XIV^e siècle*, in *Philadelphie et autres études*, sous la direction d' H. AHRWEILER (*Byzantina sorbonensia*, 4), Paris 1984, pp. 17-37.

come ad esempio Efeso⁴⁹, infine di intere aree come la Bitinia⁵⁰. Accurata attenzione anche alle sopravvivenze archeologiche dei sistemi di difesa messi in opera per arginare lo straripamento turco ancora in Asia Minore si trova nei numerosi studi di Cl. Foss⁵¹. Pari qualità e quantità si registra anche quando ci si rivolge alla sponda europea: ampiamente indagate sono le situazioni di Gallipoli⁵², della Tracia e della Macedonia⁵³, della Calcidica⁵⁴, della città di Tessalonica⁵⁵ e dell'Athos⁵⁶ o di Adrianopoli⁵⁷.

La ricerca si è poi spinta anche alla valutazione dei rapporti tra i due mondi in particolare raffrontando le élites culturali e politiche⁵⁸ fino a considerare gli scambi sul piano della cultura materiale⁵⁹. La Turcologia ci ha poi offerto un quadro chiaro e

⁴⁹ Studio primario risulta Cl. FOSS, *Ephesus after Antiquity: A late antique, Byzantine and Turkish City*, Cambridge 1979; di carattere più circoscritto E. A. ZACHARIADOU, *Ertogrul bey, il sovrano di Teologo (Efeso)*, in *Atti della Società Ligure di Storia Patria* n. s. 5 (1965) = ZACHARIADOU 1985, V, pp. 155-161.

⁵⁰ Cfr. I. BELDICEANU-STEINHERR, *La conquête de la Bithynie maritime, étape décisive dans la fondation de l'état ottoman*, in *Byzanz als Raum*, herausgegeben von K. BELKE – F. HILD – J. KODER – P. SOUSTAL, Wien 2000, pp. 21-35; GEYER – LEFORT 2003; E. A. ZACHARIADOU, *Histoire et légends des premiers ottomans*, in *Turcica* 27 (1995), pp. 45-98, in part. pp. 65-75.

⁵¹ Cfr. Cl. FOSS, *Byzantine Responses to Turkish Attack: some sites of Asia Minor*, in *Aetos: studies in honor of Cyril Mango presented to him on April 14, 1998*, edited by I. ŠEVČENKO and I. HUTTER, Stuttgart 1998, pp. 154-171; *Id.*, *The defenses of Asia Minor against Turks*, in Cl. FOSS, *Cities, Fortresses and Villages of Byzantine Asia Minor*, London 1996, IV, pp. 145-205; *Id.*, *Late Byzantine fortifications in Lydia*, in Cl. FOSS, *Cities, Fortresses and Villages of Byzantine Asia Minor*, London 1996, VI, pp. 297-320; Foss *Malagina*.

⁵² Cfr. CHARANIS 1955.

⁵³ Cfr. G. T. DENNIS, *The Byzantine-Turkish treaty of 1403*, in *OCP* 33 (1967), pp. 72-88 = G. T. DENNIS, *Byzantium and the Franks, 1350-1420*, London 1982, VI, pp. 72-88; KRAVARI 1989; LEFORT 1982; E. A. ZACHARIADOU, *Histoire et légends des premiers ottomans*, in *Turcica* 27 (1995), pp. 45-98, in part. pp. 75-80; SMYRLIS 2008; ZACHARIADOU 1969.

⁵⁴ Cfr. V. DIMITRIADES, *Ottoman Chalkidiki: an Area in Transition*, in *Continuity and Change in late byzantine and early ottoman Society*, edited by A. BRYER – H. LOWRY, Papers given at a Symposium at Dumbarton Oaks in May 1982, Birmingham – Washington D. C 1986, pp. 39-50.

⁵⁵ Cfr. Sp. VRYONIS, *The ottoman Conquest of Thessaloniki in 1430*, in *Continuity and Change in late byzantine and early ottoman Society*, edited by A. BRYER – H. LOWRY, Papers given at a Symposium at Dumbarton Oaks in May 1982, Birmingham – Washington D. C 1986, pp. 281-321; G. T. DENNIS, *The second Turkish Capture of Thessalonica, 1391, 1394 or 1430?*, in *BZ* 57 (1964), pp. 53-61 = G. T. DENNIS, *Byzantium and the Franks, 1350-1420*, London 1982, V; V. DIMITRIADES, *Byzantine and Ottoman Thessaloniki*, in *Manzikert to Lepanto. The Byzantine World and the Turks 1071-1571*. Papers given at the Nineteenth Spring Symposium of Byzantine Studies, Birmingham, March 1985, edited by A. BRYER – M. URSINUS, in *BF* 16 (1991), III.5, pp. 265-273.

⁵⁶ Cfr. LEMERLE – WITTEK 1947; OIKONOMIDES 1976; SMYRLIS 2006; ŽIVOJINOVIĆ 1980; H. LOWRY, *The Fate of Byzantium monastic Properties under the Ottomans: Examples from Mount Athos, Limnos and Trabzon*, in *Manzikert to Lepanto. The Byzantine World and the Turks 1071-1571*. Papers given at the Nineteenth Spring Symposium of Byzantine Studies, Birmingham, March 1985, edited by A. BRYER – M. URSINUS, *BF* 16 (1991), IV.1, pp. 275-311.

⁵⁷ Cfr. BELDICEANU-STEINHERR 1965; E. A. ZACHARIADOU, *The Conquest of Adrianople*, in *Studi Veneziani* 12 (1970), pp. 211-217 = ZACHARIADOU 1985, XII, pp. 211-217.

⁵⁸ Cfr. BALIVET 2008.

⁵⁹ Cfr. M. G. PARANI, *Intercultural exchange in the field of material culture in the Eastern Mediterranean: the evidence of Byzantine legal documents (11th to 15th centuries)*, in *Diplomatics in the Eastern Mediterranean 1000-1500. Aspects of Cross-Cultural Communication*, edited by A. D. BEIHAMMER – M. G. PARANI – G. D. SCHABEL, Leiden 2008, pp. 349-371.

dettagliato dei costumi delle tribù che conquistarono i territori bizantini con i recenti studi di R. P. Lindner⁶⁰ e H. W. Lowry⁶¹.

Ben poco è stato invece prodotto circa il problema della percezione dell'avanzata turca nelle province bizantine fino all'assedio e la conquista dei gangli fondamentali dell'impero ossia intorno al problema dell'identità bizantina posta in discussione dall'arrivo del nemico infedele⁶².

È nostra convinzione che, per approdare con buon margine di approssimazione all'obiettivo di definire in che modo e in quale direzione l'identità bizantina si sia trasformata a seguito delle incursioni e dell'occupazione turca, sia necessaria una rivalutazione delle fonti a nostra disposizione. Troppo spesso ci si è affidati alla sola compulsazione delle poderose opere storiche redatte dai protagonisti dell'epoca⁶³, in *primis* Cantacuzeno e Gregoras. Riteniamo che, sebbene sia questo il punto di partenza ineludibile per qualsivoglia indagine, d'altro canto gli scritti di questi autori non possono essere giudicati come fonti pienamente attendibili e debbano anzi messe a confronto con quella selva di testimonianze, parziali e occasionali, che hanno tuttavia il pregio di ricreare il mosaico frammentato di questo mondo in trasformazione. Le ragioni di tale dubbio riguardo all'affidabilità devono essere chiarite. La nostra critica infatti non è rivolta all'attendibilità delle informazioni che esse ci forniscono, tanto che, nonostante la partigianeria di entrambi gli autori in questione, gli storici moderni sono in grado di pervenire sovente a solide certezze attraverso una lettura sinottica dei rispettivi resoconti. Pensiamo che entrambi gli autori – anche se, come proveremo tra breve il racconto di Cantacuzeno risulta meglio e direttamente informato – offrano un'immagine stereotipata e appiattita delle vicende e dei fenomeni che coinvolsero la popolazione bizantina sotto il giogo turco. La storia ufficiale di Gregoras e Cantacuzeno ci appare lontana dai teatri di guerra, unicamente pronta a denunciare e compiangere le devastazioni, ma distante dai moti e dagli spasmi di una civiltà morente, dagli estremi tentativi di affrontare e giustificare il declino. Per riassumere con una parola netta, la storiografia del XIV sec. è più interessata a computare le brutalità delle incursioni turche che a badare ai rivolgimenti interni alla società bizantina.

Niceforo Gregoras nel corso della sua *Historia Byzantina*, fedele allo sviluppo annalistico, dedica particolare e puntuale attenzione all'insorgenza del pericolo turco. A suo avviso si tratta di genti violente, capaci di vivere solo di rapina e delle devastazioni che perpetrano contro le città bizantine, armate di sola spada e faretra:

Τῆς δὴ τῶν Τούρκων ἀρχῆς οὕτω φθαρείσης καὶ τῶν πραγμάτων ἐκείνων ἐξ εὐταξίας καὶ τύχης λαμπρᾶς εἰς ἀταξίαν μεγίστην κεχωρηκότων, οὐ μόνον σατράπαι καὶ ὅσοι τῶν γένει καὶ δόξῃ διαφερόντων, εἰς πλεῖστα τεμόντες τὴν ὅλην διέλαχον ἐπικράτειαν, ἀλλὰ καὶ

⁶⁰ Cfr. LINDNER 1982; LINDNER 1983; LINDNER 2007.

⁶¹ Cfr. LOWRY 2003.

⁶² Cfr. NECIPOĞLU 2009; S. YAVUZ, *The Construction of the "Other" in Late Byzantium and during the Construction Period of the Ottoman State*, a dissertation submitted of Temple University Graduate Board, 2002 (unpublished).

⁶³ Cfr. GILL 1985.

πολλοὶ τῶν ἀδόξων καὶ ἀνωνύμων ὄχλους τινὰς συρφετώδεις προσεταιρισάμενοι πρὸς ληστρικὸν ἀπέκλιναν βίον, μηδὲν τόξου καὶ φαρέτρας ἐπιφερόμενοι πλέον· οἱ καὶ τὰς τῶν ὀρῶν δυσχωρίας ὑποδύμενοι συχναῖς καὶ λαθραῖαις ἐχρῶντο ταῖς ἐκδρομαῖς καὶ τὰς ὁμόρους χώρας καὶ πόλεις Ῥωμαίων κακῶς διετίθεσαν.⁶⁴

Egli infatti già per i primissimi anni del regno di Andronico II registra i movimenti delle popolazioni turche nelle regioni più interne dell'Anatolia. Le tribù turche dilagano impetuose nelle regioni della Licia e della Caria fino al fiume Eurimedonte. Per la popolazione locale non rimane che lo sconforto (καὶ μία μὲν οὐδεμία γένοιτ' ἂν αἴσθησις, ὅσων ἄξια θρήνων τὰ πεπραγμένα):

Ἐπεὶ δὲ ταῖς κατὰ τὴν Ἀσίαν ἄκραις τῶν ἡμετέρων ὀρίων ἐς οἴκησιν σφῶν αὐτῶν ἀδεῶς οἱ βάρβαροι κατεχρήσαντο καὶ κατὰ σατραπείας ὅσῃν αἰχμάλωτον ἔσχον γῆν αὐτοὶ διελόμενοι διέζωσαν πᾶσαν ἀπὸ θαλάσσης τῆς περὶ Πόντον καὶ Γαλατίαν ἕως θαλάσσης τῆς περὶ Λυκίαν καὶ Καρίαν καὶ ποταμὸν τὸν Εὐρυμέδοντα· τίς ἂν ἰκανὸς εἶη μακρότερον Ἰλιάδος ἀποτεῖναι λόγον πρὸς ἄξιαν ἀφήγησιν τῶν δεινῶν, ὧν ἐπῆγον Ῥωμαῖοις διηνεκῶς ἐφ' ἡμέρᾳ καὶ νυκτὶ, ὡς τοσοῦτον ἔσαιε τὰ Ῥωμαίων ἐς φθορὰν καταρῥεῖν, ὅσον οἱ βάρβαροι προὐχώρουν ἐπὶ τὸ μείζον; πάντα μὲν γὰρ ὡς ἐν κεφαλαίῳ ξυνειλοχότας παραδραμεῖν νωθρᾶς ἂν εἶη καὶ γνώμης καὶ γλώττης καὶ μία μὲν οὐδεμία γένοιτ' ἂν αἴσθησις, ὅσων ἄξια θρήνων τὰ πεπραγμένα.⁶⁵

La resistenza, condotta in quel tempo da Costantino Paleologo detto Porfirogenito⁶⁶ e Michele Strategopoulos⁶⁷, non può far altro che arginare oltre il fiume Meandro l'occupazione turca con il conseguente abbandono al loro destino di quanti vivono al di là di questo confine naturale:

Ἐπεὶ δὲ τοῦ Πορφυρογεννήτου καὶ τοῦ Στρατηγοπούλου κρατηθέντων, ὡς εἴρηται, ἀνδρῶν τὰ πολέμια μάλα κρατίστων καὶ μάχαις μεγάλαις καὶ στρατηγικαῖς ἐμπειρίαις ῥᾶστα τοὺς Τούρκους ἀνασοβούντων καὶ ἀποτρεπομένων ἐκ τῶν Ῥωμαϊκῶν ὀρίων (ταῦτα δ' ἦν τὰ πρὸς ἕω τότε τοῦ Μαιάνδρου χωρία), κατὰ πολλὴν ἤδη τοῦ κωλύσοντος ἐρημίαν τὰ τε ἐπέκεινα τοῦ Μαιάνδρου ληΐζονται πάντα, διαβαίνουσι δ' ἔτι καὶ αὐτὸν ἤδη τὸν Μαιάνδρον εἰς πλῆθος ἀριθμὸν ὑπερβαῖνον οἱ πολέμιοι.⁶⁸

Lo spettacolo poi che si offre alla truppe catalane, inviate dall'imperatore, quando entrano in territorio asiatico per sconfiggere gli invasori, è terrificante: città devastate, uomini e donne catturati e ridotti in schiavitù. Infima è anche la condizione della città di Filadelfia, assediata all'esterno dai barbari e all'interno piegata dalla carestia:

⁶⁴ Cfr. GREGORAS, V, 5, Bonn I, pp. 137-138.

⁶⁵ Cfr. GREGORAS, V, 5, Bonn I, p. 141.

⁶⁶ Notizia in *PLP* 21492.

⁶⁷ Notizia in *PLP* 26898.

⁶⁸ Cfr. GREGORAS, VI, 8, Bonn I, p. 195.

ἐπεὶ δ' οὕτω ταῦτα, καὶ ἔδει διαβάοντας ἐς τὴν Ἀσίαν πολεμεῖν τοῖς ἐχθροῖς, τί χρὴ καὶ λέγειν ὅποσα εἰργάσαντο παριόντες δεινὰ κατὰ τῶν ἐν τοῖς περὶ τὴν Ἀσίαν καταφυγόντων πολιχνίοις Ῥωμαίων; ἀνδράσι μὲν γὰρ καὶ γυναιξίν οὐδὲν ἄμεινον, ἢ ὡς ἀνδραπόδοις ἐχρήσαντο· τοῖς δ' ὑπάρχουσιν ἅπασιν ὡς οἰκείοις ἀδεῶς κατεχρήσαντο καὶ ἀπέλαυον ὥσπερ εἰκὸς πολλῶν τῶν ἐνοδίων ἀρῶν ἐκ μέσης ψυχῆς καὶ μετὰ πάνυ πολλῶν τῶν δακρῶν ταύτας καταχεόντων τῶν ταλαιπώρων ἐκείνων, οὓς ἠδίκουν. καὶ ταῦτα μὲν δὴ τὸν πρῶτον ἐπράχθη ἐνιαυτόν.

Τοῦ δ' ἐπιόντος ἕαρος ἀπήεσαν ἐξελάσσοντες τοὺς πολιορκοῦντας τὴν Φιλαδέλφειαν πολεμίους, διπλοῖς γὰρ ἐπολεμοῦντο δεινοῖς οἱ τὴν Φιλαδέλφειαν κατοικοῦντες· ἕξωθεν μὲν τοῖς χρονίως ἤδη περικαθημένοις ἐχθροῖς· ἕσωθεν δὲ πολλῶ χειρόνι πολεμίῳ, τῇ τῶν ἀναγκαίων ἐνδείᾳ καὶ τῷ λιμῷ. καὶ τοῦτο μὲν τοῦργον κάλλιστά τε καὶ ἀνδρικότατα κατεπράξαντο τῆς ἄνωθεν δεξιᾶς συνεργούσης διὰ τὸ τῆς ἀρετῆς μέγεθος τοῦ τῆς πόλεως ἱερῶς προεδρεύοντος θείου ἀνδρὸς Θεολήπτου. ἰδόντες γὰρ οἱ πολέμιοι τὴν τῶν Λατίνων εὐτακτον κίνησιν καὶ τὴν τῶν ὄπλων λαμπρότητα καὶ τὸ ἄτρεπτον τῆς ὀρμῆς συσχεθέντες τοῖς φόβοις ῥέοντες φεύγοντες οὐ μόνον τῆς πόλεως ὡς πορρωτάτω σφᾶς αὐτοῦς ἀπάγοντες, ἀλλὰ μικροῦ καὶ τῶν πάλαι Ῥωμαϊκῶν ὀρίων αὐτῶν.⁶⁹

Gregoras segue l'avanzata fino alle porte di Costantinopoli ossia alla regione della Bitinia. Durante una battuta di caccia sul Chersoneso, Andronico II è costretto ad affrontare una brigata di Turchi che aveva fatto naufragio sul litorale vicino. È questa l'occasione per lo storico di ricordare come anche le zone prospicienti il Mar di Marmara fossero ormai preda degli Infedeli, compresa l'importante città di Prusa, presa per fame:

Ἀσχολουμένου δέ ποτε τοῦ βασιλέως περὶ τὰ κυνηγέσια περὶ Χερρόνησον συνέβη ναυαγίῳ χρησαμένους ἑβδομήκοντα Τούρκους ριφῆναι περὶ Χερρόνησον καὶ αὐτοῦς, οἳ δὴ καὶ ἀντέστησαν τοῖς περὶ τὸν βασιλέα μάλα τοι ἰσχυρῶς πολεμοῦντες μέχρι πολλοῦ· ὥστε καὶ πρὶν ἐκεῖ τελέως ἅπαντας κατακοπῆναι, οὐ μόνον πολλοὺς τῶν Ῥωμαίων τοῖς βέλεσιν ἐτραυμάτισαν, ἀλλὰ καὶ τὸν πόδα τοῦ βασιλέως· ὡς πολὺν διαγαγεῖν χρόνον ὀδυνώμενον ἐκ τῆς τοιαύτης πληγῆς. ἐν τούτοις τοῖς χρόνοις τῶν ἐφῶν ἀμεληθέντων αἱ πλεῖστα πόλεις καὶ χῶραι τῆς Βιθυνίας ὑπὸ τοῖς Τούρκοις ἐγένοντο. ἠλώκει δὲ καὶ ἡ Προυσαέων τῷ λιμῷ πολιορκηθεῖσα πόλις.⁷⁰

Nel 1331 tocca a Nicea (Ἐν τούτῳ τῷ χρόνῳ καὶ Νίκαιαν εἶλον οἱ βάρβαροι). La città, anch'essa presa dopo un disastroso assedio, appare abbandonata e spogliata delle sue ricchezze: libri, icone e le reliquie di due sante donne vengono vendute a Bisanzio. Come se ciò non fosse sufficiente la popolazione locale è sottoposta a una pesante tassazione:

⁶⁹ Cfr. GREGORAS, VII, 3, Bonn I, pp. 220-221. Si veda anche la descrizione della città liberata da Alessio Filantropenos in GREGORAS, VIII, 12, Bonn I, p. 361: Μαρτύριον τῶν λεγομένων καὶ ὃ προήνεγκε τέως ὁ χρόνος, καθάπερ τινὰ βάσανον τῆς τοῦ ἀνδρὸς ἀρετῆς. ἐν γὰρ τούτῳ τῷ χρόνῳ περιστρατοπεδευσάντων τὴν Φιλαδέλφειαν τῶν περιοίκων καὶ ἀστυγειτόνων Τούρκων καὶ κατὰ συνέχειαν πολιορκουμένης τῆς πόλεως σφοδρῶς ἕξωθεν μὲν ὑπ' αὐτῶν, ἔνδοθεν δ' ὑπὸ σφοδροῦ τοῦ λιμοῦ ἐς κίνδυνον ἦλθον οἱ περιλειπόμενοι τῶν αὐτοχθόνων πολιτῶν προδοθῆναι τοῖς Τούρκοις αὐτῇ πόλει καὶ αὐτοῖς οἴκοις. καὶ τάχ' ἂν ἐν ὀλίγαις ἡμέραις ἐπράττετο τοῦτο, εἰ μὴ ὁ Φιλανθρωπηνὸς Ἀλέξιος ἔφθη τοῦ βυθοῦ τῶν τοιούτων ἀπαλλάξας κινδύνων.

⁷⁰ Cfr. GREGORAS, VIII, 14, Bonn I, p. 384.

Ἐν τούτῳ τῷ χρόνῳ καὶ Νίκαιαν εἶλον οἱ βάρβαροι, τὸ μέγα καὶ περιβόητον ἄστῳ, λιμῶ καὶ στρατῶ πολιορκηθεῖσαν μακρῶ· καὶ πολλὰς τῶν ἐκεῖσε θεῶν εἰκόνων καὶ βίβλων ἐς Βυζάντιον κομίσαντες, καὶ ἁγίων γυναικῶν λείψανα δύο, χρήμασιν ἠλλάξαντο. ἀδεῶς δὲ ἤδη τὰς οἰκίσεις ἐν τοῖς παραλίοις τῆς Βιθυνίας οἱ βάρβαροι ποιήσαντες βαρυτάτους ἐπέθηκαν φόρους τοῖς ἐναπολειφθεῖσι βραχέσι πολιχνίοις, δι' οὓς τέως οὐκ αὐτανδρα πρὸς ὄλεθρον ἤλασαν παντελεῖ, μάλα ῥαδίως δυνάμενοι καὶ ἐν βραχυτάτῳ χρόνῳ τοῦτο τελεῖν. οὐκ ἐπιλείπουσι δ' ὅμως συχνὰς ποιούμενοι τὰς ἐφόδους καὶ ζωγροῦντες τῶν ταλαιπώρων τοὺς πλείους ἔκ τε γῆς καὶ θαλάττης αἰεί.⁷¹

Lo storico osserva però che il pericolo turco non proviene solo da terra. Incessanti ed estenuanti sono anche le azioni di pirateria che rendono insicura la navigazione nell'Egeo. Di ciò, come abbiamo testimoniato nella parte prima, l'Athos fu diretto protagonista. Gregoras fissa al regno di Andronico II il momento in cui i Turchi iniziarono l'armatura di una flotta. I loro obiettivi erano le navi onorarie, le coste della Tracia e della Macedonia, le isole della zona. Questa situazione di incertezza provoca, a detta dell'autore, un grande ammanco nelle casse dello stato bizantino:

Ἐν τούτοις τοῖς χρόνοις οἱ Τοῦρκοι κατεγνωκότες οὕτω νοσοῦντα καὶ λίαν αἰσχυρῶς τὰ Ῥωμαίων διακεῖμενα πράγματα ναυπηγεῖν ἤρξαντο καὶ ἐπιβαίνειν θαλάσσης ἀδεῶς τε καὶ κατὰ πλῆθος. καὶ ναυλοχεῖν μὲν ἀνιούσας καὶ κατιούσας ὀλκάδας κατατρέχειν δὲ καὶ Μακεδονίαν καὶ Θράκην· κατατρέχειν δὲ νήσους μικράς τε καὶ μείζους καὶ πάντ' ἐπιφέρειν ἐπὶ χειρίστοις αἰεὶ τὰ χειρίστα, ὡς τῶν βασιλικῶν σπανιζόντων ἐντεῦθεν χρημάτων τὰ τῶν πάλαι βασιλέων κειμήλια δι' ἀνάγκην ἐνδεΐας πιπράσκεσθαι.⁷²

Egli testimonia come gli arrembaggi si protrassero anche durante il regno di Andronico III, tanto da rendere insicuro anche l'entroterra:

Τοῦ δ' ἐπιόντος ἔτους οἱ Τοῦρκοι πλεῖστα ναυπηγησάμενοι πλοῖα οὐ μόνον τὰς νήσους κακῶς διετίθεσαν τὰς τε κατὰ τὸν Αἰγαῖον καὶ μετὰ τὸν Αἰγαῖον, ἀλλὰ καὶ τὰς ἐπ' ἐμπορίᾳ ἐξιούσας ὀλκάδας αἰροῦντες ἐληΐζοντο· συχνὰς δὲ καὶ τὰς ἀποβάσεις ἐς τὴν μεσόγειον ἐποιοῦντο, καθάπερ ἐν φιλίᾳ γῆ, μηδένα τὸν προσιστάμενον ἔχοντες.⁷³

Anche Cantacuzeno non si allontana dal *cliché* del rimpianto per le devastazioni compiute dai Turchi. Egli semmai si concentra – e di conseguenza ci offre maggiori dettagli – sulla penetrazione in Macedonia e Tracia delle truppe straniere. Di conseguenza si riferisce ai fatti intorno all'inizio degli anni '40 del XIV sec., che ormai lo vedono protagonista della scena politico-militare bizantina. Nel passo che presentiamo di seguito si ricorda la disfatta dei Bulgari di Alessandro per opera dei Turchi. Stragi e riduzione in schiavitù si sommano alla perdita di ogni bene anche per i sopravvissuti:

⁷¹ Cfr. GREGORAS, IX, 13, Bonn I, p. 458.

⁷² Cfr. GREGORAS, VIII, 11, Bonn I, p. 351.

⁷³ Cfr. GREGORAS, XI, 1, Bonn I, p. 523.

ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τὰ παράλια τῆς Θράκης χωρία στρατιὰ Περσικὴ ἐπὶ λείαν καὶ αὐτὴ περαιωθεῖσα, τοῖς ὑπολοίποις τῶν Μυσῶν κατὰ τύχην συντυχοῦσα, ἀπέκτεινέ τε καὶ εἶλε ζῶντας ἐξ αὐτῶν πολλούς. οἱ δὲ λοιποὶ πρὸς τὸ στρατόπεδον τὸ οἰκεῖον ἐπανήλθον, οὐ μόνον ἔχοντες μηδὲν, ἀλλὰ καὶ τῶν ἰδίων πολλοὺς ἀποβαλόντες.⁷⁴

Anche la debolezza dell'esercito bizantino incoraggia l'aggressione turca; dalla costa asiatica partono fanti e cavalieri (ἐκ τῆς Ἀσίας περαιούμενοι καὶ ἵπποις καὶ πεζῆ) in numero tale da rendere la Tracia un "deserto scitico" (σκυθικὴ ἐρημία ἢ κατακράτος οἰκουμένη Θράκη ἀπεδείκνυτο): dopo il loro passaggio la zona costiera è quasi disabitata, la popolazione locale fatta prigioniera a eccezione di quanti vivono nelle città o nelle fortezze (τὰ παράλια πάντα ἐν βραχεῖ κενὰ ἀνθρώπων ἀπεδείκνυσαν, πάντας ἐξανδραποδιζόμενοι, πλὴν ὅσοι πόλεις ἢ φρούρια κατώκουν):

ἐπεὶ δ' ἀναχωροῖεν ὑπὸ τοῦ χειμῶνος ἐκβιαζόμενοι ἐκεῖνοι, αὐθις οἱ Βυζάντιοι ἀναθαρσοῦντες ταῖς πόλεσιν ἐπέκειντο, αἱ πολέμιοι ἐδόκουν. καὶ ἡ χώρα πᾶσα ὡσπερ ὑπὸ πολεμίων δηουμένη, μετανίστατό τε εἰς τὰς πόλεις καὶ οὐδὲν ἦν ὅ, τι οὐκ ἔπασχε δεινόν, καὶ σκυθικὴ ἐρημία ἢ κατακράτος οἰκουμένη Θράκη ἀπεδείκνυτο οὐκ ἐν μακρῷ, καὶ ἡ Ῥωμαίων ἰσχὺς ὑφ' ἑαυτῆς ἐδαπανᾶτο καὶ διεφθείρετο. οὐ μὴν οὐδὲ οἱ βάρβαροι ἠμέλουν, ἀλλ' εἰδότες, ὡς ἡ Ῥωμαίων στρατιὰ διήρηται καὶ στασιάζει πρὸς ἑαυτήν, ἐκ τῆς Ἀσίας περαιούμενοι καὶ ἵπποις καὶ πεζῆ, τὰ μέγιστα ἐκάκουν, οὐδενὸς ἀνθισταμένου. καὶ τὰ παράλια πάντα ἐν βραχεῖ κενὰ ἀνθρώπων ἀπεδείκνυσαν, πάντας ἐξανδραποδιζόμενοι, πλὴν ὅσοι πόλεις ἢ φρούρια κατώκουν. ὕστερον δὲ ἐκείνων ἀναλωθέντων, καὶ πρὸς τὴν μεσόγειαν ἐχώρησαν. οἱ μὲντοι Ῥωμαῖοι οὕτω τοῦ χειμῶνος διετέλεσαν ἀλλήλοις ἀντεπεξιόντες καὶ βλάπτοντες ὅσα δυνατά.⁷⁵

Cantacuzeno, ben cosciente della forza di queste truppe, sfruttò i mercenari turchi per i suoi interessi nell'ambito della guerra civile. Fu grazie agli aiuti forniti da Umur di Aydin che il *megas domestikos* potè imporsi a Didimoteico, dove apparve agli abitanti della città come un'ombra dall'Ade (ἐδόκουν γὰρ ὡς ἐξ ἄδου τοὺς περὶ βασιλέα αὐθις εἰς τὸν βίον ὑποδέχεσθαι). Di certo per lui fu impossibile gestire l'impatto di queste orde nei territori della Tracia (βασιλεὺς δὲ ἠνιάτο μὲν πρὸς τὰ τοιαῦτα οὐκ ἀνεκτῶς, θεραπεία δὲ τοῦ κακοῦ οὐδεμία ἐξευρίσκειτο [...]) διὸ καὶ ἄκων μὲν καὶ ἀχθόμενος ἐπὶ τῇ τῶν Ῥωμαίων συμφορᾷ, κατεῖχε δὲ ὁμως δι' ἀνάγκην). I territori furono devastati, la popolazione locale brutalmente uccisa e venduta come schiava (κῶμαι πᾶσαι ἐπορθοῦντο καὶ οἱ ἀνδραποδιζόμενοι ἐπιπράσκοντο πρὸς τοὺς οἰκεῖους· ἀπέθνησκον δὲ καὶ πλεῖστοι):

Ἐκεῖνος δὲ ἐπεὶ Περιθεώριον οὐδὲν ἦνυε πολιορκῶν, τὰς μὲν παρεσκευασμένας μηχανὰς ἐνέπρησε πυρὶ, τοῦ δὲ στόλου παντὸς εἰς τὴν οἰκείαν ἀποπλεύσαντος, αὐτὸς ἅμα Ἀμουρ ἐξακισχιλίους ἐπιλέκτους ἄγοντες Περσῶν, ἦκον εἰς Διδυμότειχον. οἱ δὲ ἐν Διδυμοτείχῳ ἐορτὰς ἦγον δημοσίας τῆς βασιλέως ἐπανόδου καὶ παντοῖοι ἦσαν ὑφ' ἡδονῆς. ἐδόκουν γὰρ ὡς ἐξ ἄδου τοὺς περὶ βασιλέα αὐθις εἰς τὸν βίον ὑποδέχεσθαι. ὀλίγας δὲ ἡμέρας ἐνδιατρίψας Διδυμοτείχῳ, ἐξῆλθεν εἰς Ῥοδόπην· καὶ τὰ κατὰ τὴν Μόρβαν πολίχνια πάντα

⁷⁴ Cfr. CANTACUZENUS, III, 29, Bonn II, p. 181 (anno 1341).

⁷⁵ Cfr. CANTACUZENUS, III, 30, Bonn II, p. 186 (anno 1341).

προσεχώρησαν εὐθύς, πλὴν ἑνός, Ἐφραὶμ προσαγορευομένου. τὰ μὲν οὖν προσχωρήσαντα οὐδὲν δυσχερὲς ὑπέμενον παρὰ Περσῶν, Ἐφραὶμ δὲ ἐκάκωσαν οὐκ ὀλίγα. οἷς ἐπιστήσας ἄρχοντα τὸν γυναικὸς ἀδελφὸν Ἀσάνην τὸν Ἰωάννην, αὐθις ἀνέστρεφεν εἰς Διδυμότειχον. πρὸς δὲ τὰς ἐν τῇ Θράκῃ πόλεις πέμψας στρατιὰν ἅμα Ῥωμαίων καὶ Περσῶν, ἠξίου προσχωρεῖν ὡς δ' οὐ προσεχώρουν, ἐκάκου ὅσα δυνατὰ, καὶ κῶμαι πᾶσαι ἐπορθοῦντο καὶ οἱ ἀνδραποδιζόμενοι ἐπιπράσκοντο πρὸς τοὺς οἰκείους ἀπέθνησκον δὲ καὶ πλεῖστοι. βασιλεὺς δὲ ἠνιάτο μὲν πρὸς τὰ τοιαῦτα οὐκ ἀνεκτῶς, θεραπεία δὲ τοῦ κακοῦ οὐδεμία ἐξευρίσκετο. οὔτε γὰρ αἱ πόλεις προσεχώρουν, ὥστε αὐτῶν ἀποσχέσθαι τοὺς βαρβάρους, οὔτε ἀποχρῶσαν πρὸς τοὺς πολεμίους εἶχε δύναμιν ἐκ Ῥωμαίων, ὥστε ἀποπέμπεσθαι τοὺς Πέρσας, ὡς ἅμα τοῖς συνοῦσι Ῥωμαίοις τὸν πόλεμον διοίσων. διὸ καὶ ἄκων μὲν καὶ ἀχθόμενος ἐπὶ τῇ τῶν Ῥωμαίων συμφορᾷ, κατεῖχε δὲ ὅμως δι' ἀνάγκην.⁷⁶

Nelle faccende della guerra civile anche il fronte opposto, guidato dall'imperatrice Anna di Savoia, si rende conto che tali devastazioni corrompono a tal punto il tessuto civile ed economico delle regioni settentrionali della Grecia che, quand'anche questa fazione fosse risultata vincitrice, avrebbe governato su un paese distrutto e vinto:

Θράκην δὲ πᾶσαν ἀνδραποδισθεῖσαν ὑπὸ τῶν Περσῶν, καὶ πόλεις μόνας περιλειπομένας, καὶ αὐτὰς οὐδαμῶς ἐπιεικέστερα τῶν ἐν ταῖς κώμαις προσδοκώσας πείσεσθαι, καὶ ἐν δεινῷ τὴν τηλικαύτην συμφορὰν τιθέμενοι, οὐκέτι ἀνεκτὸν ἠγοῦντο, ἀλλὰ βασιλίδι συνεβούλευον σπονδὰς τίθεσθαι καὶ εἰρήνην πρὸς Καντακουζηνὸν τὸν βασιλέα. ἂν τε γὰρ, ἔφασαν, ἐκείνου περιγενώμεθα, οὐχ ἕξομεν ὧν ἄρξομεν, πάντων ἄρδην ἀπολωλότων ἂν τε ἠττηθῶμεν, πρὸς τοῖς ἄλλοις καὶ ἑαυτοὺς συναπολοῦμεν.⁷⁷

In questa dichiarazione di Anna osserviamo quanto la forza e la violenza dei Turchi abbiano rappresentato un fattore di interferenza politica assai determinante, non solo perché da solo fu in grado di indirizzare l'esito della guerra intestina all'Impero, ma anche e soprattutto perché delinè sin dalle battute finali del conflitto quanto l'impero non fosse più il medesimo. Ad altri più competenti lasciamo di dare un giudizio sul valore che la guerra civile giocò nell'ultima fase declinante dell'eta paleologa, ma dal nostro punto di vista riteniamo che questo conflitto non fu soltanto uno scontro per la successione come tante volte era avvenuto in precedenza, ma un momento di accelerazione di un fenomeno disgregativo che permise alle forze magmatiche dei vari emirati turchi dell'Anatolia occidentale di trovare un varco entro il quale incunarsi, dando vita a strutture statali sempre più complesse e organizzate. L'uso e l'abuso di truppe mercenarie, così consueto alla mentalità bizantina, non fecero il calcolo delle conseguenze, degli obiettivi e delle finalità delle truppe alle quali Cantacuzeno per primo si affidò⁷⁸.

⁷⁶ Cfr. CANTACUZENUS, III, 66, Bonn II, p. 404 (anno 1343).

⁷⁷ Cfr. CANTACUZENUS, III, 72, Bonn II, p. 437 (anno 1343).

⁷⁸ Un esempio per tutti: εἶτα σὺν ἐκείνῳ εἰς Τηρίστασιν ἐλθὼν, ἐκείνην τε παρελάμβανεν ἐκείνου παραδιδόντος, καὶ τὰ περὶ αὐτὴν πολίχνια καὶ τὰ φρούρια προσεχώρουν. Καλλιούπολις δὲ καὶ Ἐξαμίλιον ἀντεῖχον καὶ πᾶσαν δεῖν ὤοντο μᾶλλον ὑπομένειν πολιορκίαν, ἢ προσχωρεῖν τῷ βασιλεῖ. ἔτι δὲ αὐτῷ περὶ Χερρόνησον διατρίβοντι Σουλιμάν, τῶν κατὰ τὴν Ἀσίαν σατραπῶν εἷς, εἰς Χερρόνησον μετὰ στρατιᾶς περαιωθεὶς, συνεγένετο τῷ βασιλεῖ ἐν Αἰγὸς ποταμοῖς, καὶ ἵππους τε παρέιχετο καὶ ὄπλα δῶρα καὶ στρατιὰν

Questo aspetto della politica estera di Cantacuzeno merita una maggiore attenzione. A più riprese egli vanta i buoni rapporti che strinse nel corso degli anni con i numerosi emiri e che culminarono nel 1345 con il matrimonio della propria figlia Teodora con Orhan, così da rendere la dinastia ottomana indissolubilmente legata al trono di Bisanzio⁷⁹. Prima di quella data l'imperatore-storico ricorda nelle sue memorie l'amicizia che tra il 1329 e il 1334 aveva stretto con Mehmed Aydınoğlu⁸⁰ e Sarchanes Saruḥanoğlu⁸¹, satrapi di Caria e Ionia e quindi con i figli del primo, Hizir⁸², il celebre Umur e Suleyman⁸³:

καὶ ἀπόβασιν ποιησάμενος ἐφ' ἡμέρας τινὰς συνεγένετο Σαρχάνη, τῶν κατὰ τὴν Ἰωνίαν ἄρχοντι Περσῶν ἐκεῖσε γενομένῳ καὶ μετὰ τῆς προσηκούσης αὐτῷ προσελθόντι μετριότητος καὶ, οἷον εἶπεῖν, δουλείας. ὃν καὶ δώροις φιλοφρονησάμενος ὁ βασιλεὺς μεγαλοπρεπῶς, ἀπέστειλεν ἔνσπονδον Ῥωμαίους. Αἰτίνης δὲ καὶ αὐτὸς Καρίας ὦν σατράπης, πρὸς βασιλέα μὲν οὐ παρεγένετο ὑπὸ νόσου χρονίου κωλυθεὶς τῶν ὑπ' αὐτὸν δὲ Περσῶν οὐκ ὀλίγους πέμψας ἅμα δώροις πρὸς βασιλέα, τὴν νόσον, ὡς ὑπ' αὐτῆς κεκωλυμένος, ἠτιᾶτο, προσκυνῆσαι βασιλέα. βασιλεὺς δὲ λόγοις τε εὐχαριστήσας καὶ δώροις ἀμειψάμενος αὐτὸν, ἀπέστειλε τοὺς ἐλθόντας. ἐκεῖθεν δὲ ἐξελθὼν, εἰς Φώκαιαν τὴν νέαν ἦλθεν.⁸⁴

διατρίβοντί τε κατὰ τὴν Φώκαιαν βασιλεῖ οἱ τοῦ Ἀϊτίνη παῖδες, ὃς ἦν σατράπης Ἰωνίας, Χετήρ καὶ Ἀμοῦρ, ὃν φθάσαντες πρότερον εἰρήκαμεν στόλῳ καταπεπλευκέναι εἰς Θράκην, καὶ τρίτος Σουλαϊμάσας ὠνομασμένος, προσῆλθόν τε κατὰ φιλίαν καὶ προσεκύνησαν καὶ ἐπηγγείλαντο εὖνοι ἔσεσθαι καὶ φίλοι βασιλεῖ, βασιλεὺς τε αὐτοὺς τῆς εὐνοίας ἕνεκα δώροις ἀμειψάμενος καὶ εὐεργεσίαις, οἴκαδε ἀπέστειλεν.⁸⁵

Eppure questi rapporti di alleanza hanno vita breve o, per meglio dire, convulsa. Nel 1341, alla notizia della morte di Andronico III, Umur di Aydin approfitta del vuoto di potere per tentare una spedizione con 250 navi contro i territori bizantini:

τῶν γὰρ κατὰ τὴν Ἀσίαν Σατραπῶν ὁ δυνατώτατος, ὃν οὐδ' αὐτοὶ ἀγνοεῖτε παρεληφότες ἀκοῆ, Ἀμοῦρ ὁ τοῦ Ἀϊτίνη, τὴν βασιλέως πεπυσμένος τελευτήν καὶ νομίσας καὶ αὐτὸς ῥᾶστα ληΐσασθαι Ῥωμαίους διὰ τὸ μηδένα εἶναι τὸν ἀμυνόμενον ὑπὲρ αὐτῶν,

οὐκ ὀλίγην συμμαχεῖν. φιλοφρονηθεὶς δὲ ὑπὸ βασιλέως καὶ αὐτὸς, ἀνέστρεφεν εἰς τὴν Ἀσίαν. βασιλεὺς δὲ τὰ μήπω προσχωρήσαντα πολίχνια ἐπήγει καὶ κατεδουλοῦτο, καὶ πρὸς Μυριόφυτον ἐλθὼν ηὐλίσατο τὴν νύκτα ἐν οἰκίᾳ μεγάλη διωρόφω. εἶθιστο δὲ διὰ τε τὴν βραχύτητα τῆς ἡμέρας χειμῶν γὰρ ἦν· καὶ τὸ ἀνάγκην ἔχειν ἄχρι νυκτὸς ἔφιππον εἶναι, (οὐ γὰρ ἦν ὅποι τῶν ἵππων ἀποβάντας ἄριστον αἰρεῖσθαι, τῆς Θράκης ἀπάσης ὑπὸ τοῦ πολέμου ἀοικήτου γενομένης πλὴν τῶν πόλεων,) ἀρχομένης εὐθὺς ἡμέρας ἀριστᾶν καὶ οὕτω διημερεύειν. Cfr. CANTACUZENUS, III, 76, Bonn II, pp. 476-477 (anno 1343).

⁷⁹ Sul matrimonio di Teodora e Orhan si veda CANTACUZENUS, III, 95, Bonn II, pp. 585-589 e GREGORAS, XV, 5, Bonn II, pp. 762-763. Su Teodora notizia in *PLP* 10940 e *NICOL* 1968, pp. 134-135.

⁸⁰ Notizia in *PLP* 462.

⁸¹ Notizia in *PLP* 26328.

⁸² Notizia in *PLP* 30795.

⁸³ Notizia in *PLP* 26318.

⁸⁴ Cfr. CANTACUZENUS, II, 13, Bonn I, p. 388.

⁸⁵ Cfr. CANTACUZENUS, II, 29, Bonn I, p. 481.

πεντήκοντα καὶ διακοσίας πληρώσας ναῦς, πᾶσαν ἐποιεῖτο σπουδὴν κακοῦν τὴν ἡμετέραν.⁸⁶

L'affidabilità di questi alleati è dunque effimera, volubile, ma indispensabile per gli obiettivi di Cantacuzeno. Il suo errore sta nell'aver compreso troppo tardi quali fossero le mire e le ambizioni degli emiri. Ne è prova un altro passo nel quale lo storico rimpiange la definitiva perdita della Tracia all'indomani della presa della fortezza di Tzympes per mano di Suleyman, figlio di Orhan (1354):

Καντακουζηνὸς δὲ ὁ βασιλεὺς ἐν δεινῷ τιθέμενος ταῖς κατὰ τὴν Θράκην πόλεσι τοὺς Πέρσας ἐγκαθιδρυμένους εἶναι, (εἶχον γάρ τι φρούριον, ὡσπερ ἔφημεν, ἐν Θράκῃ, Τζύμπην προσαγορευόμενον) βία μὲν οὐκ ἐπεχείρει ἐξελαύνειν, (ἦδει γὰρ οὐκ ἀξιόμαχος πρὸς τοσαύτην τῶν βαρβάρων δύναμιν ἐσόμενος, εἰ πόλεμον κινοίη πρὸς αὐτοὺς, τῆς Ῥωμαίων στρατιᾶς ὑπὸ τοῦ πρὸς ἀλλήλους πολέμου διεφθαρμένης) τρόπῳ δέ τινα ἐτέρῳ διενόητο τοὺς βαρβάρους τῆς Ῥωμαίων ἐξελαύνειν.⁸⁷

Nonostante i tentativi di un'ennesima riconciliazione (l'abboccamento di Nicomedia al quale accenna lo stesso Palamas che incontrò sul suo cammino gli ambasciatori bizantini presso la residenza estiva di Orhan), i progetti delle due forze in campo sono ormai divergenti e i Turchi ottomani puntano dichiaratamente all'accerchiamento di Costantinopoli.

Le memorie di Cantacuzeno tuttavia sono ricche di dettagli che testimoniano una conoscenza diretta del mondo turco a differenza di Gregoras che si limita a un catalogo delle devastazioni subite dai territori bizantini. L'imperatore, che conosceva la lingua dei suoi nemici-alleati⁸⁸, illustra anche alcuni meccanismi interni al mondo turco. I rapporti con l'alleato bizantino sono sempre subordinati alla lealtà nei confronti dei correligionari (ἔθος γὰρ τούτοις τοῖς βαρβάροις, ὅταν ἐπὶ λεηλασίαν ἴωσιν, ἄν τινες ἐξ ἐτέρας σατραπείας ἐθέλωσι συνέπεσθαι, μὴ κωλύειν, ἀλλὰ καὶ εἰδέναι χάριν, ὡς φίλοις καὶ συμμάχοις). Di ciò una prova è l'aiuto offerto da Umur a Sarchanes che intendeva saccheggiare i territori della Tracia:

Ἄμουρ δὲ, ὡς ἐπύθετο τὴν Σαρχάνη στρατιὰν χωροῦσαν κατὰ βασιλέως, δεινὰ ἐποιεῖτο καὶ ἐπίνοιάν τινα ἐσκέπτετο, δι' ἧς ἐξέσται τῷ φίλῳ βοηθεῖν. καὶ ἀπολεξάμενος δύο τῶν παρ' αὐτῷ ἐπιφανῶν, οὓς ἦδει μάλιστα τὰ κατὰ γνώμην πράζοντας, ἐξέπεμπε καὶ δισχιλίους στρατιώτας παρασχόμενος, ὡς ἅμα τῇ Σαρχάνη στρατιᾷ περαιωθησομένους πρὸς τὴν Θράκην. ἔθος γὰρ τούτοις τοῖς βαρβάροις, ὅταν ἐπὶ λεηλασίαν ἴωσιν, ἄν τινες ἐξ ἐτέρας σατραπείας ἐθέλωσι συνέπεσθαι, μὴ κωλύειν, ἀλλὰ καὶ εἰδέναι χάριν, ὡς φίλοις καὶ συμμάχοις. ἐκέλευε δὲ Ἄμουρ τοῖς παρ' ἑαυτοῦ πεμφθεῖσιν ἄρχουσιν, ὡς ἂν μὲν διαλλάττοιο πρὸς βασιλέα ἢ Σαρχάνη στρατιὰ, (οἶεσθαι γὰρ αὐτοὺς βασιλέα πείσειν

⁸⁶ Cfr. CANTACUZENUS, III, 7, Bonn II, p. 55.

⁸⁷ Cfr. CANTACUZENUS, IV, 39, Bonn III, p. 276.

⁸⁸ Cfr. CANTACUZENUS, IV, 10, Bonn III, p. 66: βασιλεὺς δὲ ἐπεὶ ἑώρα κτεινομένους, ἐκέλευεν αὐθις εἰς τὸν λόφον ἀνατρέχειν Περισσιτὶ καὶ σώζεσθαι· ἄπειρος γὰρ οὐ παντάπασιν ἦν τῆς ἐκείνων διαλέκτου.

κατατίθεσθαι τὸν πρὸς ἐκεῖνον πόλεμον καὶ συμμαχεῖν,) μὴδ' αὐτοὺς ἀποκαλύπτειν τὸ ἀπόρρητον, ἀλλὰ μετὰ τῶν ἄλλων πρὸς τὸν βασιλέα ἴκειν.⁸⁹

Ciò tuttavia non ci deve indurre a credere a rapporti pacifici tra i vari protagonisti dell'avanzata in Anatolia occidentale. Come è stato ben discusso in un intervento di F. Emecen⁹⁰, i giuristi musulmani distinguono lo *status* di un territorio tra due categorie: *dārūlharb* (territorio di guerra, per indicare una zona non sottoposta al controllo di un governo islamico) e *dārūlislām* (il suo contrario). Una terza via è rappresentata dal concetto di *dārūlbagy* ossia uno stato in cui è in corso una ribellione e che vede compromessa la sua pace interna (*dārūladl*). Nel momento in cui il beylicato ottomano ottenne un generale riconoscimento e prestigio e iniziò a strutturarsi come uno stato centralizzato con un suo esercito regolare, l'insegnamento degli *ulema* puntò a inquadrare la guerra contro gli infedeli Cristiani non più come *farz-ı kifāye*, ma come una lotta contro la tirannia (*farz-ı ayn*). In tal modo fu costruita sul piano ideologico una giustificazione per la quale il principe ottomano (in quel tempo Murad I), dipinto con gli attributi della *pietas* e della giustizia, divenne anche il garante della pace e dell'ordine tra i vari emirati che tentarono a più riprese di contrastare il potere ottomano. In tal modo, modellando a proprio uso il concetto di *dārūlbagy*, l'emirato ottomano poté praticare una politica espansionistica anche a danno dei suoi vicini musulmani.

Torniamo a Cantacuzeno. Nonostante i resoconti dello storico non differiscano nella sostanza con quanto riferito da Gregoras, sarebbe ingenuo supporre che la sua frequentazione diretta con gli alleati turchi non abbia lasciato traccia nelle sue memorie. A differenza della *lamentatio* monocorde di Gregoras, spesso inasprita dall'acrimonia nei confronti del suo diretto avversario, Giovanni VI inserisce di tanto in tanto osservazioni e dettagli che compongono un ritratto più circostanziato dei Turchi invasori. Egli li descrive contraddistinti da una crudeltà inaudita, priva di ogni forma di pietà e compassione per i loro avversari: oltre alla devastazione e alla distruzione il loro naturale nutrimento consiste nell'assassinio, nella riduzione in schiavitù (οἷς τὸ φονεύειν τρυφή καὶ τὸ ἐξανδραποδίζεσθαι καὶ ἀποδίδοσθαι ἐπὶ δουλείᾳ κέρδους ἥδιον παντὸς, καὶ οἶκτος οὐδὲ εἷς, οὐδὲ ἔλεος τῶν ἀτυχούντων):

καὶ ἐξαρχῆς γὰρ ἄχρι νῦν πολλὰ συμβεβηκέναι τὰ δεινὰ καὶ χαλεπὰ, καὶ τὴν χώραν ἅπασαν καὶ τὰς πόλεις διεφθάρθαι ὑπ' ἀλλήλων πολιορκουμένας καὶ διαφθειρομένας ἐπιδρομαῖς καὶ ληλασίαις μέτρια δὲ ὅμως εἶναι, οἷα δὴ Ῥωμαίων Ῥωμαίοις ἐπιόντων καὶ οἶκτόν τινά ποτε καὶ τῶν ἀτυχούντων λαμβανόντων. τὰ προσδοκώμενα δὲ τοσοῦτω καὶ δεινότερα καὶ φοβερώτερα, ὡς τὰ παρελθόντα, πρὸς αὐτὰ παραβαλλόμενα, εὐτυχίας τόπον ἐπέχειν πρὸς ἀκροτάτην κακοπραγίαν. βάρβαροι γὰρ ἤδη εἶναι Πέρσαι οἱ τὸν πρὸς Ῥωμαίους ἐπιτετραμμένοι πόλεμον κάκείνω συμμαχήσοντες, οἷς τὸ φονεύειν τρυφή καὶ τὸ ἐξανδραποδίζεσθαι καὶ ἀποδίδοσθαι ἐπὶ δουλείᾳ κέρδους ἥδιον παντὸς, καὶ οἶκτος οὐδὲ

⁸⁹ Cfr. CANTACUZENUS, III, 96, Bonn II, pp. 591-592.

⁹⁰ Cfr. F. EMECEN, *Ottoman Policy of Conquest of the Turcoman Principalities of Western Anatolia with special Reference to Sarukhan Beyligi*, in ZACHARIADOU 1993, pp. 35-40.

εἷς, οὐδὲ ἔλεος τῶν ἀτυχούντων, οἷα δὴ φύσει πολεμίων ὄντων διὰ τὴν περὶ τὸ σέβας ἀκροτάτην ἐναντιότητα.⁹¹

La spedizione in Bulgaria ci offre un quadro agghiacciante dell'impatto che i Turchi portarono nelle zone rurali. Le campagne sono teatro di nefandezze inenarrabili: uomini, donne e bambini fatti schiavi, conversioni coatte, stupri, furti sacrileghi e profanazioni di chiese:

μᾶλλον μὲν οὖν καὶ πρόνοιαν ἐποιεῖτο πλείστην τοῖς Μυσοῖς τὴν τῶν βαρβάρων ἔφοδον ἀεὶ μνηύειν· καὶ πολλάκις ἀπὸ τούτου τοῦ τρόπου διεσώθησαν ἐπὶ τὰς πόλεις καὶ τὰς λόχμας καταδύντες. οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ πρὸς τοὺς φίλους ἀεὶ πολὺν τινα λόγον ἐποιεῖτο περὶ Ῥωμαίων τῶν ἐξανδραποδιζομένων ἀγανακτῶν, ὅτι ἂ μὴ βούλοιο, ἀλλὰ καὶ ἄχθοιο γινομένων οὐ μετρίως, ταῦτα ὑπὸ τῶν πολεμούντων πράττειν ἀναγκάζοιο· καὶ πρὸς μὲν ἐκείνους ἔφασκεν ἀμύνεσθαι δίκαιον ἠγεῖσθαι, οὐ μόνον διὰ τὸ μὴ καταδέχεσθαι τὴν εἰρήνην, ἀλλ' ὅτι, εἰ καὶ τρόπῳ δὴ τι περιγένοιτο αὐτῶν, πάντας ὡμῶς ἀποκτενοῦσιν, ὡς ἐκ τῶν γεγενημένων εἰκάζειν ἔξεστι τὰ μέλλοντα. δι' ἃ καὶ τὴν τῶν βαρβάρων αἰρεῖσθαι συμμαχίαν, ἵνα μὴ αὐτοὶ χρησάμενοι, ὥσπερ πολλάκις ἐπεχείρησαν, διαφθείρωσιν αὐτὸν καὶ τοὺς συνόντας. πρὸς δὲ τοὺς κτεινομένους καὶ ἐξανδραποδιζομένους καὶ τὰ ἔσχατα ὑπομένοντας οὐδεμίαν εὐπρόσωπον ἀπολογία ἔχειν. τί γὰρ ἡδικήκασιν ἄνθρωποι γεωργοὶ καὶ γυναῖκες καὶ βρέφη νήπια, ἃ καθήμεραν κατασφάττεται καὶ πρὸς δουλείαν ἀποδίδοται καὶ ἤθεσι καὶ νόμοις ἐντρέφεται βαρβαρικοῖς καὶ πρὸς τὸ ἀφίστασθαι ἐνάγεται θεοῦ τοῦ πλάσαντος; ἢ γυναῖκες αἰσχυνόμεναι παρθένοι, καὶ ναοὶ καταστρεφόμενοι, καὶ τὰ ἅγια συμπατούμενα καὶ περιυβριζόμενα καὶ ἀθέων χερσὶ παραδιδόμενα παρὰ πάντα τοῦ δικαίου καὶ εὐλόγου λόγον; ἐφ' οἷς καὶ ἐπεδάκρυε τὰς παρὰ τοῦ δικαίου κριτοῦ περὶ τούτων ἐννοῶν εὐθύνας καὶ τὸ ἀπαραλόγιστον ἐκεῖνο δικαστήριον καὶ φοβερόν. ὅμως τῶν αὐτῶν πάλιν ἀναγκαιῶς εἶχετο τῶν γινομένων, τὴν αἰτίαν εἰς τοὺς μὴ καταλύειν τὸν πόλεμον ἐθέλοντας ἀνατιθεῖς, ἀλλ' ἐπιβουλεύοντας ἀεὶ καὶ μηδένα τῶν κτεινομένων ἔλεον λαμβάνοντας, καὶ ταῦτα ὑπ' αὐτοῖς τελούντων. οἱ μὲν οὖν βάρβαροι πολλὴν αἰχμαλωσίαν ἄγοντες ἀπὸ Μυσῶν ἐπεραιώθησαν εἰς τὴν Ἀσίαν.⁹²

Agli occhi dell'imperatore dunque i Turchi non differiscono rispetto ai Cristiani soltanto per la fede che professano, ma anche per la moralità che praticano, tutta rivolta all'abominio dell'omicidio e della rapina. Di simili accuse ci sarà – come abbiamo visto nella parte terza– ampia eco nelle opere contro l'Islam:

οἱ βάρβαροί τε ὄντες καὶ ἀπ' ἐναντίας ἡμῖν περὶ τὸ σέβας διακείμενοι οὐδεμίαν φειδῶ ποιήσονται τῶν ἐπιπτόντων ταῖς χερσίν, ἀλλὰ τοὺς μὲν ἀποκτενοῦσι, τοὺς δὲ ἐπὶ δουλείᾳ ἀποδώσονται. εἰ μὲν οὖν τινα τῶν μελλόντων διαφθείρεσθαι ἔλεον λαβόντες πρὸς τὴν εἰρήνην ἐθέλωσι χωρεῖν, κἀγὼ μάλιστα βουλοίμην ἄν, καὶ ἐν ἡμέραις πεντεκαίδεκα πεμπέτωσαν τοὺς ἐροῦντας, ὅτι διαλύεσθαι συνέθεντο, ὡς ἂν πέμψας κἀγὼ κωλύσω τοὺς βαρβάρους μὴ περαιούσθαι πρὸς τὴν Θράκην· παρεσκευασμένοι γάρ εἰσιν. ὕστερον δὲ ἐφ' οἷσιν ἢ εἰρήνη ἔσται θησόμεθα συμβάσεις πρὸς ἀλλήλους. εἰ δ' αὖθις

⁹¹ Cfr. CANTACUZENUS, III, 64, Bonn II, p. 396 (anno 1343).

⁹² Cfr. CANTACUZENUS, III, 96, Bonn II, pp. 595-596 (anno 1346).

ψηφισάμενοι πολεμεῖν μηδὲν ἀποκρινοῦνται πλέον, ἐγὼ μὲν μετὰ τὴν προθεσίαν οὐδενὸς ὧν ἔγνωκα λυσιτελεῖν ἐμαυτῷ ἀφέξομαι, καὶ θεὸν μαρτυρόμενος καὶ ἀνθρώπους, ὡς ἄκων εἰς τὸν πόλεμον χωρῶ καὶ τῶν ἔσομένων κακῶν οὐδενὸς τό γε εἰς ἐμὲ ἦκον αἰτίος εἰμι.⁹³

Il giudizio così marcatamente negativo nei confronti dei Turchi non deve tuttavia far supporre che esso sia esteso dall'imperatore-storico anche ad altre compagini islamiche. Cantacuzeno ricorda con toni elogiativi il suo felice rapporto con il sultano mamelucco d'Egitto, Malik Nāṣir Ḥasan⁹⁴, considerato al pari di un fratello (εἰς τὸν βασιλέα τῶν Ῥωμαίων τὸν ἀδελφὸν τῆς βασιλείας σου, ὡς εἶχον συνήθειαν, καθὼς λέγεις, νὰ ἔναι τὰ δύο ὁσπήτια ἔν) e sul quale invoca la benedizione di Dio (ὁ θεὸς ὁ ὑψηλὸς νὰ ἀγιάσῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ)⁹⁵. Durante il suo regno infatti il sultano si prodigò per restaurare i Luoghi Santi così da favorire l'afflusso di pellegrini Cristiani, come indirettamente provano il soggiorno in Palestina di Saba di Vatopedi, il periodo di formazione sul Sinai di Gregorio Sinaita e i tentativi di tanti athoniti, tra i quali Palamas con alcuni compagni, di raggiungere la Terra Santa. Altro aspetto non secondario della politica del Mamelucco fu proprio la garanzia per i pellegrini e la difesa della popolazione cristiana⁹⁶, compromessa dal suo successore illegittimo, Saihūn⁹⁷, alleatosi con gli ambienti giacobiti⁹⁸.

L'organizzazione delle incursioni turche in territorio bizantino o le modalità di conquista anche a fianco dell'alleato cristiano tuttavia non sono mosse da un animalesco e istintivo piacere per la distruzione⁹⁹. La brutalità del Turco non è quindi fine a se stessa, ma mira ad altro obiettivo secondo Giovanni. L'avarizia e la possibilità di accaparrarsi ingenti donativi sono gli unici criteri che disciplinano la fedeltà e l'operato delle truppe mercenarie turche, che in questo non sono per nulla dissimili ai cristianissimi Serbi o Bulgari. Cantacuzeno, riconoscendo di essere caduto nella spirale di una collaborazione che favorisce solo i suoi alleati, ammette il fallimento inatteso della sua politica estera, che per

⁹³ Cfr. CANTACUZENUS, III, 74, Bonn II, pp. 467-468 (anno 1343).

⁹⁴ Notizia in *PLP* 94272.

⁹⁵ Per il passo si veda CANTACUZENUS, IV, 14, Bonn III, p. 95 (anno 1348).

⁹⁶ Per il giudizio sull'operato di Malik Nāṣir Ḥasan si veda CANTACUZENUS, IV, 14, Bonn III, pp. 96-99.

⁹⁷ Notizia in *PLP* 25103.

⁹⁸ Per questi eventi si veda CANTACUZENUS, IV, 15, Bonn III, pp. 99-104 (anno 1349).

⁹⁹ Cfr. CANTACUZENUS, III, 77, Bonn II, p. 482 (anno 1344): ἡ λοιπὴ δὲ στρατιὰ μετὰ τῆς Περσικῆς τὰ περὶ Βυζάντιον κατέδραμον πάντα ἄχρι Προποντίδος καὶ ἐκάκωσαν ἐς τὰ μάλιστα. ἀπέκτεινάν τε γὰρ οἱ βάρβαροι πλείστους καὶ ἠνδραποδίσαντο, φεύγοντές τε πρὸς τὴν θάλασσαν καὶ πλείους ἐπίπτοντες ἐν τοῖς λέμβοις, ἢ ὅσους φέρειν ἦσαν δυνατοὶ, ἄλλως τε καὶ ὑπὸ τοῦ θορύβου ἀτακτοῦντες, ἀπεπνίγοντο ἀνατρεπόμενοι. καὶ παντοῖος ἦν ὁ ὄλεθρος κατὰ τὴν ἔφοδον ἐκείνην· βοσκημάτων τε γὰρ ἤλασαν πλῆθος οὐκ ὀλίγον καὶ ἀνθρώπους αἰχμαλώτους τὸ βαρβαρικόν, καὶ τὰς πλείστας τῶν κωμῶν ἐνέπρησαν; CANTACUZENUS, IV, 13, Bonn III, p. 87 (anno 1348): τοῦ δεσπότη δὲ διὰ τὰς ληστείας τῶν Περσῶν, (ἐποιοῦντο γὰρ πολλὰς καὶ συνεχεῖς ἐκ τῆς Ἀσίας περαιοῦμενοι ὀλίγοι καὶ κατὰ γῆν καὶ κατὰ θάλασσαν,) δεῖν οἰομένου τριῆρεις κατασκευάζειν ἐφ' ᾧ περιπλέοιεν τὴν νῆσον καὶ κωλύοιεν τοὺς πειρατὰς, ἐπεὶ πᾶσι λυσιτελεῖν ἐδόκει, καὶ ἔδει πάντας χρήματα εἰσφέρειν.

sfuggire al pericolo che giungeva dallo scacchiere balcanico (Serbi e Bulgari) aveva optato per il sostegno offertogli dai Turchi, dimostratosi in ultimo fatale:

Τριβαλοί τε γὰρ ὁμοίως καὶ Μυσοὶ καὶ Πέρσαι καὶ εἰ δὴ τινες ἄλλοι γειτονοῦσιν ἡμῖν δυναστείαν ἔχοντες, οὐ τοῖς ἠρπασμένοις κατὰ τὸν τοῦ πολέμου χρόνον ἀρκοῦνται, ἀλλ' ἐφάπαξ καταφρονήσαντες, οὐδαμῆ στήσαι τὴν πλεονεξίαν βούλονται. ἐγὼ δὲ ἠδέως ἂν εἶδον ἐκείνην τὴν ἡμέραν, ἐν ἣ δίκας ἐκ τούτων πάντων ἂν ἐξῆ λαβεῖν τῶν εἰς ἡμᾶς ἠσεληγημένων. οὐδὲ γὰρ οὐδὲ κατὰ τὸν τοῦ πολέμου χρόνον ἐκοντὶ τὴν τῶν βαρβάρων ἠρούμην κατὰ τῶν Ῥωμαίων συμμαχίαν, ἀλλ' ὑπὸ τῶν πολεμούντων πρὸς ἀνάγκην ἐναγόμενος, ῥαδίως γὰρ ἐκείνοι πόλεις καὶ χώρας καταπροϊέμενοι, Μυσοὺς καὶ Τριβαλοὺς καὶ εἰ δὴ τινες ἄλλους ἔπειθον ἐμοὶ ἀπάσῃ δυνάμει πολεμεῖν. οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ἐκείνοι ἤδυσαν αὐτοὶ ἐφ' ἑαυτῶν, ὡς, ἐμοῦ μὲν καταστάντος ἐπὶ τῆς ἀρχῆς, οὐ μόνον οὐδὲν προσκτῆσονται τῶν ἡμετέρων, ἀλλὰ καὶ τὰ ἠρπασμένα ἀναγκασθήσονται ἀποδιδόναι, ἐκείνων δὲ ἀρχόντων, οἷα ἀνδραπόδοις χρήσονται δι' ἃ προθύμως συνεμάχουν. ἄλλως τε οὐδὲ πρὸς Πέρσας ἔμειναν ἀνεπιχείρητοι, ἀλλ' αὐτοὶ τε πρῶτοι ἐπήγοντο συμάχους κατ' ἐμοῦ, καὶ ὕστερον οὐχ ἅπαξ καὶ δις, ἀλλὰ καὶ πολλάκις ἐπεχείρησαν ἐμοὶ ἐκπολεμῶσαι, χρήματα πολλὰ τὰ μὲν διδόντες, τὰ δὲ ἐπαγγελλόμενοι. πρὸς οὗν τοσαύτην δύναμιν τῶν πανταχόθεν περιεστηκότων πολεμίων δυνάμεως οἰκείας ἀπορῶν, ἄλλως τε καὶ δεδοικῶς, μὴ παροφθέντας ἐκείνοι προσλάβωσι συμάχους, ἀναγκαίως τὴν ἐκείνων περισπούδαστον ἐνόμιζον καὶ συμμαχίαν καὶ φιλίαν.¹⁰⁰

Merita a questo punto citare un altro passo dalle *Historiae*, che precede di poco il precedente, nel quale con disincanto Cantacuzeno riflette sul passato e sul destino dell'Impero:

καὶ καταστὰς εἰς μέσους ἔλεξε τοιάδε: „ἄνδρες Ῥωμαῖοι: τὴν μὲν ἀρχαίαν τῆς Ῥωμαίων ἡγεμονίας εὐδαιμονίαν ὡς θαυμαστή τις ἦν καὶ τῶν περὶ αὐτὴν οἰκούντων βαρβάρων τῶν μὲν ἐκράτει καὶ ὑποχειρίους εἶχεν, οἱ δὲ ὑπόφοροι διετέλουν, οἱ περιφανέστατοι δὲ καὶ δοκοῦντες μεγάλην δύναμιν περιβεβλησθαι, ἀγαπητὸν ἠγοῦντο, εἰ φίλους καὶ συμάχους ἔχοιεν καὶ ἐξίσης φέροιτο αὐτοῖς μηδὲν πλεονεκτούμενοι, οὐδ' ὑμεῖς ἀγνοεῖτε, εἰ καὶ μὴ πάντες, ἀλλὰ ταῦτα δὴ τὰ σεμνὰ καὶ θαυμαστὰ καὶ μόνον ἀδόμενα νυνὶ, ὡσπερ τινὰ τῶν ἔξω Θούλης εἰργασμένων, μέχρι τότε περιῆν, ἄχρι πᾶσιν ὁμοίως καὶ βασιλεῦσι καὶ ιδιώταις τῆς κοινῆς ἔμελεν εὐδοξίας, καὶ τῶν ἰδίᾳ συμφερόντων τὰ κοινῆ προὔτιθεσαν. ἀφ' οὗ δὲ τοῖς τε βασιλεῦσιν ἔρις ἐνέπεσεν ἐσχάτη καὶ φιλονεικία περὶ τῆς ἀρχῆς, καὶ τοῦ μετὰ τῶν οἰκείων μάχεσθαι τοῖς πολεμίοις ἀποσχόμενοι, ἀλλήλοις συνεβράγησαν, καὶ οἱ ἄλλοι τῆς κοινῆς ἀμελήσαντες σωτηρίας καὶ τοῦ πειθαρχεῖν τοῖς νόμοις καὶ τοῖς ἄρχουσιν, ἢ προσῆκε, τῶν ἰδίᾳ τι διαφερόντων μάλιστα ἀντεποιήσαντο, πάντα ἄνω καὶ κάτω γέγονε καὶ τῆς τε εὐδοξίας ἀφηρήμεθα τὸ πλεῖστον, καὶ εἰς τοσοῦτον ἤκομεν ἀδυναμίας, ὥστε μηκέθ' ἡμῖν ἐπὶ τῷ καταδουλοῦν ἑτέρους τὸν λόγον εἶναι, ἀλλ' ὅπως μὴ αὐτοὶ αἰσχρῶς καὶ ἀγεννῶς δουλεύσομεν.¹⁰¹

Per questi tempi di decadenza è significativo il rimpianto per l'antico prestigio e ordine dell'Impero romano. Esso è descritto come un tempo di prosperità (τὴν μὲν ἀρχαίαν

¹⁰⁰ Cfr. CANTACUZENUS, IV, 5, Bonn III, pp. 36-38 (anno 1347).

¹⁰¹ Cfr. CANTACUZENUS, IV, 5, Bonn III, pp. 34-35 (anno 1347).

τῆς Ῥωμαίων ἡγεμονίας εὐδαιμονίαν ὡς θαυμαστή τις ἦν), durante il quale i barbari, ora vinti (τῶν μὲν ἐκράτει καὶ ὑποχειρίουσ εἶχεν) ora ridotti a tributari (οἱ δὲ ὑπόφοροι διετέλουν), accettavano la sudditanza convinti di godere dello *ius* garantito dallo stato. Oggi quell'ordine è divenuto un mito (ὥσπερ τινὰ τῶν ἔξω Θούλης εἰργασμένων), poiché l'abnegazione degli imperatori per il bene comune (καὶ βασιλεῦσι καὶ ιδιώταις τῆς κοινῆς ἔμελεν εὐδοξίας, καὶ τῶν ἰδίᾳ συμφερόντων τὰ κοινῇ προὔτίθεσαν) è stata sostituita dalla contesa tra legittimi successori (τοῖς τε βασιλεῦσιν ἔρις ἐνέπεσεν ἐσχάτη καὶ φιλονεικία περὶ τῆς ἀρχῆς) che ha travolto il rispetto per le leggi (οἱ ἄλλοι τῆς κοινῆς ἀμελήσαντες σωτηρίας καὶ τοῦ πειθαρχεῖν τοῖς νόμοις καὶ τοῖς ἄρχουσιν, ἧ προσῆκε, τῶν ἰδίᾳ τι διαφερόντων μάλιστα ἀντεποιήσαντο) così da condurre lo stato all'impotenza (εἰς τοσοῦτον ἤκομεν ἀδυναμίας) e alla lotta per evitare una vile schiavitù.

Questa seppur breve analisi delle notizie circa l'impatto del mondo turco nelle questioni bizantine intorno alla metà del secolo a nostro avviso ha posto in evidenza come, nonostante le rispettive differenze dovute agli intenti dei due autori, nella sostanza il ritratto degli invasori sia coincidente. La storiografia ufficiale delinea un'immagine univoca e coerente dell'alleato-avversario che si radica nel convincimento che il suo comportamento sui campi di battaglia mostri una brutalità inaudita e ingiustificata ma che in qualche modo è congenita alla fede professata. Eppure questa stessa storiografia ci pare deformata dagli interessi intestini delle fazioni (latinofroni, antipalamiti, cantacuzenisti, palamiti, ...) che competono sulla scena politica bizantina della metà del secolo: più che un punto di partenza per determinare la *facies* dell'invasore turco, le opere di un Gregoras o di un Cantacuzeno appaiono il punto di sintesi distorto dai rispettivi interessi. Brutalità, violenza, omicidio, assenza di rispetto per i vinti, atti di sacrilegio, conquista di città, vendita di schiavi, devastazioni delle campagne appartengono infatti al *modus operandi* di qualsiasi forza conquistatrice.

5.3.2 LE MIGRAZIONI COATTE

A nostro giudizio è necessario rivolgerci quindi ad altro genere di fonti per completare il percorso indicato dal contenuto dei documenti dell'Athos e dalle paure espresse nelle omelie di Callisto I. La società bizantina di quegli anni, sia costantinopolitana sia delle province in particolare asiatiche, sentendo quanto il pericolo fosse prossimo dopo la presa di Prusa, Nicea, Nicomedia e di Gallipoli, raccoglieva notizie più dirette intorno agli usi e alle forme di convivenza imposti dai conquistatori.

Un aspetto, non certo secondario, è legato agli spostamenti di popolazione che si verificarono durante l'avanzata turca e i primi decenni dell'emirato ottomano. Gli studi più recenti hanno infatti messo in discussione la teoria di P. Wittek che attribuiva la responsabilità della conquista al fervore del fenomeno *ghāzi* ossia dei combattenti per la

guerra santa contro i Cristiani¹⁰². Non dobbiamo difatti dimenticare che la situazione etnico-demografica dell'Anatolia occidentale e dei Balcani subì nel corso del XIV e XV sec. un sostanziale cambiamento a seguito di movimenti migratori ora volontari ora coatti (*sürgün*)¹⁰³. Siamo ad esempio ben informati sui casi che interessarono le città di Trebisonda¹⁰⁴ e Tessalonica¹⁰⁵.

Le prime notizie sui trasferimenti di popolazione risalgono al regno di Orhan e sono legate alla presa delle città bitiniche di Prusa (1321), Nicea (1331) e Nicomedia (1337) e al consolidamento dei possedimenti ottomani sulla costa meridionale del Mar di Marmara. Una seconda stagione di migrazioni va poi collocata negli anni successivi alle fortunate campagne di suo figlio, Suleyman, in Tracia (anni '50 del XIV sec.)¹⁰⁶. In questo periodo infatti si osserva l'organizzazione di migrazioni volontarie e coatte in direzione dell'Europa. Due cronache turche del XV sec. riferiscono del trasferimento intorno al 1356-1357 di un gruppo di cavalieri arabi (*kara göçer arap evleri*), partiti dal territorio di Karesi verso la Tracia per controllare una fortezza su ordine del sultano Orhan in risposta a una richiesta del figlio Suleyman¹⁰⁷. Ricordiamo un identico movimento sotto il regno di Murad I, intorno al 1385, quando un manipolo di nomadi (*göçer Araplar*) si muove dalla regione di Sahuran in direzione di Serre¹⁰⁸. Dopo la vittoria di Bayazid I sul regno di Bulgaria (1393), Aktav, capo di un tribù di Tatarsi crimei, fu autorizzato a occupare la zona intorno a Plovdiv (Filibe)¹⁰⁹. Identica sorte toccò a un gruppo di nomadi che interferivano nel commercio del sale nella regione di Sahuran e insieme al loro capo, Paşayiğit Bey, furono dislocati nella zona di Plovdiv. Bayazid inoltre trasferì un cospicuo numero di Turkmeni nell'*hinterland* di

¹⁰² Cfr. LINDNER 1983, pp. 3-9.

¹⁰³ Dominio pressoché esclusivo della Turcologia il tema è ampiamente affrontato nei seguenti studi: Ö. L. BARKAN, *Osmanlı İmparatorluğunda bir iskan ve kolonizasyon methodu olarak sürgünler*, in İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası 11 (1949-1950), pp. 524-570; 13 (1951-1952), pp. 56-78; 15 (1953-1954), pp. 209-237; H. İNALCIK, *Ottoman Method of Conquest*, Paris 1954, pp. 104-129; *Id.*, *The Policy of Mehmed II toward the Greek Population of Istanbul and the Byzantine Buildings of the City*, in DOP 23-24 (1969-1970), pp. 229-249; H. LOWRY, "From Lesser Wars to the Mightiest War": *The Ottoman Conquest and Transformation of the Early Byzantine Urban Centers in the 15th Century*, in *Continuity and Change in late byzantine and early ottoman Society*, edited by A. BRYER – H. LOWRY, Papers given at a Symposium at Dumbarton Oaks in May 1982, Birmingham – Washington D. C 1986, pp. 235-259.

¹⁰⁴ Cfr. H. LOWRY, *The Islamization and Turkification of the city of Trabzon (Trebizond), 1461-1583*, İstanbul 2009; *Id.*, *The Ottoman Tahrir Defters as a Source for Urban Demographic History: The Case Study of Trabzon (ca. 1486-1583)*, Ph. D. thesis, University of California, Los Angeles 1977 (pubblicata in turco col titolo: *Trabzon Şehrinin İslamlaşma ve Türkleşmesi: 1486-1583*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 1981).

¹⁰⁵ Cfr. H. LOWRY, *Portrait of a City: the Population and Topography of Ottoman Selanik (Thessaloniki) in the Year 1478*, in Δίπτυχα 2 (1980-1981), pp. 254-293.

¹⁰⁶ Cfr. C. İMBER, *The Ottoman Empire, 1300-1650: The Structure of Power*, New York 2002, pp. 9-13.

¹⁰⁷ Cfr. H. İNALCIK, *Arab camel drivers in Western Anatolia in the Fifteenth Century*, in Revue d'Histoire Maghebine 10 (1983), pp. 247-250.

¹⁰⁸ Cfr. Ö. L. BARKAN, *Osmanlı İmparatorluğunda bir iskan ve kolonizasyon methodu olarak sürgünler*, in İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası 13 (1951-1952), p. 59.

¹⁰⁹ Cfr. Ö. L. BARKAN, *Osmanlı İmparatorluğunda bir iskan ve kolonizasyon methodu olarak sürgünler*, in İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası 15 (1953-1954), pp. 211-212.

Adrianopoli (Edirne), utilizzati in seguito dai successori Murad II e Maometto II per l'assedio di Tessalonica, Costantinopoli e Trebisonda¹¹⁰.

In maniera indiretta anche Cantacuzeno e Palamas confermano questa pratica. Quando Giovanni VI ricorda la presa della fortezza di Tzypes, riferisce del gran numero di Infedeli che occuparono quella zona e che servirono come truppe nella successiva fortuita conquista di Gallipoli del 2 marzo 1354:

Καντακουζηνός δὲ ὁ βασιλεὺς ἐν δεινῷ τιθέμενος ταῖς κατὰ τὴν Θράκην πόλεσι τοὺς Πέρσας ἐγκαθιδρυμένους εἶναι, (εἶχον γάρ τι φρούριον, ὡσπερ ἔφημεν, ἐν Θράκῃ, Τζύμπην προσαγορευόμενον) βία μὲν οὐκ ἐπεχείρει ἐξελαύειν, (ἦδει γὰρ οὐκ ἀξιόμαχος πρὸς τοσαύτην τῶν βαρβάρων δύναμιν ἐσόμενος, εἰ πόλεμον κινοίη πρὸς αὐτοὺς, τῆς Ῥωμαίων στρατιᾶς ὑπὸ τοῦ πρὸς ἀλλήλους πολέμου διεφθαρμένης) τρόπῳ δὲ τινι ἐτέρῳ διενόητο τοὺς βαρβάρους τῆς Ῥωμαίων ἐξελαύνειν. καὶ πέμψας πρεσβείαν πρὸς Ὀρχάνην τὸν γαμβρὸν, ἤτει τὸ φρούριον ἀποδοῦναί οἱ καὶ τῆς Θράκης τοὺς βαρβάρους ἐκβαλεῖν. οὐ γὰρ δίκαια ποιεῖν αὐτὸν, οὐδὲ προσήκοντα τῇ εἰς αὐτὸν εὐνοίᾳ, ἐν μέσῃ τῇ Ῥωμαίων γῆ τὸ φρούριον κατέχοντα. τοῦ δὲ Σουλιμάν τὸν υἱὸν προσβαλλομένου, ὡς ὑπ' αὐτοῦ τὸ φρούριον κατέχοιτο καὶ δέοιτό τινος πρὸς τὴν ἀπόλειψιν ἀντιμισθίας, μυρίους χρυσοῦς ὁ βασιλεὺς ὑπέσχετο παρέξειν φιλοτίμως. μετὰ μικρὸν δὲ καὶ ἔπεμπε τοῖς βαρβάρους τὸν χρυσόν· κάκεῖνοι ἔπεμψαν τοὺς παραδώσαντας βασιλεῖ τὸ φρούριον. ἐν τούτοις δὲ τῶν πραγμάτων ὄντων, οἷα τὰ τοῦ θεοῦ κρίματα, ἀθρόον ἐξαισίος ἐπιγενόμενος σεισμὸς ἦρος ἀρχομένου, μάλιστα ἐν ἀρχαῖς τῆς νυκτὸς τὰς παραλίους τῆς Θράκης πόλεις ὀλίγου δεῖν διέφθειραν ἀπάσας. οὐ μόνον γὰρ οἰκίαι κατέπεσον ἐπὶ τοὺς κατοικοῦντας καὶ διέφθειραν πολλοὺς, ἀλλὰ καὶ τὰ τῶν πόλεων τεῖχη ἐξ αὐτῶν κρηπίδων κατεβλήθη. οἱ δῆμοι δὲ τῶν πόλεων, ὅσοι μὴ διεφθάρησαν ὑπὸ τῶν ἐρειπίων, συνιδόντες, ὡς οὐτ' ἀνορθοῦν δυνήσονται ῥᾶστα τὰ καταβεβλημένα τῶν τευχῶν, οὐτ' ἀμύνεσθαι πρὸς τοὺς βαρβάρους, ἂν ἐπίωσιν, ἀξιόμαχοί εἰσι, καὶ δείσαντες, μὴ ὑπ' ἐκείνων ἀνδραποδισθῶσιν ἐπελθόντων, τέκνα καὶ γυναῖκας ἀναλαβόντες, ἀνεχώρουν τῆς νυκτὸς ἐπὶ τὰς ἄλλας πόλεις, ὅσας μὴ καταπεπτωκέναι τῷ σεισμῷ ἐνόμιζον. ὄμβρων δὲ ἐπικειμένων καὶ χιόνος καὶ ψύχους ἀμυθήτου, οἱ μὲν ὑπὸ τοῦ κρυμοῦ διεφθείροντο, μάλιστα γυναῖκες καὶ βρέφη νήπια· οἱ λοιποὶ δὲ πλὴν ὀλίγων, ὅσοι τοῦ τε ψύχους ἠδυνήθησαν περιγενέσθαι καὶ πρὸς τὰς ἔτι σωζομένας πόλεις καταφυγεῖν, πάντες ὑπὸ τῶν βαρβάρων ἠνδραποδίσθησαν ἐπελθόντων.¹¹¹

Palamas dal canto suo sembra alludere a uno trasferimento di popolazione voluto da Suleyman nei giorni successivi al terremoto. Il numero dei navigli turchi era tale da creare quasi un ponte di barche che collegava la costa asiatica a quella europea:

Τῆς δὲ ἡμέρας διαυγασάσης, ἐπεὶ οὐδὲν ὁ βορρᾶς ἑαυτοῦ πραότερος ἦν, καὶ τοὺς Τούρκους ἐρωῶμεν ἅπαντες κατὰ συστήματα καὶ ξηρὰν καὶ θάλατταν διερχομένους, τῷ τε πλήθει καὶ τάχει τῶν ἐρεττόντων οἷον συνδοῦντας τὰς ἀντιπέραν ἠπείρους καὶ πρὸς λεηλασίαν ἐπειγομένους ἐκ τῆς πρὸς ἀνίσχοντα κειμένης ἡλίου τῶν ἀντικρῶν κατωκισμένων Ῥωμαίων, ἐπεὶ ταῦτ' ἦν ὑπ' ὄψιν ἡμῖν, τὸν κυβερνήτην ἐλιπαροῦμεν ἅπαντες ἐπανιέναι

¹¹⁰ Ö. L. BARKAN, *Osmanlı İmparatorluğunda bir iskan ve koloniasyon methodu olarak sürgünler*, in İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası 13 (1951-1952), pp. 69-76.

¹¹¹ Cfr. CANTACUZENUS, IV, 38, Bonn III, pp. 276-278.

πρὸς Τένεδον, ἵνα μὴ τούτῳ προσφέρομεν ἀπειθοῦντι καὶ μισθοὺς ἄδροὺς ἐπηγγελλόμεθα πάντες, οἱ δυστυχῶς ἐκείνῳ τηνικαῦτα κυβερνήτῃ χρησάμενοι καὶ καταποντιστῇ τοιοῦτῳ κακοβούλῳς ἡμᾶς αὐτοὺς ἐπιτρέψαντες [...].¹¹²

Dobbiamo supporre, nonostante l'esigua documentazione, che il movimento fosse anche in direzione contraria ossia che le autorità ottomane imponessero ai prigionieri cristiani di trasferirsi nei territori stabilmente occupati. Ancora il caso di Palamas e del suo viaggio tra le città della Bitinia, la cattura in giovanissima età di Gregorio Sinaita e la deportazione dell'intera famiglia al mercato degli schiavi di Lattakia¹¹³, la cattività di Teodosio¹¹⁴, fratello di Dionisio l'Athonita, e dei confratelli del fondatore del monastero di Dionysiou¹¹⁵ o dei monaci di Kutlumus¹¹⁶ sono episodi che si sommano a quello di alcuni cavalieri cristiani, catturati in due fortezze della Tracia e condotti nel territorio di Karesi negli anni '50¹¹⁷, a quello narrato da Doukas lì dove si menziona il trasferimento di comunità serbe in Anatolia sotto Murad I o ancora al caso della popolazione di Trnovo in Bulgaria e Argo in Morea durante il regno di Bayazid I¹¹⁸.

Dopo la sconfitta di Ankara (1402), che segnò una battuta di arresto nel programma di turchificazione dell'Anatolia, fu Mehmet I (1413-1421) a destinare alla zona di Plovdiv un gran numero di Turchi nel 1418, guidati da Minnet Bey¹¹⁹, e altrettanti turkmeni, provenienti dalla regione di Kastamonu-Amasya-Tokat-Canik in Europa¹²⁰. Non va poi dimenticata la dislocazione di truppe e membri della gerarchia militare ottomana nei territori conquistati. Gli stessi Turkmeni, che combattevano come *yaya*, ottenevano la gestione di appezzamenti di terre (*çiftlik*) nelle regioni occupate¹²¹.

Lo spostamento di popolazione, ora in direzione dell'Europa ora dell'Anatolia, nel corso del XIV sec. è un dato imprescindibile per un'analisi delle relazioni tra comunità bizantine e islamiche come vedremo nel prossimo paragrafo.

¹¹² Cfr. PHILIPPIDIS-BRAAT 1979, LE § 6, ll. 1-9, p. 141.

¹¹³ Cfr. POMJALOVSKIJ, § 4, pp. 3, 29 - 4, 17.

¹¹⁴ Cfr. LAOURDAS 1956, § 39, ll. 481-502.

¹¹⁵ Cfr. LAOURDAS 1956, § 51, 698-708; § 52, 724-728; § 53, 733-735.

¹¹⁶ Cfr. KUTLUMUS, n° 36, ll. 59-63.

¹¹⁷ Cfr. Ö. L. BARKAN, *Osmanlı İmparatorluğunda bir iskan ve koloniasyon methodu olarak sürgünler*, in İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası 13 (1951-1952), p. 62.

¹¹⁸ Cfr. Ö. L. BARKAN, *Osmanlı İmparatorluğunda bir iskan ve koloniasyon methodu olarak sürgünler*, in İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası 13 (1951-1952), p. 63.

¹¹⁹ Cfr. Ö. L. BARKAN, *Osmanlı İmparatorluğunda bir iskan ve koloniasyon methodu olarak sürgünler*, in İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası 15 (1953-1954), pp. 209-211.

¹²⁰ Cfr. H. İNALCIK, *The Ottoman State: Economy and Society, 1300-1600*, in *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, edited by H. İNALCIK - D. QUATAERT, Cambridge 1994, p. 34.

¹²¹ Cfr. H. İNALCIK, *The Ottoman State: Economy and Society, 1300-1600*, in *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, edited by H. İNALCIK - D. QUATAERT, Cambridge 1994, pp. 92-93.

5.3.3 ANCORA SULLE CONVERSIONI

5.3.3.1 L'AZIONE DELLE CONFRATERNITE SUFI E L'AMBIENTE RELIGIOSO DEL PRIMO EMIRATO OTTOMANO

Nella parte quarta abbiamo già toccato il tema dell'apostasia, restringendo il confine dell'analisi ai rarissimi casi di conversione dall'Islam all'Ortodossia. Proprio alla luce di quelle considerazioni possiamo ora ampliare il nostro giudizio sul problema. Chi si accosta allo studio del fenomeno deve ammettere in partenza una forte distorsione causata dalle fonti in nostro possesso: i registri patriarcali menzionano per i secoli XIV e XV sporadici casi di conversione, per lo più di Musulmani o Cristiani – questi ultimi costretti in precedenza ad abbracciare la fede di Maometto – che ora ritornano in seno alla chiesa Ortodossa. Indirettamente talvolta troviamo memoria di coloro che invece per opportunità o convinzione accolsero il dogma straniero, come evidenziato dai lavori di E. Mitsiou¹²², J. Preiser-Kapeller¹²³ e T. M. Kolbaba¹²⁴. Di certo la parzialità delle risorse a nostra disposizione non riflette le dimensioni del fenomeno e l'eco che produsse nei vari strati della società bizantina.

Osservava Sp. Vryonis che si ebbe un grande incentivo alle conversioni sotto la spinta di due forze apparentemente contrarie: da un lato l'azione aggressiva dei combattenti per la fede e dall'altro attraverso il proselitismo praticato dalle confraternite sufi che operavano nei territori conquistati¹²⁵. In Asia Minore la convivenza obbligata e la diuturna frequentazione tra comunità religiose differenti, causa anche dell'insediamento di gruppi etnici estranei, favorì i contatti che in un certo modo furono incoraggiati proprio dalle pratiche eterodosse caratteristiche di alcuni movimenti sostenuti dall'autorità civile come a esempio la Bektāshīyya¹²⁶, i cui rituali erano facilmente assimilabili a quelli cristiani. Basterà consultare l'elenco proposto sempre da Vryonis nel quale sono registrate le località anatoliche per le quali è attestato nel corso del XIV sec. almeno un caso di apostasia per comprendere le dimensioni del fenomeno¹²⁷. Sebbene avvolti tra le nebbie della leggenda

¹²² Cfr. MITSIOU – KAPPELLER 2010; MITSIOU 2009.

¹²³ Cfr. J. PREISER-KAPPELLER, *Webs of conversion. An analysis of social networks of converts across Islamic-Christian borders in Anatolia, South-eastern Europe and the Black Sea from the 13th to the 15th cent.*, presented in Workshop "Cross-cultural life-worlds", Bamberg 2012; *Id.*, *Zwischen Union, Konversion und Konfrontation: Polen, Litauen und die byzantinische Kirche in 14. und 15. Jahrhundert*, in *Jahrbuch des Wissenschaftlichen Zentrums der Polnischen Akademie des Wissenschaften in Wien*, Band 3 (2010-2012), Wien 2012, pp. 95-113.

¹²⁴ Cfr. T. M. KOLBABA, *Conversion from Orthodoxy to Roman Catholicism in the Fourteenth Century*, in *BMGS* 19 (1995), pp. 120-134.

¹²⁵ Cfr. VRYONIS 1971, pp. 356-358.

¹²⁶ Cfr. *Et*², vol. I, pp. 1161-1163.

¹²⁷ Cfr. VRYONIS 1971, p. 362.

merita riferire alcuni episodi tratti dalla vita di Ḥādjdjī Bektāsh¹²⁸ nei quali si accenna all'attenzione che il santo sufi mostrò nei confronti dei Cristiani con i quali venne in contatto: favorì la conversione di una donna a Sinasso, fu venerato da un monaco che segretamente si era convertito all'Islam dinnanzi al suo esempio di bontà, ogni anno faceva visita a un altro monaco ortodosso o ancora fu invocato da un architetto cristiano, incaricato da Murad I della costruzione del mausoleo per il sufi, che durante i lavori fu colto da un temporale sulla cupola dell'edificio e scampò a morte sicura così da convertirsi anch'egli all'Islam¹²⁹. Più in generale i seguaci di questa confraternita si distinsero nell'Anatolia occidentale per la loro dedizione a opere di carità presso la popolazione rurale spesso colpita da carestie e per la maggior parte cristiana. È il caso di veri e propri missionari come Djamal Seyd, Sarī Ismail o Rasul Baba. Chiaramente questo impegno – diremmo noi “umanitario” – era finalizzato proprio a incentivare il passaggio alla religione musulmana delle popolazioni delle campagne e in ciò convergeva con l'azione di proselitismo coatto praticato dai *ghāzi*.

Degni di nota sono anche i rapporti tra la Malawiyya, altra attivissima confraternita sufi fondata dal celeberrimo Jalāl ad-dīn Rūmī, e i Cristiani di Anatolia, come ci informa Eflaki¹³⁰. A Jalāl è addebitata la propositata cifra di 18000 conversioni¹³¹. Più credibile lo stretto rapporto che egli strinse con l'igumeno di san Caritone nel distretto di Konya¹³², ma anche conversioni di altri monaci greci¹³³. Sempre a Jalāl si deve secondo la parola dell'agiografo l'apostasia di Thinyanus¹³⁴, del pittore Caloianni ('Ayn al-Dawla Rūmī)¹³⁵ e di un architetto greco¹³⁶. Infine, quale prova del grande rispetto verso il santo sufi, non va dimenticata la partecipazione in massa di Cristiani alle solenni esequie funebri di Rūmī¹³⁷.

Se poi focalizziamo la nostra attenzione all'area di espansione e occupazione del primo emirato ottomano, osserviamo anche in questo caso la proliferazione di sette e confraternite sufi, come quella di Geykli Bābā¹³⁸, strettamente legate e saldamente sostenute dalla dinastia regnante¹³⁹. E ciò è direttamente connesso alle conversioni in massa di

¹²⁸ La migliore presentazione della complessa figura di questo sufi rimane I. MELIKOFF, *Hadji Bektach: un mythe et ses avatars: genèse et évolution du soufisme populaire en Turquie*, Leiden 1998.

¹²⁹ Per questi aneddoti si veda VRYONIS 1971, pp. 377-378.

¹³⁰ Su questo aspetto dell'agiografia di Eflaki si veda S. KÜÇÜKHÜŞEYİN, *Some Reflections on Hagiology with Reference to the Early Mawlawī-Christian Relations in the Light to the Manāqib al-'ārifīn*, in *Al-Masāq* 25/2 (2013), pp. 240-251.

¹³¹ Cfr. HUART 1918-1922, II, pp. 101-112.

¹³² Cfr. HUART 1918-1922, II, pp. 57-58 e 358. Si veda anche A. RIGO, *Jalāl ad-dīn Rūmī e l'abate di S. Caritone*, in *Östlichen-Westliches. Studien zur vergleichenden Geistes- und Religionsgeschichte – Hommage an Cyrill J. C. von Korvin-Krasinski*, a cura di M. SLADEK, Heidelberg 1995, pp. 173-194.

¹³³ Cfr. HUART 1918-1922, II, pp. 65, 84, 106-108.

¹³⁴ Cfr. HUART 1918-1922, II, pp. 206, 244-247, 325, 365.

¹³⁵ Cfr. HUART 1918-1922, II, pp. 69-70.

¹³⁶ Cfr. HUART 1918-1922, II, pp. 2-3.

¹³⁷ Cfr. HUART 1918-1922, II, pp. 96-97.

¹³⁸ Cfr. KÖPRÜLÜ 2006, pp. 31, 49-50, 231 e 266 con repertorio di fonti e aneddoti sul personaggio.

¹³⁹ Cfr. VRYONIS 1971, pp. 392-393.

Cristiani che sono attestate dal viaggiatore occidentale Ludolfo di Suchem che passò alla metà del XIV sec. per queste regioni¹⁴⁰. Accennano a conversioni anche i primi cronisti turchi come 'Āṣikpaşazāde¹⁴¹ così come se ne trova menzione nell'episodio riportato da Cantacuzeno che ricorda il viaggio in Bitinia di sua figlia Teodora, promessa sposa di Orhan (1345), durante il quale la principessa incontra molti Cristiani convertiti all'Islam¹⁴².

La situazione religiosa delle province di prima conquista ottomana pare così aperta a esperienze di sincretismo a causa della convivenza e osmosi tra le due comunità. Di certo rivelativo agli effetti di questo intreccio l'esempio di Badr al-dīn ibn Ḳādi Samāwnā, eminente giurista, sufi e ribelle¹⁴³. Egli nacque a Samāwnā, nei pressi di Adrianopoli, nel dicembre 1358 da un noto giurista, Ghāzī Isra'īl, e da una convertita cristiana di nome Melek. Formatosi nella città traccica, completò i suoi studi a Bursa e quindi passò a Gerusalemme e infine a Il Cairo. Dopo un pellegrinaggio a La Mecca (1383), ricevette dal sultano mamelucco Barḳūḳ l'incarico di precettore per il figlio Faradž e abbracciò il sufismo sotto la guida di Ṣhayḳḩ Ḥusayn Akhlāṭī al quale succedette nella conduzione della comunità sufi de Il Cairo. Divergenze poi l'indussero a tornare nella madrepatria, prima in Anatolia quindi in Rumelia. La sua attività missionaria, unita alle convizioni eterodosse che si collocavano nell'alveo degli insegnamenti di Ibn al-'Arabī – prima fra tutte la condivisione delle proprietà – lo portarono a ottenere un grande seguito presso la popolazione rurale, giungendo così alla conversione di numerosi Cristiani. Tornò quindi ad Adrianopoli dove condusse per sette anni vita eremitica. Nel 1410 divenne giudice militare su nomina di Mūsā, aspirante al trono, ma a seguito della vittoria di Maometto I a Čamurlu nel 1413 si trasferì a Iznik dove con ogni probabilità strinse contatti con Bürklüdje Muştafā e Torlaḳ Hū Kemāl che organizzarono una ribellione su larga scala nel 1416. Forse in questo stesso anno lasciò Iznik e raggiunse la Rumelia. Qui catturato fu impiccato da Maometto I a Serre il 18 dicembre 1416.

Come mostra l'esempio di Badr al-dīn, dobbiamo immaginare che i fenomeni di intreccio tra mondo islamico e cristiano in Anatolia occidentale e Europa che corsero ipogei nella prima metà del XIV sec. ebbero naturale manifestazione durante la restante parte del secolo, dando vita a casi di ibridazione e sincretismo. Incubatore e centro propulsivo di questa tendenza va cercato nella città di Prusa-Bursa, prima capitale dell'emirato ottomano, insieme alla vicina Nicea-Iznik, entrambe visitate da Palamas. All'indomani della presa di Nicea Orhan trasformò le chiese in moschee e i monasteri in madrasse; la chiesa di Santa Sofia, teatro del primo concilio ecumenico, divenne sede della prima scuola coranica e primo centro di studi religiosi nel regno ottomano. A capo dell'istituzione furono chiamati nomi di grande caratura come Dāwūd al-Kayserī al-Karamanī, esperto di esegesi coranica formatosi in Egitto e giurista di chiara fama, nonché sufi. Egli seguiva gli insegnamenti di

¹⁴⁰ Cfr. G. A. NEUMANN, *Lodolphus de Sudheim De itinere Terre Sancte*, in *Archives de l'Orient latin* 2/2 (1884), pp. 375-376: *Et sunt christiani ad legem Magumeti se habentes ex parte*.

¹⁴¹ Cfr. 'ĀṢIKPAŞAZĀDE, *Tevārīh-i Āl-i 'Osmān veya 'Āṣikpaşazāde Tārīhi*, ed. 'ĀLİ BEG, Istanbul 1959, pp. 23, 41-43.

¹⁴² Cfr. CANTACUZENUS, III, 96, Bonn II, pp. 588-589.

¹⁴³ Cfr. *El*² I, p. 869.

Ibn al-‘Arabī. Gli fu successore – e siamo ai tempi del passaggio di Palamas – Taceddīn Kürdī. Altra figura di spicco in questo contesto fu quella di Mollā Fenārī anch’egli attivo tra Iznik e Bursa intorno al 1368-1369. Tutti questi saggi furono cultori ed esegeti dell’opera dello *shayk* spagnolo Ibn al-‘Arabī le cui opere influenzarono l’Islam turco. Il lungo soggiorno di Ibn al-‘Arabī nella Konya dell’inizio del XIII sec. lasciò traccia infatti negli insegnamenti del suo commentatore Saddreddin di Konya al quale è dovuta in varia misura la formazione dei primi intellettuali ottomani. L’Islam di Ibn al-‘Arabī e dei suoi discepoli tendeva a uno accordo dottrinale con il Cristianesimo, anche a motivo dei frequenti scambi e incontri e dell’orientamento *isawī* dello stesso Ibn al-‘Arabī. Si tratta quindi di un Islam aperto allo scambio e per il quale si può pensare a tendenze cristianizzanti che, reali o supposte, come tali furono percepite dalla popolazione locale¹⁴⁴. Questa apertura al dialogo interreligioso, che giunge a equiparare il carisma profetico di Cristo a quello di Maometto, suscita la dura e risentita condanna degli ambienti ortodossi-sunniti, come dimostra la composizione del *Natale di Maometto* (*Wesīlet el-nejāt*) da parte del poeta Dede Süleymān Čelebi (ca. 1351-1422)¹⁴⁵. Egli opera in seno a questo clima culturale se diamo credito alle tradizioni che vogliono il nonno materno, *Shaykh* Maḥmūd, lettore in una madrasa di Iznik e commentatore di Ibn al-‘Arabī. Süleymān, nato a Bursa, fu discepolo di Emīr Sultān, il “santo patrono” della città e cognato di Bayazid I, del quale lo stesso Čelebi divenne imām. Alla morte del sovrano (1403) il nostro poeta fu poi nominato primo imām della grande moschea della città natale e lì alla morte fu sepolto. La sua agiografia del profeta, divenuta un testo capitale della letteratura religiosa ottomana e fonte primaria sulla sua vita in ambito turco, esalta la luce di Maometto (*nūr Muḥammad*) e ricostruisce non solo la sua nascita e i suoi prodigi, ma elogia anche le sue virtù sino alla narrazione della malattia che lo condusse alla morte¹⁴⁶.

Prima di procedere fissiamo gli elementi fin qui raccolti. L’Anatolia occidentale e, poco dopo, i territori dell’Europa occupati dai vari emirati turchi, sono soggetti a forze apparentemente contrastanti. Da un lato a seguito delle migrazioni coatte ora turche ora cristiane dobbiamo immaginare che la popolazione locale cristiana fu sottoposta a pressioni che accelerarono i fenomeni di apostasia. L’azione proselitica delle confraternite sufi agì poi come ulteriore stimolo ai passaggi verso l’Islam in particolare nelle zone rurali, giocando sulle affinità tra insegnamenti eterodossi e Cristianesimo. Passando quindi alla situazione delle comunità urbane, la costituzione in seno al nascente emirato ottomano di una *intelligencija* che affondava le proprie radici nelle teorie del mistico spagnolo Ibn al-‘Arabī offrì l’*humus* adatto per sollecitare la conversioni anche della popolazione delle città al verbo islamico. L’avversione di Dede Süleymān Čelebi per questa apertura sincretica ci dà poi la controprova di quanto la predicazione dei vari Dāwūd al-Kayserī al-Karamanī,

¹⁴⁴ Ricostruzione degli ambienti culturali e religiosi del primo periodo ottomano in BALIVET 1994, pp. 164-165 e INALCIK 1973, pp. 165-172.

¹⁴⁵ Cfr. *Et* IX, p. 843.

¹⁴⁶ Presentazione completa dell’opera di Dede Süleymān Čelebi in BOMBACI 1969, pp. 302-304.

Taceddīn Kürdī e Mollā Fenārī fosse diffusa e degna di biasimo per gli ambienti più tradizionalisti.

5.3.3.2 TRE TESTIMONI: MATTEO DI EFESO, TEOFANE DI NICEA E GIORGIO GENNADIO SCHOLARIOS

Su questo complesso panorama socio-religioso le fonti ufficiali bizantine sostanzialmente tacciono, ma ciò non deve dar adito a credere che la società bizantina dell'epoca non fosse direttamente o indirettamente cosciente del fenomeno in atto. Per i Cristiani di Anatolia e dei territori europei occupati le conversioni furono all'ordine del giorno, favorite da vari fattori che possiamo così riassumere: 1) riconoscimento della superiorità e validità dell'Islam sulla base delle vittorie militari che le bande turche, per mare e per terra, ottennero nel corso del XIV sec. a danno dell'esercito bizantino; 2) azione persuasiva delle tendenze sincretiche in atto¹⁴⁷; 3) possibilità di liberarsi dalla pressione fiscale e accesso a un riconoscimento sociale più sicuro e aperto alla mobilità verticale¹⁴⁸ e in ultimo 4) attrazione per l'edonismo islamico tanto biasimato dalla polemistica tradizionale.

A ciò bisogna poi aggiungere l'efficacia di un programma di conversioni forzate che, più di quelle volontarie, hanno lasciato traccia nella documentazione bizantina. Prima di addentrarci in questa tipologia di fonti, riteniamo giustificato soffermarci sul breve *dossier* epistolografico di Matteo, metropolita di Efeso, al secolo Manuele Gabalas¹⁴⁹. Il suo epistolario fa infatti il paio con quello di Gregorio Palamas, ma ci restituisce un'immagine più dura e dolorosa delle condizioni nelle quali versava la comunità dell'importante vescovado di Efeso all'inizio degli anni '40 del XIV sec. Sin dalla preghiera di insediamento (*Εὐχή ἐκφωνηθεῖσα ἐπὶ τῆ εἰς τὴν Ἔφεσον εἰσόδῳ ἡμῶν*), egli invoca Dio affinché assista il metropolita appena insediatosi ad affrontare le molteplici sfide che le condizioni della nuova sede impongono. Qui si trova eco dello stato in cui versa la comunità cristiana di Efeso. I conquistatori islamici sono paragonati a serpi che il metropolita intende schiacciare con la forza della croce, baluardo divino:

Καὶ κατάφραζον τῆ τοῦ σταυροῦ πανοπλία, ἵνα μετὰ τῶν νοητῶν καὶ τοὺς αἰσθητοὺς
τούτους ὄφεις καταπατῶ καὶ τῆς ὀλεθρίας αὐτῶν βλάβης ἀνώτερος διαγίνωμαι.¹⁵⁰

¹⁴⁷ Sull'argomento si veda BALIVET 1991, ma per rimanere nell'ambito dei testi studiati in questa ricerca altrettanto significativo il cenno fatto da Cantacuzeno al culto parallelo di san Giorgio e Khiḍr-Ilyās (cfr. CANTACUZENUS *Apologiae*, III, § 5, 512D-513C; FÖRSTEL *Kantakuzenos*, pp. 152-154, ll. 294-316).

¹⁴⁸ Se ci limitiamo ai casi che si incontrano nel *dossier* di Palamas a questa categoria potrebbero appartenere l'eteriarca Mavrozoumes e medico Taronites (sebbene non convertitisi), nonché gli stessi Chioni.

¹⁴⁹ Notizia in *PLP* 3309. Per l'inquadramento delle figura di Matteo rimane punto di riferimento la monografia di St. I. Kourouses (nello specifico per il periodo del suo incarico come metropolita cfr. KOUROUSES 1972, pp. 345-354). Per il suo epistolario si vedano le due edizioni: TREU 1901, REINSCH 1974.

¹⁵⁰ Cfr. TREU 1901, pp. 51-52 (G9).

Matteo reclama liberazione dal giogo musulmano, dalla condizione di schiavitù che vivono i suoi correligionari e dall'empietà che dilaga e che ha pervaso anche il sacro tempio di Efeso, ormai a suo dire teatro di riti satanici:

ἀλλὰ στήσον τὴν καθ' ἡμῶν σου ὀργήν, καὶ ἄρον τὸν βαρὺν τῆς δουλείας ζυγὸν τῶν σῶν δούλων· τρέψον τοὺς βαρεῖς ἐπιστάτας· τοὺς δεινοὺς ἐργοδιώκτας ἄνελε· καὶ δὸς ἡμῖν ἐν ἀνοιξίαι στόματος πνεῦμα σοφίας λαβεῖν· καὶ ἄσαι σοι ὡς ἐν τυμπάνῳ καὶ χορῶ τὰ ἐπινίκια ἄσματα. Ἔχεις συμπρεσβευτὴν ἀξιόχρεων, τὸν ἐπιστήθιον καὶ φίλον σου μαθητὴν· οὐχ ὑπὲρ ἡμῶν μόνον, ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ ἑαυτοῦ ἰκετεύοντα· καὶ τῆς ἀκαθαρίας καὶ τῶν ἁσμάτων τοῦ σατανᾶ ἀπαλλαγῆναι δεόμενον. Ἐμίαναν γὰρ οἱ ἐναργεῖς τὸν ναὸν αὐτοῦ τὸν ἅγιον· ἔθεντο αὐτὸν ὡς ὀπωροφυλάκιον· βεβήλωσαν αὐτὸν καὶ ἠχρέωσαν· ἀντὶ τῆς μυστικῆς λατρείας δαιμονιώδη λατρείαν ἐπιτελοῦσιν· οὐκ οἶδασι διαστέλλειν μέσον ἁγίου καὶ βεβήλου· οὐδὲ λέγειν, τίς μερὶς ναῶ θεοῦ μετὰ εἰδώλων.¹⁵¹

Anche la sua lettera del 1339 a Logaras¹⁵², preposto ai resoconti (*ὁ ἀναμνήσεων*), sulla condizione a Efeso (*περὶ τῶν κατ' Ἐφεσον συμβεβηκότων ἡμῖν*)¹⁵³, nella quale ricostruisce il lungo viaggio che lo portò alla sede metropolitana, è assai istruttiva in tal senso. Innanzitutto Matteo testimonia attraverso il suo carteggio come le notizie sullo stato delle città di recente occupazione turca giungessero dettagliate a Costantinopoli, come dimostra anche il caso di Palamas per Tessalonica¹⁵⁴.

La tappa forzata a Smirne, allora controllata da Umur di Aydin, ci restituisce un altro dipinto della decadenza di questa antica città cristiana:

ἐνθάδε καταθροῦμεν πόλιν δηλαδὴ μεγίστην καὶ νεῶν οὐχ ἥττω κατὰ συμμετρίαν τηλικήσδε πόλεως ἀπρημημένα ἄμφω λησταῖς ἐπιτήδεια καὶ πειραταῖς κατάγεσθαι, ἄλλοις δ' οὐδαμῶς ἑτέροις. Θρηνοῦμεν οὖν καὶ θρήνοις ἐπιτίθεμεν θρήνους καὶ Ἀριστείδαι τινες τῷ πάθει γιγνόμεθα, οὐ πόλιν ἀπλῶς ὡς ἐκεῖνος δακρύνοντες σεισμῶ καταπεπτωκυῖαν οὐδὲ θεάματα ἀγαλμάτων, ἀλλὰ καὶ Χριστιανῶν ἀποικίαν καὶ μετοικίαν ἔθνῶν ἐκ τῶν τῆς γῆς που ἐσχατιῶν. Καὶ δὴ ἀπὸ δακρῶν οὕτως ἀρξάμενοι πονηρόν τι τοῦτο σύμβολον ὠόμεθα εἶναι πρὸς γε τὸ ἐπίον, ὡς αὐτίκα γέγονεν.¹⁵⁵

Matteo fa poi cenno alle ritrosie di Umur, per nulla intenzionato a ricevere la missione di prelati, anzi pronto a rifiutare le lettere accompagnatorie concesse dall'imperatore e impedire il transito nei suoi territori, campando la scusa che la delegazione avrebbe potuto essere facile preda per i briganti della zona¹⁵⁶. Il metropolita osserva anche il trattamento riservato da Umur ai prelati di Smirne: questi interferisce sulle

¹⁵¹ Cfr. TREU 1901, p. 52.

¹⁵² Notizia in PLP 14990.

¹⁵³ Cfr. TREU 1901, pp. 53-56 (B55); REINSCH 1974, pp. 175-178.

¹⁵⁴ Cfr. TREU 1901, p. 53; REINSCH 1974, p. 175, ll. 6-14.

¹⁵⁵ Cfr. TREU 1901, p. 53; REINSCH 1974, p. 175, ll. 23-31.

¹⁵⁶ Cfr. TREU 1901, pp. 53-54; REINSCH 1974, p. 176, ll. 32-44.

proprietà della Chiesa locale concedendo come sede solo una stamberga (ἡνώχλει δὲ παρὰ πολὺ καὶ τὰ τῶν ἐπισκόπων, οὐς αὐτοῦ προὔβαλόμεθα, τίνα σταθμὸν οἱ δυστυχεῖς εὕρωσι καὶ ποῖ ποτε λήξωσι μηδ'οὔτοι τέως συγχωρούμενοι τὰς σφετέρους ἰδεῖν ἐκκλησίας). Solo l'offerta di doni convince Umur a rilasciare i viaggiatori.

La situazione a Efeso, governata da Khidr, fratello di Umur, non è certo differente. Alla delegazione è concesso quale sede il sacello antistante la chiesa maggiore e la canonica, senza possibilità di beneficiare delle proprietà dell'episcopato:

Συνθλιβόμενοι γὰρ καὶ καταστενοχωρούμενοι ᾧ δὴ ἔφαμεν βραχυτάτῳ νεῶ καὶ τῶ ἀνθ'ἱεροῦ καὶ οἰκίας χρώμενοι ἰκέται γιγνόμεθα τῶ βαρβάρῳ ἀποδοῦναι ἡμῖν, ἃ χρεῶν ἀποσοῦναι. Ὁ δὲ ὑπισχνεῖτο μὲν λόγοις, ἔργοις δ'ὀπωσοῦν οὐκ ἔδεικνυ.¹⁵⁷

Dopo una tremenda malattia dovuta in parte alle condizioni di vita alle quali è costretto, Matteo rinnova la sua richiesta di restituzione dei beni ecclesiastici al Musulmano che rifiuta sprezzante destinando anzi la chiesa al culto islamico e la residenza episcopale secondo il suo piacimento, tant'è che già vi abitava un Infedele; per quanto poi riguarda i beni fondiari il fratello di Umur assicura che non saranno assegnati a nessuno, facendosi personale garante:

Οὐκοῦν καὶ ῥάους ἀπὸ τοῦ πάθους γινόμεθα καὶ τῶν συγκειμένων τῶ βαρβάρῳ τυχεῖν ἀξιοῦμεν συχνῶς ἐγκείμενοι τὴν γνώμην ἀπογυμνῶσαι, ὃ τί πότεστι τὸ τούτου βυολόμενον. Ὁ δὲ τὸν μὲν ναὸν οὐ φησιν ἡμῖν ἀποσώσειν ἅπαξ εἰς τὴν αὐτοῦ μεταστάντα θρησκείαν, οἶκον δὲ καθωσιωμένον τὴν ἀρχὴν τοῖς ἀρχιερεῦσιν οὐδ'αὐτὸν ἔχειν ῥαδίως, ὅτῳ βούλοιοτο, παρασχεῖν· ὃν γὰρ ἀντ'ἀρχιερέως τῆς αὐτοῦ πλάνης προβάλλεται, τουτονὶ κατοικεῖν. Ἀγρῶν δὲ πέρι καὶ ἄλλης κτήσεως μάλα τινὰ ἔφη ἀστείαν ἀπολογίαν· ἢ δέ· ὅτιπερ φασγάνῳ ταῦτ'εἴληφε τῶ αὐτοῦ, καὶ πρὸ αὐτοῦ μὴ χρῆναι ἔτερον ἔχειν.¹⁵⁸

Eppure, nonostante il Musulmano appaia agli occhi di Matteo reprobato e insolente (ὑβρίσε εἰς ἡμᾶς ἀθεμίτως), giunge inattesa una concessione: scaccia dalla sua casa una vecchia musulmana e ne fa dono al metropolita aggiungendo un piccolissimo campicello, ben lontano dalla città, che a detta di Matteo non è certo un mezzo di sostentamento, ma una catastrofe per chi lo possiede soprattutto se Cristiano:

Ὅψὲ δ'οὖν ὁμῶς ὑπὸ τοῦ τῶν συνήθων ὑπομνησθεῖς μὴ δίκαιον ἡμᾶς εἶναι προνοίας ἀπερρίφθαι πάσης οεῖθεταί τι δρᾶσαι τῶν, ἃ μεγαλοψυχίαν βαρβαρικήν μαρτυρεῖ, ἥτις εἰ καὶ γελοία, ἀλλὰ καὶ χάριν ἔχει τὰ μάλιστα ἅτ'ἐν μέσῃ τραγωδίᾳ παραφανεῖσα. Καὶ γὰρ τινὰ γραῦν, καὶ ταύτην Ἰσμαηλίτιν, τῆς σφετέρας ἀποικίας οἰκίας τὸν Ἀσιάτιδος γῆς ἔξαρχον, βαβαὶ τοῦ θαύματος, εἰσοικίζει καὶ τῶ τοσοῦτῳ τὸ τοσοῦτον, ὡς ἂν τις εἴποι, δίδωσι δῶρον, εἰ μὴ τοῦ λαμβάνοντος, τοῦ γοῦν διδόντος ἄξιον, ἵνα τὸ Διογένους κατὰ τούναντίον πρὸς Ἀλέξανδρον εἴποιμι. Προστίθησι τῇ τηλικαύτῃ εὐεργεσίᾳ καὶ χώραν

¹⁵⁷ Cfr. TREU 1901, p. 54; REINSCH 1974, p. 177, ll. 69-72.

¹⁵⁸ Cfr. TREU 1901, p. 55; REINSCH 1974, p. 178, ll. 87-95.

πάνυ τοι ὀλιγίστην εἰς ἄρισιν, ἢ πόρρω τε οὔσα τῆς πόλεως οὐ τροφή μᾶλλον ἂν εἴη τῶ
ἔχοντι, ἀλλὰ καταστροφή, εἴ γε παρὰ θρησκείαν τοῦ διδόντος ὁμολογοίη.¹⁵⁹

Interessante poi osservare come le pressioni del governatore non si limitino al controllo dei beni fondiari della diocesi, ma intervengano direttamente anche sul corpo dei presbiteri. Matteo si lamenta infatti che una metropoli così antica e importante conti al suo servizio ormai solo sei sacerdoti¹⁶⁰. L'Infedele inoltre sembra impedire che essi facciano atto di apostasia in favore dell'Islam per poter riscuotere da loro il tributo imposto ai Cristiani residenti:

Ἐπὶ δὲ τούτοις καὶ ἱερεῖς τοὺς σύμπαντας ἕξ, οὓς ἡ τῆς Ἀσίας μητρόπολις καὶ οὐ πλείους αὐχεῖ, ἀλλὰ τούτους μὲν καὶ πρὶν φθῆναι δοῦναι ἐκ μετανοίας ἀναλαμβάνει καὶ τὸν ἐπικείμενον αὐτοῖς φόρον εἰσπράττεται.¹⁶¹

Non bastasse, Matteo denuncia poi l'aggressività della comunità musulmana, che profana i luoghi cristiani. Paragonati a selvaggi Coribanti, gli Infedeli sono ritratti sul tetto della grande chiesa a gridare a squarciagola le loro formule. Si tratta chiaramente di un riferimento alla pratica della chiamata alla preghiera collettiva:

Οὕτως ἔχομεν καὶ οὕτω τῆς καλῆς ταύτης ἀπολαύομεν μητροπόλεως. Ὁ δὲ πλεόν τῶν ἄλλων κακῶν ἡμᾶς ἀνιᾶ, ὅτιπερ ἐκ γειτόνων οἰκοῦντες τοῦ μεγάλου τοῦσδε νεῶ καθ'ἡμέραν ἐπὶ τῆς ὀροφῆς ἐκπηδῶντας ὀρῶμεν τοὺς Κορύβαντας τούτους καὶ τὰ τῆς σφῶν ἀλαλάζοντες λατρείας, ὅσον χωροῦσιν αἱ κεφαλαί, ἡμεῖς δ', ὅποι τύχοι τῶν ἱερῶν, παραρριπτούμενθα ὡσανεὶ τινες ἀπόλιδες ἢ ἀμητροπόλιδες ἱεράρχοι.¹⁶²

Matteo infine informa il suo compagno Logaras di un'altra piaga che affligge i Cristiani locali ossia lo stato di schiavitù alla quale sono soggetti in favore tanto della popolazione musulmana che di quella ebraica, evidentemente privilegiata dall'autorità civile. Si veda tra le righe una conferma al nostro discorso relativo alle migrazioni coatte, in questo caso di Cristiani che, rastrellati durante gli assedi e i saccheggi, vengono trasferiti nella zona di Efeso:

Προσανιᾶ δὲ καὶ ἡ τῶν αἰχμαλώτων πληθὺς, ἔσιν ὧν μὲν Ἰουδαίοις, ὧν δὲ Ἰσμαηλίταις δυστυχῶς δουλευόντων. Εἰσὶ δὲ τινες τούτων, οἱ τῆς μοναδικῆς καὶ ἱεράς γνωρίζονται μοίρας ἐναγῆ διακονίαν παναγεῖς ὑφιστάμενοι. Οἱ δὲ νῦν αὖ ἀχθλεντες ἐκ τῆς νέας ταύτης αἰχμαλωσίας κατὰ χιλιάδας ἠριθμημένοι, καὶ οὗτοι δ' ἐκ τῆς Ῥωμαίων, ποίαις ἀλώσει χωρῶν ἢ πόλεως ἐκ τοῦ παντὸς αἰῶνος γεγενημέναις ἢ ἐλάττους εὔρεθειεν ἂν ἂν ἦγουν ἴσοι παραβληθέντες; πάντες δ' οὗτοι ὡς τινα καταφεύγοντες εἰς ἡμᾶς ἄγκυραν

¹⁵⁹ Cfr. TREU 1901, p. 55; REINSCH 1974, pp. 178-179, ll. 103-114.

¹⁶⁰ Un altro caso di decadenza accentuata è quello della sede di Adrianopoli come testimoniato in DARROUZÈS 1979, n° 2849 (gennaio 1389); MM II, n° 405, pp. 129-131.

¹⁶¹ Cfr. TREU 1901, p. 56; REINSCH 1974, p. 179, ll. 114-117.

¹⁶² Cfr. TREU 1901, p. 56; REINSCH 1974, p. 179, ll. 121-126.

ἀποδύρονται τὰ τῆς συμφορᾶς, καὶ ἡμεῖς δ'αὐτοῖς ἀντιτιθέντες δάκρυα καὶ πλεον οὐδὲν κενοὺς ἀφίμεν.¹⁶³

In ultimo non possiamo dimenticare le vessazioni e lo stato di apprensione che Matteo lamenta. Egli e la sua comunità sono infatti oggetto di continue intimidazioni notturne: i Musulmani notte tempo scagliano pietre che impediscono al metropolita e ai suoi attendenti un riposo tranquillo:

Εἰς τοσοῦτον εὐποροῦμεν ἀπεσταλμένοι ἐνθάδε. Διεξήειμεν δ' ἄν καὶ ἀλλ' ἄττα δεινά, εἰ μὴ τιν' ἑτέραν δυστυχίαν παθεῖν ἐνομιζομεν τὴν τῆς ἐπιστολῆς ἀμετρίαν. Οἱ γὰρ καθ' ἡμῶν ἀεὶ νυκτὸς ἀφίμενοι λίθοι παρὰ τῶν προσπόλων τοῦ διαβόλου καὶ τῶν λίθων αἱ μείζους διαβολαὶ πρὸς τοὺς ἰδίους σατράπας τέως ταμιευέσθωσαν εἰς δευτέραν ἐπιστολήν, ἴν', εἰ ζῶμεν καὶ μὴ φθάντες ἀπολοίμεθα τοῖς ἀνόμοις, ἐπιστείλωμεν σοὶ τε καὶ ἄλλοις, οἱ τοῖς φίοις πεφύκασιν ἐπὶ τῶν συνφορῶν συναλαγεῖν.¹⁶⁴

Οὐ γὰρ ἐξαρκεῖ τοῖς ἀνόμοις, ὅτι νεῶ τοῦ μεγάλου καὶ οἰκίας καὶ κτήσεως ἀνέκαθεν αὐτῶν προσηκούσης οὔτε τῆς νομιζομένης ταῖς ἀρχαῖς ἐξουσίας οὐδ' ἀρχὴν ὑποχωρεῖν ἡμῖν βούλονται οὐδὲ φειδώ τις αὐτοῖς γίνεται ὕβρεων καὶ βλασφημιῶν κατὰ θεοῦ καὶ ἡμῶν, ἀλλ' ὅτι βουλήν βουλευσάμενοι πονηρὰν ἢ ἡμᾶς ἀποκτεῖναι ἤγουν εἰς φυγὴν τρέψασθαι καὶ τοιάνδε τινὰ καίαν ἐπιτεχῶνται· νυκτὸς βαθείας οὔπω τῶν πρώτων ὑπαδόντων ὀρνίθων λίθοις ἐπιτιθέμενοι βάλλουσι γε κατὰ τοῦ στέγους ἡμᾶς καταστοχαζόμενοι τοῦ κλινιδίου, ὅποι δὴ κείμεθα, λίθοις, ὅποιοι τοὺς κεράμους καταρρηγνύντες εἴσω πολλάκις πίπτουσιν. Ἐπιπτον δ' ἄν ἐφεξῆς πάντες, εἰ μὴ τοῖς ἐκ ξύλων προσπίπτοντες πίναξιν ὑπανέχουσι τοὺς κεράμους ἔληγον τοῦ θυμοῦ καὶ ἡμᾶς τῆς τηλικαύτης ἠφίεσαν λώβης.¹⁶⁵

La brutalità degli invasori è però mitigata dal loro *satrapo*. Matteo infatti immagina che, senza il suo divieto, i Cristiani di Efeso sarebbero oggetto di aggressioni mortali:

Ταῦθ' ὀρώντες οἱ ἐναγεῖς φονῶσιν ἀεὶ ὄλην ἐπιθυμίαν χαλῶντες σαρκὸς καὶ αἵματος γεύσασθαι, καὶ οὐκ ἐφείσαντ' ἄν, εἰ μὴ τὸν ἐθνάρχην ἐώρων οὐ μάλα ταῖς σφῶν μανίας ἐφίεντα οὐδὲ τῆς ὀρμῆς ῥαδίως γινόμενον. Οὐκοῦν, ὃ δύνανται, τοῦτο τολμῶσι καὶ λίθοις ὄν ἔφαμεν τρόπον ἄωρὶ βάλλουσι καὶ τοῦτο συχνὰ δρῶσι καὶ θροῦν, οἷον εἰκός, καὶ δέος ἡμῶν τε καὶ τῶν παίδων ταῖς ψυχαῖς ἐνῖασι ταῖς παραχρῆμα βολαῖς.¹⁶⁶

Difatti non mancano i momenti di scambio e confronto durante i quali il metropolita si impegna a predicare la superiorità del Vangelo, utilizzando la croce come strumento di conversione, croce che invece i Musulmani intendono come simbolo apotropaico:

Αἰτία δὲ παρ' ἡμῶν αὐτοῖς ἐπὶ τοῖς τοιούτοις τολμήμασιν ἄλλη μὲν οὐδεμία πλὴν τοῦ μαίνεσθαι τοὺς ἀνθ' ἱερέως τούτοις νομιζομένους καὶ τῆς πλάνης κήρυκας οἰομένους τὸ πλεῖστον τοῦ θρησκευματος ἀφηρησθαι, ὅτιπερ οἱ τῆς ἀγιωτάτης λατρείας εἰς αὐτοὺς

¹⁶³ Cfr. TREU 1901, p. 56; REINSCH 1974, p. 179, ll. 126-135.

¹⁶⁴ Cfr. TREU 1901, p. 56; REINSCH 1974, p. 178, ll. 136-143.

¹⁶⁵ Cfr. TREU 1901, pp. 56-57 (B54); REINSCH 1974, pp. 173-174, ll. 4-16.

¹⁶⁶ Cfr. TREU 1901, p. 57; REINSCH 1974, p. 173, ll. 28-34.

ἀφίγμεθα ἱερεῖς καὶ δόγματος προϊστάμεθα θεοῦ καὶ Χριστὸν υἱὸν θεοῦ καὶ θεὸν ἀληθῆ κηρύττομεν, ἀποτρόπαιον τοῦτ'αὐτοῖς μάλα δοκοῦν, καὶ σταυρὸν κατὰ τῶν διαμόνων καὶ αὐτῶν δὴ τῶν οὐδὲν ἦττον διαμόνων διακειμένων ὡς τινα μάλιστα φοβερὰν ἀφίμεν, κἂν εἰς λόγους ἐγχειρήσωσιν ἰέναι, λήρους αὐτοὺς αὐτῶ προφήτη, αὐτῶ πλάνη καὶ νόμοις καὶ νομοθεσίαις τρανῶς ἐξελέγχομεν καὶ μόνῳ πυρὶ αἰωνίῳ καὶ σκώληκι πάντα χρησιμεύειν τὰ κατ'αὐτοὺς παρρησιαζόμεθα.¹⁶⁷

Al termine di questa rapida perlustrazione dell'epistolario di Matteo di Efeso, vediamo confermate molte delle nostre supposizioni. Il fenomeno di islamizzazione delle popolazioni cristiane autoctone segue due criteri divergenti eppure compresenti. Se in precedenza abbiamo dato spazio a testimonianze che attestavano una disposizione all'*inclusione* dell'elemento cristiano nel nuovo *milieu* turco-musulmano, questi ultimi passi certificano dalla voce di un testimone oculare come contemporaneamente il potere turco avanzasse pressioni sull'autorità religiosa bizantina, muovendosi verso una *periferizzazione* delle componenti cristiane, progressivamente marginalizzata ai confini della società turca.

Disporre liberamente delle proprietà ecclesiastiche sia immobiliari sia fondiari, le minacce ai prelati, l'esclusione dalla volontaria apostasia, l'aggressione continua, i contraddittori feroci sono prove particolari di questo atteggiamento al quale la popolazione cristiana reagisce in maniera scomposta e variabile. È possibile osservare due atteggiamenti differenti. Da un lato – e qui torniamo al tema delle conversioni – le fonti di ambiente patriarcale citano casi di apostasie coatte che si protraggono fino al secolo successivo. I registri patriarcali infatti alludono a conversioni forzate a partire dal patriarcato di Giovanni XIV Kalekas. In particolare nella sua lettera alla comunità di Nicea (maggio 1340), il Patriarca si rammarica delle notizie che giungono da questa città, delle sofferenze che i Cristiani sono costretti a patire e si preoccupa della tenuta della fede dei suoi correligionari, tentati dall'apostasia:

ἡμεῖς ὅσον καὶ ὑπὲρ ὑμῶν καὶ ὑπὲρ τῶν ἄλλων ἀπάντων τῶν ἐν τοῖς βαρβάρους χριστιανῶν ὑπεραλοῦμεν καὶ ὀδυνώμεθα, οὐδὲ εἰπεῖν ἔχομεν, πληροφορήθητε, ὅθεν οὐδὲ διαλιμπάνομεν καὶ νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἰκετεύοντες καὶ παρααλοῦντες τὸν θεόν...εἰ γὰρ καὶ κυριεύουσιν ὑμῶν οἱ ἐχθροί, ἀλλὰ τῶν οἰκείων ψυχῶν καὶ τῆς γνώμης αὐτοῖ ἐαυτῶν ἐστὲ κύριοι, καὶ τῆς προαιρέσεως ὑμῶν ἐστὶ, φυλάξαι τὸ καλὸν καὶ μὴ φυλάξαι... συντηρεῖσθε καὶ φυλάσσετε τὰ τῆς χριστιανικῆς ὑμῶν καταστάσεως εἰς ὃ καὶ ἀσαλεύτους καὶ παγίους μένειν εὐχόμεθα, ἵνα καὶ τῶν ἐπηγγελμένων ἐπιτύχητε ἀγαθῶν.¹⁶⁸

Anni dopo sarà il primo patriarca sotto la Turcocrazia a rinnovare il monito alla sua comunità. Giorgio Gennadio Scholarios soffre nella sua *Lamentatio* del 1460 per le numerose defezioni di Cristiani che sembrano cercare una condizione migliore abbracciando l'Islam:

¹⁶⁷ Cfr. TREU 1901, p. 57; REINSCH 1974, p. 173, ll. 17-27.

¹⁶⁸ Cfr. DARROUZÈS 1977, n° 2198; MM I, n° 92, pp. 197-198.

Τὰς κατὰ τῆς πίστεως ὕβρεις τῶν βαρβάρων, ἢ τὰ ταῖς ψυχαῖς τῶν πιστῶν ἐμβασιλεύσαντα σκάνδαλα; τοὺς ἀφισταμένους ὁσημέραι τῆς πίστεως πανταχοῦ, ἢ τοὺς τὴν ἀποστασίαν ὠδίνοντας;¹⁶⁹

Egli, nel *Contra simoniam*, prega i suoi fratelli di non lasciarsi vincere dalle lusinghe della fede di Maometto e resistere nel rispetto dei comandamenti di Cristo:

Ἐπὶ πᾶσιν ἀναμφισβητήτως πιστεύσατε μὴ ἂν ἄλλως τὴν βασιλείαν ἡμῶν καὶ τὴν ἐκκλησίαν εἰς τοιαύτην πενίαν καὶ συμφορῶν βυθὸν ἐμπεσεῖν καὶ τὰς τῶν χριστιανῶν πόλεις καὶ χώρας καὶ σώματα καὶ ψυχὰς εἰς τὴν Μωάμηθ μεταστῆναι δυσσέβειαν, εἰ μὴ περὶ τὴν πίστιν ἐξημαρτάνομεν.¹⁷⁰

Ancora nel *De miraculis* (§ 11) si chiede come i Cristiani possano confidare nei miracoli se sia Ortodossi sia Latini finiscono per piegarsi alle pressioni e alle minacce del Musulmano. Si domanda come potranno credere nei prodigi quanti ancora fanciulli sono stati strappati dalle loro famiglie, mentre nei campi conducono al pascolo le greggi o lavorano la terra, e seppur educati nella fede e nei dogmi cristiani finiscono per servire tra i ranghi dell'esercito ottomano o presso la corte, come potranno essi tornare alla fede dopo aver assaporato gli effimeri e colpevoli piaceri della carne:

Πῶς δὲ θαύμασι αὐτοὶ πρὸς τὴν ἡμετέραν ἐλκυσθήσονται πίστιν, καθ' ἡμέραν ἀπανταχοῦ πολλοὺς ὀρώντες ταύτην ἐξομνυμένους καὶ πρὸς ἐκείνους αὐτομολοῦντας; Καὶ οὐ φημι τοὺς ἕκ τινος ἀναιδεΐας οἰκείας ἢ ἐπαληθευούσης αὐτοῖς ἢ συκοφαντικῶς ἐπαγομένης ἕκ τῶν μισούντων ἐτοίμους πρὸς τὴν μετάθεσιν φαινομένους τῷ τοῦ θανάτου δέει, ἀλλὰ τοὺς οἰκοθεν τρέχοντας οὐ μόνον ἕκ τῶν ἡμετέρας ἐκκλησίας, ἀλλὰ καὶ Λατίνων αὐτῶν πολλοὺς ἕκ ὑπερορίας, προσόδων ἔρωτι καὶ τιμῶν. Πῶς θαυμάτων δεήσονται, οἱ πλείους αὐτῶν χριστιανῶν ὄντες παῖδες καὶ τὴν συνειδησιν κεκαυτηριασμένην ἔχοντες, ὡς φησιν ὁ θεῖος Ἀπόστολος, ὅτιπερ οὐκ ἄγνοιά τοῦ δέοντος, οὐδὲ τῆς πατρίου δόξης ἀποστροφῆ, οὐδὲ ἐκλογῆ τῆς βελτίονος συνίσασι σφίσιν αὐτοῖς μετατεθειμένοι, ἀλλὰ τηναρχὴν μὲν βεβιασμένοι, καὶ τῶν πατέρων κεχωρισμένοι, ἔτι τῆ παιδικῆ δουλεύοντες ἡλικίᾳ, ἢ ὅπλοις ἀνηρπασμένοι, ἢ τῷ πονηρῷ τῶν ἀρχόντων ἔθει, τούτῳ τῷ τρόπῳ μάλιστα τὸ στρατιωτικὸν ἑαυτῶν αὖξιν διεγνώκωτων, εἶτα ταῖς τρυφαῖς καὶ ταῖς ἀρπαγαῖς καὶ ταῖς ἀρχαῖς καὶ τῷ πλούτῳ συνειθισμένοι, χεῖρους τῶν καὶ πατρόθεν τοιούτων γίνονται; Οἱ πολλοὶ γὰρ αὐτῶν, βοῦς ἢ πρόβατα νέμοντες ἢ γεωργοῦντες μετὰ τῶν πατέρων, εἴτ' εὐθύς ἀρπαγέντες, ἐπ' ἀρχὰς καὶ ἡγεμονίας ὁδῷ προβαίνοντες ἤχθησαν. Πῶς δεήσονται θαυμάτων οἱ καὶ ἕκ προγόνων κατειλημμένοι, ὧν ἐγὼ τοὺς πολλοὺς οἶδα καὶ σοφωτέρους, κατεγνώκωτας μὲν τῶν παρὰ σφίσι δοξῶν οὐδὲν ἥττον ἡμῶν καὶ τὴν τοῦ Χριστοῦ πίστιν καὶ φρονήμασι καὶ λόγοις ὑψοῦντας, τῆ δὲ τοῦ κόσμου τύχῃ δουλεύοντας καὶ μεταβεβλημένους ἂν πολλοὺς ἐξ αὐτῶν καὶ προδήλως, ἀλλὰ τὸ πῦρ δεδιότας, οὔπερ οὐκ ἂν ἐξεῖη ζῆν ἀπαλλαττομένους, καὶ οὐ τὸ δεὸς πολλοὺς τῶν χθὲς χριστιανῶν ἐπ' ἐκείνους σήμερον φέρει διηνεκῶς; Οὐκοῦν, οὐκ ἀνηκούστοις αὐτοὺς καὶ καινοτέροις ἐκπλήξομεν δόγμασιν, ἵνα καὶ θαυμάτων πρὸς πειθῶ δεηθῶσιν, οὐδ' ὁ τῆς ἀληθείας ἔρως κρατῶν ἐν αὐτοῖς ἀντὶ τῶν ματαίων τῆς σαρκὸς ἀπολεύσεων σημείων δεῖται, τὴν

¹⁶⁹ Cfr. SCHOLARIOS, I, p. 286.

¹⁷⁰ Cfr. SCHOLARIOS, III, p. 250.

φαινομένην τῶν κηρυττομένων δυσχέρειαν λυόντων, ὡς ἂν αὐτοῖς ἐπιδράπωσιν, ἀλλ'ἐκόντες τῇ πλάνῃ δήπου δουλεύουσιν.¹⁷¹

In queste parole troviamo conferma di quanto ipotizzato in precedenza. I Cristiani tendono alla conversione all'Islam perché allettati dalla possibilità sia di una libertà morale che essi riconoscono nei precetti musulmani sia dalla certezza di un riconoscimento sociale maggiore e un trattamento fiscale favorevole.

Per molti invece la via di uscita tra la costrizione alla conversione e il rispetto della fede dei padri assume le forme del cripto-Cristianesimo¹⁷². Anche in questo caso le coordinate temporali del fenomeno ci paiono coprire l'intero arco del XIV sec. e oltre. Ancora Kalekas in una sua di poco precedente lettera ai Niceni (fine 1338-inizio 1339) toccava espressamente l'argomento a dimostrazione indiretta di quale fosse l'urgenza della questione. Egli consigliava la via di una fede vissuta nella clandestinità. La salvezza, come dimostra il caso del martire Giacomo di Persia¹⁷³, anche per quanti costretti all'apostasia passa per il ritorno in seno alla Chiesa e al rispetto dei suoi dogmi e, se ciò dovesse essere scoperto dagli Infedeli, il martirio sarà la degna ricompensa di questo sacrificio:

Ἐπεὶ οὖν παραχωρήσει θεοῦ διὰ πλήθος ἁμαρτιῶν ὑπερίσχυσε καθ'ἡμῶν ἢ τῶ Ἰσμηλιτῶν ἐπίθεις καὶ πολλοὺς οὗτοι τῶν ἡμετέρων χειρωσάμενοι καὶ καταδουλώσαντες παρεβιάσαντο καὶ παρέσυραν, φεῦ ὥστε καὶ τὰς τῆς ἑαυτῶν κακίας καὶ ἀθεότητος ἐλέσθαι, τοῖς εἰς βάθος δὲ κακίας τοσαύτης ἐμπεσοῦσιν αἴσθησις, οἱ κακοῦ γεγόνασιν, ἐπιγενομένη τὰ τῶν χριστιανῶν πάλιν ἀνακαλέσασθαι διεγείρει, λογισμὸς δὲ τις εἴσεισιν ἕτερος, καὶ διστάζουσι καὶ βέβαιόν τι μαθεῖν ζητοῦσιν, εἰ μὴ διαμάρτωσιν, ἀλλ'ἐπιτεύξονται τῆς ἑαυτῶν σωτηρίας, πᾶσι τοῖς τοιούτοις ἐγγυᾶται ἢ τοῦ θεοῦ ἐκκλησία καὶ πληροφορίαν βεβαίαν δίδωσιν, ὡς ἐλομένους τὰ τῆς ἀληθοῦς εἰς θεὸν πίστεως καὶ τῆς τῶν μουσουλμάνων κακίας, εἰς ἣν ἐξεκυλίσθησαν, ἀποστάντας, τῇ τῶν χριστιανῶν πάλιν μερίδι συναριθμήσει καὶ ἰάσεται καὶ θεραπεύσει, καὶ οὐδὲ εὐρήσουσιν ἐμπόδιόν τι πρὸς τὴν τῶν ἰδίων ψυχῶν σωτηρίαν. Διὰ τὸ προγεγονὸς αὐτοῖς, ὡς εἴρηται, σφάλμα, ἀλλ'ὅσοι μὲν τούτων καὶ φανεράν καὶ πεπαρησιασμένην ἐνδείξονται τὴν μετάνοιαν, ὡς καὶ παθεῖν ἐλέσθαι ὑπὲρ τῆς εἰς θεὸν πίστεως, οὗτοι καὶ μαρτυρικὸν ἀναδήσονται στέφανον, ἀπόδειξις τούτου σαφῆς ὁ μέγας τοῦ Χριστοῦ μάρτυς Ἰάκωβος ὁ Πέρσης (cfr. BHG 772-773e), ὅσοι δὲ τῷ φόβῳ τῶν κολάσεων καθ'ἑαυτοῦς καὶ ἐν τῷ λεληθότι διαζῆν θελήσουσι, τὰ τῶν χριστιανῶν ἐνστερνιζόμενοι καὶ ποιοῦντες, καὶ αὐτοὶ σωτηρίας ἐπιτεύξονται, μόνον κατὰ τὸ δυνατὸν τηρεῖν σπουδάζοντες τὰς τοῦ θεοῦ ἐντολάς.¹⁷⁴

¹⁷¹ Cfr. SCHOLARIOS, III, p. 384.

¹⁷² Sul fenomeno del cripto-Cristianesimo cfr. VRYONIS 1971, pp. 341-343 e soprattutto per il repertorio bibliografico p. 343, nota 262; più recenti e complessive sull'impero millennio bizantino le riflessioni di N. A. Oikonomides in N. A. OIKONOMIDES, *La brebis égarée et retrouvée: l'apostat et son retour*, in *Religiöse Devianz. Unterschungen zu sozialen, rechtlichen und theologischen Reaktionen auf religiöse Abweichung im westlichen und östlichen Mittelalter*, edited by D. SIMON, Frankfurt am Main 1990, pp. 143-157 = N. A. OIKONOMIDES, *Social and Economic Life in Byzantium*, edited by A. ZACHARIADOU, Aldershot 2004, II, pp. 143-157.

¹⁷³ Cfr. BHG 772-773e.

¹⁷⁴ Cfr. DARROUZÈS 1977, n° 2185; MM I, n° 82, pp. 183-184.

Decenni dopo anche il patriarca Scholarios elogia il sacrificio di questi novelli Procopio, Mercurio e Giorgio e riconosce loro quasi una superiorità rispetto ai nobili modelli del passato: mentre quelli si sacrificavano docilmente dinanzi ai tiranni del momento e con i segni sul loro corpo davano testimonianza di fronte all'inveterata ignoranza e credulità degli uomini, i neomartiri mostrano fermezza nel solo nome di Cristo di fronte alle indicibili accuse mosse dagli Infedeli vanagloriosi, non indietreggiano né sperano in qualche via di scampo, né vacillando dall'amore verso Cristo nell'ipotesi dell'apostasia, fornendo prova di superiore energia e convinzione:

Ἀμφιγνοεῖν δὲ χρῆ οὐδένα περὶ τῶν ἐν μέσοις νῦν τοῖς βαρβάροις κακοπαθούτων ὑπὲρ τῆς πίστεως, ὡς ἄρα ἄλλοι Μερκούριοι καὶ Προκόπιοι καὶ Γεώργιοι αὐτοὶ εἰσιν, εἰ μὴ καὶ μείζους τῶν προτέρων ἐκείνων εἰσὶ πῆ, ὅσω καὶ ἀνδρειότεροι· τότε μὲν γὰρ μᾶλλον ἐκεῖνοι τοῖς τυράννοις ἐπήεσαν ἢ ὑφίσταντο ἐπιόντας· δόγματι γὰρ οὐρανόθεν προκόπτοντι σὺν ἀμάχῳ τε καὶ ἀναμφιλέκτῳ τῇ συμμαχίᾳ δόξαν τῇ παλαιᾷ τῶν ἀνθρώπων ἀγνοίᾳ καὶ πονηρίᾳ συγγεγηρακυῖαν ἀνατρέπειν ἐθάρρησαν σὺν θεῷ καὶ τὴν διὰ τοῦ Ἰησοῦ σπαρεῖσαν φιλοσοφίαν εἰς τὸν σύμπαντα διανέμοντες κόσμον, αὐτοὶ πρῶτοι μετὰ τὸν καθηγεμόνα ἐν τοῖς ἰδίοις αὐτὴν ἐπεδείκνυντο σώμασιν· οἱ δὲ νῦν ὁμολογηταὶ τὰς ἀμυθήτους ἐκ τῶν βαρβάρων ἐπιούσας πικρίας μεθ' ὑπεφυοῦς φέρουσι καρτερίας διὰ τὸ τοῦ Ἰησοῦ μόνον ὄνομα σφίσις ἐπαγομένας, καὶ οὔτε πρὸς τὸ συζηῖν αὐταῖς ἀποκνοῦσι καὶ μηδεμίαν ἐλπίζειν ἀλεωρῆν, ὡς ἔστιν ἀνθρωπίνως εἰκάσαι, οὔτε τῇ κατὰ συγχώρησιν εὐλογον τοῦ θεοῦ προκοπῆ τῆς ἀποστασίας ἐκ τῆς τοῦ Ἰησοῦ ἀγάπης σαλεύονται· ταῦτα δὲ τῆς προηγουμένης κατὰ τὴν ἀνδρίαν ἐνεργείας εἰσὶ δῆπου.¹⁷⁵

L'inclusione entro gli schemi della nuova società turca – in particolare ottomana – invece può assumere forme differenti. L'azione di proselitismo e la manifestazione di aperture sincretiche delle élites religiose ottomane furono fattori determinanti per una conversione numericamente rilevante di Cristiani. A questo proposito merita una segnalazione del breve e – a dire il vero – diafano epistolario di Teofane, nominato metropolita di Nicea nel 1366¹⁷⁶. Nella *Epistula* I, chiaramente risalente al periodo precedente l'insediamento¹⁷⁷, Teofane si rivolge alla sua futura comunità fornendoci interessantissime informazioni sui rapporti tra Musulmani e Cristiani nella città. Egli chiede di evitare gli incontri e i dibattiti con gli Infedeli che evidentemente dovevano essere frequenti e accesi, come d'altra parte un decennio prima aveva testimoniato lo stesso Palamas che alla Porta

¹⁷⁵ Cfr. SCHOLARIOS, IV, p. 219.

¹⁷⁶ Notizia in PLP 7615. Decisamente limitata la bibliografia più recente su questo convinto sostenitore del Palamismo: I. D. POLEMIS, *Theophanes of Nicaea: His Life and Works*, Wiener Byzantinische Studien 20, Wien 1996; ΘΕΟΦΑΝΟΥΣ ΝΙΚΑΙΑΣ, Ἀπόδειξις ὅτι ἔδύνατο ἐξ ἁδίου γεγενῆσθαι τὰ ὄντα καὶ ἀνατροπὴ ταύτης, Editio princeps, Εἰσαγωγή, Κείμενο, Μεταφραση, Ευρετηρια ΙΩΑΝΝΟΥ ΠΟΛΕΜΗΣ, Corpus Philosophorum Medii Aevii Philosophi Byzantini 10, Αθήνα 2000 (con repertorio bibliografico a pp. 3-4, nota 1) e RIGO 1997. Per la raccolta delle tre lettere è ad oggi disponibile solo l'edizione in PG 150, 288-349.

¹⁷⁷ Cfr. PG 150, 289B: κοινῇ γνώμη τοῦ παναγιωτάτου ἡμῶν δεσπότου τοῦ οἰκομενικοῦ πατριάρχου καὶ τῆς περὶ αὐτὸν θείας καὶ ἱερᾶς συνόδου προήχθην ἐγὼ ὁ ἐλάχιστος διὰ μηνύματος εἰς ὑποψήφιός, καὶ οἶον εἰπεῖν μνηστῆρα τῆς ἐν ὑμῖν ἀγίας τοῦ Θεοῦ Ἐκκλησίας.

Orientale della città bitinica si confrontò alla presenza di una folla composita con un *tasimane* servendosi di un interprete. Così si esprime Teofane:

Ἦμῖν γὰρ μάλιστα δεῖ πολλῆς νήψεως καὶ προσοχῆς, ἀγαπητοί, οἷα δὴ συναναστρεφομένοις πονηροῖς ἀνθρώποις, ἀσεβέσι καὶ ἀμαρτωλοῖς, ἵνα μὴ τινες ἐκ τῆς πρὸς ἐκείνους διηνεκοῦς ὁμιλίας, καὶ πολλῆς συνηθείας περιτρεπόμεοι, ἢ κατὰ τὴν πίστιν ὑποσκελίζοιτο, ἢ κοιωνοῖεν τοῖς ἔργοις ἐκείνων τοῖς πονηροῖς.¹⁷⁸

I timori del metropolita incaricato non si limitano a questo. Egli riconosce inoltre che quella che ai suoi occhi è licenziosità morale praticata dai Musulmani rappresenta un'attrattiva per i Cristiani, quasi uno stimolo all'apostasia, favorita dall'atteggiamento conciliante e disponibile degli avversari:

Οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ἕτερα ἔστι πρὸς τοῖς εἰρημένοις, τὰ παρακαλεῖν τε διεγείρειν δυνάμενα πρὸς τὴν ἀπάτην ἐκείνων καὶ μοχθηρίαν, ὥστε κλονεῖσθαι τοὺς μὴ καλῶς προσέρχοντας ἑαυτοῖς. Πρῶτον μὲν τὸ λεῖον τῆς ἡδονῆς, καὶ ἀνειμένον πάντη καὶ ἀκόλαστον τοῦ βίου, καὶ τὸ ἐξεῖναι πᾶσαν ἐπιθυμίαν τελεῖν τῆς σαρκὸς ακωλύτως πρὸς τούτοις ἐπίκειται καὶ ὁ ἀφανὴς ἐχθρὸς καὶ ἀντίδικος ἡμῶν διάβολος μετὰ τῆς ἐπιβούλου σαρκὸς, ὑπηκόους καὶ ὑπηρετάς ἔχων τοὺς ὀρωμένους εὐμενεῖς ἐχθροὺς ἡμῶν ἂν τις εἶπε, τοὺς συνοικοῦντας ἡμῖν καὶ καθάπερ τινὰς ἀκάρπους μελίσσας συμμιγνυμένας τῷ τοῦ Χριστοῦ μελισσῶνι [...].¹⁷⁹

Queste frequentazioni sono quindi condannate poiché non procurano alcun vantaggio spirituale:

Οὔτε γὰρ ὠφέλειαν, οὔτε βλάβην μείζονα δύναται τις, ἀγαπητοί, ῥᾶον λαβεῖν ἄλλοθεν, ἢ παρὰ τῶν ἀνθρώπων τῶν συναναστρεφομένων, καὶ κοιωνούντων, καὶ σύνθειαν οὐ μικρὰν ἐσχηκότων ἐκ τῆς συχνῆς ὁμιλίας.¹⁸⁰

Teofane ne conclude che sia necessario rifiutare i piaceri e le lusinghe materiali proposte dalla predicazione degli Infedeli e seguire altresì l'esempio di Cristo, accettare le sofferenze e i patimenti:

Ταῦτ'οὖν ἅπαντα ἐννοῦντες ἀγαπητοί, καὶ τὰς ἡδονὰς τῆς σαρκὸς ὡς δηλητήρια φάρμακα φεύγωμεν, καὶ τοὺς ἐπαγομένους πειρασμοὺς γενναίως ἐνέγκωμεν, ἵνα κοιωνοὶ γενώμεθα τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων, καὶ διὰ τοῦτο καὶ τῆς ἐκείνου δόξης, εἴπερ συμπάσχομεν, ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν.¹⁸¹

Queste considerazioni di Teofane confermano la nostra ricostruzione circa lo stato di frequentazione tra comunità islamica e cristiana nella Nicea della metà del XIV sec. Il

¹⁷⁸ Cfr. PG 150, 289C.

¹⁷⁹ Cfr. PG 150, 289D.

¹⁸⁰ Cfr. PG 150, 292B.

¹⁸¹ Cfr. PG 150, 296B.

richiamo del nuovo metropolita a evitare contatti con gli Infedeli è infatti complementare alla pratica di proselitismo e sincretismo condotta da dotti musulmani – come abbiamo osservato – della corte di Orhan. In secondo luogo il monito a resistere di fronte alle lusinghe della carne prova quanto l'etica coranica, giudicata dal metropolita come aberrante, trovasse credito e adesione tra la popolazione greca tanto da sollecitare le conversioni. In ultimo, badando al momento in cui la lettera fu composta, possiamo concludere che l'informazione sulla situazione che vivevano le comunità microasiatiche fosse ben conosciuta e dettagliata anche a Costantinopoli o comunque negli ambienti patriarcali.

5.3.3.3 I NEOMARTIRI

Conversioni forzate e cripto-Cristianesimo sono poi i due ingredienti che spiegano la rinascenza in questo periodo di un genere letterario che ha attraversato con alterne fortune l'intera storia del Cristianesimo bizantino: l'agiografia del martire. Se il concetto di *neomartire* è proprio del periodo della Turcocrazia¹⁸², già le fonti manoscritte assegnano tra la fine del XIII fino agli inizi del XV sec. il titolo a quanti, dopo aver subito ingiusti e terribili supplizi, hanno testimoniato la loro fede con il sacrificio della vita. Se la definizione che si legge sui codici non fosse sufficiente, a riprova dell'intensità del fenomeno notiamo che in questo stesso arco temporale furono prodotte almeno cinque agiografie. Il dato prova quindi anche l'intento didattico e moralizzante dei vari autori, alcuni dei quali personaggi di primo piano del panorama intellettuale di quei decenni. Con ciò in sostanza intendiamo affermare che la compilazione di queste agiografie – con i loro dettagli, le descrizioni dei luoghi soggetti agli Infedeli, l'atteggiamento verso i Cristiani – aveva come scopo la creazione tra i fruitori di questi testi di un'informazione più precisa, diretta e dolorosa della condizione e del trattamento riservato ai correligionari. Potrebbe sembrare azzardato postulare l'ampia diffusione di queste storie se si fa conto della loro scarsa circolazione manoscritta. In effetti – come puntualizzeremo in nota – ciascuna di queste agiografie è tradita da un solo codice. Ciò lascerebbe presumere una scarsissima diffusione. Da un controllo più approfondito siamo tuttavia indotti a una conclusione opposta. La *Vita di Niceta il giovane*, composta da Teodoro Mouzalon, il cui unico testimone risale all'ultimo decennio del XIII sec., fu sicuramente letta in pubblico come dimostrano alcuni passaggi; Teodoro Metochites pronunciò a corte il discorso in onore di Michele martire; bisogna

¹⁸² Sulla definizione di *neomartire* e sulla rassegna dei casi a disposizione per il nostro periodo e quello successivo si vedano: DELEHAYE 1921, p. 701; A. RIGO, "O martiri gloriosi di Cristo apparsi di recente...", in *Oriente cristiano e santità. Figure e storie di santi tra Bisanzio e l'Occidente*, a cura di S. GENTILE, Roma 1998, pp. 15-34, in part. p. 15; E. A. ZACHARIADOU, *The neomartyr's message*, in *Δελτίον Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών* 8 (1990-1991), pp. 51-63.

osservare poi che il *dossier* martirologico di Teodoro il giovane è composto da una *Vita*, che ci fornisce una narrazione dettagliata degli eventi, ma preceduta da un'*akolouthia* del santo; le notizie su Arsenio ci provengono anche in questo caso da un'*akolouthia*; e in ultimo osserviamo che il ricordo di Paolo di Adrianopoli è conservato in una stringatissima menzione presente nella versione locale del *Synodikon* dell'Ortodossia. Di certo gli esempi che abbiamo appena citato, pur essendo maggioritari, non coprono l'intero numero delle opere in questione, ma al contempo ci assicurano che, a discapito di una tradizione manoscritta insufficiente, notizie dettagliate su questi martiri erano patrimonio collettivo. Proponiamo di seguito una breve rassegna di questi testi, ricordando come essi siano sostanzialmente debitori del modello rappresentato dal *Martirio di Teodoro Gabras*¹⁸³.

Il primo caso è quello di Niceta il Giovane, il cui martirio è narrato da Teodoro Mouzalon († 1294)¹⁸⁴. La vicenda è ambientata ad Ancira, ormai sotto la dominazione turca. A venti anni Niceta sceglie la vita monastica e, contrariamente ai progetti della famiglia che lo vorrebbero fidanzare con una ragazza locale, parte per Nissa per visitare la tomba del grande Gregorio con la scusa di far visita insieme alla madre e altri due compagni alla sorella che lì vive. Una sosta alle porte della città per rifocillarsi diviene il pretesto per la condanna poiché agli occhi degli Infedeli Niceta e i suoi compagni hanno in tal modo infranto l'obbligo del digiuno in tempo di *ramadan*. Condannati al rogo, i due compagni scelgono la via dell'apostasia, mentre il martire affronta il supplizio sotto gli occhi di Musulmani e Cristiani, che – questi ultimi – ne raccolgono le reliquie. La data approssimativa del martirio ci porta agli anni del regno di Andronico II, con verosimiglianza al 1282.

Un secondo caso è quello di Michele¹⁸⁵, protagonista del racconto di Teodoro Metochites († 1332)¹⁸⁶. Originario di Smirne, fu catturato ancora bambino dai Turchi. Finito in Egitto, si convertì all'Islam. Arruolato come soldato, dopo una crisi esistenziale, informa i notabili cristiani e il patriarca di Alessandria della sua intenzione di tornare cristiano. Viene così organizzato il piano: travestito da monaco, si imbarca per Costantinopoli, facendo voto di tonsurarsi se la fuga avrà successo. Finisce invece in prigione, tradito da “uomini malvagi”. Nonostante i tentativi di farlo desistere, egli sceglie la via del martirio per decapitazione, alla quale assistono non solo i suoi concittadini, ma anche Italiani, ambasciatori bizantini e serbi giunti in quel tempo in città. Per evitare forme di culto *post mortem*, le autorità musulmane decidono di cremare il corpo. La notizia dell'ambasceria bizantina e serba permette di precisare la cronologia: Michele probabilmente fu catturato durante la stessa razzia nella quale cadde prigioniero il giovanissimo Gregorio Sinaita (ca.

¹⁸³ Cfr. A. RIGO, *Il martirio di Teodoro Gabras*, in *Analecta Bollandiana* 116 (1998), pp. 147-156; BHG 1745.

¹⁸⁴ Cfr. F. HALKIN, *Hagiographica inedita decem*, Corpus Christianorum series graeca 21, Leuven 1989, pp. 127-154. Il testo è tradito in *Athos, Lavra Δ 80*, ff. 324^r-337^r. Di questa agiografia esiste anche un rifacimento posteriore per mano di Pacomio Rousanos (1508-1553), composto nell'agosto 1552.

¹⁸⁵ Notizia in *PLP* 19059.

¹⁸⁶ Il testo è tramandato in *Wien Nationalbibliothek, Phil. gr.* 95, ff. 303^r-325^r. Per l'edizione del medesimo si veda invece AASS, november, pp. 670-678.

1290); il patriarca di Alessandria citato nel testo potrebbe essere identificato con Gregorio II (1315-1342) e quindi il martirio di Michele si consumò verso il 1320.

Verso la metà del XIV sec. si collocano poi gli esempi di Andrea il Giovane e Teodoro Neomartire, del quale abbiamo già fatto cenno nella parte quarta. L'encomio di Andrea è opera di un altro grande intellettuale del periodo ossia Nicola Kabasilas (ca. 1320-1391)¹⁸⁷. Andrea conduce una vita errante al pari dei suoi predecessori ricordati come *σαλοί*. Tra i suoi continui vagabondaggi dalla Macedonia alla Palestina, giunto a Gerusalemme, proclama pubblicamente la divinità di Cristo e oltraggia il culto dei Musulmani a tal punto che, imprigionato e condannato, affronta la decapitazione di fronte a una folla di Infedeli e Cristiani. Anche il suo corpo è cremato per evitare l'eventuale culto delle reliquie.

Teodoro nasce invece ad Adrianopoli e, come altri, in tenera età è fatto prigioniero e trasferito a Malagina in Bitinia¹⁸⁸. Qui, convertitosi all'Islam, divenuto maturo desidera riacostarsi al Cristianesimo anche a seguito dei suoi colloqui con un vecchio monaco che gli prospetta due possibilità: o proclamare pubblicamente la sua apostasia dall'Islam o recarsi a Costantinopoli, annunciare il suo ritorno alla vera fede dinanzi al Patriarca, ricevendo da lui consigli sul ritorno in terra islamica. Teodoro preferisce la seconda opzione e, dopo aver fatto dinanzi al Patriarca pubblica dichiarazione, torna a Malagina e conduce una vita ritirata come custode di bestiame insieme a un compagno, tenendo ben nascosta la sua apostasia. Il compagno, venuto a conoscenza della conversione di Teodoro, denuncia il Cristiano. Incarcerato, dopo aver rigettato ogni proposta di riconciliazione, è condannato al rogo. I suoi resti furono seppelliti dai Cristiani della città nella chiesa locale. L'intera vicenda potrebbe essere collocata tra gli anni '50-'60 del XIVsec.

Sul finire del XIV sec. e l'inizio del secolo successivo le scarse notizie si concentrano nell'area europeo-balcanica. Limitate le notizie su Arsenio, metropolita di Berrhoia, commemorato – come abbiamo già detto – in un'*akolouthia*¹⁸⁹ e probabilmente martirizzato ai tempi della seconda presa della città (1389-1393-1394). Poco più di un cenno nella versione del *Synodikon* di Adrianopoli ci ricorda il martirio di Paolo¹⁹⁰. Per finire questa breve rassegna giungiamo ai primi anni del XV sec.¹⁹¹ con il caso di Giorgio di Adrianopoli¹⁹².

¹⁸⁷ Il testo è conservato nel *Parisinus gr.* 1213, ff. 83^v-89^v ed è stato edito in A. PAPAPOPOULOS-KERAMEUS, *Συλλογή Παλαιστινῆς καὶ Συριακῆς Ἀγιολογίας*, in *Pravo-slavnyi Palestiniskji Sbornik* 57 (1907), pp. 173-185.

¹⁸⁸ Testo pubblicato in OIKONIMIDES 1955 a partire dall'*Atheniensis gr.* 2118, ff. 146^f-157^v, di probabile provenienza tessalonicese.

¹⁸⁹ Il testo è conservato in *Meteora, Metamorphoseos* 269, ff. 102^f-110^v. È stato edito in Γ. ΧΙΟΝΙΔΗΣ, *Ἀνέδοκτος ἀκολουθία τοῦ νεομάρτυρος Ἀρσενίου Μητροπολίτου Βεροίας*, 14^{ος} - 15^{ος} αἰ., Θεσσαλονίκη 1971. Per la figura di Arsenio notizia in *PLP* 1399.

¹⁹⁰ Cfr. J. GOUILLARD, *Le Synodikon de l'Orthodoxie. Édition et Commentaire*, in *TM* 2 (1967), p. 116. Per la figura di Paolo notizia in *PLP* 22177.

¹⁹¹ Riportiamo qui per completezza la vicenda di Michele Pylles (*PLP* 23895) riferita da Doukas e discussa anche in E. A. ZACHARIADOU, *Ertogrul Bey, il sovrano di Teologo (Efeso)*, in *Atti della Società Ligure di Storia Patria* 5/79 (1965), pp. 155-156 = ZACHARIADOU 1985, VIII, pp. 155-156. Non si tratta di un martire, ma la figura di Pylles ci dà testimonianza di quanto, sotto il regno di Murad II, ormai i Cristiani, in particolare se dotati di specifiche abilità, fossero parte integrante della corte ottomana. Michele, per il quale abbiamo una prima menzione come

Originario di Sofia, compì un pellegrinaggio a Gerusalemme per poi essere arruolato al suo ritorno nell'esercito ottomano. Recatosi da un Turco che fabbricava archi, in sua presenza insulta il nome di Maometto. Nel parapiglia che segue, Giorgio è arrestato. Interrogato da alcuni testimoni, ossia *dānishmand*, è portato a giudizio dal gran visir Hoğa Mehmed Nizām ad-dīn pāshā (1429-1438). Inizialmente convinto ad assegnare solo una punizione esemplare, il visir cede alle pressioni della folla e condanna il Greco al rogo. Posto in una cesta, sulla pira vengono gettati insieme a lui anche cani e carcasse di altri animali per impedire ai Cristiani di raccogliere le reliquie di Giorgio.

Simili compilazioni ci danno testimonianza del fatto che in questo ultimo scorcio della storia bizantina si assista a una riattualizzazione delle ansie e dei timori che avevano contraddistinto il periodo paleocristiano, così ricco di fulgidi esempi di martirio. Qui pare elogiata la capacità di resistenza sui valori di purificazione, penitenza e martirio per quanti erano testimoni oculari del crollo e della scomparsa dell'entità statale a opera degli Infedeli. Eppure gli elementi ricorrenti in questi *dossiers* martirologici a nostro avviso non possono essere catalogati come *topoi* agiografici. In tutti i casi citati riscontriamo il fervore religioso – che è sintomo di appartenenza etnico-culturale – dei protagonisti. Un fervore, che talvolta sopito dall'opportunità di una momentanea apostasia (l'esempio di Teodoro), assume le forme ora della manifesta contrapposizione ora della ricerca di modalità di fedeltà religiosa clandestina (ancora Teodoro). Da rilevare poi la preoccupazione delle autorità civili ottomane di impedire ogni forma di culto *post mortem* del martire.

Questi esempi rafforzano in noi la convinzione per la quale l'atteggiamento delle forze occupanti nei confronti dei Cristiani fosse ambivalente: da un lato abbiamo un tentativo di *inclusione* (sia favorendo le apostasie sia sostenendo a esempio l'ingresso nei ranghi dell'esercito come mostra il caso di Teodoro e Giorgio) e dall'altro la tendenza alla *periferizzazione* sociale dei Cristiani. Con ciò intendiamo dire che le autorità turche si impegnano a marginalizzare il ruolo della popolazione cristiana locale ora con atti di violenza come i martiri ora con modalità alternative quali il trasferimento coatto. L'obiettivo è quindi quello di *diluire* la presenza cristiana nelle zone occupate e semmai *concentrarla* in aree ben delimitate. Lo stesso Palamas nel suo epistolario lascia pensare che nelle città di Lampsaco e soprattutto Pegai, Prusa, nel villaggio nel quale è trasferito prima del contraddittorio con i Chioni, e Nicea le comunità cristiane siano ormai relegate in specifici quartieri, con propri rappresentanti che interloquiscono con i governanti.

plenipotenziario per Ertogrul, signore di Efeso-Teologo, nel 1398, visse ad Adrianopoli in qualità di segretario del sultano Murad II per le sue competenze in greco e arabo. Coinvolto nell'intrigo che portò alla morte di Ertogrul di Efeso, fu catturato e brutalmente torturato. Condotta di fronte alla pira alla quale era destinato, decise di abiurare il Cristianesimo e abbracciare l'Islam forse nel 1422 (cfr. DUCAS, p. 235).

¹⁹² Notizia in *PLP* 4127. Il testo è conservato nel *Marcianus gr. II*, 50 (= 1307), ff. 235^r-242^r ed è stato edito in CH. PATRINELLIS, *Μία ανέκδοτη διήγηση για τὸν ἄγνωστο Νεομάρτυρα Γεώργιο († 1437)*, in *Ὁρθόδοξος Παρουσία* 1 (1964), pp. 65-73.

5.3.3.4 COLLABORAZIONISMO E AUTORITÀ RELIGIOSE

Tornando all'atteggiamento dei Cristiani delle province conquistate, dobbiamo ricordare poi i casi di quanti preferiscono la collaborazione con gli occupanti per preservare posizioni di potere, per continuare a praticare la propria professione, mettendo al servizio dei Turchi le loro capacità. È il caso del comandante Köse Michael, del medico Taronites o dell'interprete Michele Pylles, a esempio. Ma anche le autorità religiose ortodosse si muovono in questa direzione: al fine di vedere riconosciuti i propri privilegi o il mantenimento dei beni fondiari assistiamo nella seconda metà del XIV sec. a esempi di insubordinazione rispetto all'autorità centrale del Patriarcato o di casi di collaborazionismo. Una testimonianza assai singolare proviene dai registri patriarcali. Il 22 aprile 1377 negli appartamenti di san Teofilatto, il patriarca Filoteo Kokkinos si riunisce in assemblea con alcuni metropolitani per istruire un processo contro uno ieromonaco residente a Pharos. Quando alcuni Cristiani, per scampare alla cattura, si erano rifugiati nella chiesa di san Giorgio, egli, anziché proteggerli, li aveva consegnati alla popolazione locale che temeva ritorsioni da parte delle autorità turche. Torture ed esecuzione saranno il destino dei malcapitati come provato dall'inchiesta del diacono Giovanni Toxotenos, inviato *in loco* su mandato patriarcale. La sanzione per lo ieromonaco è esemplare: gli sono addebitate le sanzioni canoniche e la deposizione dal suo ministero¹⁹³.

Altrettanto rivelativo dello stato di confusione che coinvolge anche alte cariche religiose è l'*affaire* di Doroteo, metropolita di Peritheorion¹⁹⁴. Questi, dopo essere stato imprigionato per volontà dell'imperatore nella torre di Poroi, fugge cercando riparo presso la corte ottomana intorno al 1380¹⁹⁵. Il patriarca Nilo in prima battuta ammonisce la comunità locale a non accogliere il transfuga¹⁹⁶. Quindi in una data precedente al novembre del 1381, Nilo invia una richiesta di comparizione a Doroteo, con l'accusa di connivenze con i Turchi che gli hanno permesso di rientrare in possesso della sua sede¹⁹⁷. L'*affaire* si conclude il 23 novembre dello stesso anno con la deposizione ufficiale e scomunica del metropolita ribelle, reo di aver usurpato con il concorso dei Turchi la sede di Peritheorion nonostante l'interdizione patriarcale e aver rifiutato, dopo un soggiorno in Anatolia, le convocazioni presso la Sinodo. Capo d'accusa ancora più infamante consiste nell'aver consegnato alle autorità musulmane i prigionieri che cercavano rifugio nelle mura della città (μετὰ τῶν Τούρκων ἐποίησε συμφωνίαν, ἵνα ὅσα ἂν προσφύγωσιν αἰχμάλωτα εἰς τὸ Περιθεώριον, παραδιδῶ ταῦτα αὐτὸς πρὸς τοὺς Τούρκους). L'episodio di Doroteo ha

¹⁹³ Cfr. DARROUZÈS 1977, n° 2647; MM I, n° 3289, pp. 592-593.

¹⁹⁴ Notizia in *PLP* 5930.

¹⁹⁵ Cfr. DÖLGER 1925-1965, n° 3172.

¹⁹⁶ Cfr. DARROUZÈS 1979, n° 2710; MM II, n° 353, pp. 37-39.

¹⁹⁷ Cfr. DARROUZÈS 1979, n° 2724.

suscitato, come prova lo stesso documento patriarcale, sconcerto nelle gerarchie ecclesiastiche¹⁹⁸.

Altrettanto interessanti le voci lasciate circolare per screditare l'operato del metropolita di Atene, un altro Doroteo¹⁹⁹, che aveva guidato con eroismo la sua comunità quando la città fu presa dai Latini. Sebbene il patriarca Antonio IV riconobbe l'innocenza del prelado, rimane significativo il fatto che siano state diffuse sul suo conto accuse di connivenza e collaborazionismo con i Turchi, accuse ritenute quindi credibili e verosimili per l'epoca²⁰⁰.

Alla luce di questi esempi non ci sorprende la sottomissione dei monasteri athoniti nel 1423-1424 al sultano ottomano. Si tratta di un evento epocale, ma che trova spiegazione nelle forze centrifughe che attraversavano e turbavano l'unità e il riconoscimento dell'autorità patriarcale tra la fine del XIV e inizio del XV sec.

5.3.4 UN BILANCIO SULL'IMMAGINE DEL TURCO

Questa lunga disamina e il riferimento a così varie fonti ha il pregio – a nostro modo di vedere – di mettere in luce come l'immagine che i Bizantini hanno elaborato del nemico turco sia assai più complessa di quella che deriva dalla compulsazione delle fonti ufficiali (storici, registro patriarcale). Se il ritratto è sempre e comunque carico di tinte fosche e preoccupate, ciò non equivale a credere che la popolazione sia della capitale sia delle province occupate non reagisse alle nuove condizioni di convivenza imposte dai conquistatori. I testi e gli esempi che abbiamo proposto mostrano come a Costantinopoli giungessero notizie precise e dettagliate sulla situazione dei territori soggetti ai Turchi e parimenti accesa fosse la discussione circa i modi per affrontare le mutate condizioni.

L'immagine stereotipata del Musulmano è indubbiamente negativa: egli è tratteggiato come sanguinario, privo di pietà, dedito a pratiche sataniche conseguenti a una moralità licenziosa e aberrante. Eppure ciò non genera un senso di repulsione e rigetto. Le aperture sincretiche degli ambienti religiosi in particolare ottomani, i benefici di ordine sociale e fiscale garantiti dalle autorità civili turche uniti prima alla percezione dello sfaldamento dell'entità statale, quindi all'indebolimento del prestigio patriarcale partecipano a una ridefinizione dolorosa della costituzione dell'*homo byzantinus*. Ecco perché registriamo pulsioni contrastanti tra quanti tentano una disperata reazione, che assume talvolta le coloriture di una donchisciottesca resistenza come nel caso del giovane monaco Hilarion che nel 1306 è redarguito per aver organizzato una pattuglia armata

¹⁹⁸ Cfr. DARROUZÈS 1979, n° 2728.

¹⁹⁹ Notizia in *PLP* 5926.

²⁰⁰ Per questo caso si veda DARROUZÈS 1979, n° 2921; *MM II*, n° 435, pp. 165-169.

contro i Turchi operante nei pressi del *metochion* di Elegmoi in Bitinia²⁰¹ e quanti sono vittime di pari pulsioni che si agitano nella vicenda biografica come dimostrano gli esempi dei neomartiri che passano dal Cristianesimo all'Islam per poi tornare al Cristianesimo dopo una crisi spirituale.

5.4 LA GIUSTIFICAZIONE DELLE VITTORIE TURCHE TRA SENSO DEL PECCATO E MILLENARISMO

Rimane a questo punto un ultimo aspetto da trattare, non ci tocca che rispondere a un'ultima domanda per completare il nostro quadro: alla luce di quanto abbiamo descritto quale la giustificazione alle vittorie turche? Un quesito che le malcapitate vittime delle piccole e grandi disfatte militari che costellano il secolo rivolgono con disperato slancio a quanti potrebbero o dovrebbero garantire e proteggere l'unità fisica e spirituale dell'impero. Valga come esempio la drammatica richiesta che i cittadini di Lampsaco rivolgono allo sfortunato Palamas:

Ἡμᾶς δ'έκεῖ καὶ ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν καὶ παιδῶν, εὖ ἴστε, περιεχεῖτο πλῆθος συχνόν, τῶν μὲν τὰ καθ'ἑαυτοὺς ἐξαγγέλλειν καὶ τὴν θεραπείαν λαμβάνειν τῶν κατὰ ψυχὴν νοσημάτων ἐπιθυμούντων, τῶν δὲ ἀποριῶν τινῶν περὶ τὸ σέβας λύσιν, τῶν δὲ πλειόνων τὴν αἰτίαν ἀπαιτούντων τῆς περὶ τὸ ἡμέτερον γένος παρὰ θεοῦ τοσαύτης ἐγκαταλείψεως, ἐτέρων δὲ ἀποδυρομένων συμπαθῶς τὴν κατ'ἐμὲ συμφορὰν.²⁰²

Nella medesima lettera non dimentichiamo nemmeno l'appunto del *tasimane* di Nicea che giustifica l'attendibilità della predicazione di Maometto alla luce delle vittorie militari collezionate dagli eserciti islamici:

Ἐν τῷ εὐαγγελίῳ γεγραμμένον ἦν περὶ τοῦ Μωάμεθ, καὶ ὑμεῖς ἐξεκόψατε τοῦτο. Ἀλλὰ καὶ ἐκ ἄκρας ἀνατολῆς ἐξεληθὼν ἡλίου, μέχρι καὶ τῆς αὐτοῦ δύσεως, ὡς ὄρας, νικῶν κατήντησεν.²⁰³

Questi due passaggi mostrano l'urgenza del tema e il suo utilizzo strumentale nella discussione tanto da parte dei conquistati quanto dei vincitori.

La risposta, pressoché univoca e quasi ridondante, offerta dai protagonisti della scena religiosa dell'epoca addebita la responsabilità delle vittorie nemiche alla crisi spirituale ed etica che travolge la società bizantina nel corso del XIV sec., in una parola il peccato (ἄμαρτία). A noi il compito di valutare innanzitutto quanto questa giustificazione sia di prammatica o conseguente a uno stato di effettiva e radicata decadenza della moralità.

²⁰¹ Cfr. LAURENT 1971, n° 1645.

²⁰² Cfr. PHILIPPIDIS-BRAAT 1979, pp. 143-145, LE § 9, ll. 1-6.

²⁰³ Cfr. PHILIPPIDIS-BRAAT 1979, p. 157, LE § 24, ll. 19-21.

Di certo è un uso bizantino interpretare fasi critiche della propria storia secondo la lente dello sfaldamento della tenuta disciplinare e dell'indebolimento dell'adesione monolitica al dogma ortodosso. Il modello di questo uso si rintraccia nelle riflessioni di Massimo il Confessore²⁰⁴, uno tra i primi Padri a doversi confrontare proprio con il problema della sopravvivenza dello stato di fronte alle aggressioni militari esterne. Le parole di questo teologo del VII sec. ci appaiono identiche a tanti passaggi di autori di età paleologa, quando a esempio leggiamo le considerazioni che condivide con Pietro, *strategos* in Numidia, intorno all'avanzata araba in Siria, contenute nella *Epistola XIV*:

²⁰⁴ Bibliografia sulla dottrina del peccato e connessa teoria escatologica in Massimo il Confessore: E. MICHAUD, *St. Maxime le Confesseur et l'apocatastase*, in *Revue internationale de théologie* 10 (1902), pp. 257-272; W. E. KAEGI, *Initial Byzantine Reactions to the Arab Conquest*, in *Church History* 38 (1969), p. 142; D. J. CONSTANTELOS, *The Moslem Conquests of the Near East as revealed in the Greek Sources of the seventh and eight Centuries*, in *Byz* 42 (1972), p. 332; J. BOOJAMRA, *Original Sin according to St. Maximus the Confessor*, in *St. Vladimir's Theological Quarterly* 20 (1976), pp. 19-30; A. CERESA-GASTALDO, *Dimensione umana e prospettiva escatologica in Massimo Confessore*, in *Renovatio. Rivista di teologia* 12 (1977), pp. 324-329; B. E. DALEY, *Apokatastasis and "Honorable Silence" in the Eschatology of Maximus the Confessor*, in *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5 septembre 1980* (Paradosis 27), edd. F. HEINZER - C. SCHÖNBORN, Fribourg 1982, pp. 309-339; B. E. DALEY, *Eschatologie. In der Schrift und Patristik* (Handbuch der Dogmengeschichte, IV, 7a), Freiburg - Basel - Wien 1986, pp. 239-240; J. F. HALDON, *Ideology and Social Change in the Seventh Century: Military Discontent as a Barometer*, in *Klio* 68 (1986), pp. 166-167, p. 166 nota 69, p. 171 nota 78 e pp. 173-177 = J. HALDON, *State, Army and Society in Byzantium. Approaches to Military, Social and Administrative History, 6th-12th Centuries* (Variorum Reprints Collected Studies, 504), London, 1995, n° II; J.-M. GARRIGUES, *Maximus Confessor und das Ende des christlichen Imperium Romanum*, in *Communio* 16 (1987), pp. 495-497; H. U. VON BALTHASAR, *Apokatastasis*, in *Trierer Theologische Zeitschrift* 97 (1988), pp. 173-174 e 179-180; J.-M. GARRIGUES, *Saint Maxime le Confesseur face à la crise finale de la romanité chrétienne au VIIe siècle*, in *Communio* 13 (1988), pp. 119-122; E. KELLER, *Eucharistie und Parusie. Liturgie- und theologiegeschichtliche Untersuchungen zur eschatologischen Dimension der Eucharistie anhand ausgewählter Zeugnisse aus frühchristlicher und patristischer Zeit* (Studia Friburgensia, N.S. 70), Freiburg 1989, pp. 179-224; A. CAMERON, *The eastern provinces in the seventh century AD: Hellenism and the emergence of Islam*, in "Hellenismos": *quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque. Actes du Colloque de Strasbourg, 25-27 octobre 1989*, ed. S. SAID, Leiden 1991, pp. 290-291 e 293 = A. CAMERON, *Changing Cultures in Early Byzantium* (Collected Studies Series, 536), London 1996, n° IV; G. DAGRON, *Introduction historique. Entre histoire et apocalypse*, in *TM* 11 (1991), pp. 30-32 e 38-43; B.E. DALEY, *The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology*, Cambridge - New York - Port Chester - Melbourne - Sydney 1991, pp. 201-202; A. CAMERON, *Byzantium and the Past in the Seventh Century: The Search for Redefinition*, in *Le septième siècle. Changements et continuités. Actes du Colloque bilatéral franco-britannique tenu au Warburg Institute les 8-9 juillet 1988*, edd. J. FONTAINE - J. N. HILLGARTH, London 1992, pp. 250-276 = A. CAMERON, *Changing Cultures in Early Byzantium* (Collected Studies Series, 536), London 1996, n° V; W. E. KAEGI, *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, Cambridge 1995², pp. 21, 210-211 e 217-218; CL.-AG. ZIRNHELD, *Le double visage de la passion: malédiction due au péché et ou dynamisme de la vie. Quaestiones ad Thalassium de S. Maxime le Confesseur XXI, XXII et XLII*, in *Philohistôr. Miscellanea in honorem Caroli Laga septuagenarii* (Orientalia Lovaniensia Analecta, 60), edd. A. SCHOORS - P. VAN DEUN Leuven 1994, pp. 361-380; V. DEROCHÉ, *Entre Rome et l'Islam. Les chrétientés d'Orient 610-1054* (Regards sur l'histoire. Histoire médiévale, 112), Paris 1996, pp. 73-95; P. M. BLOWERS, *Realized Eschatology in Maximus the Confessor, Ad Thalassium 22*, in *Studia Patristica XXXII*, ed. E. A. LIVINGSTONE, Leuven 1997, pp. 258-263; D. J. SAHAS, *The demonizing force of the Arab Conquest. The Case of Maximus (ca. 580-662) as a political "Confessor"*, in *JÖB* 53 (2003), pp. 97-116; D. HAYNES, *The transgression of Adam and Christ the new Adam: St. Augustine and St. Maximus the Confessor on the doctrine of original sin*, in *St. Vladimir's Theological Quarterly* 55 (2011), pp. 293-317.

Τί γὰρ τῶν νῦν περιεχόντων τὴν οἰκουμένην κακῶν περιστατικώτερον; Τί δὲ τοῖς ἡσθημένοις τῶν γινομένων δεινότερον; τί δὲ τοῖς πάσχουσιν ἐλεεινότερον ἢ φοβερώτερον; Ἔθνος ὀρᾶν ἐρημικόν τε καὶ βάρβαρον, ὡς ἰδίαν γῆν διατρέχον τὴν ἀλλοτρίαν· καὶ θηρσὶν ἀγρίοις καὶ ἀτιθάσσοις, μόνης ἀνθρώπων ἔχουσιν ψιλὸν σχῆμα μορφῆς, τὴν ἡμερον πολιτείαν δαπανωμένην [...].²⁰⁵

Ancor più sorprendenti i toni, il lessico e le immagini di Massimo, quando nella medesima lettera spiega al suo corrispondente le ragioni dello straripamento di queste forze barbare e ferine:

Τί τούτων, ὡς ἔφην, Χριστιανῶν ὀφθαλμοῖς, ἢ ἀκοαῖς φοβερώτερον; Ἔθνος ἀπηνές καὶ ἀλλόκοτον, κατὰ τῆς θείας κληρονομίας ὀρᾶν ἐπανατείνεσθαι χεῖρας συγχωρούμενον. Ἄλλὰ ταῦτα τὸ πλῆθος ὧν ἡμάρτομεν συμβῆναι πεποιήκαμεν. Οὐ γὰρ ἀξίως τοῦ Εὐαγγελίου τοῦ Χριστοῦ πεπολιτεύμεθα. Πάντες ἡμάρτομεν, πάντες ἠνομήσαμεν, πάντες ἀφήκαμεν τὴν ὁδὸν τῶν ἐντολῶν τὴν εἰποῦσαν, Ἐγὼ εἶμι ἡ ὁδός, καὶ κατ'ἀλλήλων ἐθηριώθημεν, ἀγνοήσαντες τῆς φιλανθρωπίας τὴν χάριν, καὶ τῶν ὑπὲρ ἡμῶν τοῦ σαρκωθέντος Θεοῦ παθημάτων τὸ μυστήριον.²⁰⁶

Sicuramente il pensiero di Massimo il Confessore esercitò una certa influenza sugli interpreti degli eventi del XIV sec., eppure riteniamo insufficiente spiegare la loro risposta solo alla luce dell'autorevole predecessore. La monumentale riflessione di Massimo, di cui noi abbiamo riportato null'altro che una *particola*, valse semmai come monito e non come inerte ripresa tradizionale.

5.4.1 IL PECCATO NEI REGISTRI PATRIARCALI

La società bizantina nel corso dell'età paleologa visse in un evidente stato di decadenza morale²⁰⁷. È sufficiente sfogliare rapidamente i registri patriarcali per avere percezione delle dimensioni del fenomeno.

Già dai tempi di Atanasio (1289-1293; 1303-1309) si osserva la decisa azione del Patriarca volta a ristabilire la disciplina nei ranghi della chiesa costantinopolitana, all'epoca squassata dalle tensioni successive all'Unione di Lione e dallo scisma arsenita. A complicare il quadro intervengono poi le notizie che provengono dalle province d'Asia pressate dalle incursioni turche e l'instabilità prodotta dalla presenza della Compagnia Catalana²⁰⁸. Atanasio attacca i vizi diffusi in particolare tra gli strati più ricchi della popolazione

²⁰⁵ Cfr. MAXIMI CONFESSORI, *Epistolae, partim communes, partim dogmaticae et polemicae*, in PG 91, 540A.

²⁰⁶ Cfr. PG 91, 541BC.

²⁰⁷ In particolare per la situazione disciplinare del clero si veda VRYONIS 1971, pp. 334-337.

²⁰⁸ Raccogliamo utili notizie a partire da TALBOT 1973.

cittadina (crapula, avarizia e corruzione) e anzi invita i più abbienti a contribuire al mantenimento dei rifugiati di Anatolia che affollano la capitale²⁰⁹. Pervicace è poi l'azione contro quei metropoliti e vescovi che preferiscono risiedere in città anziché sostenere le proprie comunità che, soprattutto in Oriente, attraversano un periodo di grave difficoltà. Egli abolisce la Sinodo permanente (σύνοδος ἐνδημοῦσα), vietando di conseguenza ai prelati di risiedere stabilmente nella capitale e anzi obbligandoli a raggiungere la città solo una volta all'anno²¹⁰. Condanna aspramente la simonia dilagante: molti accumulano cospicue fortune accettando donativi da parte di coloro che devono presentarsi al tribunale ecclesiastico²¹¹ o dai candidati per l'attribuzione di un seggio vescovile o di altro incarico²¹², o si arricchiscono dilapidando i beni e le casse dei monasteri cittadini²¹³. Illuminante poi la *querelle* del 1307 con il clero di Santa Sofia, quando il Patriarca nega il versamento dell'emolumento annuale ora per le ristrettezze delle casse patriarcali ora per la condotta disdicevole. I chierici sono accusati di riunirsi in crocicchi a chiacchierare e ridacchiare anziché attendere alle loro funzioni²¹⁴. Anche i monaci non sono esenti dalla sferza del Patriarca. Egli invia una lettera a tutti i cenobi della città con l'obbligo che essa sia letta ogni 15° giorno del mese e in essa riassume le norme della buona condotta monastica: attendere con cura ai propri compiti, non indugiare in vane chiacchiere con il vicinato del monastero, rispettare l'obbligo di stabilità entro le mura del convento e in caso di necessità affrontare i viaggi a piedi e non con altro mezzo, non eccedere durante i pasti e anzi consumarne uno solo al giorno²¹⁵. Anche gli igumeni devono rappresentare un modello di rettitudine per i loro confratelli, non macchiandosi di indebita appropriazione di beni del monastero o convivenza con donne²¹⁶, reati per i quali essi saranno deposti e rinviati al giudizio dell'Imperatore. I suoi interventi superano poi le mura di Costantinopoli. Abbiamo notizia di una lettera nella quale egli redarguisce i monaci di Xeropotamou per la loro condotta esecrabile che li ha condotti, con la scusa delle difficoltà dovute alle incursioni barbare, a frequentare uomini e donne²¹⁷. Atanasio non si ferma qui. Durante il suo secondo patriarcato, in accordo con l'allora imperatore, arriva alla confisca dei beni monastici per sostenere i poveri della città, come ci racconta Pachymeres²¹⁸. Oltre all'attività di riordino della disciplina ecclesiale non va dimenticato poi l'impegno profuso per sostenere la popolazione terrorizzata dalle notizie che giungono dal fronte orientale. Egli organizza tra il 1305 e il 1307 solenni riti penitenziali, guidando due o tre volte alla settimana processioni

²⁰⁹ Cfr. LAURENT 1971, nn° 1757 e 1684.

²¹⁰ Cfr. LAURENT 1971, n° 1599.

²¹¹ Cfr. LAURENT 1971, nn° 1678, 1613, 1620, 1598 e 1694.

²¹² Cfr. LAURENT 1971, nn° 1694 e 1744.

²¹³ Cfr. LAURENT 1971, nn° 1718, 1613-1614.

²¹⁴ Cfr. LAURENT 1971, n° 1772.

²¹⁵ Cfr. LAURENT 1971, n° 1595.

²¹⁶ Cfr. LAURENT 1971, nn° 1678 e 1714.

²¹⁷ Cfr. LAURENT 1971, n° 1640.

²¹⁸ Cfr. PACHYMÉRÈS, III, VIII, 16, pp. 165-169; XI, 9, pp. 423-427.

per l'espiazione dei mali commessi dal popolo cristiano, causa della rovina generale²¹⁹. Al marzo-aprile del 1304 risale poi una sua lettera indirizzata ai monaci dell'Athos nella quale richiede l'intensa preghiera per le popolazioni vittime delle aggressioni nemiche²²⁰.

Il totale naufragio della politica ecclesiale di Atanasio si ravvede nella mole considerevole di atti che i patriarchi successivi furono costretti a emanare per contrastare il malcostume dilagante. Si percepisce qui a quale grado di perventimento fosse giunta la moralità pubblica ed ecclesiastica e come la società bizantina in questo periodo di ansie e incertezze sia percorsa da vertigini e fremiti che la spingono verso i campi oscuri delle pratiche magiche²²¹. Per non parlare poi della vera e propria guerra intestina all'eresia e alla confusione che imperversa nella classe dirigente intorno all'atteggiamento da tenere nei confronti del dogma latino. Il numero di documenti al riguardo ci suggerisce di procedere a una presentazione analitica. Osserviamo tuttavia che gli atti patriarcali sembrano mostrarci delle categorie di peccato ricorrenti. Innanzitutto notiamo come sia diffusa tra i laici e tra i religiosi l'abitudine di ricorrere a sortilegi e pratiche magiche che sono condannate con rigore dal tribunale sinodale (a). Il caso di Amarantina è paradigmatico: la donna non solo è perseguita per le sue manifeste pratiche e costretta alla monacazione dopo l'ammissione pubblica del suo errore, ma è oggetto anche di un sermone dell'allora patriarca Callisto I²²². Lo stesso Callisto è poi protagonista della moralizzazione della plebe della capitale e del clero con l'istituzione degli esarchi²²³. Un secondo tema ricorrente è la decisa guerra contro quanti impartiscono in maniera impropria il sacramento del matrimonio. In questi atti osserviamo una nutrita gamma di infrazioni dei canoni in vigore (b). Altro motivo di intervento è diretto alla disciplina monastica (c). Pare quasi che gli ambienti cenobitici della capitale nel corso del XIV sec. vivano una fase di acuta insofferenza alle regole monastiche. Vi è infine una categoria di atti che affrontano problemi disciplinari di varia natura e grado (d).

a) Atti contro pratiche magiche o simili

N° registro	anno	Descrizione	Patriarca
DARROUZES 1977, n° 2316	9/1350	Processo contro la maga Amarantina	Callisto I
DARROUZES 1977, n° 2318	autunno 1350	Conversione di Amarantina	Callisto I
DARROUZES 1977, n° 2331	12/1351	Amarantina prende i voti	Callisto I

²¹⁹ Cfr. PACHYMÉRÈS, IV, XIII, 23, pp. 674-675; LAURENT 1971, n° 1668.

²²⁰ Cfr. LAURENT 1971, n° 1604.

²²¹ Cfr. MITSIOU 2009.

²²² Su Amarantina (PLP 748), oltre al materiale del registro patriarcale, si veda anche *Τοῦ αὐτοῦ διδασκαλία κατὰ γοήτων καὶ γοητευσῶν*, in ΠΑΙΔΑΣ 2011, pp. 128-157; ΓΟΝΗΣ 1980, pp. 164-165.

²²³ Cfr. Δ. ΜΟΣΧΟΣ, *Ο θεσμός τοῦ ἐξάρχου κατὰ τον Πατριάρχη Κάλλιστο τον Α΄, συμπεράσματα για τον κλήρο και την κοινωνία της Κωνσταντινουπόλεως τον 14^ο αιώνα*, in Θεολογία 73/1 (2002), pp. 195-218.

DARROUZES 1977, n° 2334	fine 1351- 1352	Condanna di Kappadokes e di un monaco per magia e sortilegi	Callisto I
DARROUZES 1977, n° 2572	12/5/1370	Condanna del <i>protonotarios</i> Costantino Chloros, del falso monaco Phoudoules, di Syripoulos per detenzione di libri di magia e pratiche magiche	Filoteo
DARROUZES 1977, n° 2573	12/5/1370	Deposizione del sacerdote Paradeisos per pratiche magiche	Filoteo
DARROUZES 1977, n° 2574	12/5/1370	Deposizione dello ieromonaco Ioasaph di Hodegitria per magia	Filoteo
DARROUZES 1977, n° 2575	12/5/1370	Deposizione del <i>papas</i> Giacomo per magia in cambio di denaro	Filoteo
DARROUZES 1977, n° 2648	22/4/1372	Processo al sacerdote Stylianos Kleidas per pratiche magiche	Filoteo
DARROUZES 1979, n° 2770	5/1384	Assoluzione per il monaco Teodosio Phoudoules condannato per pratiche magiche	Nilo

b) Atti contro matrimoni illegittimi

N° registro	anno	Descrizione	Patriarca
DARROUZES 1977, n° 2321	fine 1350 - 1352	Sui matrimoni illegittimi	Callisto
DARROUZES 1977, n° 2329	3/9/1351	Contro i matrimoni illegalmente impartiti da monaci	Callisto
DARROUZES 1977, n° 2375	20/30/1355	Deposizione del <i>chartophylax</i> Ampares per matrimoni illegittimi	Callisto
DARROUZES 1977, n° 2428	fine 1360 (?)	Assoluzione del sacerdote Machetarios dall'accusa di aver celebrato indegnamente un matrimonio	Callisto
DARROUZES 1977, n° 2431	1360 (-1361)	Lettera del Patriarca contro il matrimonio per gli impuberi	Callisto
DARROUZES 1977, n° 2451	3/1363	Deposizione di un monaco per aver impartito la confessione e il matrimonio senza mandato	Callisto
DARROUZES 1977, n° 2531	10/1367	Deposizione del sacerdote Abramios per aver contratto per la quinta volta matrimonio	Filoteo
DARROUZES 1977, n° 2537	19/1/1368	Giudizio contro Maroulas, preposto alle petizioni, per un matrimonio non consentito (bambina di 7 anni)	Filoteo
DARROUZES 1977, n° 2556	8/1369	Sospensione del sacerdote Michele Strategos per aver benedetto un matrimonio senza autorizzazione	Filoteo
DARROUZES 1977, n° 2569	21/1/1370	Processo contro lo ieromonaco Mankaphas per irregolarità nella celebrazione di un matrimonio	Filoteo
DARROUZES 1977, n° 2604	21/3/1371	Deposizione del <i>papas</i> Giovanni Paraspoudelos per negligenze nella celebrazione dei misteri	Filoteo
DARROUZES 1979, n° 2712	1/1381	Processo al sacerdote Costantino Apokaukos per aver benedetto irregolarmente le nozze di Christodoulos	Nilo
DARROUZES 1979, n° 2719	1381 (?)	Remissione della pena per il sacerdote Andronico Basilikos dopo l'accusa di matrimoni irregolari	Nilo
DARROUZES 1979, n° 2749	20/1/1383	Deposizione del sacerdote Machetares per un matrimonio irregolare	Nilo

DARROUZES 1979, n° 2750	20/1/1383	Deposizione del sacerdote Giorgio Boutzas per il matrimonio di sua figlia, già religiosa	Nilo
DARROUZES 1979, n° 2751	23/1/1383	Processo contro i sacerdoti Giovanni e Saba Spartanos per aver celebrato delle IV nozze	Nilo
DARROUZES 1979, n° 2752	23/1/1383	Processo contro lo ieromonaco Teodosio per aver celebrato nozze nonostante la sospensione	Nilo
DARROUZES 1979, n° 2753	23/1/1383	Sospensione del sacerdote Kynegos per aver celebrato senza autorizzazione le nozze tra la figlia del <i>megas primikerios</i> Asanes e Raoul per il quale esisteva già impedimento	Nilo
DARROUZES 1979, n° 2756	1/8/1383	Processo contro il <i>protopapas</i> delle Blacherne Costantino Kabasilas per matrimonio senza autorizzazione, aver sputato su una particola, per oltraggio	Nilo
DARROUZES 1979, n° 2848	2/1389	Sentenza sinodale su un caso di terze nozze	Antonio IV
DARROUZES 1979, n° 2863	7/1389	Processo contro il <i>papas</i> Manuele di Saurai che ha sposato la figlia con il cugino Raoul (matrimonio di V grado)	Antonio IV
DARROUZES 1979, n° 2932	autunno 1393	Interdizione del matrimonio per Giovanni Koutroules poiché la donna che vive con lui ha già contratto nozze	Antonio IV
DARROUZES 1979, n° 2941	1394	Lettera contro Chrysoloras, reo di aver abbandonato da anni e senza mezzi la moglie	Antonio IV
DARROUZES 1979, n° 2950	3/1394	Processo contro Doukas Koukadenos che ha tentato un matrimonio illegale	Antonio IV
DARROUZES 1979, n° 2960	5/1394	Ancora sugli impedimenti per il matrimonio di Giovanni Koutroules	Antonio IV
DARROUZES 1979, n° 2961	5/1394	Lettera ratificante la precedente sul caso di Giovanni Koutroules	Antonio IV
DARROUZES 1979, n° 2962	5/1394	Lettera al metropolita di Methymne su in matrimonio illegale per irregolarità nel rito e per l'età della sposa	Antonio IV
DARROUZES 1979, n° 2975	fine 1394	Lettera a Merxossu un matrimonio irregolare celebrato dall'arcivescovo di Ohrid	Antonio IV
DARROUZES 1979, n° 2983	3/1395	Sentenza contro Sinates, colpevole di adulterio	Antonio IV
DARROUZES 1979, n° 3075	8/1399	Ordine di registrazione dei documenti per la celebrazione dei matrimoni	Callisto II Xanthopoulos
DARROUZES 1979, n° 3136	6/1400	Lettera di garanzia di trasferimento di proprietà in favore di Irene Synadene a motivo della dote dilapidata dal marito	Matteo I
DARROUZES 1979, n° 3141	6/1400	Lettera di condanna per Giovanni Zarachounes per bigamia	Matteo I
DARROUZES 1979, n° 3152	8/1400	Lettera che assegna a Teodora Palaiologina Dermokaitissa la tutela del nipote e dei suoi beni per evitare che siano dilapidati dal padre Nicola Branas	Matteo I
DARROUZES 1979, n° 3163	17/10/1400	Processo al sacerdote Manuele Beniamin accusato di benedire matrimoni irregolari	Matteo I
DARROUZES 1979, n° 3203	5/1401	Promessa del sacerdote Manuele Sophos, accusato di celebrare matrimoni per impuberi e senza autorizzazione	Matteo I
DARROUZES 1979, n° 3207	5/1401	Processo al sacerdote Gabras per matrimoni irregolari	Matteo I

c) Atti per disciplinare la condotta monastica

N° registro	anno	Descrizione	Patriarca
DARROUZES 1977, n° 2329	3/9/1351	Contro la frequentazione di spettacoli da parte di monaci	Callisto
DARROUZES 1977, n° 2337	1352 (?)	Condanna di quattro monaci che accusano falsamente il loro igumeno	Callisto
DARROUZES 1977, n° 2339	1352	Deposizione del monaco Ioannikios per condotta scandalosa	Callisto
DARROUZES 1977, n° 2359	3/1354	Lettera al metropolita di Filadelfia per intervenire sulla condotta della monaca Serracherina che vive nel monastero patriarcale delle Theotokos di kyr David	Filoteo
DARROUZES 1977, n° 2385	12/1355	Deposizione di due monaci accusati di fornicazione	Callisto
DARROUZES 1977, n° 2440	23/12/1361	Sulle frequentazioni sospette del monaco Metrofane	Callisto
DARROUZES 1977, n° 2450	3/1363	Sulla frequentazione di una donna da parte del monaco Massimo	Callisto
DARROUZES 1977, n° 2480	1/1365	Condanna dello ieromonaco e padre spirituale Teofilo	Filoteo
DARROUZES 1977, n° 2489	3/1365	Discussione in Sinodo sulle accuse di tre monaci del Prodomos di Petra	Filoteo
DARROUZES 1979, n° 2777	10/1384	Giuramento dello ieromonaco Lazzaro di Kaleos che di impegna a evitare gesti di insubordinazione verso il suo kathigumeno	Nilo
DARROUZES 1979, n° 2782	5/1385	Giuramento degli ieromonaci Marciano e Neofito conseguente alla loro sospensione per insubordinazione violenta nel monastero di appartenenza	Nilo
DARROUZES 1979, n° 2823	1387	Processo verbale contro il monaco Giuseppe irregolarmente nominato diacono dal metropolita di Nicea	Nilo
DARROUZES 1979, n° 2857	5/1389	Ritiro della sospensione per lo ieromonaco Daniel a patto che interrompa la sua attività di bottaio fuori dal suo <i>kellion</i>	Antonio IV
DARROUZES 1979, n° 2887	21/6/1391	Riabilitazione del monaco Menas	Antonio IV
DARROUZES 1979, n° 3106	2/1400	Giuramento dello ieromonaco Gioachino di evitare condotta irregolare e rispettare il vincolo di stabilità nel suo monastero	Matteo I
DARROUZES 1979, n° 3117	3/1400	Lettera al metropolita di Amastris sulla dubbia deposizione dello ieromonaco Callisto	Matteo I
DARROUZES 1979, n° 3162	10/1400	Promessa dello ieromonaco Mosè di rientrare nel proprio monastero dopo le violente reazioni con i confratelli	Matteo I
DARROUZES 1979, n° 3188	3/1401	Promessa del monaco Gabriele di evitare la precedente condotta disdicevole	Matteo I
DARROUZES 1979, n° 3196	3 o 4 /1401	Lettera agli ieromonaci di Creta sulla convivenza con le donne e sul sacramento della confessione	Matteo I
DARROUZES 1979, n° 3199	4/1401	Promessa del monaco Giorgio Lopadiotes di evitare di portare messaggi fuori dalle mura della città e di prestare altri simili servigi, non confacenti alla sua condizione	Matteo I

DARROUZES 1979, n° 3218	7/1401	Promessa dei monaci di Kosmidion di non vendere marmi o altro di proprietà del monastero	Matteo I
----------------------------	--------	--	----------

d) Atti di varia natura disciplinare ed ecclesiale

N° registro	anno	Descrizione	Patriarca
DARROUZES 1977, n° 2319	12/1350	Istituzione degli Esarchi nelle parrocchie di C/poli per la somministrazione dei sacramenti	Callisto
DARROUZES 1977, n° 2320	12/1350	Sulla scelta dei confessori	Callisto
DARROUZES 1977, n° 2402	12/1357	Ritiro del decreto sugli Esarchi	Callisto
DARROUZES 1977, n° 2454	4/1363	Dichiarazione di innocenza per il vescovo di Platamon dall'accusa di abuso di potere	Callisto
DARROUZES 1977, n° 2498	7/1365	Deposizione di un sacerdote per l'accusa di vendita sacrilega	Filoteo
DARROUZES 1977, n° 2513	5/1366	Deposizione del diacono Basilios per consacrazione fraudolenta	Filoteo
DARROUZES 1977, n° 2595	6/11/1370	Deposizione dello ieromonaco Arsenio per furto di oggetti sacri	Filoteo
DARROUZES 1977, n° 2623	31/5/1371	Decreto di restituzione dei beni della metropoli di Methymnos incamerati illegalmente da religiosi	Filoteo
DARROUZES 1977, n° 2634	10/1371	Richiesta di giuramento al sacerdote Giorgio Panormenos di non frequentare ancora i bordelli cittadini	Filoteo
DARROUZES 1977, n° 2645	1372	Accusa contro il diacono Giovanni Probatianos di falsa testimonianza e corruzione di testimone	Filoteo
DARROUZES 1977, n° 2646	9/3/1372	Accusa contro il <i>protopapas</i> della chiesa dei Santi Apostoli per aver bruciato un velo sacro	Filoteo
DARROUZES 1979, n° 2756	1/8/1383	Processo contro il <i>protopapas</i> delle Blacherne Costantino Kabasilas per matrimonio senza autorizzazione, aver sputato su una particola, per oltraggio	Nilo
DARROUZES 1979, n° 2759	9/1383	Conferma della deposizione del sacerdote Costantino Kabasilas	Nilo
DARROUZES 1979, n° 2765	2/1384	Processo al sacerdote Sarantenos accusato di frequentare la moglie di Boutzas	Nilo
DARROUZES 1979, n° 2778	27/10/1384	Conferma della sentenza di assoluzione per il <i>protopapas</i> Kabasilas	Nilo
DARROUZES 1979, n° 2784	6/1385	Lettera di sospensione e richiesta di comparizione per il metropolita di Ikonio per esercizio di funzioni non accordate	Nilo
DARROUZES 1979, n° 2791	16/10/1385	Conferma dell'assoluzione per Kabasilas	Nilo
DARROUZES 1979, n° 2792	1385 - inizio 1386	Sentenza definitiva per Kabasilas	Nilo
DARROUZES 1979, n° 2803	8/1386	Giuramento di Andronico Basilikos per ottenere la reintegrazione al servizio sacerdotale nonostante la sua condotta	Nilo

DARROUZES 1979, n° 2816	2/1387	Concessione di celebrare i sacramenti per lo ieromonaco Teofilo a patto di non frequentare più una donna	Nilo
DARROUZES 1979, n° 2818	4/1387	Concessione di celebrare i sacramenti per il sacerdote Atanasio a patto di non aggredire il suo padre spirituale e non rendere la sua casa una pubblica cantina	Nilo
DARROUZES 1979, n° 2851	17/3/1389	Processo contro il sacerdote Giorgio che ha aggredito un certo Phlamoules e versato acqua benedetta	Antonio IV
DARROUZES 1979, n° 2858	5/1389	Ritiro della sospensione per il sacerdote Giorgio a patto di una condotta meno aggressiva	Antonio IV
DARROUZES 1979, n° 2876	5/1389	Rilascio dei sacerdoti Andrea Rhadarites e Michele Sgouropoulos accusati di tradimento verso l'imperatore; il secondo promette, pena la deposizione, di evitare l'abuso di vino	Antonio IV
DARROUZES 1979, n° 2877	5/1389	Il sacerdote Michele Pharites promette, pena la deposizione, di non frequentare spettacoli compromettenti	Antonio IV
DARROUZES 1979, n° 2885	4/1391	Promessa dell' <i>orphanotrophos</i> Giorgio Kallistos e Giovanni Sigeros di tenere una condotta adeguata al loro ministero di sacerdoti	Antonio IV
DARROUZES 1979, n° 2886	6/1391	Riabilitazione del sacerdote Michele Doux Choumnos, reo di atteggiamenti violenti	Antonio IV
DARROUZES 1979, n° 2902	2/1392	Sospensione per il <i>papas</i> Michele, <i>proekdikos</i> di Methymne, colpevole di denunce, calunnie e inganni a svantaggio dei monaci di Patmos	Antonio IV
DARROUZES 1979, n° 2905	5/1392	Remissione della pena per il sacerdote Simeone Bariotes, reo di ubriachezza, linguaggio volgare e percosse alla moglie	Antonio IV
DARROUZES 1979, n° 2908	6/1392	Deposizione del sacerdote Andronico Basilikos per aver contraffatto in suo favore un <i>prostagma</i>	Antonio IV
DARROUZES 1979, n° 2923	7/1393	Sanzioni contro il sincello Katallaktes, reo di aver asportato metallo prezioso da oggetti sacri	Antonio IV
DARROUZES 1979, n° 2925	7/1393	Sospensione dai misteri per il sacerdote Giovanni Sebastos	Antonio IV
DARROUZES 1979, n° 2945	1/1394	Sentenza con i ladri di icone Demetrio e Andronico Chatzikes	Antonio IV
DARROUZES 1979, n° 2970	10/1394	Ritiro della sospensione per il sacerdote Manuele Kamytzes per frequentazioni colpevoli	Antonio IV
DARROUZES 1979, n° 3025	primavera-estate 1396	Deposizione dello ieromonaco Macario per falsa testimonianza	Antonio IV
DARROUZES 1979, n° 3029	11/1396	Convocazione del metropolita di Larissa per ordinazioni irregolari	Antonio IV
DARROUZES 1979, n° 3041	3/1397	Lettera allo ieromonaco Nathanael che ordisce intrighi per essere eletto metropolita di Tessalonica	Antonio IV
DARROUZES 1979, n° 3055	7/1397	Atto che pone lo ieromonaco Nathanael sotto la giurisdizione del metropolita di Tessalonica Gabriele	Callisto II Xanthopoulos
DARROUZES 1979, n° 3094	1/1400	Raccomandazioni a Gabriele di Tessalonica a riconciliarsi con Nathanael	Matteo I
DARROUZES	8/1400	Giuramento del sacerdote Cristoforo Tenedaios di evitare	Matteo I

1979, n° 3154		atteggiamenti ingiuriosi e violenti	
DARROUZES 1979, n° 3154	8/1400	Giuramento del sacerdote Giovanni Phoudoules di non ricadere nei medesimi errori disciplinari	Matteo I
DARROUZES 1979, n° 3158	9/1400	Giuramento del sacerdote Filippo Doux di evitare una condotta disdicevole, di attendere al suo servizio religioso e non frequentare santuari profani	Matteo I
DARROUZES 1979, n° 3198	4/1401	Lettera al metropolita di Trebisonda sulla nomina in odore di simonia del metropolita di Alania	Matteo I
DARROUZES 1979, n° 3222	7/1401	Lettera al metropolita di Tessalonica su diverse infrazioni	Matteo I
DARROUZES 1979, n° 3224	7/1401	Lettera al metropolita di Tessalonica di applicare le decisioni presentate nella lettera precedente	Matteo I
DARROUZES 1979, n° 3228	8/1401	Promessa del sacerdote Giorgio Pepagomenos di non frequentare spettacoli sconvenienti	Matteo I

Alla luce di questi documenti non vi è dubbio che la società bizantina di questo periodo viva una situazione di profonda crisi spirituale e morale. Ciò dimostra, a nostro giudizio, che l'assunto per il quale il peccato imperante sia la causa profonda che giustifica lo sgretolamento dell'unità dell'Impero sotto i colpi delle incursioni turche non sia un'astratta giustificazione, ma nasca dall'osservazione dolorosa di una realtà etica e sociale di indiscutibile gravità.

5.4.2 UN TESTIMONE PRIVILEGIATO: ALESSIO MAKREMBOLITES

Ci pare tuttavia necessario, per rafforzare questa conclusione, vagliare al di là dei documenti patriarcali altre fonti che da altra prospettiva tocchino il medesimo tema. Corre in nostro aiuto il secondo discorso di Alessio Makrembolites già da noi utilizzato nelle pagine precedenti. Makrembolites ci pare un osservatore privilegiato, poiché la sua prospettiva distorta dal livore verso le classi più ricche e potenti in realtà raccoglie e amplifica il sentire comune e la condizione della massa, per noi altrimenti muta. Abbiamo già considerato il giudizio formulato sull'Islam, positivo non per la bontà del suo messaggio ma per la totale adesione dei fedeli alla predicazione di Maometto che rende tale religione momentaneamente vincente sul mondo cristiano. Ciò non equivale però a un credito di valore in senso assoluto; è infatti il peccato imperante tra i Greci a determinare la superiorità musulmana, sostenuta da un Dio che in tal modo intende punire i suoi fedeli colpevoli di un volontario allontanamento dai valori cristiani. Già il titolo del sermone riassume questo assunto: *Ἀπόδειξις ὅτι διὰ τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν εἰς προνομὴν καὶ αἰχμαλωσίαν*

τοῖς ἔθνεσιν ἐξεδόθημεν καὶ ὅτι ἀδύνατον ἀπὸ πίστεως μόνης σωθῆναί τινα, ὥσπερ καὶ ζῆσαι χωρὶς πνεύματος· πίστις γὰρ χωρὶς ἔργων νεκρά, ὡς καὶ ἔργα χωρὶς πίστεως²²⁴.

Dio infatti si serve di vari strumenti per redarguire il suo gregge dei quali le invasioni barbare sono solo un possibile mezzo al pari di governanti scellerati che dall'interno minano l'integrità dello stato, accusa non troppo velata alle responsabilità di Cantacuzeno come dichiarato alcune pagine più avanti²²⁵:

Ὅτε οὖν δεῖται κολαστῶν ὁ θεός, χρήται νῦν μὲν ἀγελάρχαις ἀκρίδων δαίμοσι, νῦν δὲ ὧν ἔργα λιμοί· καὶ νῦν μὲν ἔθνει βαρβάρῳ, νῦν δὲ ἄρχοντι πονηρῷ, καθάπαξ εἰπεῖν, ταῖς ἐπιτηδείοις εἰς τὸ ποιῆσαι κακὰ δημόσια φύσει. Μισεῖ δ' ὅμως αὐτάς, ὅτι πρὸς τοῦτο γεγόνασιν ἐπιτηδεῖοι· οὐ γὰρ ἐποίησεν ὁ θεὸς ὄργανα συμφορῶν, ἀλλ' ὑφ' ἑαυτῶν εἰς τοῦτο ταχθεῖσιν ἐτοίμως ἐχρήσατο· τῶν μεντοὶ κολαζομένων ὁ θεὸς κήδεται, οὐδὲ γὰρ οὐδὲ τοῦτο μικρὸν ἐπισκοπῆς ἀξιοθῆναι θεοῦ καὶ καθήρασθαι διὰ δίκης τὰ ἀμαρτήματα. Αἱ δὲ τιμωροὶ φύσεις εἰσὶν ἀοπάντ' ἀπόστροφοὶ τοῦτ' θεοῦ· τὸ γὰρ ἀφανιστικὸν τῷ δημιουργῷ δήπου πολέμιον.²²⁶

Agli occhi di Alessio appare chiaro lo spettacolo: mentre i Cristiani hanno abbandonato i dogmi e i canoni, in una parola la vera fede e le opere che a essa sono dovute, i Musulmani al contrario seguono ciecamente gli insegnamenti dell'empio Maometto:

Καὶ ὅμως ἄκουε παρελάβομεν ἡμεῖς ἐκ θεοῦ δόγματα καὶ κανόνας, πίστιν δηλονότι ἀληθῆ καὶ ἔργα ἐνώπιον τῶν ἀνθρώπων ὡς φῶς διαλάμποντα καὶ τὴν πίστιν στηρίζοντα καὶ τὰ ἔθνη πρὸς τὴν τῆς ἀληθείας ἐπίγνωσιν ἔλκοντα. [...] Ἐκεῖνοι δὲ ὑπὸ τινος ἀνοοίου καὶ παλαμναίου ἀνδρὸς βλάσφημον καὶ πεπλανημένον διαδεξάμενοι δόγμα, τοῦτο καὶ μέχρι παντὸς ἀμετακινήτως πάντη καὶ ἀμεταθέτως πρεσβεύουσι καὶ σεμνύουσιν.²²⁷

Si giunge così al cuore argomentativo del discorso, lì dove Makrembolites individua ben otto cause che giustificano le vittorie islamiche sui Cristiani²²⁸. In primo luogo egli individua una ragione tradizionale quando sostiene che le sofferenze sono un mezzo necessario per l'accesso nel Regno dei Cieli (Πρῶτον μὲν δόκησιν εἶναι τοῦτο μάλλον οἶμαι, ἀλλ' οὐκ ἀλήθειαν, ἐπεὶ περ διὰ πολλῶν θλίψεων τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἶναι εἰσιτητὴν μεμαθήκαμεν). Eppure l'autore ritiene che siano altre e ben più circostanziate le motivazioni delle tribolazioni dei Greci. Essi si sono lasciati insozzare e contaminare dai miscredenti nel corpo e nello spirito quando si sono lasciati onorare da quelli (Δεύτερον δὲ

²²⁴ Cfr. *Sab.* 417, f. 22^v in VAN DE VRIES – VAN DER VELDEN 1989, p. 270. Evidente il riferimento alle parole di Gc 2, 17. 20. 26.

²²⁵ Cfr. *Sab.* 417, f. 49^r in VAN DE VRIES – VAN DER VELDEN 1989, p. 286: Καὶ πῶς τούτων εὐαριθμητῶν ὄντων ἐπὶ πάντας ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ ἔρχεται; Ὅτι τὰ τῶν ἀρχόντων ἀμαρτήματα ἀφανισμὸς τοῦ ὑπηκόου γίνεται· τοῖνον καὶ πολλακίς αὐτῶν σωζομένων, ὁ ὑπὸ χεῖρα λαὸς σύμπας ἀπόλλυται τῆς ἀμαρτίας ἐκ ὀλίγων παντὶ τῷ πλήθει ὡς λοίμης διαδοθείσης. Si veda anche *Sab.* 417, f. 50^v in VAN DE VRIES – VAN DER VELDEN 1989, p. 288.

²²⁶ Cfr. *Sab.* 417, ff. 27^v-28^r in VAN DE VRIES – VAN DER VELDEN 1989, p. 271.

²²⁷ Cfr. *Sab.* 417, f. 33^r in VAN DE VRIES – VAN DER VELDEN 1989, p. 273.

²²⁸ Cfr. *Sab.* 417, f. 35^v-37^r in VAN DE VRIES – VAN DER VELDEN 1989, pp. 274-276.

διὰ τὸ ἀναξίους εἶναι τοὺς ἐντυγχάνοντας, ἴσως ἢ διὰ τινὰ μολυσμὸν οἰκεῖον σαρκὸς καὶ πνεύματος, ὃν ἑαυτοῖς προσετρίψαντο, ἢ διὰ τὸ τιμᾶσθαι παρ'αὐτῶν ἐξ ὧν αὐτὸς ἀπαρέσκεται). Conseguente quindi è affermare che la familiarità e l'amicizia con i Musulmani abbia offeso Dio (Τρίτον διὰ τὸ ἀδιακρίτως συνεσθίειν τε συνεύχεσθαι τοῖς αὐτὸν ἀθετοῦσι καὶ τὰ τούτου περιφρονοῦσι θεῖα θεοπίσματα). Ma è l'aspirazione verso ciò che è indegno del regno celeste e dei comandamenti divini ad aver generato questa situazione drammatica (Τέταρτον διὰ τὸ ἐξαιτεῖν ἄπερ αὐτὸς ἀπαναίνεται· τὴν γὰρ αὐτοῦ βασιλείαν πρῶτον ζητεῖν ἐκελεύσθημεν, ἢ καὶ τὰ τῆς ζωῆς ἔπεται σύμπαντα). I Cristiani hanno cercato colpevolmente il soccorso degli Infedeli per recuperare quanto ormai era andato perduto (Πέμπτον διὰ τὸ προσπαθῶς ἔχειν εἰς ἄπερ παντελῶς ἀπετάζαντο, καὶ πάλιν αὐτοῖς ἐξέχεσθαι κακῶς καὶ συμφέρεσθαι). Alessio quindi torna a individuare una ragione spirituale: l'abbandono della preghiera in favore della ricerca dei beni materiali è la sesta causa del tracollo dell'impero (Ἑκτὸν διὰ τὸ ὡς πάρεργον τὴν ἰκετείαν ποιεῖσθαι καὶ τῶν βιωτικῶν ὑστερίζουσιν). Eccentrica la settima ragione: la lingua dei barbari ha macchiato in maniera indelebile lo spirito cristiano non perché essa sia sconosciuta o differisca da quella greca, ma perché insozzata da termini profani ed empiri (Ἑβδομον ὅτι μηδὲ τὴν γλῶσσαν αὐτῶν ἴσως ἐγνωσμένην εἶναι καὶ συνήθη τῷ ἄνακτι· οὐ διὰ τὸ ἕτεροῖον δήπου καὶ βάρβαρον ἴν'ἐντεῦθεν ἐρμηνέως χρεῖα πρὸς τὴν ταύτην ἐπίγνωσιν, ἀλλὰ διὰ τὸ χρανθῆναι βεβήλοις καὶ ἀθεμίτοις ἔπεσι). Ultima e ottava ragione: i Greci sono colpevoli di non recitare la preghiera dei giusti e di non accompagnarla dalle opere che la renderebbero efficace agli occhi di Dio. Solo se correggessero la loro vita, tornando a una condotta virtuosa, potrebbero sperare nell'aiuto divino e nella liberazione dalla sventure che li affliggono:

Ὅγδοον πρὸς τούτοις ὅτι εἰ καὶ τῶν πάντων μεγίστων ὄντες καὶ οὗτοι καὶ τὸ παράπαν ἀνεπίληπτοί τε καὶ ἄμεμπτοι καὶ τὰ παρ'αὐτῶν προσενηνεγμένα δῶρα πάντη ἀμώμητα, ἀλλ'οἱ τῆς εὐχῆς τούτων δεόμενοι, τὰ τῆς εὐχῆς ἔργα ἴσως οὐ διαπράττονται, τὸν τε πρότερον διορθούμενοι βίον καὶ τὴν δέησιν τῶν δικαίων ἰσχυρὰν ποιούμενοι διὰ τῆς οἰκείας καλῆς ἀναστροφῆς δυναμουμένην. Οὐ γὰρ ὄφελος τῆς τοῦ δικαίου δεήσεως τοῦ ταύτην χρῆζοντος, πλεόν τῶν ἀρετῶν ἡδομένου τοῦ πλημμελήμασι. Πολὺ γὰρ ἰσχύει δέησις δικαίου, ἀλλ'ἐνεργουμένη, φησί (Gc 5, 16).

Dato il punto di partenza della nostra disamina, non possiamo poi nascondere come tra queste righe sia chiaro il riferimento alla teoria della preghiera elaborata proprio da Massimo il Confessore²²⁹.

²²⁹ Cfr. MAXIMI CONFESSORI, *Quaestiones ad Thalassium*, II, *Quaestiones LVI-LXV una cum latina interpretatione Ioannis Scotti Eriugenaе iuxta posita*, ediderunt C. LAGA – C. STEEL, *Corpus Christianorum Series Graeca* 22, Leuven 1990, qu. LVI, pp. 22-25.

5.4.3 OLTRE IL PECCATO: LE CREDENZE MILLENARISTICHE NEL XIV SEC.

Non ci convince pienamente concludere il nostro esame giudicando il riconoscimento del peccato come unica causa giustificante le vittorie musulmane sull'Impero cristiano. Un'acuta riflessione di F. Raphaël²³⁰, citata da I. Beldiceanu in un suo contributo sui discorsi apocalittici nell'Anatolia tra il XIII e XV sec.²³¹, ci induce a proseguire. Lo studioso osserva che il proliferare di discorsi di tono apocalittico è una tendenza che si manifesta in contesti socio-culturali di profonda crisi sistemica. È possibile inoltre distinguere due fasi: una prima caratterizzata dal rammarico per le sofferenze e la distruzione dei quali il singolo individuo e il corpo sociale sono vittime; poi una seconda che evoca un rinnovamento prossimo che assume le forme di una palingenesi che ristabilirà la felicità primigenia e un nuovo ordine. Nella prima fase è la denuncia del peccato e del malcostume diffuso il *leitmotiv* sul quale si innesta una riflessione più spiccatamente apocalittica ed escatologica, che caratterizza il secondo momento. Il resto del contributo della Beldiceanu è poi dedicato a una lunga rassegna di episodi e testi che in ambito selgiudiche e ottomano dimostrano come anche nel campo musulmano in questi stessi anni fossero ben vive ansie e speranze sugli eventi ultimi a dimostrazione dell'esistenza di un'apocalittica islamica contemporanea al periodo in esame.

Non ci meraviglia quindi notare un'intensificazione di riferimenti diretti o velati alla fine dei tempi proprio nel corso del XIV sec. anche in ambiente greco. La tradizione apocalittica bizantina in verità conta una storia plurisecolare che affonda le proprie radici nelle concezioni millenaristiche pagane che furono risemantizzate in chiave cristiana a partire dalla fondazione di Costantinopoli²³². Fu tuttavia in concomitanza con l'avanzata araba del VII sec. che tale tradizione acquisì una forma propriamente bizantina, poiché il pericolo islamico fu percepito come realizzazione di quelle ansie apocalittiche che sono in sé insite nel messaggio cristiano. Risale difatti a questo periodo un testo centrale per l'escatologia greca come l'*Apocalisse dello pseudo-Methodio*²³³; nel IX sec. invece furono presumibilmente redatti l'*Apocalisse di Leone*²³⁴ e le *Visioni di Daniele*²³⁵; al X sec. infine va

²³⁰ Cfr. F. RAPHAËL, *Esquisse d'une typologie de l'apocalypse*, in *L'apocalyptique*, Université des Sciences Humaines de Strasbourg, Centre de Recherche d'Histoire des Religions, collection dirigée par M. PHILENKO et M. SIMON, Paris 1977, pp. 9-37.

²³¹ Cfr. I. BELDICEANU, *Peche, calamites et salut par le triomphe del'Islam. Le discours apocaliptique relatif à l'Anatolie (fin XIII^e- fin XV^e s., in LELLOUCH - YERASIMOS 1999, pp. 19-33.*

²³² Analisi complessive sulla tradizione millenaristica si trovano in: A. VASILIEV, *Medieval Ideas of the End of the World: West and East*, in *Byz 16* (1942-1943), pp. 462-502; P. J. ALEXANDER, *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, edited by D. DEF. ABRAHAMSE, Berkeley - Los Angeles - London 1985.

²³³ Cfr. *Die Apokalypse des Ps. Methodios*, herausgegeben von A. LOLOS, Meinsenheim 1976 e 1978; BHG 2036.

²³⁴ Cfr. R. MAISANO, *L'Apocalisse apocrifa di Leone di Costantinopoli*, Napoli 1975.

²³⁵ Per le *Visiones Danielis* si veda *Anedocta Graeco-Byzantina*, pars prior, collegit, digessit et recensuit A. VASSILIEV, Mosquae 1893, pp. 33-47; BHG 1871-1872.

datata la *Vita di Andrea Salos*²³⁶. Nella sezione conclusiva queste compilazioni si dilungano nella descrizione dei segni premonitori della fine quali l'arrivo di popoli biondi, l'avvento dei demoni Gog e Magog, l'apparizione dell'Anticristo e la sorte dell'ultimo imperatore, tutti elementi che saranno riletti e interpretati alla luce dell'attualità nei secc. XIV e XV.

Per il periodo paleologo²³⁷ colpisce innanzitutto la reviviscenza del genere oracolare con la creazione di nuovi *oracula* o di aggiornamenti di quelli attribuiti dalla tradizione all'imperatore Leone il Saggio²³⁸ la cui circolazione incontrollata tra il popolo è registrata dallo stesso Gregoras²³⁹. Sempre a cavallo tra i due secoli fu poi redatto un testo – anch'esso tradito sotto il nome del celebre imperatore, dal titolo *Περὶ τοῦ θρυλλομένου πτωχοῦ καὶ ἐκλεκτοῦ βασιλέως*²⁴⁰. L'imperatore protagonista, addormentato (o morto?) su un'isola, è risvegliato da un angelo. La descrizione del personaggio unisce dettagli positivi a particolari inquietanti:

Ἔχει δὲ οὗτος σημεῖα· ὁ ὄνυξ τοῦ μεγάλου δακτύλου τοῦ δεξιῦ ποδὸς τηλώμα ἔχων, ἡ λαλιά αὐτοῦ ἡδεῖα· ἡ ὄψις αὐτοῦ εὐειδής· τὸ εἶδος αὐτοῦ γυναικεῖον· μέσος τῆ ἡλικίαν, φαλακρός, μικρός, πολιός, πολυῖστωρ, καὶ μᾶλλον εἰδώς, προορατικὸς καὶ προφητείας μετέχων, καὶ μεταδιδούς· ἡ ρίς αὐτοῦ ἐπικεκυφῖα· οἱ ὀφθαλμοὶ μετέωροι· πένης, κεκαρμένος, καὶ ῥάκια ἐνδεδυμένος, διὰ τὸ μὲν χρησιμεύειν. Ἔσται δὲ πραῦς καὶ φιλόανθρωπος, εὐμετάδοτος, μεγαλόψυχος, φοβερὸς, γενναῖος. Ἡ δεξιὰ αὐτοῦ ἄρμους δύο σειρὰς· καὶ σταυροὺς πορφυροῦς ἔχων ἐπὶ τοὺς δύο ὠμοπλάτας, ἐπὶ τοῦ στήθους δὲ καὶ ἐπὶ τὸν αὐχένα αὐτόφιον. Σειρὰς ἐπὶ τῶν πλευρῶν, καὶ ἐπὶ τοῦ τραχήλου, καὶ ἐπὶ τῶν μηρῶν καὶ βραχιόνων.²⁴¹

Il suo nome è sconosciuto, ma suona simile alla parola che indica il settimo giorno (τὸ δὲ ὄνομα τοῦ βασιλέως κεκρυμμένον ἐν τοῖς ἔθνεσι. Ὅμοιοι δὲ τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ); abita nei pressi della Porta d'Oro o di quella di Xylokerkos, nella zona Ovest della città. Sarà annunciato da segni del cielo e scaccerà gli Ismaeliti:

καὶ ἐξελεύσεται κατὰ τῶν Ἰσμηλιτῶν. Καὶ κρατήσῃ αὐτούς, ὅτι ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκεῖναις θλιβήσονται οἱ ἄνθρωποι, καὶ δώσουσι τὰ πρόσωπα αὐτῶν, καὶ βοήσουσι πρὸς Κύριον τὸν

²³⁶ La *Vita di Andrea* è edita in NIKEPHOROS, *The life of St. Andrew the Fool*, edited by L. RYDÉN, *Studia Byzantina Upsaliensia* 4, Uppsala 1995; L. RYDÉN, *The Andreas Salos Apocalypse. Greek text, translation and commentary*, in *DOP* 28 (1974), pp. 197-261.

²³⁷ Nello specifico delle teorie apocalittiche per i secc. XIV e XV sintesi utili e ben documentate si trovano in ΚΟΥΡΟΥΣΗΣ 1969-1970, RIGO 1992, CONGOURDEAU 1999, CONGOURDEAU 2009. Per la fortuna di temi apocalittici dopo la caduta di Costantinopoli e la loro reinterpretazione in chiave anti-ottomana si vedano: A. ARGYRIOU, *Les exégès grecques de l'Apocalypse à l'époque ottomane (1453-1821)*, Thessalonique 1982; A. CARILE, *Une prophétie inédite en néo-grec et en vénitien sur la chute de l'empire ottoman*, in *BF* 17 (1991), pp. 31-45.

²³⁸ Una raccolta di oracoli citati da storici come Zonara, Cedreno, Chioniata o Gregoras si legge in *PG* 107, 1121-1128. Per gli oracoli attribuiti a Leone VI si veda in aggiunta A. RIGO, *Oracula Leonis: tre manoscritti greco-veneziani degli oracoli attribuiti all'imperatore Leone il Saggio (Bodl. Baroc. 170, Marc. gr. VII. 22, Marc. gr. VII. 3)*, Venezia 1988.

²³⁹ Cfr. GREGORAS, V, 7, Bonn I, pp. 150-152.

²⁴⁰ Il testo è disponibile in *PG* 107, 1141-1149.

²⁴¹ Cfr. *PG* 107, 1141-1144.

Θεὸν τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, καὶ τότε εἰσακούσεται Κύριος τῆς δεήσεως αὐτῶν, καὶ θήσει τὰ ὦτα ἐπὶ τοὺς κατοικοῦντας τὴν γῆν, καὶ ἀποστελεῖ τὸν ἀρχάγγελον αὐτοῦ ἐν σχήματι ἀνθρώπου, καὶ ἀύλισθήσεται ἐν ταῖς νήσοις.²⁴²

Prescindendo dal valore marginale dello scritto, questo testo riassume in sé tutti i tratti propri delle paure e delle attese che serpeggiavano nella Bisanzio dell'epoca: il ritratto ambivalente del protagonista nasconde alcuni caratteri dell'Anticristo che giungerà prima della definitiva palingenesi, il riferimento al settimo giorno della settimana chiaramente rimanda al compimento dell'anno 7000 dalla Creazione, data presunta dai cronografi di età paleologa per la fine del mondo e infine la cacciata dagli Ismaeliti risponde alle ansie e alle richieste di liberazione dall'occupazione turca.

Se infatti consideriamo la copiosa produzione apocalittica in età paleologa, non possiamo ammettere che il rinnovato interesse per l'escatologia sia dettato semplicemente da un gusto arcaicizzante ma che vada in qualche modo collegato alle esigenze proprie del periodo. Oltre alla tradizione oracolare, si possono distinguere negli scritti di genere altri tre filoni: a) cronografico, b) astrologico e c) teologico-esegetico. Il primo è ben rappresentato a esempio da testi che coprono perfettamente il periodo in questione. Carica di allusioni cronografiche è la *Lettera di santissimo Kosmas Andritzopoulos* al kyr Michele Zorianos, risalente alla fine del XIII sec. e probabile prodotto di quegli ambienti refrattari alle aperture del Concilio di Lione (post 1274) e all'insediamento della dinastia paleologa, entrambi giudicati come fattori di destabilizzazione del primato della chiesa costantinopolitana²⁴³. Interessanti calcoli, uniti all'esegesi dell'oracolo dell'Istmo di Corinto, si leggono poi in un'opera di Isidoro di Kiev risalente al 1430²⁴⁴. Di poco precedenti (1425-1430) sono poi le note presenti in due manoscritti astrologici²⁴⁵. Ancor più dettagliata la *Chronographia* composta da Giorgio Gennadio Scholarios nel 1472²⁴⁶, che con ogni probabilità risponde alle pressanti richieste di quanti volevano conoscere il momento preciso della fine dei tempi²⁴⁷. Da non dimenticare infine anche le serie dei *Paschalia*, di cui un curioso esempio è dato da alcune iscrizioni rinvenute nel nartece della chiesa di san Demetrio di

²⁴² Cfr. PG 107, 1144.

²⁴³ Oltre all'utile presentazione in CONGOURDEAU 1999, pp. 68-69, ricordiamo l'edizione in ΣΠ. ΛΑΜΠΡΟΣ, *Σύμμικτα*, in *Νέος Ἑλληνομνήμων* 3 (1906), pp. 475-476. Il testo, conservato nel *Parisinus gr.* 2661, ff. 208^r-209^r risalente al 1364, fu copiato da Demetrio Philomathes (per la descrizione vedi: H. OMONT, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale*, t. III, Paris 1888, pp. 20-21). Su Michele Zorianos notizia in PLP 6666.

²⁴⁴ Cfr. RIGO 1992, p. 170 e nota 69. Su Isidoro di Kiev notizia in PLP 8300.

²⁴⁵ Si tratta del *Marcianus gr.* 323 (639), f. 7^r (per la descrizione E. MIONI, *Bibliothecae divi Marci Venetiarum. Codices graeci manuscripti. II. Thesaurus antiquus, codices 300-625*, Roma 1985, pp. 38-44) e *Parisinus gr.* 2509, ff. 6^r-13^r (descrizione in *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum*, 8. 4, Bruxelles 1921, pp. 65-68).

²⁴⁶ Per il testo si consulti SCHOLARIOS, IV, pp. 504-512 e CONGOURDEAU 1999, pp. 75-97 (con traduzione francese).

²⁴⁷ A questo proposito ricordiamo che Scholarios nella sua *Refutatio erroris Iudaeorum*, compilata alcuni anni prima (1464), ammetteva l'impossibilità di calcolare con precisione la data della fine del mondo. Cfr. SCHOLARIOS, III, pp. 286-289.

Tessalonica che comprendono una sequenza di calcolo dal 1473 al 1492, anno di compimento del settimo millennio²⁴⁸.

Per quanto riguarda il filone astrologico che affonda le proprie radici negli scritti di Giovanni Lido²⁴⁹, ci limitiamo in questa sede a citare l'esempio noto di Niceforo Gregoras, che, sebbene non si sia mai pronunciato direttamente intorno alla fine dei tempi, riconosceva l'influenza degli oracoli nelle credenze popolari della sua epoca²⁵⁰.

Ben più interessanti per i nostri scopi sono i riferimenti apocalittici che si leggono numerosi negli scritti teologico-esegetici. L'analisi di questi testi è rilevante per due ragioni: da un lato gli autori di queste opere sono personaggi di primo piano della vita religiosa della Bisanzio dell'epoca, che abbiamo visto variamente impegnati a discutere proprio intorno al problema turco; in secondo luogo proprio la loro identità è per noi garanzia della larga diffusione di questi testi (omelie, orazioni pubbliche, ...) che quindi influenzarono e furono influenzate dall'attualità e dai timori radicati in questo periodo. Data tuttavia la complessità e l'intricata tessitura di temi e immagini ci pare opportuno fissare alcuni punti prima di passare a un esame dei singoli casi. Il primo elemento trasversale tra questi scritti è sicuramente la certezza dell'approssimarsi della scadenza del settimo millennio. Ciò non equivale alla sicurezza di fissarne una data. Al fianco dei testi che abbiamo poc'anzi presentato nei quali il computo cronografico giunge all'anno 1491-1492, vi è anche un'altrettanta nutrita schiera di quanti avanzano dubbi sulla possibilità di stabilire con certezza il momento dell'Apocalisse, come nei casi di Simeone di Tessalonica o Giuseppe Bryennios sui quali torneremo. La perplessità nasce dall'interpretazione delle Sacre Scritture, perno onnipresente per qualsiasi disquisizione escatologica: Cristo afferma infatti che il giorno fatale è ignoto a tutti tranne che a Dio (Mt 24, 3-28. 36; Mc 13, 32) e a ciò fa seguito il parere di Paolo su questo assunto (2Tes 2, 2-10). Le parole dell'apostolo Pietro, secondo il quale un giorno per Dio equivale a mille anni per gli uomini (2Pt 3, 3-7), inducono l'apocalittica cristiana a supporre la fine dei tempi al termine di un ciclo di millenni, come peraltro confermato in Ap 20, 1-8, o più precisamente di un ciclo di sette millenni sul calco numerico dei sette giorni della Creazione. Altra immagine ricorrente, ancora di ascendenza scritturistica, è legata all'avvento dell'Anticristo che secondo la tradizione sarà contrastato dalla discesa di Elia e Enoch. Enorme eco riveste poi il ritratto che ne offrono gli apostoli Paolo (Ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας, ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας, ὁ ἀντικείμενος καὶ ὑπεραιρούμενος ἐπὶ πάντα λεγόμενον θεὸν ἢ σέβασμα) e Giovanni, nonché l'Apocalisse²⁵¹. Identificato nei secoli precedenti con alcuni imperatori di dubbia moralità (l'iconoclasta Costantino V Kopronimos

²⁴⁸ Cfr. N. BEES, *Αἱ πασχάλια ἐπιγραφαὶ τοῦ Ἁγίου Δημητρίου Θεσσαλονίκης καὶ ὁ μητροπολίτης αὐτῆς Ἰσιδωρος Γλαβᾶς* († 1396), in BNJ 7 (1928-1929), pp. 140-160. Sui calcoli di Isidoro Glabas si veda A. ΤΙΗΟΝ, *Calculs d'éclipses byzantins de la fin du XIV siècle*, in *Le Muséon - Revue d'Études orientales* 100 (1987), pp. 353-361 = A. ΤΙΗΟΝ, *Études d'astronomie byzantine*, Aldershot 1994, VIII, pp. 353-361.

²⁴⁹ Cfr. IOANNIS LYDI, *De ostentis*, edidit C. WACHSMUTH, Leipzig 1897, I, ll. 45-56.

²⁵⁰ Cfr. GREGORAS, XI, 11, Bonn I, p. 559 (profezia sulla morte di Andronico III); VIII, 5, Bonn I, p. 305; V, 7, Bonn I, pp. 150-152.

²⁵¹ Cfr. 2Tes 2, 1-10; 1Gv 2, 18; 4, 3; Ap 20, 7-10.

e ancor prima Giustiniano)²⁵², nel periodo paleologo egli è significativamente associato da Giuseppe Bryennios al profeta Maometto²⁵³, seguendo la linea tracciata da Giovanni Damasceno nell'esordio del celebre capitolo contro l'Islam²⁵⁴. Doukas invece pensa a Maometto II il Conquistatore²⁵⁵. Rafforza questo quadro apocalittico la descrizione dei segni premonitori che agli occhi dei contemporanei sembrano concretizzarsi nella situazione di decadenza materiale e spirituale che si respira nel corso dei secoli. Proprio lo scadimento nell'ingiustizia diffusa e la straripante rassegna del malcostume che colpisce la società e la Chiesa bizantina sono chiare anticipazione della fine dei tempi, garantite anche da catastrofi come il contagio della Peste Nera²⁵⁶ e dal crollo di edifici-simbolo come la basilica di Santa Sofia (maggio 1346).

Già all'inizio del secolo in alcuni discorsi di Teodoro Metochites (*orationes* 37-40)²⁵⁷ si insinua il dubbio che la crisi del potere imperiale sotto la pressione degli eventi sia conseguenza di un decadimento morale e che in tal modo la società bizantina si incammini verso la fine dei tempi:

[...] ἃ πόνοι πολλοὶ κατεκτήσαντο, στάσεις ἐκέϊθεν καὶ φθόνοι καὶ βλακεῖαι καὶ τρυφῆς ἀσχολία πᾶσα πρὸς φθορὰν ἤγον κατ'ὀλίγον ἐξῆς. (*Or.* 37, p. 231)

Οἴχεται τὰ πλεῖστα, προδήλως οἴχεται, καὶ κατ'ὀλίγον ἐκ μακροῦ φθίνοντα, καὶ τῆς οὐσίας καὶ τῆς ἀκμῆς μᾶλλον ὑπορρέοντα νόμοις, ὡς ἔοικε, φύσεως ἐπὶ πάντως οὕτως ἰούσης. (*Or.* 37, p. 233)

Νοσεῖ δ' ἔνδον ἐν ἡμῖν τὰ τῆς θεοσεβοῦς ἀγωγῆς. (*Or.* 37, p. 235)

[...] θανάτου μάλιστ' ἐρῶ τέως, πρὶν ἢ κατιδεῖν, ἃ κατιδεῖν εἶναι πᾶσαν οἶμαι τοὺς ἐπ'ὀλίγον ἐν τοῖς ζῶσιν ἀρκέσοντας. (*Or.* 38, p. 243)

²⁵² Rispettivamente HARMATOLOS, II, p. 750; PROCOPII CAESARENSIS, *Opera omnia*, edidit J. HAURY ET ALII, Leipzig 2013, III, 12, pp. 81-82.

²⁵³ Cfr. ARGYRIOU 1966-1967, II, 438-451: ΤΑΛΑΣΙΜΑΝΗΣ. Τούτοις μὲν συντίθημι. διατί δὲ μὴ τοῦ Μωάμεθ τὴν ἔλευσιν ἐνεπόδισεν ὁ Χριστός; ἐλθὼν γὰρ οὗτος, σχεδὸν τὴν πίστιν ὑμῶν ἀνέτρεψε. ΜΟΝΑΧΟΣ. Οὐδαμῶς ἀλλὰ ταῦτα πάντα συμπίπτει τῷ τὴν συντέλειαν ἐγγίζειν καὶ τὴν τοῦ ἀντιχρίστου πρὸ ταύτης ἔφοδον, οὗ πρόδρομος οὗτος ἦν. ἔτι δ' ἔχονται τῆς εἰς Χριστὸν πίστεως τῶν ἡμῖν ἐγνωσμένων ἐθνῶν Ἴνδοὶ καὶ Αἰθίοπες, οἳ τοσοῦτοί εἰσι τῷ πλήθει, ὡς μόνον παραβάλλεσθαι πρὸς τὴν λοιπὴν οἰκουμένην· οὐ μόνον δ' ἐκεῖνοι, ἀλλὰ καὶ σὺν αὐτοῖς Ῥωμαῖοι, Μέλχοι, Χαλδαῖοι, Σύροι καὶ μέρος Περσῶν, Ἀρμένιοι, Ἰβηρες, Κόλχοι, Ἄλανοί, Ἀβασγοί, Γότθοι, Βούλγαροι, Τριβαλοί, Βλάχοι, Ἰλλυριοὶ καὶ Ἀλβανῖται, Ῥῶσοι, Σάσοι, Οὔννοι καὶ Γερμανοί, Λογγιβάρδοι, Τουδέσκοι, Σπανοί, Γαλάται, πάντες οἱ τὰς βρεταννικὰς νήσους οἰκοῦντες καὶ Ἴταλοὶ καὶ ἔτεροι, τρία δὲ μόνον ἔθνη, ἀλογία συζῶντα καὶ πρότερον, κατὰ κράτος ἐκείνῳ δεδούλωται, Σαρρακηνοί, Ἰσμαηλίται καὶ Σκύθαι, ἃ καὶ φθαρήσεται πρὸς θεοῦ, ὡς καὶ πάντες οἱ ἀντάρται τῆς πίστεως τῆς δὲ Χριστοῦ βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος.

²⁵⁴ Cfr. ΚΟΤΤΕΡ IV, p. 60, II, 1-2: Ἔστι δὲ καὶ ἡ μέχρι τοῦ νῦν κρατοῦσα λαοπλανῆς θρησκεία τῶν Ἰσμαηλιτῶν πρόδρομος οὔσα τοῦ ἀντιχρίστου.

²⁵⁵ Cfr. DUCAS, XL, 1, p. 375.

²⁵⁶ Repertorio informatissimo sulle fonti in CONGOURDEAU 1998.

²⁵⁷ Cfr. THEODORI METOCHITAE, *Miscellanea*, ediderunt C. G. MÜLLER – TH. KIESSLING, Lipsiae 1821 [rist. anast. A. HAKKERT, Amsterdam 1966], pp. 230-258.

Verso la fine degli anni '30 dalla voce del patriarca Giovanni XIV Kalekas e di Matteo di Efeso si alza il lamento per lo sfaldamento della tenuta morale dell'impero. La conquista turca ai loro occhi appare quindi come la conseguente punizione divina, premonizione della fine dei tempi:

[...] παραχωρήσει θεοῦ διὰ πλῆθος ἀμαρτιῶν ὑπερίσχυσε καθ' ἡμῶν ἢ τῶν Ἰσσημιτικῶν ἐπίθεσις.²⁵⁸

εἰ μὴ γὰρ ἡγεμόνων κακότητι τὰ τῶν Ῥωμαίων πόρρωθεν ἐπλημμελεῖτο, οὐκ ἂν ἦδε μὲν ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον ὤλετο χώρα τοῖς βασιλεῦσι, ἢ δ' ἐλήλατο, ἢ δ' ἐάλω, οὐδὲ κατάκριτος ἐγὼ νῦν ὡσπερὶ ἐν μέσῃ τῇ πολεμῖα πάντα δήπου καὶ ὀρών καὶ πάσχων δεινά [...].²⁵⁹

Anche nell'omiletica si trovano echi della prossimità del giudizio finale. Gregorio Palamas nell'esegesi al passo evangelico della Samaritana (*Εἰς τὸ κατὰ τὴν Σαμαρείτιδα τοῦ Χριστοῦ Εὐαγγέλιον*) contrappone il tempo ebdomadale all'ottavo giorno, che è tempo escatologico. La testimonianza di Palamas, che riportiamo di seguito, apparentemente oscura, prova invece come le teorie escatologiche si intreccino con le credenze sull'anno 7000:

Ἐβδοματικός ἐστὶν ὁ αἰὼν οὗτος καὶ διὰ τεσσάρων ὥρῶν καὶ μερῶν καὶ στοιχείων συνίσταται καὶ τοῖς ἐν αὐτῷ κοινωνοῦς ἑαυτοῦς δι' ἔργων ποιοῦσι τῶν Χριστοῦ παθημάτων, τὴν τῆς Πεντεκοστῆς ἑορτὴν ἐπιφέρει, ἥτις ἐκ τῆς ὀγδόης ἄρχεται καὶ εἰς ὀγδόην ἔχει τὴν λῆξιν.²⁶⁰

Alcuni versi di dubbia arte di Teodoro Meliteniotes sono invece per noi testimonianza di quanto il tema del compimento del ciclo millenario fosse argomento per *divertissements* anche nell'austera scuola patriarcale, di cui ricordiamo che Teodoro fu guida nel 1360:

Ταύτην οὖν τὴν ἐπτάρηθμον τῆς φυλακῆς αἰτίαν,
Τὴν τοῦ ἑβδομοῦ προσδοκῶ συντέλειαν αἰῶνος.
Ὅταν καὶ γὰρ διέλθωσι τὸν ἑβδομον αἰῶνα
Οἱ τὰ καλὰ ποιήσαντες καὶ πράξαντες ἐν βίῳ,
Σπεύδουσιν ἔνδοθεν ἐλθεῖν τοῦ θείου Παραδείσου,
Καὶ τῆς τρυφῆς τῆς ἐν αὐτῷ καλῶς ἐπαναπαῦσαι.²⁶¹

Ma è nel sottobosco sociale e culturale della metà del secolo che rinveniamo le testimonianze più interessanti. Facciamo riferimento al punto di vista per noi privilegiato di

²⁵⁸ Dalla lettera di Giovanni XIV agli abitanti di Nicea: DARROUZÈS 1977, n° 2185; MM I, n° 82, p. 183.

²⁵⁹ Cfr. REINSCH 1974, p. 181.

²⁶⁰ Cfr. PG 151, 249C.

²⁶¹ I versi sono editi da E. MILLER, in *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres Bibliothèques* 19/2 (1858), pp. 42-43. Su Teodoro Meliteniote notizia in PLP 17851.

Alessio Makrembolites. Abbiamo già avuto modo di giudicare l'intensità delle sue accuse alla decadenza dei costumi e alle conseguenze devastanti che la guerra civile produsse negli strati più umili della società bizantina. Alla luce di questa situazione di crisi ideale e morale – come abbiamo visto – egli legava la schiavitù fisica, nella cui rete cadevano per mano turca tanti suoi contemporanei, alla schiavitù morale del peccato. In Makrembolites tutti questi elementi non hanno vita autonoma ossia non sono oggetto di una sterile denuncia, ma sono interpretati come segni premonitori della fine del mondo. Egli sembra a conoscenza del computo dell'anno 7000 e d'altra parte è profondamente convinto dell'avvento immediato dell'Anticristo. Il suo discorso per il crollo della basilica di Santa Sofia, probabilmente composto nel 1353, è in questo un testo paradigmatico (*Εἰς τὴν ἀγίαν Σοφίαν πεσοῦσαν ὑπὸ πολλῶν κατὰ συνέχειαν γενομένων σεισμῶν*)²⁶². Fin dalle primissime battute egli giudica amaro e negativo il tempo in cui vive, poiché si avvicina il momento della fine ed è difficile misconoscerne i segni premonitori, dal momento che tutti sono stati predetti dal Creatore, con un chiaro riferimento a Mt 24, 6-8:

<Π>ικρὸς ἄρα καὶ πονηρὸς ὁ τῆς ζωῆς ἡμῶν χρόνος καὶ χαλεπὰς πανταχόθεν ὀσημέραι φέρων τὰς συμφοράς, ἅτε δὴ πρὸς τὸ τέλος ἐγγίσας τῆς αὐτοῦ τελευτῆς καὶ τὰ σημεῖα πόρρωθεν ἐμφαίνων, ὅσα προεῖρηκεν ὁ τούτου δημιουργὸς ἀπαντῆσαι ἐν τῷ τέλει αὐτοῦ.²⁶³

È quindi naturale che gli uomini soffrano e versino lacrime mentre il mondo si spegne:

μᾶλλον δὲ τοῦ πατρὸς ψυχορραγοῦντος καὶ τὰ λείψια πνέοντος, εἰκὸς ἦν καὶ τοὺς παῖδας μὴ εὐθυμεῖν μηδὲ ἀδακρύτους μένειν καὶ κακῶν ἀπαθεῖς.²⁶⁴

Merita soffermarsi su queste considerazioni proemiali. Makrembolites ribalta il modello che spesso si legge in autori coevi: anziché elencare i disastri materiali e spirituali del suo tempo, cercando in ultimo una giustificazione plausibile, egli sin dalle primissime battute rileva nella fine dei tempi la causa profonda di queste sciagure, ossia si serve delle credenze apocalittiche ed escatologiche come chiave di lettura dei fenomeni. La conclusione del ciclo settenario è per lui una certezza, le profezie di Daniele, sulle quali si dilunga alla conclusione del discorso (ll. 77-83) sono ai suoi occhi una realtà che si sta concretizzando. E di ciò rende edotti i suoi lettori o uditori. Makrembolites sembra insomma ribaltare la focalizzazione apocalittica, sostenendo che il tempo ultimo è ormai arrivato e i suoi contemporanei hanno solo la libertà di riconoscerlo; la fine dei tempi non è per lui

²⁶² Il testo è edito e brevemente commentato in ΚΟΥΡΟΥΣΗΣ 1969-1970, pp. 235-240. Toni e considerazioni simili si leggono in una *Monodia* anonima, attribuita a Giorgio Galesiotes composta sempre per il crollo della sezione orientale della basilica. Il testo è edito in ΚΟΥΡΟΥΣΗΣ 1969-1970, pp. 247-250. Per l'attribuzione a Giorgio Galesiotes (PLP 3528) si veda ΚΟΥΡΟΥΣΗΣ 1972, pp. 113-115.

²⁶³ Cfr. ΚΟΥΡΟΥΣΗΣ 1969-1970, p. 235, ll. 3-6.

²⁶⁴ Cfr. ΚΟΥΡΟΥΣΗΣ 1969-1970, p. 235, ll. 8-10.

l'affannosa risposta di quanti non sanno trovare spiegazione agli eventi drammatici di questi anni, ma è la certezza che obbliga i suoi contemporanei a intraprendere un percorso di palingenesi morale. Ecco allora il dettagliato catalogo dei segni: peste, carestia, terremoti, cataclismi e inondazioni, eclissi, fino ad arrivare alle devastazioni perpetrate dai figli di Agar:

οὐ λιμοὶ καὶ λοιμοὶ οἰκίας ἄρδην ἐκτρίψαντες καὶ χώρας ὅλας καὶ πόλεις ἐξαφανίσαντες καὶ ὁμοῦ τῷ θανάτῳ προπέμψαντες; οὐ σεισμοὶ γῆς καὶ ἀνατιναγμοὶ καὶ μυκήματα φοβερὰ καὶ ἐξαίσια χρόνον εἰς μήκιστον ἐπιτεταμένοι καὶ οἰκίας οὐκ ὀλίγας καταβαλόν<τες> καὶ τὰ στεγανὰ τῆς πόλεως τεῖχη καὶ τεμένη ἰσχυρὰ διαρρήξαντες; οὐ πνεύματα βίαια πᾶσαν ἐκδειματοῦντα ψυχὴν καὶ εἰς ἀπόγνωσιν βάλλοντα; οὐ ξένοι θαλάσσης ἐκβρασμοὶ καὶ καταποντισμοὶ φρικωδέστατοι θάνατον ἀπειλοῦντες τὸν βιαιότατον, ὃν καὶ ἔδρασεν ἐν μέρει τῶν οἰκείων ὄρων ἐκστᾶσα καὶ τὴν χέρσον αἴφνης κατακαλύψασα; οὐ τὸν ἥλιον ἐκλείποντα εἶδομεν καὶ ἅπαξ καὶ δις καὶ πολλάκις καὶ τὴν σελήνην τῷ αὐτῷ πάθει ὁμοίως περισχεθεῖσαν; Οὐ πρὸ τούτων καὶ μετὰ τούτων τοῖς ἐκ τῆς Ἄγαρ ὡς πρόβατα σφαγῆς παρεδόθημεν; οὐ πᾶσαν τὴν χώραν ἡμῶν κατέδραμον οὔτοι καὶ ἐξερήμωσαν; οὐ τὰς πόλεις ἡμῶν κατοικοῦσι τὰς περιφανεῖς καὶ τιμίας, τοὺς ἐποίκους αὐτῶν τοὺς τρυφεροὺς καὶ κακῶν ἀπαθεῖς ὡς ἀνδράποδα χρώμενοι; οὐκ εἰς πᾶσαν τὴν γῆν αἰχμάλωτοι ἀπερρίφημεν;²⁶⁵

Il crollo di una sezione della cupola di Santa Sofia è solo il culmine, l'atto conclusivo di questa degenerazione:

Τοῦτο ὁ κολοφῶν τῶν κακῶν, τοῦτο τῆς τοῦ θεοῦ ἐγκαταλείψεως καὶ τῆς τοῦ κόσμου συντελείας ἐναργὲς τεκμήριον.²⁶⁶

Non rimane così che accettare il compimento degli eventi, piangere e commiserare il proprio peccato, in attesa della lunga notte:

Δεῦρ' ἴτε τοίνυν κλαύσατε σὺν ἡμῖν, οἱ ἀπ' αἰῶνος κεκοιμημένοι ἁμαρτωλοί, καὶ πικρῶς ὀλολύξατε, ἐπεὶ παρήλθεν ἡ νύξ, ἡ τοῦ παρόντος βίου δηλονότι διαγωγὴ, καὶ ἡ κόλασις ἐφέστηκεν ἤδη ἡ ἐκδεχομένη ἡμᾶς. ἀλαλάξατε ἐν εὐφροσύνῃ καὶ σκιρτήσατε, πάντες δίκαιοι, καὶ τὸν δεσπότην ἐρχόμενον ὑποδέξασθε.²⁶⁷

Le credenze apocalittiche sono quindi ben attestate per la metà del XIV sec. e, come abbiamo visto nella parte quarta alla quale rimandiamo, influenzano anche la produzione omiletica del patriarca Callito I. L'esempio più chiaro è l'*Omelia contro i falsi profeti e i falsi maestri* (1355-1357), nella quale, come farà Giuseppe Bryennios all'inizio del secolo successivo, egli identifica l'Anticristo con Maometto e con quanti predicano l'eresia (Barlaam, Acindino, Giorgio di Creta e Matteo di Efeso). La differenza essenziale rispetto agli

²⁶⁵ Cfr. ΚΟΥΡΟΥΣΗΣ 1969-1970, pp. 235-236, ll. 20-34.

²⁶⁶ Cfr. ΚΟΥΡΟΥΣΗΣ 1969-1970, p. 238, ll. 49-50.

²⁶⁷ Cfr. ΚΟΥΡΟΥΣΗΣ 1969-1970, pp. 239-240, ll. 86-90.

altri quattro eretici sta nell'inserimento del profeta islamico in un quadro teleologico: Callisto presenta il musulmano come residuo maligno sopravvissuto alla venuta del Cristo. Servendosi di una citazione da Isaia (Is 9, 13-14) e di un'allusione all'Apocalisse di Giovanni, il patriarca identifica l'empio Maometto con la coda del drago dell'abisso al quale fu recisa la testa. Ora tale coda si è quasi sostituita a quella testa fino alla prossima fine dei tempi, facendo di Maometto così un precursore dell'Anticristo:

Εἰς τοῦτο γὰρ φέρει, ὡς οἶμαι, τὸν λόγον καὶ τὸν προφητικὸν λόγιον, τὸ ἀφεῖλει Κύριος κεφαλὴν καὶ οὐρανὸν ἐν μιᾷ ἡμέρᾳ, ἦγουν ἐν τῇ αὐτοῦ παρουσίᾳ κεφαλὴν μὲν τὸν δράκοντα τῆς ἀβύσσου ὃν ἔδησε διὰ τοῦ ἀγγέλου, ὡς Ἰωάννης φησὶν, οὐραῖον δὲ τὸν ἄνομον Μωάμεδ, ὅστις σχεδὸν εἰς κεφαλὴν γέγονεν εἰς τὰ τέλη νῦν τῶν αἰώνων προμηνύων τοῦ ἀντιχρίστου τὴν ἔφοδον. Τοῦτο οὖν τὸ οὐραῖον ἀφήκεν ὡς λῶρον τινὰ τοῖς πιστοῖς πρὸς παιδαγωγίαν ἢ καὶ ὡς δοκίμιον τῶν αὐτοῦ θεραπόντων.²⁶⁸

Come nel caso di Makrembolites, anche Callisto alla luce di questa associazione Maometto-Anticristo rilegge la crisi morale come l'avverarsi di segni apocalittici:

Προαναφωνεῖ γὰρ οὗτος ἡμῖν τὴν τοῦ ἀντιχρίστου ἐπέλευσιν διὰ τινων ἐναργῶν σημείων. Τὸ γὰρ μῖσος καὶ ἡ κακία καὶ ὁ φθόνος, ἡ ἀδικία, ἡ πλεονεξία καὶ ἡ πρὸς τὸν πλησίον μισανθρωπία καὶ τὸ ψυγῆναι τὴν ἀγάπην διὰ τὸ πληθυνθῆναι τὴν ἀμαρτίαν τὴν τούτου ἄφιξιν προαγγέλει.²⁶⁹

Nei decenni successivi anche altri autori (Macario Makres²⁷⁰ e l'autore del *Chronicon maius*²⁷¹) ribadiranno l'identificazione di Maometto con l'avvento dell'Anticristo e quindi la vittoria dell'Islam come una prova della fine dei tempi.

Sebbene appartengano al genere delle profezie, non possiamo dimenticare a questo punto due testi che vedono protagonista l'imperatore Manuele II Paleologo. Alcuni manoscritti riportano infatti due versioni della profezia che un anonimo monaco predisse nel 1394 all'imperatore quando questi lo interrogò circa il destino del mondo allo scoccare del settimo millennio e che fu trascritta da un certo Giovanni Hagiorites²⁷².

Per completare il nostro quadro ci spingiamo ora ai primi decenni del secolo successivo. La discussione sul tema escatologico assume in questo momento una forma più

²⁶⁸ Cfr. ΠΑΪΔΑΣ 2011, § 4, pp. 76-79.

²⁶⁹ Cfr. ΠΑΪΔΑΣ 2011, § 5, pp. 80-87.

²⁷⁰ Cfr. ARGYRIOU 1986, or. 1, § 9, p. 249, ll. 1-6.

²⁷¹ Cfr. SPHRANTZES, p. 436, ll. 19-23.

²⁷² La redazione breve (*Περὶ τοῦ τέλους τοῦ κόσμου, καὶ τῆς ἀναλώσεως Κωνσταντινουπόλεως καὶ περὶ τοῦ μέλλοντος ἀγιωτάτου βασιλέως*) è conservata in *Patmiacus 548* e *Athos, Iviron 547*, pp. 233-238. La versione lunga (*Θεμάτιον περὶ τῆς Κωνσταντινουπόλεως καὶ περὶ τῆς ἀλώσεως ὑπὸ Ἰσραηλιτῶν*), tradita in *Parisinus gr. 1295*, è edita da K. Istrin, *Oktrovenie Mefodiia Patarskago i Apokricheskija videnija Danjla v vizantijskoj i slaviano-russkoj literaturach*, Moskwa 1897, pp. 151-155. Vi è infine una versione interpolata (*Προφητεία ἀγίου ἀνδρὸς πρὸς τὸν βασιλέα Μανουὴλ τὸν Παλαιολόγον ἐν ἔτει 1394· περὶ ἀλώσεως τῆς Κωνσταντινουπόλεως καὶ πάλιν ἐλευθερίας καὶ περὶ συντελείας κόσμου*) trasmessa nell'*Athos, Panteleimonos 204*, pp. 684-695.

articolata e ampia. A ciò va aggiunto il dato – non certo secondario – della circolazione di questi scritti, prova indiretta del fatto che i timori apocalittici fossero ormai oggetto di riflessione collettiva. Meritano innanzitutto la nostra attenzione tre sermoni di Giuseppe Bryennios²⁷³, composti tra il 1418 e il 1421-1422 quando il loro autore rivestiva l'incarico di predicatore di corte. Per i nostri interessi non va poi dimenticato che Bryennios compose anche un dialogo fittizio *Contra Ismaelitam*²⁷⁴. Il *Primo Discorso sul giudizio futuro e l'eterna beatitudine* (Περὶ τῆς μελλούσης κρίσεως καὶ τῆς Αἰδίου μακαριότητος) fu pronunciato nella Chiesa dei Santi Apostoli nella domenica dell'Apokreos (sessagesima)²⁷⁵. Giuseppe a un certo punto si sofferma ad analizzare la numerologia del sette: il tempo della Creazione è per lui ciclico e quindi il mondo, plasmato al termine della domenica, alla settima ora della notte, ora in cui anche Cristo risorse, si concluderà nello stesso istante e a questo secolo seguirà l'ottavo millennio senza fine e immutabile. Egli trova conferma della bontà di questa tesi nelle Scritture dove il sette indica la vita presente e l'otto quella futura, come accennato in Palamas:

Ἔσται δὲ ἡ πρώτη τῶν τοῦ ἔτους ὥρων, ἡ ὡς περὶ τις κύκλος ἐπτάρημος πᾶς ὁ πρόσκαιρος οὗτος αἰὼν, ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ χρονικοῦ σημείου ἀρχόμενος, καὶ εἰς τὸ αὐτὸ καταλήγων· ἡμέρα δὲ ἔσται Κυριακή, καὶ ἑβδόμη τῆς νυκτὸς ὥρα, καθ' ἣν καὶ Χριστὸς ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν, ἐκ τῶν νεκρῶν ἀνέστη τριήμερος μαρτυρία τούτων, ὅτι ἑβδομάδος ἡμερῶν ἡ Κυριακή πρώτη, καὶ τῶν ἐν τῇ κοσμογενεῖα γραφομένων ἐπτὰ, καὶ παρῶν τῶν ἔκτοτε μέχρις αἰῶνος ἡμερῶν καὶ νυκτῶν· καὶ αὐτὸ τοῦ ἡμερονυκτίου παντός, καὶ πάσης ἐπιούσης ἡμέρας, ἡ τῆς νυκτὸς ἑβδόμη ὥρα, κατὰ τὴν χρονικὴν κίνησιν καὶ περίοδον, ἔστιν ἀρχή· ὅθεν καὶ μέση νυκτός, καὶ τέλος παντός τοῦ παριπνεύσαντος ἔτους, καὶ ἀρχὴ τοῦ ἐπιόντος ἐστί. Διὸ καὶ τὸν νυμφίον τῶν ψυχῶν καὶ δεσπότην, μέσον νυκτῶν προσδοκῶμεν ἐλεύσεσθαι, καὶ τὴν ἐπταχῶς κυκλομένην καὶ ῥέουσιν κίνησιν τοῦ λυομένου αἰῶνος εἰς ἐπτὰ καταλήξει, καὶ τὴν ἄληκτον ἐκείνην, καὶ ἄρρευστον ὀγδόην, τὴν αὐτὴν καὶ πρώτην οὔσαν μετὰ τὴν ἑβδόμην ἀθτικά ἐνάρξασθαι καθ' ὃν λόγον καὶ ἐπτὰ μὲν τὸν παρόντα βίον, ὀκτὼ δὲ τὸν μέλλοντα πάντα, πρὸς τῆς Γραφῆς ἀκούω λεγόμενον· καὶ περὶ μὲν τοῦ τετάρτου, ταῦθ' ἰκανά.²⁷⁶

Ben più ampio il respiro delle considerazioni che si leggono nel *Primo discorso sulla fine del mondo* (Λόγος Α΄ περὶ συντελείας, ῥηθεις ἐπὶ συνελύσει τῆς Πόλεως ἐν τῷ τῶν ἀγίων Ἀποστόλων ναῶ, καὶ τοῦ ἐνὸς τῶν βασιλέων αὐτόθι παρόντος· διαλαμβάνων φιλοτιμότερος καὶ περὶ τοῦ ἐπτὰ ἀριθμοῦ)²⁷⁷. In questo sermone Giuseppe sostiene la tesi secondo la quale è impossibile conoscere il data esatta della fine del mondo. Né gli angeli né gli uomini possono prevederla in base alle parole di Cristo (Mt 24, 36). Di certo la fine è vicina come attestano le medesime parole di Cristo e la situazione contemporanea (ἀπὸ τῆς φύσεως τῶν

²⁷³ Notizia in *PLP* 3257. Per la sintesi e l'analisi dei testi che proporremo di seguito si veda la discussione in RIGO 1992, pp. 158-161.

²⁷⁴ Cfr. ARGYRIOU 1966-1967.

²⁷⁵ Cfr. BRYENNIUS, II, pp. 292-310.

²⁷⁶ Cfr. BRYENNIUS, II, p. 300.

²⁷⁷ Cfr. BRYENNIUS, II, pp. 158-171.

πραγμάτων). Utilizzando i soliti riferimenti scritturistici (2 Tes 2, 7), Giuseppe osserva come la crisi dell'impero darà inizio a una fase di decadenza morale, nella quale il male e il peccato avranno la meglio sulla carità (ἡ τῶν ῥωμαίων ἀρχὴ εἶπερ ποτὲ συνεστάλη, πᾶσα κακία ἀνθρώπων τετέλεσται, καὶ τέλεον ἡ ἀγάπη ἐψύγη, πάντως ὅσον οὕτω τὸ τέλος ἐστί)²⁷⁸. Giuseppe si chiede dove siano finiti l'imitazione di Cristo, l'ossequio delle promesse battesimali, la retta disciplina dei comandamenti e tutte le altre virtù dei buoni cristiani. (Ποῦ γὰρ αἱ συνῆται τοῦ βαπτίσματος; Ποῦ ἡ τῶν ἐντολῶν φυλακή; Ποῦ ἡ μίμησις τοῦ Χριστοῦ; Ποῦ ἡ ταπείνωσις, ἡ ὑπακοή, ἡ ὑπομονή, ἡ ἐγκράτεια; Ποῦ αἱ λοιπαὶ ἀρεταί;). Non si può dunque che ammettere che la fine dei tempi è ormai giunta (ὥστε φανερόν εἶναι πᾶσιν ἤδη τὸ τέλος ἐφειστηκέναι)²⁷⁹. Nel resto del lungo sermone egli affronta la numerologia del sette, mostrando come esso sia connaturato alla natura del Creato (le parti del mondo e del cielo, le fasi lunari, i pianeti, i climi della terra, i fiori più belli, i metalli più diffusi, le età dell'uomo, le secrezioni del corpo, i movimenti locali e le forme visibili). Quindi passa in rassegna le attività spirituali della vita monastica, episodi dell'Antico e Nuovo Testamento, della liturgia e della letteratura religiosa, con riferimento a Gregorio di Nazianzo. Nel *Secondo discorso sulla fine del mondo*²⁸⁰ (Λόγος Β΄ περὶ συντελείας) egli ricalca quasi letteralmente un suo breve scritto di una decina di anni prima rivolto ad alcuni sacerdoti cretesi²⁸¹. Qui sostiene che la fine del mondo non è annientamento, ma trasformazione verso uno stadio migliore (τούτέστιν ἀλλοιωθήσεται ἀπὸ τοῦ εἶναι τρεπτὰ καὶ φθαρτά, εἰς τὸ εἶναι ἄτρεπτὰ τε καὶ ἄφθαρτα, ὡσπερ ἄρα ὁ δι' ὄν ταῦτα ἀνθρώπος)²⁸². L'appressarsi della fine è poi sotto gli occhi di tutti. Se cinquecento anni prima nel mondo fiorivano cento città, ora ne rimangono solo due o tre in totale stato di decadenza e miseria; ogni metropoli, fino a trecento anni prima contava mille villaggi, oggi solo una ventina; ogni villaggio poi sino a duecento anni fa era costituito da almeno cento ricche case, quando oggi se ne contano a malapena una decina:

Διὸ κὰν τοῖς κοσμικοῖς ἔστι συντέλεια πρόδηλος τῶν γὰρ ἀνὰ τὴν οἰκουμένην ἐπαρχιῶν ὁποῖαν θέλη τις σὺν λόγῳ κατιδεῖν, εὐρήσει τὴν πρὸ ἐτῶν πεντακοσίων ἑκατὸν πόλεις πλουτοῦσαν εὐθημουμένας, μόλις δύο ἢ τρεῖς κεκτημένην σήμερον πενομένας καὶ πᾶσαν αὖθις μητρόπολιν τὴν πρὸ χρόνων τριακοσίων χιλίας ἔχουσαν κώμας, μόλις ἄρχουσαν εἴκοσιν· καὶ πᾶσαν πολυάνθρωπον κώμην τὴν πρὸ διακοσίων ἐτῶν οἰκίας τῶν ἑκατὸν πλείους δεικνοῦσαν εὐδαίμονας, δέκα μόλις, καὶ δεινῶς πενομένας, κεκτημένην τὸ τήμερον.²⁸³

Ci pare quasi superfluo rilevare che queste parole sono un chiaro rimando allo stato di abbandono e degrado nel quale ormai versano la totalità delle contrade bizantine,

²⁷⁸ Cfr. BRYENNIUS, II, p. 158.

²⁷⁹ Per entrambi i passi cfr. BRYENNIUS, II, p. 159.

²⁸⁰ Cfr. BRYENNIUS, II, pp. 172-186.

²⁸¹ Cfr. N. B. TOMADAKIS, *Ἰωσήφ Βρυεννίου ἀνέκδοτα ἔργα κρητικά*, in *EEBS* 19 (1949), pp. 136-139.

²⁸² Cfr. BRYENNIUS, II, p. 173.

²⁸³ Cfr. BRYENNIUS, II, p. 179.

irrecuperabili per il potere centrale. Ancora una volta vediamo quindi come i segni premonitori della fine siano collegati alle conseguenze – in questo caso indirette – della presenza turca sui territori greci, prova della totale inefficienza e crisi del potere imperiale. Il sermone poi si conclude con una lunga riflessione sulle fasi della vita dell'uomo, descrivendo, come diceva Agostino, la fine dei tempi come la vecchiaia del mondo.

Pressocchè contemporanee agli scritti di Giuseppe Bryennios sono poi le risposte di Simeone di Tessalonica († 1429)²⁸⁴ a Gabriele di Pentapoli²⁸⁵, di cui alcune toccano proprio temi escatologici. La *quaestio* XXVIII affronta il problema del ciclo settenario (*Εἰς τὸ τέλος τῶν ἑπτὰ αἰώνων γενήσεται τὸ τέλος, ἢ ἐν τῷ ὀγδόῳ αἰῶνι; ἢ πότε ἔσται*)²⁸⁶. Prima di entrare nel merito del testo ci colpisce la battuta iniziale del passo: *περὶ τῶν ἑπτὰ αἰώνων λέγεται τοῖς πολλοῖς*, a definitiva prova di quanto il tema apocalittico fosse di dominio pubblico. Quindi Simeone esordisce con l'ormai consueto catalogo di fonti scritturistiche (Mt 24, 12) e si colloca, come Bryennios, tra quanti non confidano che la fine giunga in un momento stabilito e che quindi la conclusione del settimo millennio non vada intesa in senso materiale:

Καὶ τοῦτον τὸν ἑβδοματικὸν χρόνον τὸν δι' ἑπτὰ κυκλοῦμενον ἡμερῶν, εἰ καὶ δι' ἑπτὰ αἰώνων πληροῦσθαι συμβαίνει νομίζειν τινὰς, ἀλλ' οὐ χρὴ προσδοκᾶν τοῦτο φυσικῶς [...].

Altre sono per lui le avvisaglie: la crescita delle iniquità, lo svanire delle virtù, ardore della fede che si raffredda e la carità che viene meno. Per Simeone è chiaro che l'amore e con essa ogni forma di virtù sono ormai scomparse tra sacerdoti, monaci, arconti e laici. All'ordine del giorno è l'infrazione di ogni regola. Si tratta di prove schiaccianti della fine del mondo alle quali si aggiungono le persecuzioni e l'azione del Maligno che eccita i Cristiani a contrapporsi agli atei Infedeli:

Καὶ ἐν τῷ πληθυνθῆναι τὴν κακίαν καὶ ἐκλιπεῖν τὴν ἀρετὴν, ὡς καὶ νῦν ὁρᾶται καὶ τοὺς πιστοὺς δὲ ψυχρανθῆναι κατὰ τὴν πίστιν, καὶ τὴν ἀγάπην εὐρίσκεσθαι μηδαμῶς, πιστευτέον ἐλθεῖν τὸ τέλος [...]. Καὶ νῦν ἔστιν ἰδεῖν ἐκλείπουσαν ἤδη τὴν ἀγάπην, καὶ σὺν αὐτῇ σχεδὸν πᾶσαν ἀρετὴν, καὶ πάντες ταύτην ὁμοῦ κατελίπομεν, ἱερωμένοι καὶ μοναχοί, ἄρχοντες καὶ λαϊκοί, καὶ τοῦ καθήκοντος ἐξετράπημεν, καὶ τὸ τέλος ἐλθεῖν ἤδη χρὴ προσδοκᾶν. Διὸ καὶ διωγμοὶ ἐπεκτείνονται, καὶ χώραν εὐρίσκει ὁ πονηρὸς καθ' ἡμῶν, καὶ διεγείρει καθ' ἡμῶν τοὺς ἀθέους.

Qui il metropolita di Tessalonica istituisce un diretto legame tra crisi spirituale, che in maniera trasversale coinvolge l'intera società bizantina, e il problema islamico.

²⁸⁴ Su Simeone si veda D. BALFOUR, *Politico-historical works of Symeon, archbishop of Thessalonica (1416/17 to 1429): critical Greek text with introduction and commentary*, Wiener byzantinistische Studien 13, Wien 1979.

²⁸⁵ Notizia in *PLP* 3414.

²⁸⁶ Cfr. *PG* 155, 880AC.

Ennesima riflessione sul valore simbolico dei numeri sette e otto è oggetto invece della *quaestio* LXIV²⁸⁷. Nella *quaestio* successiva (LXV) Simeone ribadisce quanto abbiamo visto in Bryennios: il numero sette scandisce non solo i tempi della Creazione, ma ritorna anche in ogni aspetto del Creato e nella stessa vita dell'uomo. Ma – prosegue – sarebbe ingenuo affidarsi a questo criterio per fissare la fine dei tempi: il vero motore della Creazione fu la carità e quindi quando questa scomparirà dal mondo, solo allora giungerà il compimento dei tempi, come si legge nelle Scritture (Mt 24, 12; 10, 22). Al termine il metropolita lancia un anatema contro quanti rigettano l'idea della palingenesi finale e pensano secondo le dottrine elleniche²⁸⁸.

La menzione dell'anno 7000 nella *Vita di san Giovanni di Rila* composta da Demetrio Cantacuzeno tra il 1469 e il 1479²⁸⁹ chiude l'immaginario cerchio, portandoci ai tempi del patriarca Scholarios dal quale siamo partiti.

5.5 CONCLUSIONE

Siamo così giunti al termine del nostro percorso. Il carattere eterogeneo dei materiali vagliati impone allora una considerazione globale e al contempo conclusiva. Come abbiamo già avuto modo di affermare, riteniamo che sia doveroso osservare tra i quattro *dossiers* presi in esame una chiara differenza di destinazione e di intenti. Mentre il *corpus* apologetico-polemico di Giovanni VI Cantacuzeno e il breve epistolario di Gregorio Palamas rinnovano il modello tradizionale della percezione del nemico islamico a Bisanzio, toni e finalità diverse si leggono tra le righe nei documenti di archivio dell'Athos, nelle agiografie dei santi aghioriti e nella produzione omiletica del patriarca Callisto I. Cantacuzeno e Palamas ripropongono in una forma aggiornata e per certi versi sollecitata dalle contingenze del periodo temi e risposte che già la tradizione antislamica bizantina aveva elaborato nel corso dei secoli precedenti. Il valore di queste opere consiste proprio nella volontà di trasmettere e consolidare al tempo stesso questo patrimonio apologetico-polemico, rivitalizzandolo e aggiornandolo alle necessità contemporanee. Con ciò non intendiamo però ridimensionare il peso che gli eventi personali ebbero nella stesura delle rispettive fatiche. Ciò è evidente in Palamas, che da prigioniero è costretto a replicare alle accuse e alle serrate questioni sottoposte da ogni nuovo interlocutore, mosso a sua volta ora da violenta acrimonia verso il Cristianesimo (i saggi di Lampsaco e i Chioni), ora da una curiosità velenosa (Ismael, nipote di Orhan) ora da una sana ma risoluta volontà di confronto (il *tasimane* di Nicea). Per il resto le lettere del metropolita colgono per noi con varie sfumature il dramma della provincia bizantina, l'abbandono delle comunità cristiane e

²⁸⁷ Cfr. PG 155, 971D-920A.

²⁸⁸ Cfr. PG 155, 920AC.

²⁸⁹ Cfr. RIGO 1992, p. 171 e nota 74.

il loro titanico sforzo alla sopravvivenza. Anche in Cantacuzeno la storia ha un suo peso. La cornice, fittizia o meno, del convertito Melezio e del saggio Sampsatines non è a ben vedere una semplice sovrastruttura letteraria. Questa cornice impone a Cantacuzeno di tessere un discorso che abbia come obiettivo la conversione o almeno l'aprirsi di una crisi nelle convinzioni del muto interlocutore. Eppure per entrambi i nostri autori la tradizione è padrona del discorso, sia che essa attinga al bagaglio antislamico o antiggiudaico. Entrambi riconoscono la poderosa influenza che la predicazione di Maometto ha giocato e gioca nella storia, ma sembrano sempre tentati a inquadrarla come un ennesimo esempio di eresia, di distorsione volontaria e quindi più colpevole della rivelazione di Cristo. Alla luce di ciò paiono entrambi certi che l'uso appropriato dei loro raffinati strumenti apologetico-polemici conduca a sicura vittoria ossia che la forza della tradizione possa sconfiggere l'Infedele e affermare il primato cristiano. In ciò dimenticano invece che la battaglia contro gli invasori musulmani si gioca su altri – e ben più terreni – campi. La trattatistica e l'apologetica bizantina della metà del XIV sec. porta in sé questo tarlo: la certezza di una vittoria ideale sul nemico musulmano. In questo atteggiamento non scorgiamo né un astrattismo fine a se stesso né un ripiegamento compiaciuto sui propri valori intellettuali, di certo superiori e più taglienti di quelli avversari, ma semmai il convincimento radicato e vivo della superiorità del messaggio evangelico e della millenaria storia della Chiesa sulla brutalità fisica e culturale dei Turchi.

Ben diverso è invece quanto si desume dall'analisi degli altri due *dossiers*. Essi fotografano dal loro punto di focalizzazione il dramma degli eventi. Gli archivi dell'Athos, di decennio in decennio, ci restituiscono l'immagine pulsante non solo delle sofferenze e delle tribolazioni patite dalle comunità aghiorite, ma anche dei tentativi di volta in volta posti in essere per arginare e combattere i cambiamenti che la Santa Montagna vive in questo secolo. Alle prime incursioni per mare si reagisce con un'azione coordinata dal *Protaton* di riallestimento delle difese costiere. La popolazione athonita dal suo canto invece sceglie la via della fuga verso angoli più ritirati per poter praticare in serenità l'*hesychia*. Qui i viaggi dei campioni dell'Esicasmo verso le grandi città (Tessalonica, Serres, Berrhoia, e Costantinopoli), verso l'entroterra macedonico o la vicina Bulgaria e addirittura il Vicino Oriente mamelucco. Un'emorragia demografica alla quale le autorità athonite pongono rimedio accogliendo la dinastia Nemajia come nuovo garante della sopravvivenza fisica e fiscale della Santa Montagna. Si apre così il ventennio della Serbocrazia, un'esperienza fondamentale dalla quale l'Athos si risveglierà consapevole che la protezione dei suoi privilegi non è direttamente legata alla sussistenza del potere bizantino. Dopo la battaglia della Maritza (1371) le autorità del Monte Athos e dei singoli monasteri si muovono infatti alla ricerca di sostegni che trovano alternativamente tra gli invasori – sempre odiati – e l'imperatore Manuele II, a seconda della fortuna di entrambi. Quando inizia tuttavia il blocco di Tessalonica (1423/1424), quando cioè si annulla la possibilità residuale di rimanere sotto l'ala protrettrice dell'impero, l'Athos sceglie in autonomia e con sorprendente tempismo di sottomettersi al sultanato ottomano. Si tratta di un passaggio epocale,

stranamente sottovalutato dalle fonti storiche ufficiali, che ci illumina sulla lungimiranza del movimento monastico bizantino e della sua capacità di lettura della contemporaneità.

Il lamento per le sventure patite delle comunità athonite a paragone è poca cosa rispetto allo scoramento che si legge nei discorsi del patriarca Callisto alla sua Chiesa. Qui si trovano i toni della costernazione, dell'imbarazzo per la mancanza di una risposta rassicurante e quasi l'afasia della disperazione. La denuncia delle brutalità perpetrate dai Turchi nelle città conquistate in Anatolia, l'angoscia per i prigionieri resi schiavi si intrecciano con la preoccupazione per la tenuta morale del popolo greco. Le eresie latine e latineggianti, le dispute sul Palamismo sono la punta nobile e intellettuale di una crisi spirituale dai connotati più materiali e popolari. Il peccato che regna a Bisanzio è a suo dire la vera causa della vittoria dei nemici turchi e l'abbandono da parte di Dio del suo popolo ha generato l'incapacità e l'inefficace reazione del sistema imperiale ai problemi quotidiani. La spiegazione che si legge in Callisto e che ritorna ridondante anche negli atti dell'Athos, nelle opere di tanti contemporanei e si ripete negli scritti di Palamas e Cantacuzeno non ci pare però risolutiva. Il peccato che nasce dalla degenerazione etica e spirituale non può essere inquadrato soltanto come l'oggetto di denuncia delle voci moralizzatrici che sempre hanno tuonato lungo la storia bizantina. Abbiamo dimostrato come in questo secolo la pubblica e insistente contestazione del peccato dilagante è strettamente connessa al realizzarsi di ansie e timori sulla fine del mondo. L'età paleologa è un'età apocalittica ed escatologica. La crisi morale e l'avanzata turco-islamica rappresentano la coppia inscindibile di segni che preludono la fine dei tempi, il sopraggiungere del 7000, anno fatidico.

La percezione dell'avanzata turca alla metà del XIV sec. è dunque interpretata secondo due letture distinte ma intrecciate. Da un lato la conquista turca è analizzata sotto la lente rassicurante di una tradizione letteraria e trattatistica certa del primato del messaggio cristiano e dall'altro l'affermazione islamica è considerata come un segno - o il segno - della manifestazione dell'Anticristo, della fine del mondo e della tanto sperata palingenesi successiva alla seconda *parousia*. Alla luce delle riflessioni sollecitate dallo studio di questi testi saremmo tentati di affermare che, se lasciamo dire alla storia che Costantinopoli cadde il 29 maggio del 1453 per mano di Maometto II il Conquistatore, per la Storia Bisanzio seppe di essere caduta già alla metà del XIV sec.

APPENDIX

GEOGRAPHICA PALAMITICA

È nostro intento in questa appendice ripercorrere le tappe del viaggio di Gregorio Palamas durante la prigionia proponendo un'analisi più circostanziata circa la condizione delle città e delle comunità con le quali venne in contatto. L'interesse geografico si sposa alla finalità – squisitamente storica – di ricostruire le condizioni che questi centri dell'Anatolia occidentale vivevano all'indomani di un più o meno recente occupazione ottomana.

LAMPSACO

A causa della sconsideratezza del capitano della nave sulla quale viaggiava e dopo un breve scontro con alcune imbarcazioni turche, Palamas e i suoi compagni furono tratti prigionieri nella piccola città di Lampsaco¹, tappa iniziale della sua prigionia e primo contatto con gli usi, la cultura e la religione dei nuovi conquistatori. Nonostante la permanenza nella cittadina di soli sette giorni, il vescovo ci restituisce nell'arco di pochi e brevi paragrafi (*LE* §§ 7-9) un'immagine articolata e complessa sulla sua prigionia, sulla condizione nella quale versa la popolazione cristiana locale, sull'atteggiamento tenuto dall'autorità turca nei suoi confronti e la disposizione di quest'ultima verso il dialogo con la religione professata dai vinti.

L'impressione generale di questi primi passaggi della *Lettera* è dolorosa e preoccupata. Non riconosciuto dai suoi carcerieri, Palamas, insieme ai suoi compagni di viaggio e di sventura², è costretto a sopportare le fatiche fisiche e le pene umilianti della prigionia. Denuncia di aver patito nudità, privazioni e maltrattamento, deperimento e dolori fisici. A complicare il quadro interviene il gran clamore fatto dai Cristiani di

¹ Cfr. *ODB* II, p. 1172, s.v. Lampsakos.

² Cfr. *LE* 7, 1-2: συλλήβδην ἅπαντες. Καὶ κοινὰ μὲν εὐθὺς ἐκεῖθεν ἔμοι τῶς συναιχμαλώτοις τὰ τῆς δουλείας. Ricordiamo che accompagnavano Palamas gli ieromonaci Giuseppe e Gerasimo, Konstas Kalamares e il *chartophylax* di Tessalonica.

Lampsaco, quasi rianimati dalla presenza di un teologo e difensore del dogma di tale fama nella loro piccola città conquistata. Il vescovo attribuisce proprio al gran clamore fatto sul suo conto il peggioramento della sua condizione. La notorietà e il prestigio del personaggio spingono difatti Suleyman, figlio dell'emiro Orhan e comandante delle operazioni militari nella zona degli Stretti, a cogliere l'occasione per aumentare la somma per il riscatto e al contempo a organizzare incontri con Musulmani (dal ruolo non ben specificato) che si dimostrano incapaci di sostenere un contraddittorio con il prigioniero.

Le descrizioni del § 7 pongono in luce una situazione alquanto magmatica: da un lato Palamas considera la condizione di confusione nella quale versa la comunità cristiana, meglio declinata, come vedremo, nel § 9 e dell'altro l'atteggiamento predatorio e aggressivo del comandante turco, intenzionato a trarre il maggior vantaggio economico e, per certi versi propagandistico, dall'inaspettata cattura. Difatti all'immediato incremento della somma per il riscatto segue l'intento di dimostrare ed enfatizzare la superiorità dell'Islam, vittorioso sul morente Cristianesimo locale. In accordo con Balivet³, riteniamo che qui Palamas testimoni l'incontro con l'avanguardia più estremista del movimento di conquista islamico, rappresentata dai *ghāzī*, che si contraddistinguono per una radicalità e aggressività della fede tali da divenire motore della conquista stessa.

Nel § 8 il prelado trae le conclusioni di questo primo contatto⁴ in una tirata antislamica che per la sua asprezza non trova paralleli nel *corpus* delle lettere. Quindi nel § 9 passa a considerare le richieste della comunità cristiana lampsacena, le quali possono essere riassunte in quattro tipologie: 1) alcuni giungono per sottoporre al vescovo casi personali sperando nella guarigione delle pene dell'anima; 2) altri chiedono soluzione per questioni riguardanti il culto; 3) la maggior parte reclama giustificazione per la rovina che li ha colpiti ed infine 4) alcuni fanno visita al prigioniero per compiangerne la sorte. Colpisce il fatto che Palamas sottolinei che a lui si rivolge una folla considerevole composta di uomini, donne e bambini. Il numero e le richieste provano che in quel periodo la comunità di Lampsaco era soggetta a una pressione e a uno sbigottimento dovuti soltanto al fatto che la città era stata da poco occupata dalle avanguardie ottomane. Il fatto che una tale moltitudine variegata si riversi alla presenza del tessalonicense testimonia il momento di confusione e la speranza di conforto e consiglio che i cristiani attendevano dall'inaspettato e quasi provvidenziale incontro.

Il resoconto di Palamas dovrebbe essere così considerato non tanto come superfluo *terminus post quem* per datare la conquista della piccola città mercantile, quanto piuttosto testimonianza diretta delle immediate ripercussioni della conquista stessa. La cittadina vide il suo periodo di massimo splendore nei secc. XII-XIII in conseguenza della felice posizione per i commerci⁵ e nel corso del XIII sec. fu luogo di importanti decisioni quali l'ordinanza

³ Cfr. BALIVET 1994, pp. 155-159.

⁴ Cfr. LE 8, 28-29: οὕτως ἐγὼ περὶ τούτων διανοοῦμαι, τὰ κατ'αὐτοὺς νῦν εἰδὼς ἀκριβέστερον.

⁵ In questo periodo la città contava circa un migliaio di abitanti. Cfr. G. DAGRON, *The Urban Economy - Seventh-Twelfth Centuries*, in LAIOU 2002, vol. I, p. 394; G. G. LITAVRIN, *Vizantiiskoe obshchestvo i gosudarstvo v X-XI vv.*, Moscow 1977, pp. 110-127 e *id.*, *Provintsial'nyi vizantiiskii gorod na rubezhe XII-XIII vv.*, in VV 37 (1976), pp. 17-29.

del patriarca Germano II (1223-1240) e della Sinodo che ristabiliva l'autocefalia alla Chiesa di Trnovo (primavera 1235)⁶ o l'assemblea generale per l'approvazione del reintegro degli Arseniti, presieduta da Gregorio II di Cipro ad Adramyttion nei pressi di Lampsaco dove temporaneamente soggiornava l'imperatore Andronico II (8-9 aprile 1284)⁷. Sicuramente incominciò a patire le ripercussioni dell'avanzata turca dopo il 1302 con l'abbandono della città di Magnesia sull'Ermo che costrinse la popolazione a una migrazione forzata verso la zona degli Stretti e l'Europa⁸. Fin verso questa data la chiesa locale, seppur di piccole dimensioni, dovette apparire attiva se pensiamo che nel suo seno mosse i primi passi un personaggio del livello di Massimo il Kausobalyba, nato proprio a Lampsaco intorno al 1270, il quale frequentò la chiesa della Theotokos Panagnos prima di ritirarsi sul monte Ganos all'età di 17 anni⁹. Difficile è invece definire la situazione nella prima metà del XIV sec.: sicuramente la posizione strategica per il passaggio in Europa fece della cittadina un obiettivo allettante per le avanguardie ottomane tanto che si può ipotizzare che l'occupazione abbia preceduto di qualche mese il passaggio di Palamas¹⁰.

PEGAI

Dopo tre giorni di viaggio Palamas giunge nella città di Pegai¹¹, seconda tappa della sua prigionia. Qui si fermerà per tre mesi, ossia fino alla fine di maggio o alla prima metà di

Per quanto concerne i collegamenti bisogna ricordare che la città acquisiva importanza commerciale anche perché situata sulla direttrice che collegava Abido con Nicea. Ne sono testimonianza alcuni passi della *Epistola I* di Teodoro Studita, che soggiornò a Lampsaco nel 797, incontrando alcuni monaci del monastero di Herakleion, durante il suo trasferimento a Tessalonica. Cfr. THEODORUS STODITES, *Epistola I*, in PG 99, 916C-917A. Bisogna ritenere assai probabile che lo stesso Palamas seguì questa strada durante gli spostamenti che lo portarono a Nicea. Cfr. J. LEFORT, *Les communications entre Constantinople et la Bithynie*, in MANGO – DAGRON 1995, pp. 215-218.

⁶ Cfr. LAURENT 1971, n° 1282; vedi anche n° 1278.

⁷ Cfr. LAURENT 1971, n° 1470. Testimonia inoltre la permanenza in questi mesi di Andronico a Lampsaco una lettera del patriarca nella quale lamenta la situazione confusa e pericolosa nella quale versa la capitale; cfr. LAURENT 1971, n° 1474.

⁸ Cfr. VRYONIS 1971, p. 254.

⁹ Per quanto concerne la formazione di Massimo il Kausokalyba si veda A. RIGO, *Massimo il Kausokalyba e la rinascita eremitica sul Monte Athos nel XIV sec.*, in CHIALÀ – CREMASCHI 2005, pp. 181-216. Quanto alle poche notizie sull'architettura religiosa della cittadina si veda JANIN 1975, p. 206.

¹⁰ Riguardo l'aspetto strategico della cittadina si ricorda anche che nel 1359 essa fu temporaneamente liberata dall'occupazione turca a opera di un contingente occidentale al quale parteciparono Ospitalieri, Veneziani, Genovesi, Inglesi e Bizantini stessi, guidato da Pietro Tommaso, legato pontificio, inviato da Innocenzo IV a Costantinopoli per discutere l'unione delle Chiese; cfr. A. LUTRELL, *Latin responses to Ottoman expansion before 1359*, in ZACHARIADOU 1993, pp. 119-134, in particolare p. 124.

¹¹ Cfr. ODB III, pp. 1615-1616, s. v. Pegai; W. MÜLLER-WIENER, *Pegai-Karabiga, eine mittelalterliche Stadt*, in *Festschrift für Jale Inan armaçam*, a cura di N. BAŞGELEN – M. LUGAL, Istanbul 1989, pp. 169-176, tavv. 71-76.

giugno. Colpisce il fatto che a un periodo così lungo della sua permanenza in terra ottomana siano riservati soltanto due brevi paragrafi della Lettera alla sua Chiesa (§§ 10-11). In realtà, come vedremo, va sottolineato che la sosta a Pegai rappresenta una fase di stasi nelle trattative per il rilascio del prelado e di conseguenza non è densa di episodi particolari, tant'è che il metropolita da subito è affidato alle cure della comunità cristiana della città.

Palamas difatti annota che dopo il primo giorno, durante il quale è lasciato all'aria aperta a patire i rigori del tardo inverno, viene diviso insieme ai suoi collaboratori dal resto dei prigionieri ed è vittima di numerose minacce volte ad aumentare il prezzo del riscatto. Non riuscendo a ottenere quanto desiderato i suoi carcerieri lo affidano alla comunità cristiana locale. Egli dice di essere stato accolto presso una non meglio identificabile chiesa di Cristo. Non possedendo una topografia documentata della città ci è impossibile definire di quale complesso religioso egli parli, ma sulla base dell'indicazione del prelado è ipotizzabile che sia dedicato al Salvatore. Il gruppo è rinfrancato dalla ospitalità di monaci e laici che qui abitano.

Ben presto il vescovo viene accolto insieme ai suoi compagni di prigionia presso la casa dell'eteriarca Mavrozoumes¹², lì dove vivrà per tre mesi. L'accoglienza riservatagli gli garantisce di rimanere ben lontano da qualsiasi contatto con la popolazione turca e quindi con i suoi carcerieri. Inoltre, su richiesta dello stesso eteriarca, Palamas ha la possibilità di svolgere attività pastorale per i Cristiani della città e per quanti in città si erano rifugiati per sfuggire alle sofferenze della recente conquista. Proprio questa attività di consolazione e conforto spiega la relativa attenzione che il metropolita dedica al resoconto di questa fase del suo viaggio.

A ben vedere Palamas non accenna a devastazioni nella città appena occupata. Ciò si accorda col fatto che questo porto commerciale sul Mar di Marmara, che aveva raggiunto il periodo di massima floridezza già a partire dal XII sec.¹³, era difeso da una possente cinta di mura fatta costruire da Giovanni III Vatatzes e ancora oggi preservata. È quindi possibile che la città si sia consegnata al nemico dopo un assedio come indirettamente testimonierebbe la relativa libertà di culto, le condizioni apparentemente positive riservate alla popolazione cristiana o ancora la presenza di un rappresentante riconosciuto dall'autorità ottomana.

Di certo la pratica catechetica alla quale è chiamato l'illustre prigioniero è volta ad alleviare le sofferenze e lo sconforto di una popolazione avvilita da un lunghissimo periodo di incertezza e pericolo. Sin dall'inizio del XIV sec., a detta di Pachymeres, la popolazione cittadina subì direttamente le conseguenze della pressione turca. Difatti lo storico ricorda che dopo la battaglia di Bapheus il centro divenne il punto di raccolta di rifugiati e

¹² Notizia in *PLP* 17439. Sul titolo di *eteriarca* si veda la sintesi in P. KARLIN-HAYTER, *L'hétériarque: l'évolution de son rôle du De Cerimoniis au Traité des Offices*, in *JÖB* 23 (1974), pp. 101-144.

¹³ Nel XII sec. Pegai è un esempio unico di città in cui l'elemento occidentale è maggioritario a motivo dell'insediamento di popolazione latina, che aveva partecipato alle campagne contro i Turchi, volute dall'imperatore Giovanni II Comneno. A questa si aggiunse nella seconda metà del XIII sec. un flusso proveniente dal Peloponneso sotto il regno di Michele VIII. Cfr. AHRWEILER 1965, pp. 23 e n. 112, 26 e n. 132.

fuggiaschi provenienti dalle campagne e tale concentrazione produsse conseguenze devastanti, tanto da generare un'epidemia di peste, nonostante la quale l'imperatore Andronico II nel 1305 inflisse una multa di migliaia di hyperpera alla città per non aver accolto Roger de la Flor, le cui truppe si erano macchiate di atroci delitti nella vicina Cizico¹⁴. Dopo la battaglia di Aproi (1307) su mandato dello stesso imperatore la città fu per breve tempo governata da Melek Konstantinos, figlio battezzato del sultano selgiuchide Izzedīn Kaykaws II, che partecipò a una trattativa matrimoniale tra sua nipote, figlia di Ma'sud III sultano di Konya, e Isaak, capo dei Turchi di Karasi, per una mediazione tra Bizantini, Catalani e Turchi¹⁵.

Tale momento di tribolazione per la comunità cittadina è confermato dalle difficoltà nelle quali versava anche la chiesa locale come prova la Notitia episcopatum di Andronico II (ca. 1299) che attribuisce al metropolita di Pegai anche l'episcopato di Parium¹⁶. Questo provvedimento garantì la sopravvivenza della metropolia nella prima metà del XIV sec. come testimoniano gli acta dell'agosto del 1317, dell'ottobre 1318, dell'aprile del 1342¹⁷. In questo periodo dobbiamo immaginare che Pegai sia saldamente sotto controllo bizantino se pensiamo che qui nel 1328 Andronico III stipulò un trattato con Demir di Karasi il quale continuava a razzare la zona di Cizico¹⁸. La situazione dovette precipitare quando le attenzioni del nascente emirato ottomano si rivolsero alla zona dei Dardanelli dopo la conquista dei maggiori centri della Bitinia. Ritroviamo infatti l'ultima menzione di Pegai tra gli acta del 1354¹⁹, anno in cui Palamas soggiornò nella città costiera. Nel febbraio del 1354,

¹⁴ Cfr. PACHYMÉRÈS, IV, XI, 21, pp. 456-457: τούτων καὶ Πηγαὶ παραθαλασσία πόλις τῶν συσχερῶν ἐπειράθη τῶν γὰρ ἔξω πάντων συγκλεισθέντων ἐντός, ὅσοι καὶ τὸ ξίφος ἔφυγον, ἐντίκει νόσον λοιμώδη τὸ συνεπύχθαι, καὶ ὁσημέραι λιμῶ καὶ κακοπαθείαις, ἔτι δὲ καὶ τῇ νόσῳ, εἰς ἑκατοστύας ἔπιπτον. Τοῖς δ[ε] καὶ πρόστιμον ἐτέθη παρὰ βασιλέως ζημίας εἰς χιλιάδας ἐπ'αίτια τοῦ μὴ τὸν μέγαν δέξασθαι δοῦκα, οὕτω τοῦ βασιλέως Μιχαὴλ μετὰ τὴν ἐκίθεν ἐπάνοδον ἐπαγγείλαντος, καὶ δέει τοῦ μὴ παυεῖν κάκεινους τὰ τοπικὴ Κυζικηνοῖς συμβάντα.

¹⁵ Sul personaggio notizia in PLP 17762. Cfr. WITTEK 1952, in part. p. 665 e BALIVET 1994, p. 109, dove si assimila in maniera forse semplicistica il caso di temporanea autonomia della città di Pegai a quello ben più documentato e rilevante di Filadelfia; E. A. ZACHARIADOU, *Pachymeres on the Amourioi of Kastamonu*, in *Byzantine and Modern Greek Studies* 3 (1977), pp. 57-70. Per le fonti si veda PACHYMÉRÈS, IV, XIII, 22, pp. 673-675.

¹⁶ Cfr. J. DARROUZÈS, *Notitiae episcopatum ecclesiae Constantinopolitanae*, Paris 1981, n° 188-189, 192; VRYONIS 1971, p. 299.

¹⁷ Rispettivamente: 1) atto del 1317: MM I, pp. 71-73 e DARROUZÈS 1977, n° 2080 nel quale il metropolita (Costantino ?) compare tra i firmatari di una lettera patriarcale al vescovo di Messene; 2) atto del 1318: MM I, pp. 80-81, DARROUZÈS 1977, n° 2086 dove anche qui il metropolita firma un provvedimento di concessione della metropolia di Apamea e del monastero degli Agauri al metropolita di Prusa; 3) atto del 1342: MM I, pp. 226-227, DARROUZÈS 1977, n° 2227 nel quale il metropolita (Giorgio ?) firma la decisione sinodale di riabilitazione degli scritti di Nicola Kabasilas.

¹⁸ Ulteriore prova può essere indirettamente offerta dal *prostagma* emanato nello stesso anno da Andronico III in favore dei Monemvasioti: P. SCHREINER, *Ein Prostagma Andronikos' III. Für die Monembasioten in Pegai (1328) und das gefälschte Chrysobull Andronikos' II. Für die Monembasioten im byzantinischen Reich*, in *JÖB* 27 (1978), pp. 203-227; E. KISLINGER, *Die zweite Privilegurkunde für die Pegai-Monembasioten - Eine Fälschung?*, in *JÖB* 53 (2003), pp. 205-227.

¹⁹ Atti che fanno riferimento ai metropoliti di Pegai databili al XIV secolo sono citati in DARROUZÈS 1977, nn° 2080 (agosto 1317 con menzione del metropolita Costantino [PLP 14173]), 2227 (aprile 1342 con probabile insediamento del metropolita Giorgio [PLP 4036]), 2297 (settembre 1348), 2324 (27 maggio-luglio 1351).

ossia pochi giorni prima dell'arrivo del prigioniero, fu firmato un atto sinodale che deliberava la concessione κατ'ἐπίδοσιν al metropolita Giorgio del seggio di Sozopolis a vita²⁰. Nelle righe iniziali del documento, lì dove si fa menzione delle motivazioni alla base del provvedimento patriarcale, oltre a parlare di una situazione di crescente povertà (ὕπὸ τῆς ἐπισυείσης τοῖς πράγμασιν ἀνωμαλίας) tale da privare il metropolita nominato addirittura dei mezzi di sussistenza, si individua come causa della decadenza della sede la presa della città da parte degli Infedeli (καὶ τῶν ἐχθρῶν ἐπιθέσεως) dovuta alla moltitudine dei peccati (διὰ πλῆθος ἀμαρτιῶν). L'annotazione acquista valore se collegata alle altre fonti. Noi infatti sappiamo da Cantacuzeno che le trattative per la restituzione della fortezza di Tzympes, occupata dagli Ottomani nel 1352, giunsero a un punto di soluzione proprio verso la fine del febbraio del 1354. È lo stesso Cantacuzeno a ricordare che proprio in quel frangente si verificò il tremendo terremoto (2 marzo) che offrì l'occasione alle truppe turche di passare in Europa e occupare stabilmente Gallipoli. Lo storico annota che la presa della città sui Dardanelli fu organizzata da Suleyman, il quale risiedeva proprio a Pegai²¹. Da ciò possiamo dedurre che la città era stata da poco occupata dalle truppe di Suleyman il quale vi aveva stabilito il suo presidio. Data la mancanza di ogni accenno a distruzioni e considerando la relativa libertà di culto concessa alla comunità cristiana, si può immaginare che la città si sia arresa agli invasori verso la fine del 1353 o gli inizi del 1354. Questo spiegherebbe la sollecitudine del provvedimento patriarcale e la descrizione lì presente della povertà nella quale versava la chiesa locale privata di ogni su fonte di sostentamento. D'altro canto, l'accenno alla sosta nella chiesa di Cristo nella quale convivono monaci e laici dipinge una situazione di provvisorietà generata da un recente e drastico cambiamento così come la figura dell'eteriarca Mavrozoumes quale referente o rappresentante della comunità bizantina presso i conquistatori²². Di certo l'assenza di toni tragici, che al contrario contraddistinguevano il resoconto della breve permanenza a Lampsaco, e la stessa durata del soggiorno a Pegai inducono a ritenere che ai tempi del passaggio di Palamas la città fosse ormai sotto il saldo controllo ottomano e che la popolazione cristiana, seppur frastornata dalla conquista, godesse di una certa libertà, dovuta probabilmente alla volontaria resa.

²⁰ Cfr. MM I, pp. 330-331; DARROUZÈS 1977, n° 2357. Giorgio è anche firmatario del tomo dell'agosto del 1351; DARROUZÈS 1977, nn° 2324, 2326. Cfr. E. HONIGMANN, *Die Unterschriften des Tomos des Jahres 1351*, in BZ 47 (1954), pp. 104-115

²¹ Cfr. CANTACUZENUS, IV, 38, Bonn 1832, p. 278: Σουλιμὰν δὲ ὁ τοῦ Ὁρχάνη παῖς ἐπεὶ πύθετο τὰ κατὰ Θράκην, ἐν Πηγαῖς τῆ κατὰ τὴν περὰ τὴν τοῦ Ἑλλησπόντου πόλει διατρίβων.

²² A questo proposito Arnakis ipotizza che la figura di Mavrozoumes sia da accostare a quella di noti collaborazionisti cristiani come Köse Mikhal, Evrenos e Markos; cfr. ARNAKIS 1951, pp. 115-116.

Il resoconto del soggiorno a Prusa, capitale del nascente stato ottomano, appare assai ridotto e privo di notizie significative. Nella *Lettera alla sua Chiesa* (LE 12-13,1) Palamas ricorda che, al termine della lunga permanenza a Pegai, dopo quattro giorni di viaggio giunse a Prusa. Qui rimase solo due giorni e fu subito tradotto al villaggio di collina, residenza estiva di Orhan. Da ciò è facile desumere che il passaggio a Prusa rappresentò soltanto una stazione di sosta, tappa obbligata prima dell'abbandono con l'emiro, effettiva meta del suo trasferimento.

Nell'arco delle poche righe dedicate alla sosta in città Palamas si sofferma sostanzialmente a descrivere il contegno, a suo dire inopportuno, tenuto dai suoi correligionari. Anche quanti si distinguevano per capacità e intelligenza apparivano tanto pressati da questioni importanti e dall'opportunità inaspettata di vederle risolte dall'insigne prelado da non preoccuparsi della presenza degli Infedeli a custodia del prigioniero. Il tono dolente e preoccupato sembrerebbe equiparare questa descrizione a quanto Palamas racconta dei Cristiani incontrati a Lampsaco (LE 9, 1-6), ma dobbiamo immaginare che l'obiettivo di tale richiesta fosse in realtà quello di ricevere risposte chiare e perentorie per affrontare le discussioni dogmatiche che dovevano essere all'ordine del giorno in una città che ospitava una nutrita e dotta comunità musulmana. Va infatti considerato che Palamas, senza dilungarsi, pone in evidenza il fatto che a fargli visita a Prusa furono soltanto personalità di riguardo (οἱ διαφέροντες ἐπὶ συνέσει) a differenza della folla considerevole che quasi lo assalì a Lampsaco²³.

Nonostante l'esiguità delle osservazioni riportate da Palamas, è tuttavia opportuno illustrare la condizione che la città viveva per chiarire i motivi dello stato di difficoltà che la comunità cristiana locale affrontava, come riferito dalla lettera.

Soggetta a incursioni sin dall'ultimo quarto del XII sec., dopo alterne vicende la città fu definitivamente conquistata da Osman il 6 aprile 1326²⁴, divenendo prima capitale dell'emirato con il nome turco di Bursa. Centro minore fino al XII sec., il cui arcivescovado era sotto l'autorità del metropolita di Nicea, frequentato per la presenza di celebri fonti

²³ Cfr. LE 9, 1-2: καὶ ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν καὶ παίδων [...] περιεχέτο πλήθος συχνόν.

²⁴ Rimane unico riferimento bibliografico complessivo sulla città F. K. DÖRNER, *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, vol. 23, Stuttgart 1893, coll. 1071-1086, s.v. Prusa ad Olympon. Più recente ma meno ampio in JANIN 1975, pp. 174-175. La città occupa il vertice meridionale di un triangolo che con Apamea e Kios iscrive il distretto chiamato *Katabolos*, noto per la concentrazione e la frequentazione di monaci e la presenza di cenobi cfr. JANIN 1975, pp. 95-96, 131, 145, 147-148, 152, 162, 169, 172, 182, 189. Sulla differenza e identificazione dei toponimi Prousa e Prousius si veda STEPHAN VON BYZANZ, *Ethnika*, ed. A. MEINEKE, Berlin 1849, p. 537 e JANIN 1975, pp. 176-177.

termali (Βασιλικὰ θερμαί)²⁵, solo sotto il regno di Isacco II Angelo (1185-1195) fu riconosciuto come metropolia²⁶.

Sulla base del resoconto di Palamas è impossibile definire presso quale struttura egli abbia alloggiato. In Prusa le fonti bizantine attestano l'esistenza di quattro edifici religiosi di una certa importanza: l'Hexapteryx²⁷, il Prodomos²⁸, il Kabalos²⁹ e un grande monastero anonimo³⁰, probabilmente presso le mura. Quest'ultimo è citato al termine del XIII sec. come residenza del ribelle Kotanitzes³¹, che ricevette la tonsura al monastero di Peribleptos a Costantinopoli, e sede forzata per il patriarca decaduto Giovanni Bekkos³². Per quanto concerne invece la destinazione di strutture bizantine dopo la presa della città, sappiamo che il mausoleo di Osman, posto a NE a ridosso delle mura e chiamato *Dāwūd manāstir*, era precedentemente un'antica chiesa³³ così come il mausoleo di Orhan, che, seppur completamente ricostruito dopo il terremoto del 1855, conserva ancora tracce dell'originaria pavimentazione bizantina³⁴.

Ben più difficoltoso ricostruire le vicende che coinvolsero la comunità cristiana della città e lo sviluppo delle condizioni di convivenza con gli invasori. Una testimonianza della situazione di difficoltà che la città affrontava anche prima dell'occupazione ottomana è riportata dalla lettera inviata dal patriarca Gregorio di Cipro (1283-1289)³⁵ al logoteta Teodoro Mouzalon³⁶ nella quale il prelado richiedeva, riconoscendo l'impoverimento

²⁵ Sempre distinte nelle fonti da quelle assai prossime di Pythia, l'odierna Yalova.

²⁶ Cfr. V. LAURENT, *Le Corpus des sceaux de l'empire byzantin. V. L'Église*, Paris 1963-1972, vol. I, pp. 273-274.

²⁷ Cfr. JANIN 1975, p. 148.

²⁸ Cfr. JANIN 1975, p. 174.

²⁹ Cfr. JANIN 1975, p. 157.

³⁰ Cfr. JANIN 1975, p. 175.

³¹ Per Kotanitzes notizia in *PLP* 13317; per il monastero cfr. PACHYMÉRÈS, III, VII, 24, pp. 78-79: Ὁ μέντοι γε Κοτανίτζης, τὸ σχῆμα φέρων τῶν μοναχῶν κἂν τῆς Περιβλέπτου μονῆ ἑνασκῶν, ὑποκρινόμενος δὲ καὶ πᾶσαν ἀπλότητα, ὡς ἐκ ψυχῆς ἀγαπήσας τὴν πολιτείαν καὶ ταύτη συναποθανεῖν αἰρούμενος, καὶ τοιαύταις ἀπάταις τοὺς μοναχοὺς ὑπελθὼν, πείθει ἐφεῖναι τούτῳ καταλαβεῖν τὴν ἐν Προύση Μεγίστην Μονήν, ἣ δὴ καὶ ἀφιγμένος, ἐκεῖθεν τεχνιτεύει τὴν ἐπὶ τὰ οἰκεῖα δραπέτευσιν [...] καὶ ὀρισθείσης νυκτός, αὐτοὶ μὲν τῷ τείχει τῆς μονῆς ἅμα καὶ πόλεως ἐφιστῶσι τοὺς ἵππους, ἐκεῖνος δέ, ὑποχαλασθεὶς σχοίνῳ καὶ ἐπιβὰς ἵππου, καταλαβὼν τὸν αἰγιαλόν, αὐτονυχεῖ ἀνάγεται καὶ τὴν φυγαδεῖαν ὡς εἰκὸς διατίθεται. In questo passo lo storico ci informa che Kotanitzes evase calandosi con una corda dal muro del monastero che in quel punto coincideva con quello della città. Da ciò si desume il sito del cenobio.

³² Cfr. THEODORUS METOCHITES, *Historia Dogmatica*, ed. A. MAJ, Roma 1871, I, §§ 88-89, pp. 120-123: Τῆς οἰκείας ἀπηνῶς ἀπωληλαμένος καθέδρας, κἂν τῆ πόλει Προυσάων ὑπερόριος ἀφιγμένος ὁ ἐν ἀρχιερεῦσι θεοῦ χαριτώνυμος, ἐξ ἀρχῆς ἦν μελέτην ποιούμενος ἀπαραίτητον; PACHYMÉRÈS, III, VII, 11, pp. 46-47; LAURENT 1971, n° 1487.

³³ L'identificazione della cappella è oggetto di discussione. Sulla base della vicinanza alla cinta muraria Janin ipotizza che si tratti proprio del suddetto monastero anonimo; per altri si tratterebbe di una chiesa ora dedicata al Prodomos (Kandes) ora a sant'Eustrazio ora a san Giovanni. Per i riferimenti alla questione cfr. JANIN 1975, p. 175 e nota 6.

³⁴ Cfr. S. EYICE, *The mosaic pavements from Bithynia*, in *DOP* 17 (1963), pp. 374-379.

³⁵ Notizia in *PLP* 4590.

³⁶ Notizia in *PLP* 19439.

generale dovuto alla pressione turca, di ridurre da 600 a 300 pezzi d'oro l'importo dell'ammenda imposta. Nulla si sa del motivo della multa, ma è probabile che l'aggravio sia dovuto alla connivenza di alcuni notabili con il generale ribelle Kotanitzes³⁷. Oltre a comparire come firmatario in un'ordinanza del patriarca Nifone I (1310-1314)³⁸ contro le ordinazioni simoniache³⁹, il metropolita locale siglò con altri pari grado e arcivescovi l'atto di contributo ai bisogni della Grande Chiesa con un versamento di 50 *hyperpera* nel settembre del 1324 sotto il patriarcato di Isaia (1323-1332)⁴⁰. Questa minima disponibilità⁴¹ di risorse nell'imminenza della conquista è probabilmente dovuta al fatto che nell'ottobre del 1318 il patriarca Giovanni XIII Glykys (1315-1319)⁴², a causa della vacanza del seggio, dona κατ'ἐπίδοσιν alla chiesa di Prusa la metropolia di Apamea e il monastero di sant'Eustrazio d'Augaros⁴³ con l'assenso dei metropoliti di Nicea e Pegai. Nell'atto si fa riferimento allo stato di difficoltà che la città vive per la crescente pressione ottomana e allo stato di assedio di molte città nella regione. Nel settembre del 1327 (e nuovamente nel 1331) il metropolita Nicola⁴⁴ al termine di un processo sinodale sottoscrive con il titolo di *proedros* della chiesa di Bizyes in Europa la restituzione di alcuni monasteri concessi abusivamente al metropolita di Senes⁴⁵. Dopo il 1347 il declino della chiesa locale appare aggravarsi come dimostrano i registri patriarcali che non segnalano il nome di alcun metropolita fino al 1386. Prova della vacanza della sede è la concessione κατ'ἐπίδοσιν nel marzo del 1381 di Prusa al metropolita di Nicea⁴⁶. Ed è proprio in questa situazione di disordine e crisi che si colloca la rapida visita di Palamas. Alla luce di questi riscontri comprendiamo l'apprensione dei notabili che fecero visita a Gregorio e possiamo immaginare che le gravi questioni poste riguardassero proprio questa situazione di generale rovina che sperimentavano le istituzioni religiose cittadine. L'arrivo inaspettato del celebre prelado rappresentò quindi l'occasione per raccogliere indicazioni o probabilmente far giungere agli ambienti patriarcali la disperata richiesta d'aiuto⁴⁷.

³⁷ Cfr. LAURENT 1971, n° 1492.

³⁸ Notizia in *PLP* 20679.

³⁹ Cfr. DARROUZÈS 1977, n° 2005.

⁴⁰ Cfr. MM I, n°60, pp. 126-129 e DARROUZÈS 1977, n° 2119. Per il patriarca Isaia (1323-1332) notizia in *PLP* 6743.

⁴¹ L'ammontare delle donazioni portò al tesoro della Grande Chiesa 3108 *hyperpera*, offerti secondo le disponibilità: si va da 16 a 800 *hyperpera* elargiti dal metropolita di Monembasia, allora centro commerciale tra i più fiorenti dell'impero.

⁴² Notizia in *PLP* 4271.

⁴³ Cfr. MM I, n°44, pp. 80-81 e DARROUZÈS 1977, n° 2086. Per la storia e la collocazione del monastero d'Augaros o Agauroi si veda JANIN 1975, pp. 132-134.

⁴⁴ Notizia in *PLP* 20492.

⁴⁵ Cfr. MM I, n°66, p. 144-146 (si veda anche p. 164) e DARROUZÈS 1977, n° 2135. Compagno come firmatari anche Callistrato di Nicea (*PLP* 10501) e Massimo di Nicomedia (*PLP* 16802) in qualità di *exarchos* di Bitinia.

⁴⁶ Cfr. DARROUZÈS 1979, n° 2716. In questo atto sinodale è sancito il trasferimento del metropolita Alessio di Varna (*PLP* 614) nella sede di Nicea, nella quale viene inclusa anche Prusa.

⁴⁷ Così spieghiamo queste parole di Palamas: "non si rendevano conto del loro atteggiamento inopportuno solo perché avevano inaspettatamente a loro disposizione colui che, secondo loro, poteva parlare delle cose che desideravano"; cfr. *LE* 12, 4-6.

Solo nel dicembre del 1386 è cancellato il diritto del metropolita di Nicea ed è ristabilita l'autonomia della sede di Prusa, il cui metropolita ha ottenuto la nomina a esarca su Kotyaeion e il suo territorio⁴⁸. Si tratta tuttavia di una breve parentesi di rinascita o più probabilmente di un tentativo di mantenere in vita una comunità agonizzante. Nel marzo del 1394 infatti è inviata al metropolita di Prusa una lettera patriarcale che ordina di recarsi a Kotyaeion per raccogliere i beni lasciati dal precedente incaricato e spedirli alla Grande Chiesa⁴⁹. Infine nel dicembre del 1401 il patriarca Matteo I, per sancire l'elezione del vescovo di Malagina come metropolita di Adrianopoli, invia una lettera ai rappresentanti delle chiese di Nicea e Prusa, quest'ultima detentrica dell'amministrazione per *κατ'ἐπίδοσιν* su Nicomedia⁵⁰. Con lo stesso ruolo nel giugno del 1403 il metropolita della città compare come firmatario del tomo sinodale di scomunica per il patriarca Matteo I⁵¹. Da questo momento la comunità cristiana locale si avvia a un rapido declino che alle soglie del XVI secolo conduce al pressoché totale annullamento come provano i registri ottomani di tassazione del decennio 1520-1530 che contavano in Prusa 6165 mussulmani, 69 cristiani e 117 ebrei⁵².

Questa forte opera di islamizzazione nella prima capitale del regno fu probabilmente favorita dalla presenza e dall'insegnamento di noti religiosi islamici sin dalla metà del XIV secolo. Ne è prova una notizia riportata nel *Şakāyik'un- Nu'māniya* di Taşköprüzāde che ricorda come Mollā Şemseddīn Fenārī (1350-1431), una delle figure principali della diffusione del pensiero di Ibn Arabi e Sadreddin di Konya in Anatolia, assai giovane divenne nel 1368 *müderriş* della madrasa di Prusa⁵³.

DOCUMENTI PER LA LOCALIZZAZIONE DEL VILLAGGIO DI ORHAN (LE 13,1-6)

La precisione con la quale Palamas descrive tempi e modalità dei suoi trasferimenti ci offre la possibilità di determinare con sufficiente approssimazione l'itinerario della prigionia sia dal punto di vista cronologico che geografico. Bisogna tuttavia convenire sul fatto che la sequenza delle informazioni, seppur lineare e distribuita secondo lo svolgimento del percorso, è discontinua quanto ad accuratezza: si registrano talvolta omissioni di notizie

⁴⁸ Cfr. MM II, n° 386, p. 90 e DARROUZÈS 1979, n° 2806.

⁴⁹ Cfr. MM II n° 443 II, p. 117 e DARROUZÈS 1979, n° 2952. Di scarsissima importanza la lettera patriarcale, anch'essa datata al marzo 1394 riguardante l'affare che contrappone un certo Machnotas ai propri figli rimasti orfani di madre: cfr. MM II n° 443 I, p. 117 e DARROUZÈS 1979, n° 2951.

⁵⁰ Cfr. MM II n° 681, pp. 561-562 e DARROUZÈS 1979, n° 3244.

⁵¹ Cfr. DARROUZÈS 1979, n° 3262.

⁵² Cfr. Ö. L. BARKAN, *Essai sur les données statistiques des registres de recensement dans l'empire ottoman au XV^e siècle*, in *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 1 (1958), pp. 9-36 e *Id.*, *Tarihi demografi araştırmaları ve osmanlı tarihi*, in *Türkiyat Mecmuası* 10 (1952-1953), pp. 1-26; SP. VRYONIS, *Religious Change and Continuity in the Balkans and Anatolia from Fourteenth through the Sixteenth Century*, in VRYONIS 1981, XI, p. 131.

⁵³ Cfr. BALIVET 1994, pp. 129 e 164-165.

che in altri punti della *Lettera* sono riferite con genuina scrupolosità. Il caso più significativo di tale anomala irregolarità si ravvisa ai §§ 13-17 lì dove Palamas ricorda gli avvenimenti che si svolsero all'indomani della partenza da Prusa, nel quadro dei quali si colloca l'incontro con l'emiro Orhan e la disputa con i Chioni. L'omissione di informazioni precise, che permettano l'esatta localizzazione dei due villaggi visitati dal tessalonicense nel periodo intercorso tra la partenza da Prusa e il soggiorno a Nicea⁵⁴, non sembra dettata da volontaria reticenza – ne è prova l'accurato ragguaglio sui minimi spostamenti di quel breve periodo e la puntualità delle numerose indicazioni – ma dalla mancanza di una conoscenza specifica e personale delle località in questione.

L'individuazione dei centri, apparentemente mossa da appetito antiquario, potrebbe risultare decisiva per il chiarimento dei numerosi punti oscuri di questa fase della prigionia, *in primis* per l'identificazione dei misteriosi Chioni.

Precisi i riferimenti cronologici di questo soggiorno. Palamas specifica con cura i tempi del suo trasferimento: dopo una sosta di due giorni a Prusa⁵⁵, con la scorta raggiunge in altri due giorni di marcia un villaggio di collina⁵⁶. Considerando il complesso delle informazioni cronologiche presenti nella prima sezione della *Lettera* è necessario sostenere la supposizione della Philippidis-Braat⁵⁷ secondo la quale l'arrivo del tessalonicense alla residenza estiva di Orhan sarebbe avvenuto verosimilmente intorno al 25 giugno, sicuramente di venerdì⁵⁸.

Al contrario il silenzio delle fonti rende problematica la stima della durata di tale soggiorno, per la quale sarà sufficiente avanzare soltanto un'ipotesi di massima. È infatti lo stesso Palamas a informarci da un lato che il medico Taronites si adoperò in ogni modo presso l'emiro affinché al più presto fosse trasferito a Nicea a causa del peggioramento della sua salute⁵⁹ e dall'altro che il colloquio tenuto con il *tasimane* si svolse in luglio a Nicea⁶⁰. Ne deduciamo che il soggiorno si è protratto dalla fine di giugno al luglio del 1354. Riteniamo

⁵⁴ Utili informazioni sul collegamento Nicea-Bursa sono riferite da P. WITTEK, *Von der byzantinischen zur türkischen Toponimie*, in *Byz 10* (1935), pp. 36-38. Più in generale sulla rete viaria della Bitinia si veda J. LEFORT, *Les Communications entre Constantinople et la Bithynie*, in MANGO – DAGRON 1995, pp. 207-218; JANIN 1975, pp. 126-191.

⁵⁵ Palamas tace anche sulla descrizione della città di Prusa, fiorente capitale dello stato ottomano. Per colmare la lacuna riferiamo quanto racconta Ibn Baṭṭūṭa: «Da Bali Kešir andammo a Bursa, una grande città dai bei mercati e dalle spaziose vie, circondata da ogni parte da giardini e da acque correnti. Fuori di essa c'è un corso d'acqua assai calda, che si getta in un gran bacino sul quale sono stati eretti due edifici (balneari), uno per gli uomini ed uno per le donne; e vengono dai paesi a cercar guarigione in questa sorgente termale [*n.d.t.* l'odierna Kapliġia]. C'è anche colà una *zavia* per i viandanti che vi prendono alloggio e vi ricevono il cibo per il tempo del loro soggiorno, che è di tre giorni. Questa *zavia* fu eretta da uno dei re turcomanni». Cfr. DEFREMERY - SANGUINETTI 1853-1858, pp. 317-318 e GIBB 1995, pp. 449-450. La traduzione italiana è tratta da GABRIELI 1961, p. 287.

⁵⁶ Cfr. *LE* 13, 1-2.

⁵⁷ Cfr. PHILIPPIDIS-BRAAT 1979, p. 201.

⁵⁸ Cfr. *LE* 13, 15. Nulla si ricava dalla lettura di GREGORAS, XXIX, 12, Bonn III, p. 231.

⁵⁹ Cfr. *LE* 17, 2-4.

⁶⁰ Cfr. *LE* 22, 2-4.

così ragionevole il computo effettuato da Arnakis⁶¹ per il quale la tappa presso la residenza di Orhan durò al massimo una quindicina di giorni.

Definito l'ambito cronologico è necessario raccogliere tutte le informazioni offerte dall'autore e dalle altre fonti per affrontare la questione della localizzazione del sito. Palamas così descrive il suo arrivo:

Trascorsi due giorni, partiti da Prusa con la scorta, dopo altri due giorni raggiungiamo un villaggio di collina (εἷς τι χωρίον ἤκομεν λοφῶδες), circondato a grande distanza da montagne e piacevole per i fitti boschi, il quale, esposto su entrambi i versanti ai venti che scendevano dalle cime dei monti che lo circondavano, ha una sorgente di acqua assai gelida (ψυχρότατόν τι νᾶμα) e un clima rigido anche in estate (τὸν περικείμενον ἄερα κατεψυγμένον ἔχει κἂν τῆ τοῦ θέρους ὥρα); per questo motivo il più importante dei capi barbari vi trascorreva l'estate.⁶²

La sobria descrizione del χωρίον pone in risalto i seguenti aspetti: relativa distanza da Prusa, vicinanza delle montagne circostanti⁶³, presenza di una sorgente di acqua fredda, clima rigido anche in estate⁶⁴.

Oltre a questa testimonianza principale la *Lettera* ci offre due ulteriori indicazioni degne di nota. Dopo il colloquio con Ismael, Palamas dice di essere stato trasferito in una località poco distante abitata per la maggior parte da Cristiani, dove erano alloggiati degli ambasciatori imperiali⁶⁵. Con certezza si tratta dei rappresentanti inviati da Cantacuzeno in vista dell'abboccamento di Nicomedia, organizzato per dirimere la questione dell'occupazione ottomana della fortezza di Tzympe⁶⁶. Apprendiamo da Palamas che la ragione dell'annullamento dell'incontro – sulla quale lo stesso Cantacuzeno avanzava forti dubbi – era veritiera: Orhan fu impossibilitato a raggiungere Nicomedia per dolori al fegato⁶⁷ tali da richiedere l'intervento del medico Taronites⁶⁸.

⁶¹ Cfr. ARNAKIS 1951, p. 111; PHILIPPIDIS-BRAAT 1979, p. 202. La tesi di Charanis, secondo la quale Palamas avrebbe trascorso l'intero inverno in questo villaggio è inaccettabile perché prolungherebbe la prigionia fino al luglio 1355 in contrasto con Filoteo (PG 151, 627A). Inoltre egli considera il soggiorno come una permanenza stabile e il periodo a Nicea una semplice tappa. Cfr. CHARANIS 1955, pp. 115-117.

⁶² Cfr. LE 13, 1-6.

⁶³ Ci sembra opportuno segnalare una leggera incongruenza nel testo. Si dice che i rilievi si elevano a grande distanza (ἐκ μακροῦ διαστήματος) dall'abitato, ma si pone in risalto il carattere pedemontano del paesaggio (λοφῶδες), il fatto che abbonda di boschi (συνηφεῖσι δένδρεσι καλλυμένον) e di correnti d'aria fredda che provengono dalle montagne circostanti quasi a indicare che siano più vicine di quanto si è osservato in precedenza.

⁶⁴ Esiste un'altra testimonianza dell'esistenza di un posto di sosta sulla strada Bursa-Nicea in Ibn Baṭṭūṭa: «Da Bursa partimmo per Iznik, e passammo la notte prima di giungervi nel villaggio di Kurla, nella *zavia* di un *fata* degli Akhi. Di qui viaggiammo per un giorno intero tra corsi d'acqua, le cui rive erano piantate di melograni, dai frutti dolci e acidi, indi giungemmo ad un lago ricco di canne a otto miglia da Iznik» Cfr. DEFÉRÉMY - SANGUINETTI 1853-1858, pp. 322-323; GIBB 1995, p. 452; GABRIELI 1961, p. 290.

⁶⁵ Cfr. LE, 16, 5-6.

⁶⁶ Cfr. CANTACUZENUS, Bonn 1831, IV, 38, p. 281.

⁶⁷ Cfr. LE, 17, 1.

Ancora ai §§ 4-5 e 9-11 Palamas ci informa che la scorta, nella città e nei villaggi presso i quali sostarono, gli concesse piena libertà di azione. Trattandosi del paragrafo che introduce il resoconto della prigionia a Nicea è probabile che questa annotazione sia da riferire anche al percorso tra il villaggio di Orhan e la città della Bitinia, suggerendo una certa distanza tra le due tappe.

Raccolte tutte le indicazioni offerte da Palamas discutiamo ora la possibile localizzazione del sito.

Al f. 205^v del *Constantinopolitanus Metochii Sancti Sepulcri* 46⁶⁹, a margine dell'espressione εἷς τι χωρίον ἤκομεν λοφῶδες, compare la glossa τὰ Μαλεγινά. Nonostante l'ortografia incerta si ritiene che il nome debba essere collegato a quello della nota cittadina di Μαλάγινα⁷⁰ nella Bitinia orientale⁷¹. Questa nota risolverebbe ogni nostro problema, ma lo studio dell'esatta posizione e della storia del sito solleva enormi perplessità sull'affidabilità e correttezza della proposta del copista. Innanzitutto è importante chiarire il problema toponomastico. Le varie forme (Μαλάγινα⁷², Μαλαγίνα⁷³, Μελάγγεια⁷⁴,

⁶⁸ Segnaliamo l'osservazione di B. D. Phanourgaki secondo il quale il villaggio di Orhan, un semplice bivacco (ἔπαυλις), era vicino a Nicea (πιθανῶς πλησίον τῆς Νικαίας), cfr. ΦΑΝΟΥΡΓΑΚΙ 1988, p. 128, n. 3. Secondo lui ciò si accorderebbe con l'intenzione del medico Taronitis di far trasferire proprio in questa città il metropolita ormai debilitato da mesi di prigionia. Verosimile ma al momento indimostrabile l'ipotesi che lo stesso Taronitis risiedesse a Nicea da dove prontamente poteva raggiungere l'emiro. Cfr. ΦΑΝΟΥΡΓΑΚΙ 1988, pp. 129-130, nota 2.

⁶⁹ Descrizione del codice: A. PΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ-KΕΡΑΜΕΥΣ, *Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη*, IV, Saint-Pétesbourg, 1899, pp. 63-65; J. VERPEAUX, *Pseudo-Kodinos, Traité des Offices*, Paris 1966, pp. 108-110. Il manoscritto è indicato in apparato dalla Philippidis-Braat con la lettera M.

⁷⁰ Cfr. CONSTANTINUS PORPHYROGENITUS, *De cerimoniis aulae Byzantinae libri II*, ed. J. J. REISKE, vol. I, CSHB, Bonn 1829, pp. 444-445, 459, 476, 478-479, 486-487; GEORGIUS MONACHUS, *Chronicon* (lib. 1-4), ed. C. DE BOOR, vol. II, Leipzig 1904 (rist. Stuttgart 1978), p. 772; SYMEON LOGOTHETES, *Chronicon*, ed. I. BEKKER, CSHB, Bonn 1842, p. 195; JOANNES ZONARAS, *Epitomae historiarum libri XVIII*, ed. T. BÜTTNER-WOBST, vol. 3, CSHB, Bonn 1897, p. 398; PSEUDO-SYMEON, *Chronographia*, ed. I. BEKKER, CSHB, Bonn 1838, p. 660; GEORGIUS CEDRENIUS, *Compendium historiarum*, ed. I. BEKKER, CSHB, Bonn 1839, vol. II, p. 175; JOANNES SCYLITZES, *Synopsis historiarum*, ed. J. THURN, CFHB 5, Series Berolinensis, Berlin 1973, p. 108; THEOPHANES CONTINUATUS, *Chronographia*, ed. I. BEKKER, CSHB, Bonn 1838, pp. 198-199; THEOPHANES, *Chronographia*, ed. C. DE BOOR, vol. I, Leipzig 1883 (Hildesheim 1963²), pp. 462, 473 e 479.

⁷¹ Per le questioni di natura geografica e militare concernenti l'area del fiume Sangarius si vedano: in particolare gli articoli *The defenses of Asia Minor against the Turks*, in C. FOSS, *Cities, Fortresses and Villages of Byzantine Asia Minor*, London 1996, V, pp. 145-205 e FOSS *Malagina*. Si veda ancora A. F. STONE, *Dorylaeum revisited*, in REB 61 (2003), pp. 183-199 e I. BOOTH, *The Sangarios frontier: the history and the strategic role of Paphlagonia in the byzantine defence in the 13th century*, in BF 28 (2004), pp. 45-86. Per una visione complessiva della geografia dell'Asia Minore tra dominio bizantino e avanzata ottomana si veda W. C. BRICE, *An historical Atlas of Islam*, Leiden 1981, pp. 28-30.

⁷² Cfr. CONSTANTINUS PORPHYROGENITUS, *De insidiis*, ed. C. DE BOOR, vol. III, Berlin 1905, p. 188; JOSEPHUS GENESIUS, *Regum Libri Quattuor*, ed. A. LESMUELLER-WERNER et I. THURN, Berlin-New York 1978, CFHB 14, ΒΑΣΙΛΕΙΩΝ Δ, p. 30, 4.

⁷³ Cfr. GEORGIUS MONACHUS, *Chronicon breve* (lib. 1-6), ed. C. DE BOOR, Leipzig 1904, vol. 1, p. 961.

⁷⁴ Cfr. JOANNES CINNAMUS, *Epitome rerum ab Ioanne et Alexio Comnenis gestarum*, ed. A. MEINEKE, CSHB, Bonn 1836, pp. 39, 81, 127 e 294; NICETAS CHONIATES, *Historia*, ed. J. VAN DIETEN, CFHB 11.1, Series Berolinensis, Berlin 1975, pp. 52, 108 e 462; JOANNES ZONARAS, Bonn III, p. 398; EPHRAEM, *Chronicon*, ed. I. BEKKER, CSHB, Bonn 1840, vv. 4077 e

Μελάϊνα⁷⁵) sono grafie scorrette o deformazioni rustiche (ἀγροϊκότερον) del più antico τὰ Μαλάγινα, come annotava lo stesso Giovanni Zonara⁷⁶.

È possibile ricostruire la storia del sito dalla fine dell'VIII secolo⁷⁷, ma solo dalla lettura del manuale di Ibn Khordadbeh intuiamo l'importanza strategica e militare del centro, stazione di sosta della strada tra Dorylaeum e il Bosforo e tra Dorylaeum e Nicea⁷⁸. Ciò è confermato dal fatto che Costantino VII registra Malagina come primo ἄπληκτον militare, posto più ad E rispetto al tracciato che collega Bursa a Nicea⁷⁹. A partire da questo periodo la località rappresentò infatti una piazzaforte nevralgica, utilizzata dagli imperatori bizantini come centro di raccolta delle truppe dei temi trace e anatolico durante le tappe di avvicinamento al fronte orientale in direzione di Dorylaion e celebre in tutto l'impero per le stalle reali⁸⁰. È tuttavia sotto la crescente pressione turca che il sito acquista ancora più importanza per la difesa del *limes* bizantino: al 1144-1145 risalgono le opere di fortificazione volute da Manuele Comneno con la costruzione di un castello, al 1147 il passaggio della seconda crociata e al 1159 l'arresto di Andronico, cugino sedizioso dell'imperatore⁸¹. L'apice del fulgore e del prestigio è poi raggiunto alla fine del XII sec. quando la città assume lo status di πόλισμα e diviene sede di arcivescovado⁸² (sotto i Lascaris sarà temporaneamente metropolia). Dal 1259 al 1306, anno della definitiva occupazione ottomana dell'area, non si registrano ulteriori notizie. Solo Pachymeres ci informa che al momento dello sfondamento delle linee la regione era pressoché disabitata⁸³. Ben presto gli emiri ottomani adottarono una politica di ripopolamento e valorizzazione della regione. È a Malagina che alla metà del XIV sec. viene trasferito il martire Teodoro dopo la cattura presso e sempre qui Murat I accoglie nel proprio castello ambasciatori genovesi nel 1387, stipulando un trattato commerciale *in Turchia, in quodam cassalle dicto Mallaina, in cortillio domus habitationis*

6360; PACHYMERES, IV, XI, 21, pp. 452-455; MICHAEL GLYCAS, *Annales*, ed. I. BEKKER, CSHB, Bonn 1836, p. 542 (anche Μαλάγυνα); MICHAEL ATTALIOTES, *Historia*, ed. I. BEKKER, CSHB, Bonn 1853, p. 124.

⁷⁵ Cfr. DUCAS, XXIII, 1, p. 169.

⁷⁶ Cfr. JOANNES ZONARAS, Bonn 1897, p. 398.

⁷⁷ Cfr. THEOPHANES, Leipzig 1883, pp. 462, 473 e 479; *Vita retractata et les miracles posthumes de Saint Pierre d'Atroa*, ed. V. LAURENT, Subsidia Hagiographica 31, Bruxelles 1958, p. 163; *Vita Eustratii*, ed. A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, in *Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας*, Saint-Pétesbourg, 1898, IV, p. 398; JOANNES SCYLITZES, Berlin 1973, p. 108; THEOPHANES CONTINUATUS, Bonn 1838, p. 198.

⁷⁸ Cfr. IBN KHORDADBEH, *Kitāb al-Masālik w'al-Mamālik*, ed. M. J. DE GOEJE, in *Bibliotheca geographorum arabicorum*, 6, 102, 113.

⁷⁹ Cfr. CONSTANTINUS PORPHYROGENITUS, *De cerimoniis*, Bonn 1829, vol. I, p. 476. Per gli *aplekta* si veda G. HUXLEY, *A list of aplekta*, in GRBS 16 (1975), pp. 87-93.

⁸⁰ Genesio parla di τὴν βασιλέως ἱππότιν συναγωγὴν (Iosephus Genesius, Berlin-New York 1978, ΒΑΣΙΛΕΙΩΝ Δ, p. 30, 4). Cfr. RAMSAY 1962, p. 203-204.

⁸¹ Rispettivamente: JOANNES CINNAMUS, Bonn 1836, pp. 36, 81 e 127; NICETAS CHONIATES, Berlin 1975, pp. 52 e 108.

⁸² Ancora NICETAS CHONIATES, Berlin 1975, p. 462 e *Notitia Episcopatum Ecclesiae Constantinopolitanae*, ed. J. DARROUZÈS, Paris 1981, not. 12. 147 e p. 128; not. 15. 189 (come sede di un metropoli).

⁸³ Cfr. PACHYMERES, IV, XI, 21, pp. 452-455. Ricordiamo che l'indicazione dello storico non deve essere considerata alla lettera: spesso Pachymeres descrive i luoghi saccheggianti e occupati dai Turchi come "deserto di Scizia" e "desolazione" enfatizzando gli effetti dell'avanzata sulla popolazione locale.

personaliter prefacti Domini. Risale al 1401 un documento ecclesiastico che menziona il vescovo di Melania, evidentemente la Malagina bitinica⁸⁴. Infine Ducas ci riferisce che nel 1421 Murat II, informato della morte del padre, viaggiò da Amasya al villaggio di Melaina, nelle vicinanze di Prusa⁸⁵.

Le fonti descrivono Malagina come un nodo centrale nel sistema difensivo in particolar modo durante l'avanzata turca. Situata sulla sponda sinistra del Sangarios (Sakarya) e provvista di ampi pascoli, la città rappresentava un crocevia tra Nicea e Dorylaeum ed era munita di fortezza (Metabolè). Proprio da un episodio svoltosi in questo castello ricaviamo qualche nuovo elemento utile alla nostra identificazione. Citato da Cinnamo in connessione alla visita di Manuele Comneno⁸⁶ nella zona di Malagina, il castello nel 1074 servì da base per il tentativo di rivolta del mercenario normanno Roussel de Bailleul. Dell'intera vicenda, riferita da Attaliates e Niceforo Bryennios⁸⁷, ci interessano i soli riferimenti topografici. Nel *tourbillon* di ostaggi che seguì le trattative tra l'imperatore Michele VII e il ribelle, in cambio di Andronico, il figlio ferito del cesare Giovanni Dukas, furono consegnati al Normanno i suoi figli, i quali con l'aiuto di un contadino riuscirono a fuggire a piedi e raggiungere in una sola notte Nicomedia. Dai due resoconti apprendiamo anche l'esistenza nella zona di un'altura detta Maroxos e del Monte Sophon (l'odierno Sapança Dağ) e più a N dell'omonimo lago. Anche dalla toponomastica e dalle fonti turche raccogliamo altri indizi: la vicina cittadina di Pamukova era in precedenza chiamata Sakarya Akhisar ossia "Il bianco castello del Sangarios", probabilmente in riferimento alla fortezza di Metabolè, e una località menzionata con il nome di Akhisar è citata con Lefke e Mekece tra i centri conquistati dagli uomini di Osman, sotto la guida del convertito Ghazi Mihal nel 1304/1305⁸⁸. Il fatto che Ibn Baṭṭūṭa, il quale visitò la regione nel 1331, non faccia riferimento ad alcuna fortezza non rappresenta un ostacolo: la pacificazione della zona probabilmente non richiedeva più la manutenzione di vistosi fortilizi e inoltre il viaggiatore musulmano attraversò il Sakarya a Mekece proseguendo sulla sponda destra in direzione di Geyve, a notevole distanza da Metabolè-Akhisar⁸⁹.

⁸⁴ Per queste tre notizie rispettivamente: OIKONIMIDES 1955 e S. ŞAHİN, *Malagina/Melagina am Sangarios*, in *Epigraphica Anatolica* 7 (1986), pp. 153-166; L. T. BELGRANO, *Studi e documenti sulla Colonia genovese di Pera*, in *Atti della Società ligure di storia patria* 13 (1877), p. 149; MM, II, n° 681, pp. 561-562; DARROUZÈS 1979, n° 3244.

⁸⁵ Cfr. DUCAS, XXIII, 1 p. 169: καθῆλθεν (ὁ Μουράτ) ἔγγυς που Προύσης ἐν κώμῃ τινὶ καλουμένη Μελάϊνα. In effetti questa testimonianza appare di difficile valutazione: da un lato il toponimo e la provenienza del sultano da Amasya rimandano alla nostra Malagina (cfr. Foss *Malagina*, p. 165), dall'altro la vicinanza a Bursa sembra indicare un altro villaggio. Su questa seconda ipotesi si fonda l'identificazione sostenuta dalla Philippidis-Braat (p. 146, nota 21), in realtà debole per l'unicità della fonte e per l'ostinato riferimento alla nota marginale del *Const. Met. S. Sepulcri* 46.

⁸⁶ Cfr. JOANNES CINNAMUS, Bonn 1836, p. 127.

⁸⁷ Rispettivamente: MICHAEL ATTALIOTES, Bonn 1853, p. 189-193 e 197; NICÉPHORE BRYENNIOS, *Histoire*, ed. P. GAUTIER, *CFHB* 9, Series Bruxellensis, Brussels 1975, pp. 173-175 e 179.

⁸⁸ Cfr. FOSS *Malagina*, p. 172.

⁸⁹ Cfr. FOSS *Malagina*, p. 173.

Riassumendo tutti i dati fin qui raccolti l'area di Malagina presenterebbe caratteristiche assai divergenti dalla descrizione di Palamas: una vasta piana fertile e in parte collinosa (Km 25 × 3-5), attraversata da un fiume di medie dimensioni, con a N i rilievi del Sapança Dağ oltre il quale si trova il lago omonimo, una fortezza di notevole importanza e a minima distanza da Nicodemia (meno di Km 30)⁹⁰. Appare improbabile che il metropolita abbia taciuto l'esistenza di un castello (o delle sue rovine) e di un fiume, le dimensioni stesse della piana e l'assenza di una fonte-bacino di raccolta delle acque sorgive⁹¹. Anche la posizione sulla strada tra Nicea a Dorylaeum genera difficoltà: il villaggio sarebbe completamente fuori pista rispetto alla direttrice Prusa-Nicea che verosimilmente percorse il tessalonicese. Infine la menzione degli emissari di Cantacuzeno alloggiati in un villaggio vicino solleva un dubbio: se la distanza tra Malagina e Nicomedia può essere coperta in meno di una notte (o una giornata) rimaniamo perplessi di fronte al rifiuto di Orhan di affrontare un viaggio così breve. È dunque necessario che lo spostamento fino a Nicomedia richiedesse più giorni di marcia.

Alla luce di queste considerazioni riteniamo che sia da scartare il suggerimento del copista il quale, sollecitato dalla reticenza del testo, ha verbalizzato un'interpretazione personale derivata dalle sue conoscenze topografiche o da un fraintendimento. Difatti tra le fonti storiografiche ve n'è una del XII secolo che ci indica l'esistenza di un'altra località che portava il nome di Malagina-Malagna, situata nelle vicinanze del nostro *aplekton*. Anna Comnena⁹², descrivendo le operazioni militari contro l'avanzata turca del 1113, narra che Alessio, raccolte le truppe sulla sponda opposta a Costantinopoli, seguì il tracciato Nicea-Malagina-Basilika per discendere il più rapidamente possibile ad Alethina e Acroco. Anna descrive Malagina e Basilika come valli e stretti passi nella zona dell'Olimpo di Misia (ταῦτα δὲ τέμνη εἰσὶ καὶ δύσβατοι ἀτραποὶ περὶ τὰς ἀκρολοφίας τοῦ Ὀλύμπου διακείμενα). Inoltre l'elevata probabilità di far coincidere il forte di Acroco con le rovine presenti a Eğrigöz in Frigia rafforza la supposizione per la quale la Malagina di Anna sia ben distinta dalla nota piazzaforte. È così assai plausibile che Malagna sia il nome bizantino della regione che separa Nicea dalla piana di Yenişehir e İnegöl⁹³.

Se combiniamo questi indizi, che hanno il pregio di recuperare in parte anche la glossa del copista, alla descrizione del metropolita concludiamo che le stesse caratteristiche sono rintracciabili solo nella regione montuosa tra Prusa e Nicea, situata ai piedi dei contrafforti dell'Olimpo di Misia in direzione SE. Le ragioni di questa localizzazione sono

⁹⁰ Cfr. DEFRÉMERY - SANGUINETTI 1853-1858, pp. 325-326; GIBB 1995, p. 454. Per la descrizione delle vie di comunicazione locali si veda W. VON DIEST, *Die Landschaft zwischen Nicaea und Nicomedia*, in *Asien 2* (1903), pp. 149-153 e 172-192.

⁹¹ È impensabile che Palamas alluda al lago Sophon sia per le dimensioni sia per la distanza al di là del Sapança Dağ.

⁹² Cfr. ANNE COMNÈNE, *Alexiade*, ed. B. LEIB, Paris 1945, vol. III, XIV, 5, 7 (per il toponimo Malagina); XV, 1, 5 (per la forma Μάλαγνα).

⁹³ Cfr. FOSS *Malagina*, pp. 176-177.

d'ordine geografico⁹⁴ e storico. A SE di Prusa si trova una piana fertile contraddistinta da un paesaggio collinare e pedemontano e delimitata a O e a S dai massicci dell'Ulu Dağ (Olimpo di Misia) e del Domanič Dağ. In direzione N l'unico collegamento con la conca di Yenişehir è rappresentato dalla valle del Göksu, mentre solo un passo nei pressi del villaggio di Aksu, comodo e facile a percorrerli in entrambe le direzioni, conduce alla piana di Prusa. Infine a S e SE è tagliata dal plateau anatolico. Essa è particolarmente ricca di sorgenti d'acqua che confluiscono nel Göksu, affluente del Sangarios nei pressi di Osmaneli. Questa ampia vallata era percorsa nel Medioevo da una strada che segnava il tracciato della via di transito verso Prusa. All'interno della piana la cittadina di İnegöl sembra rispecchiare i tratti distintivi della descrizione di Palamas. L'abitato è infatti circondato a corona su due versanti dai contrafforti dei massicci già menzionati e ancor oggi è caratterizzato da un clima reso rigido dalle correnti che discendono dalle catene montuose, anche nella stagione estiva. La toponomastica giunge poi in nostro aiuto anche per quanto concerne la sorgente d'acqua che il tessalonicense indica come particolare paesaggistico⁹⁵. Il nome İnegöl con buona probabilità deriva da una più antica forma (Ainegöl) che ricalcherebbe il toponimo greco locale che oscilla tra Aya Nikolas e Angelokoma. Si tratta in verità di due località distinte presenti nella zona: la prima era un fortilizio conquistato da Osman nel 1299 e affidato a un suo cavaliere, Torgud Alp, come ci narra Neşri⁹⁶, mentre la seconda coincide con il villaggio inserito da Pachymeres nell'elenco dei centri conquistati dagli Ottomani nei primi anni del XIV secolo⁹⁷. Parallelamente all'operazione di calco linguistico, il toponimo turco è anche un nome parlante il cui significato è "lago dello specchio"⁹⁸. La parola araba per specchio compare con frequenza nella toponomastica anche in Asia Minore in corrispondenza di centri vicini a laghi o sorgenti. L'esistenza di un piccolo lago è testimoniata sia da Hacı Halfa sia da Evliya Çelebi⁹⁹ e la carta di Leake¹⁰⁰ mostra un bacino di raccolta delle acque che ha come emissario il Göksu. Un'ulteriore conferma del legame tra toponimo e presenza di un lago deriva dal confronto con un'altra località chiamata İnegöl situata nella zona di Alaşehir (Filadelfia). Anch'essa nelle fonti antiche è menzionata come Ainegöl e lo stesso Hacı Halfa ci informa che la cittadina sorgeva sulle sponde di un piccolo lago che come palude è

⁹⁴ Cfr. BITTEL 1967, pp. 154-163.

⁹⁵ Giungiamo a questa conclusione come unica spiegazione plausibile a un cenno altrimenti superfluo. Cfr. LE 13, 4-5.

⁹⁶ Cfr. BITTEL 1967, p. 156, nota 131.

⁹⁷ Cfr. PACHYMÉRÈS, IV, XI, 21, pp. 452-453: νῦν μὲν Βηλόκωμα, νῦν δ'Ἀγγελόκωμα, νῦν δ'Ἀναγουρδῆς καὶ Πλατανέα καὶ τὸ Μελάγγεια καὶ τὰ περίξ πάντα.

⁹⁸ Sulla *vexata quaestio* toponomastica si veda BITTEL 1967, pp. 157-158; RAMSAY 1962, pp. 16 e 205-207 (la tesi non ci pare sostenibile). Si veda anche JANIN 1975, pp. 110, n. 1, 125, 129 e VRYONIS 1971, pp. 253, 259, 301. È assolutamente da escludere l'identificazione con il villaggio Aci (Tuz) Göl per il quale vedi I. ŠEVČENKO, *Was there totalitarianism in Byzantium? Constantinople's control over its Asiatic hinterland in the early ninth century*, in MANGO – DAGRON 1995, p. 92 e note 3 e 4.

⁹⁹ Per i riferimenti cfr. BITTEL 1967, p. 157, nn. 135 e 136.

¹⁰⁰ La carta risale al 1822. Cfr. W. M. LEAKE, *Journal of a tour in Asia Minor with comparative remarks on the ancient and modern geography of the country*, London 1824.

sopravvissuto fino ai giorni nostri. Purtroppo sono insufficienti le fonti e i ritrovamenti archeologici che testimoniano la storia del sito: del periodo pre-ottomano è sopravvissuto solo un monumento di difficile datazione raffigurante una croce, uccelli su una fonte, due quadrupedi e un grifone alato¹⁰¹.

Fin qui i riscontri di carattere topografico e toponomastico. Sussistono inoltre alcune notizie che riconducono storicamente a una intensa frequentazione di queste zone da parte dei primi emiri ottomani (Ertoğrul, Osman e Orhan)¹⁰². Nonostante l'alone leggendario che avvolge personalità e usi di questi personaggi è indiscusso il carattere seminomade delle popolazioni turche insediate nel NO dell'Asia Minore¹⁰³. Per la dinastia ottomana tale pratica è documentata nella regione limitrofa al villaggio di Sögüt¹⁰⁴, centro propulsivo dell'espansionismo ottomano ai danni dei territori bizantini e selgiuchidi. È proprio movendo da questa zona che Osman ottiene uno dei suoi primi successi militari: la presa di İnegöl.

L'universo culturale ottomano, in questa prima fase della sua storia, appare ancora legato a doppio vincolo agli usi tradizionali scanditi da transumanze stagionali del bestiame (*göç*)¹⁰⁵. È allora lecito supporre che la residenza estiva di Orhan fosse in qualche modo legata con le zone abitualmente riservate al pascolo estivo, in rispetto di questi costumi tribali ancora vivi, come testimoniano Ibn Khaldun, Ibn Baṭṭūṭa e Cantacuzeno¹⁰⁶. Possiamo anzi affermare che proprio il triangolo tra Sögüt, İnegöl e Bilecik sin dagli inizi della dinastia fosse utilizzato per il pascolo transumante¹⁰⁷.

A un'ulteriore analisi la regione a SE di Prusa riveste per il nascente stato ottomano un valore religioso di primaria importanza. È proprio in questa regione difatti che è

¹⁰¹ Cfr. BITTEL 1967, p. 156.

¹⁰² Per i tre personaggi si veda rispettivamente le notizie in *PLP* 6134, 21013, 21133.

¹⁰³ Cfr. VRYONIS 1971, pp. 184-194; VRYONIS 1981, IV pp. 42-71; VI pp. 3-19; X pp. 151-176; V. A. GORDLEVSKIJ, *Izbrannye Socneni*, Moskova 1962, vol. I, pp. 70-95.

¹⁰⁴ Cfr. BELDICEANU-STEINHERR 1999, pp. 25-29. Ricordiamo anche che alcune fonti turche asseriscono che lo stesso Osman fu seppellito a Sögüt (km 60 SE di Nicea); secondo la tradizione si ritiene che le spoglie riposino a Iznik. Su questo primo centro ottomano cfr. LINDNER 2007, pp. 35-56.

¹⁰⁵ Cfr. BELDICEANU-STEINHERR 1999, p. 41: «Precisiamo anzitutto che i primi ottomani non sono dei nomadi nel senso stretto del termine, ossia della gente che solca le strade senza fissa dimora. Essi vivono in tribù e praticano con le loro greggi la transumanza. In autunno, scendono nelle pianure per passarvi l'inverno e, all'inizio dell'estate, ripartono per la montagna». Ne è prova indiretta l'episodio della battaglia di Pelekanon del 1329: Andronico III scatenò lo scontro quando ancora i turchi erano accampati e dovette inoltre affrettare la marcia per giungere prima che essi raggiungessero gli stallaggi estivi. Cfr. NICOL 1996, pp. 169-170; ARNAKIS 1947, pp. 177-187; U. V. BOSCH, *Kaiser Andronikos III Palaiologos: Versuch einer Darstellung des Byzantinischen Geschichte in den Jahren 1321-1341*, Amsterdam 1965, pp. 152-158. Indirettamente ciò è testimoniato anche da *LE* 13, 10 lì dove Ismael chiede spiegazioni a Palamas del divieto di mangiare la carne appena servita.

¹⁰⁶ Cfr. IBN KHALDUN, *Kitab al-'Ibar*, Bulaq 1284 h, V. 562; DEFREMERY - SANGUINETTI 1853-1858, p. 322; GIBB 1995, p. 452; CANTACUZENUS, Bonn 1828, II, 6, p. 341.

¹⁰⁷ Ricaviamo la notizia da un passo di 'Aşiqpaşazade riportato da R. Yildirim nella sua tesi di dottorato (*Dervishes in early ottoman society and politics: a study of Velayetnames as a source for history*, Department of History, Bilkent University, Ankara 2001, p. 36).

documentata la maggiore concentrazione di insediamenti e fondazioni religiose (*awkaḫ*) come è testimoniato da Vryonis, che esplicitamente parla per il primo periodo ottomano di «dervish colonization in the northwestern Anatolia»¹⁰⁸. Con i primi emiri ottomani l'offerta di sussidi economici¹⁰⁹ alla colonizzazione operata dai dervisci assume il carattere di consuetudine dal momento che tra emirato e confraternite si instaura un legame serrato con implicazioni religiose, sociali e politiche determinanti per gli equilibri interni. Rappresentano un esempio di questa tendenza le figure del derviscio sheikh Edebalı, consigliere personale e suocero di Osman, di Kumral Dede, un *murı'd* del precedente, anch'egli membro del circolo privato di Osman¹¹⁰. Durante il regno di Orhan il rapporto tra la dinastia e gli ordini dervisci diviene, se possibile, ancora più profondo, in particolar modo con il gruppo Vefaiyye. L'affiliazione di Orhan a questa confraternita risale a un episodio sospeso tra cronaca e leggenda: l'incontro e la benedizione del *baba* Geyikli, che insieme a altri *baba* partecipò alla presa di Prusa. Lo storico 'Aşıqpaşazade dedica un intero capitolo proprio al rapporto tra Geyikli Baba, discepolo di Baba Ilyas, e l'emiro¹¹¹. Vryonis così sintetizza il racconto del primo incontro tra i due:

The dervish, allegedly a *murid* of Baba Ilyas (Barkan says he was Yasawi), planted a poplar by the door of Orhan's court and stated that as long as the tree should stand, the family of Osman would enjoy the benedictions of the dervishes.¹¹²

L'episodio è probabilmente di origine leggendaria, ma ci offre ugualmente uno spaccato assai realistico della complessità del legame tra Orhan e la confraternita di Geyikli Baba¹¹³. Questa figura assume un ruolo primario nella nostra ricerca quando pensiamo che Orhan con sorpresa venne a sapere dal suo cavaliere Turgut Alp che molti coloni-dervisci si erano già da tempo stabiliti in alcuni villaggi del Keşiş Dağ, nel distretto di İnegöl. A capo di questa comunità vi era Geyikli Baba¹¹⁴. Dopo questo episodio Orhan, come segno di devozione, diede in dono al *baba* la cittadina di İnegöl sotto forma di *wakf*, che il derviscio rifiutò chiedendo in cambio una collinetta disabitata¹¹⁵ nei pressi del borgo. La veridicità

¹⁰⁸ Cfr. VRYONIS 1971, pp. 392-393.

¹⁰⁹ Ancora VRYONIS 1971, p. 392. Un registro delle fondazioni pie dell'859 (1454-1455) fa riferimento a numerosi *baba* che usufruirono di terreni grazie ad atti donativi emessi da Orhan: Ermez Baba nella *nahiye* (distretto) di Ermeni Ili, Kara Baba nella *nahiye* di İnegöl, un altro Baba (non identificato con l'onomastico) nella *nahiye* di Germece nel villaggio di Babailer. Cfr. BELDICEANU-STEINHERR 1999, pp. 42-43.

¹¹⁰ Cfr. 'AŞIQAŞAZADE – KREUTEL 1959, pp. 25-26.

¹¹¹ Cfr. 'AŞIQAŞAZADE – KREUTEL 1959, pp. 72-74.

¹¹² Cfr. VRYONIS 1971, p. 392, n. 126.

¹¹³ Cfr. VRYONIS 1971, p. 392, n. 126: «Orhan built a turbe over the grave of Geyikli Baba [...]. In the fifteenth century it was still known as the Geyikli Baba Zaviyesi and five times daily the blessings of the dervishes for the dynasty were recited therein». Cfr. BELDICEANU-STEINHERR 1999, p. 43. Tuttavia ancor più significativi sono i benefici che Geyikli Baba ricevette in vita. 'Aşıqpaşazade racconta che Orhan fece anche costruire in suo onore una *tekke* e una moschea.

¹¹⁴ Cfr. 'AŞIQAŞAZADE – KREUTEL 1959, pp. 72-74

¹¹⁵ Cfr. VRYONIS 1971, p. 393.

della notizia è avvalorata da dati archeologici e toponomastici: esiste ancor oggi parte delle costruzioni fatte erigere da Orhan secondo il racconto di 'Aşiqpaşazade e il villaggio è chiamato Baba Sultan¹¹⁶.

In base al complesso della documentazione riferita, seppure sia indispensabile un'analisi particolareggiata del problema inerente l'identità dei Chioni, risulta difficile non istituire un collegamento tra queste notizie e il significato indiscutibile delle parole pronunciate da Orhan: ἔχω [...] σοφούς καὶ ἔλλογίμους κἀγώ, οἵτινες αὐτῶ διαλέξονται¹¹⁷. Da esse emerge una conoscenza approfondita di questo gruppo (confraternita?) da parte dell'emiro, conoscenza rafforzata da una frequentazione abituale.

Con questa lunga digressione abbiamo cercato di documentare come la regione posta a SE di Prusa abbia rappresentato per i primi esponenti della dinastia ottomana da un lato un luogo di particolare rilevanza per quanto concerne gli usi tradizionali e i retaggi dell'organizzazione tribale e dall'altro una zona di forte colonizzazione da parte di confraternite di dervisci. Sempre affermando il forte grado di approssimazione che tale identificazione comporta, la combinazione di questi fattori con le informazioni sulla topografia desunte dal racconto di Palamas ci portano a ipotizzare che il villaggio nel quale il tessalonicense fu trasferito corrisponda alla cittadina di İnegöl. Inoltre va aggiunto un particolare. A km 6 a ovest di İnegöl sul bordo della piana è situato il villaggio di Akhisar, anticamente chiamato Asar o Aga Asar, nel quale sono stati rinvenuti alcuni reperti risalenti al periodo proto-bizantino tra i quali un'anfora di grandi dimensioni. Inoltre la collina artificiale a NE del villaggio sarebbe stata definita in precedenza "palanga", nome con il quale si indicavano i forti di sbarramento in epoca ottomana soprattutto nei Balcani¹¹⁸. La presenza di questi reperti, sia bizantini sia ottomani, ci lascia ipotizzare che qui vada cercato il villaggio cristiano nel quale Palamas incontrò per alcuni giorni gli ambasciatori di Cantacuzeno¹¹⁹.

NICEA E IL MONASTERO DI SAN GIACINTO

Il dossier dalla prigionia indica la città di Nicea come l'ultima tappa certa del viaggio di Palamas. L'incertezza sugli eventi che portarono alla liberazione del prelado ci impedisce di definire con sicurezza se si tratti in realtà della sosta conclusiva prima del ritorno in

¹¹⁶ Cfr. BELDICEANU-STEINHERR 1999, p. 43.

¹¹⁷ Cfr. LE 17, 5-6.

¹¹⁸ Cfr. BITTEL 1967, pp. 162-163.

¹¹⁹ Ricordiamo per completezza che Ibn Baṭṭūṭa visitò nella zona al di là del Sakarya la piccola cittadina di Kainūk (probabilmente Goynuk) abitata e governata da Greci pur essendo in territorio ottomano. Cfr. DEFREMERY - SANGUINETTI 1853-1858, p. 329; GIBB 1995, p. 456. Escludiamo l'eventualità che si tratti del villaggio cristiano citato da Palamas perché secondo il racconto di Ibn Baṭṭūṭa la località si trova a più di 4 giornate di viaggio da Prusa.

patria; ciò rende di conseguenza improbabile il calcolo del periodo di permanenza. Questo alone di mistero appare ancor più sorprendente se si osserva l'interesse di Gregorio a fornire informazioni dettagliate sulla città e sul suo soggiorno.

Il resoconto di quanto avvenne a Nicea, se vi includiamo il contraddittorio con il *tasimane* alla Porta Orientale, copre infatti gran parte della *Lettera alla sua Chiesa* (LE §§ 18-30) e la totalità della *Lettera all'anonimo* (LA §§ 1-12), a dimostrazione dell'importanza assunta da questo soggiorno nell'economia dell'intera esperienza.

Tralasciamo il contenuto dell'incontro con il Musulmano¹²⁰, osserviamo l'interesse di Palamas a informare nel dettaglio i suoi lettori circa lo stato di un centro cittadino che tanto ha rappresentato nella storia ecclesiastica e imperiale bizantina¹²¹. Per ottenere una visione complessiva delle notizie è necessario confrontare le due redazioni.

In entrambe le versioni Palamas introduce la sezione nicena ricordando l'estrema – e ai suoi occhi provvidenziale – libertà di movimento che la scorta gli concesse all'arrivo nei vari punti di sosta¹²². Giunto in città infatti ebbe la possibilità di dirigersi verso la zona nella quale maggiore era la concentrazione di Cristiani¹²³. Ci informa che il quartiere si sviluppa intorno all'area del monastero di san Giacinto¹²⁴, che menziona quasi fosse un elemento di orientamento sia per lui sia per i suoi lettori. Dopo aver brevemente descritto l'interno del monastero stesso, ricordando la presenza di una chiesa con raffinate decorazioni e di un pozzo circondato da folti alberi che offrono frescura e ristoro, afferma di essersi lì sistemato¹²⁵. A questo punto il resoconto riportato dalle due versioni differisce in maniera sostanziale. In *LE* Palamas dice di essere arrivato e rimasto da solo (μόνος γὰρ ἦν) nel monastero e da lì l'indomani essersi diretto verso la Porta Orientale dove si svolse l'incontro con il *tasimane*; diversamente in *LA* sottolinea come fu subito raggiunto dal medico Taronites, principale fautore del suo trasferimento a Nicea¹²⁶, e con questo abbia trascorso alcuni giorni fino al momento della partenza del medico che lo affidò alle cure di un amico con il quale Gregorio il giorno dopo si reca alla Porta Orientale¹²⁷. Prima di narrare l'episodio con il *tasimane* si sofferma a descrivere la magnificenza degli edifici e delle fortificazioni ora caduti in abbandono¹²⁸ e quindi di un funerale secondo il rito islamico celebrato a poca distanza dalle mura¹²⁹. Richiamata l'attenzione dal vociare alle sue spalle e tornato sui suoi passi, all'ombra della Porta Orientale Palamas incontra il *tasimane* al quale, servendosi di un interprete, chiede spiegazione del rito al quale ha assistito. Qui ha inizio la lunga

¹²⁰ Cfr. LA 6, 2-12,1; LE 22,2-30, 1.

¹²¹ Per i riferimenti alla storia della città citiamo sinteticamente Foss 1996. Per la storia e la geografia dell'intera regione si veda JANIN 1975, pp. 105-125.

¹²² Cfr. LA 2, 5-8; LE 18, 9-12.

¹²³ Cfr. LE 19, 1-2. In LA questa precisazione è assente.

¹²⁴ Cfr. LE 19, 2-3.

¹²⁵ Cfr. LA 3, 1-3; LE 19, 2-7.

¹²⁶ Cfr. LE 17, 2-3.

¹²⁷ Cfr. LA 3, 4-7 e 4, 1-3.

¹²⁸ Cfr. LE 20, 3-4.

¹²⁹ Cfr. LE 20, 5 – 21, 8.

discussione alla quale assistono Turchi e Cristiani fino al punto in cui, per stemperare la tensione procurata dall'ultimo argomento, uno dei presenti auspica che il giorno della piena comprensione reciproca fra le due fedi sia prossimo¹³⁰. L'assemblea si scioglie e Gregorio così conclude il resoconto del suo periodo niceno.

Nonostante l'apparente esiguità dei riferimenti questa sezione ci fornisce una serie di indicazioni assai interessanti sia per ciò che concerne la prigionia sia per l'immagine che questi ci restituisce della vita nella città bitinica occupata il 2 marzo del 1331 da Orhan¹³¹. È possibile anche distinguere in due categorie le informazioni presenti: 1) indicazioni relative all'urbanistica della città e 2) informazioni circa la condizione della popolazione cristiana e la qualità della convivenza con l'elemento turco-islamico.

La prima notizia che possiamo desumere si fonda su una reticenza del testo. Sottolineando l'assoluta libertà di movimento concessa dalla scorta, Palamas ricorda di aver chiesto per prima cosa indicazioni per il monastero di san Giacinto, scoprendo che questo si trovava nel quartiere cristiano della città. Consultando la pianta della città¹³², è possibile ipotizzare da quale porta Palamas abbia fatto ingresso a Nicea. Ibn Baṭṭūṭa, quando nel 1335 visita la città, racconta di aver costeggiato il lago Ascania e quindi di essere entrato per la Porta Occidentale che si apre proprio sullo specchio d'acqua¹³³. Gregorio non fa menzione di alcuna difficoltà nel raggiungere il quartiere cristiano che come vedremo è situato nel settore SE della città. Ciò, insieme alla localizzazione del cimitero musulmano che tratteremo in seguito, esclude la possibilità che sia entrato dall'ingresso settentrionale aperto sulla strada per Nicomedia e Costantinopoli. D'altro canto egli descrive la passeggiata verso la Porta Orientale come una perlustrazione mossa dalla curiosità di conoscere i dintorni della sua nuova sistemazione. In ragione di ciò si può immaginare che il tessalonicense sia entrato in Nicea dalla Porta Meridionale che collegava la città con Yenişehir e Dorylaeum¹³⁴.

Meno problematica risulta la localizzazione del quartiere cristiano¹³⁵. Chiaramente Palamas lo colloca nei pressi del monastero di san Giacinto e quindi nel settore SE della città. Qui Gregorio testimonia la fase iniziale di fondazione del *millet*. Gregorio, allo scopo di riportare notizie sullo stato delle comunità cristiane visitate durante la prigionia, per ogni tappa infatti ci fornisce brevi e interessanti descrizioni¹³⁶. Man mano che procede il viaggio

¹³⁰ Cfr. LE 29, 1-6; LA 11, 1-5.

¹³¹ Cfr. SCHREINER 1975-1979, I, 7/7; 8/24; 101/3, II, p. 238; GREGORAS, IX, 13, 2, Bonn I, p. 458. Cantacuzeno passa sotto silenzio l'avvenimento.

¹³² Cfr. FOSS 1996, fig. 1.

¹³³ Cfr. GIBB 1995, pp. 452-453 = DEFRÉMERY - SANGUINETTI 1853-1858, pp. 323-324.

¹³⁴ Questa conclusione sarebbe un'ulteriore riprova dell'ipotesi formulata nel paragrafo precedente. Per le notizie riguardanti la strada da Nicea a Dorylaeum si veda J. LEFORT, *Les communications entre Constantinople et la Bithynie*, in MANGO - DAGRON 1995, p. 218.

¹³⁵ Cfr. LE 19, 1-2: ἡρωτήσαμεν ἡμεῖς οὗ ταύτης χριστιανοὶ συνοικοῦσι πλείους.

¹³⁶ Per Lampsaco LE, 9, 1-6; per Pegai LE 10, 7-13 al quale va aggiunto LE 11, 5-7 dove si descrive l'intraprendenza dell'*eteriarca* Mavrozoumes; per Prusa LE 12, 2-6. Forse rappresenta un caso differente il villaggio nel quale alloggiano gli ambasciatori di Cantacuzeno nelle vicinanze dell'accampamento estivo di

e quindi vengono raggiunti centri da maggior tempo conquistati, la descrizione di Palamas si stempera delle tinte dolorose e apocalittiche che contraddistinguono la condizione dei Cristiani nelle zone di confine. A Nicea Gregorio ritrae invece la condizione di totale serenità e pace offerta dal monastero di san Giacinto, lontano dalle sofferenze alle quali ha assistito nei mesi precedenti.

La testimonianza di Palamas sul monastero di san Giacinto è l'ultima fonte bizantina a citare l'edificio, la cui storia secolare è giunta fino al 1924, anno della sua demolizione¹³⁷. Il complesso, il cui *katholikon* è conosciuto anche con il nome di Chiesa della *Koimesis*, prende il nome dallo ieromonaco Giacinto. La data di fondazione e l'identificazione del monaco sono state oggetto di lungo dibattito¹³⁸ e a oggi è comunemente accolta la datazione per entrambi al VI-VII secolo. Il *terminis ante quem* è fissato al 787, anno del concilio di Nicea II nei cui atti per ben tre volte compare come firmatario un certo Gregorio di Giacinto, unanimemente identificato con l'igumeno del nostro monastero¹³⁹. A metà del IX sec. il cenobio è frequentato da Costantino l'Ebreo che qui di ritorno dal viaggio a Cipro consegna la reliquia di san Palamone¹⁴⁰. Secondo un atto del giugno del 1209 il patriarca Michele Autoreianos presiedette una Sinodo nel pronao della chiesa, a lui offerto come *kathisma*¹⁴¹, e l'anno successivo qui dai Turchi fu imprigionato, ucciso e seppellito l'imperatore Alessio III Angelo; vi trovò infine sepoltura Teodoro Laskaris con la moglie nel 1222¹⁴². Nel 1240 sale al soglio patriarcale per soli tre mesi Metodios, l'igumeno del monastero¹⁴³. L'anno successivo due monaci calabresi, che avevano accompagnato la sposa di Giovanni Vatatzes a Nicea, ottengono il permesso dal patriarca di risiedere a san Giacinto. Ancora qui da Michele VIII

Orhan (LE 16, 5-6). Qui si tratterebbe di aree rurali occupate, ma non completamente islamizzate. Un esempio analogo è riferito da Ibn Baṭṭūṭa per il villaggio di Kainūk situato nella zona dell'odierna Tarakli-Yenijesi. Cfr. GIBB 1995, p. 456 = DEFREMERY - SANGUINETTI 1853-1858, pp. 328-329.

¹³⁷ Riassumiamo qui la bibliografia essenziale sul sito: T. SCHIMT, *Die Koimesis-Kirche von Nikaia*, Berlin 1927; H. GRÉGOIRE, *Encore le monastère d'Hyacinthe à Nicée*, in *Byz 5* (1929/1930), pp. 287-293; P. UNDERWOOD, *The evidence of Restorations in the Sanctuary Mosaic of the church of the Dormition at Nicaea*, in *DOP 13* (1959), pp. 235-243; C. MANGO, *The date of the Nartex Mosaics of the Church of the Dormition in Nicaea*, in *DOP 13* (1959), pp. 245-252; JANIN 1975, pp. 121-124; CH. BARBER, *The Koimesis Church in Nicaea. The limits of representation on the eve of Iconoclasm*, in *JÖB 41* (1991), pp. 43-60; FOSS 1996, pp. 97-101.

¹³⁸ Grègoire giunge a ipotizzare l'identificazione con Giacinto vescovo di Mileto (gennaio-febbraio 538).

¹³⁹ Cfr. J. D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Paris-Arnheim-Leipzig 1903-1927, 12, 1111^E 13; 152^B; 189^B.

¹⁴⁰ Cfr. *Vita Constantini olim Iudaei* (BHG 370), in AASS, Nov. IV, pp. 637, 639 e 644, §§ 35, 41, 55: Οὗτος δ'ὁ τόπος ἱερὸν τῆς θεομήτορος οὐ τῶν ἀσήμεων παρά τινα πόλιν ἐπίσημον (Νίκαια δὲ αὕτη τῆς Βιθυνίας), ὅπερ Ἰάκινθος τις εὐσεβῆς ἀνὴρ ἔδειματο μὲν θερμῶ τῷ πόθῳ. Sulla *Vita* di Costantino si veda anche *OBD I*, pp. 506-507. Si ha poi riscontro archeologico in una placca di marmo che ne riporta il monogramma come si vede in Foss 1996, fig. 17.

¹⁴¹ Cfr. LAURENT 1971, n° 1210.

¹⁴² Una lunga iscrizione datata al 1211 riporta anche il nome di un certo Manuele, un Comneno probabilmente imparentato con Alessio III. Per i riferimenti si vedano GEORGIUS ACROPOLITES, *Annales*, ed. A. HEISENBERG, vol. I, Leipzig 1903 (P. WIRTH, Stuttgart 1978²), 10, 41; 18, 33 e EPHRAEM, *Chronicon*, ed. I. BEKKER, CSHB, Bonn 1840, vv. 1840, 7630, 7849.

¹⁴³ Cfr. ACROPOLITES, *Annales*, 42, 38 e EPHRAEM, *Chronicon*, vv. 8583 e 10265..

fu rinchiuso il retore Manuele Holobolos¹⁴⁴. Questa serie di eventi dimostra quale importanza abbia rivestito il complesso nella storia nicena e bizantina ed è quindi probabile che l'eco di questo prestigio sia il motivo della familiarità che Gregorio manifesta verso il monastero.

Per quanto concerne la descrizione del suo interno (la maestosità della decorazione, la presenza del pozzo e del giardino ombroso) essa dovrebbe coincidere con le poche immagini fotografiche che possediamo del sito. Dopo il terremoto del 1065 la struttura e l'apparato musivo che l'abbelliva avevano assunto la forma sopravvissuta fino al 1924¹⁴⁵. Il mosaico absidale ritraeva la figura astante della Vergine che sosteneva un Cristo bambino, con una pioggia di raggi proveniente dall'alto. L'arco del *bema* riportava l'immagine di una *hetoimasia*, un trono senza sostegno sul quale giaceva un vangelo decorato con sopra una colomba, simbolo del trionfo della Chiesa. La parte inferiore era invece decorata dall'immagine di quattro arcangeli con stendardi che riportavano il testo del *Trisagion*. Sul fronte esterno dell'arco era riprodotta invece un'iscrizione biblica e il monogramma di Giacinto. I pilastri orientali erano impreziositi dai mosaici del Cristo *Antiphonetes* e della Vergine *Eleousa*. Il nartece accoglieva altri mosaici: la Vergine orante sulla lunetta sopra l'ingresso principale e immagini di santi e degli evangelisti. I muri della navata erano rivestiti di lastre di marmo, mentre la pavimentazione era in *opus sectile* variopinto quasi si trattasse di un tappeto. Questa doveva essere l'immagine che ha meravigliato Gregorio ed è l'immagine riportata al § 10 del *Nikaeus* o *Eulogia nicena* nella quale Teodoro Metochites descrive con fine retorica lo splendido interno di una chiesa della città senza precisarne il nome. Concordiamo con Foss¹⁴⁶ affermando che questa rappresentazione non può che riferirsi alla chiesa della *Koimesis* considerando in aggiunta che il paragrafo successivo del discorso si sofferma a illustrare l'ampio giardino su un lato e il folto degli alberi sull'altro, tutti elementi presenti anche in Palamas.

Ulteriore informazione fornitaci dal prelado riguarda lo stato degli edifici e delle mura della città¹⁴⁷. Egli ne elogia l'altezza e la bellezza, evidenziando con una vena di rammarico anche l'abbandono¹⁴⁸. La descrizione rispecchia in parte l'immagine riferita da Ibn Baṭṭūṭa. Il viaggiatore arabo infatti, a pochi anni dalla presa della città, testimonia la condizione fatiscente, lo scarso popolamento del centro¹⁴⁹ (per lo più abitato da uomini al servizio dell'emiro) e il fatto che qui risiedeva Nīlūfar Khāthūn, una delle mogli di Orhan.

Nella sua storia millenaria la città visse periodi di grande splendore seguiti da lunghe parentesi di abbandono e desolazione. Già Procopio di Cesarea ci riferisce l'impegno profuso

¹⁴⁴ Notizia in *PLP* 21047. Cfr. PACHYMÉRÈS, II, V, 20, pp. 502-503.

¹⁴⁵ Cfr. FOSS 1996, p. 99; JANIN 1975, pp. 121-124.

¹⁴⁶ Cfr. FOSS 1996, pp. 115-117. Per il testo e la traduzione si vedano pp. 164-195 (in particolare pp. 178-181).

¹⁴⁷ Per quanto concerne gli edifici religiosi e la loro storia si veda ovviamente JANIN 1975, pp. 111-125.

¹⁴⁸ Cfr. *LE* 20, 3-4.

¹⁴⁹ Cfr. GIBB 1995, p. 453 = DEFRÉMERY - SANGUINETTI 1853-1858, pp. 323. L'indicazione è verosimile perché in accordo con le fonti turche che ricordano come la maggior parte degli abitanti avesse lasciato Nicea dopo la presa; cfr. O. TURAN, *L'Islamisation dans la Turquie du Moyen Age*, in *Studia Islamica* 10 (1959), p. 152.

da Giustiniano per abbellire la città in decadenza che aveva ospitato il primo concilio¹⁵⁰. I numerosi terremoti (i più distruttivi nel 740 e 1065) hanno poi modificato radicalmente il tessuto cittadino. Particolarmente interessante è tuttavia confrontare l'osservazione di Palamas con l'opera di ristrutturazione voluta dai Laskaridi. Proprio due encomi dedicati alla città, composti nel XIII sec., ci forniscono interessanti indicazioni. Al § 10 del suo elogio Teodoro Dukas Laskaris introduce la descrizione della città esaltando la moltitudine di piante che al forestiero danno l'impressione di entrare in un bosco (ἄλσος) anziché in un centro abitato, ma è sufficiente che questi si inoltri perché rimanga stupito dinnanzi allo splendore delle case (τῶν οἰκῶν εὐπρεπείας), alla bellezza dei monasteri e delle chiese (ναούς τε περικαλλεῖς σεμνεῖα τε ἀγλαὰ)¹⁵¹. Similmente Teodoro Metochites al § 8 esalta la magnificenza delle costruzioni che si susseguono in continuità (τῶ συνεχεῖ τῶν ἐπικειμένων οἰκοδομημάτων), delle quali un gran numero punta verso il cielo, dando prova della superiorità della loro arte (πρὸς τὸν ἀέρα φιλονικεῖ καὶ τὴν περιουσίαν τῆς τέχνης ἐπίδειξιν ἐκ μετέωρου ποιεῖται, περιττῶς ἡσκημένα)¹⁵². Niceforo Blemmydes infine, suo contemporaneo, elogia Nicea come λέω πληθοῦσα¹⁵³. Confrontando le fonti deduciamo che la descrizione di Palamas non deve lasciare adito a credere che la città vivesse un periodo di totale decadenza; la presenza di zone disabitate, occupate da giardini, frutteti e piccole macchie, è già una caratteristica della Nicea laskaride, la maestosità degli edifici è la prova del recente passato imperiale. Solo l'accento alla contrazione della popolazione (corrispondente all'informazione di Ibn Baṭṭūṭa) deve essere considerata testimonianza delle conseguenze causate dalla recente conquista ottomana che ridusse enormemente l'importanza del centro a favore di Prusa¹⁵⁴.

Anche il riferimento alle fortificazioni non è casuale¹⁵⁵. Sin dal periodo romano la città infatti era nota per il suo sistema di difesa¹⁵⁶ che fu oggetto di continui rifacimenti fino al regno di Giovanni Doukas Vatatzes¹⁵⁷. Egli infatti potenziò le fortificazioni innalzando una doppia linea di mura, una interna e una esterna più bassa detta *proteichisma*, circondate da

¹⁵⁰ Cfr. PROCOPIUS CAESARIENSIS, *De aedificiis*, ed. P. WIRTH, vol. IV, Leipzig 1964, V, 3, 1-6.

¹⁵¹ Il testo è edito, tradotto e commentato in FOSS 1996, pp. 132-153; per questo passo § 10, 2-3, 9, 11.

¹⁵² Cfr. FOSS 1996, § 8, 5-7.

¹⁵³ Cfr. NICEPHORUS BLEMMYDES, *Curriculum vitae et carmina*, ed. A. HEISENBERG, Leipzig 1896, p. 113, v. 22.

¹⁵⁴ Interessanti le osservazioni di Inalcik sulla descrizione presente nell'anonima cronica turca edita da F. Giese lì dove Nicea è descritta come una città popolosa e ben difesa, in controtendenza con le altre fonti coeve. È probabile che il passo faccia fede a una reminiscenza dello stato della città durante il periodo dei Laskaridi. Cfr. H. INALCIK, *Osman Ghazi's siege of Nicaea and the battle of Bapheus*, in ZACHARIADOU 1993, p. 91.

¹⁵⁵ Per questo argomento si veda FOSS 1996, pp. 89-96; C. FOSS – D. WINFIELD, *Byzantine fortifications, an introduction*, Praetoria 1985; C. FOSS, *The defenses of Asia Minor against the Turks*, in GOTR 27 (1982), pp. 197-199 e tavv. 31-32.

¹⁵⁶ Ne furono artefici gli imperatori Gallieno (253-268), Claudio Gotico (267-270) per contrastare le incursioni gotiche. Le mura appaiono anche sulle monete coniate dagli usurpatori Macriano e Quieto (260-261). Per lo stato delle mura nel I sec. si veda Strabone. Cfr. STRABO, *Geographica*, ed. A. MEINEKE, Leipzig 1877 (Graz 1969²), vol. II, XII, 4, 7.

¹⁵⁷ Già Niceta Choniata sosteneva l'invulnerabilità della città grazie alle sue mura. Cfr. NICETA CHONIATA, *Historia*, ed. J. VAN DIETEN, *CFHB* 11.1, Series Berolinensis, Berlin 1975, I, p. 13, l. 281.

un fossato e cadenzate da torri semicircolari, tali da creare un sistema simile a quello in uso a Costantinopoli. Ulteriori migliorie furono apportate durante il regno di Andronico II (1290) e nel periodo successivo con il rafforzamento delle mura allo scopo di sostenere l'impatto dell'artiglieria. Quando la città capitolò, è probabile che la distanza dalla frontiera abbia determinato lo scarso interesse dei sultani per la manutenzione del sistema. Anche in questo caso è possibile comprovare la testimonianza di Gregorio con la lettura degli encomi di Teodoro Laskaris e Teodoro Metochites. Il primo ricorda la doppia cinta di mura (δισπλασιάζει τὸ ἀσφαλές) che adorna la città e la rafforza (τῆ ὠραιότητι καλλωπιζομένη καὶ στηριζομένη τῆ ἐδραιότητι) e paragona le torri irrobustite da tronchi di cipresso, all'ombra di una delle quali Palamas incontrò il *tasimane*, a colonne di diamante (κυπαρίττων εὐθείας ἀναβάσεως εὐμοιροῦντα [...] τὰ πυργώματα, καὶ στύλοις ἀδαμαντίνους ταῦτα παρεικαζόμενα)¹⁵⁸. Il secondo ancora definisce le mura come la giusta corona per la città (οἰκεῖος [...] στέφανος), ne esalta l'invincibile bellezza (κάλλος ἄμαχον), ricorda la doppia linea e il profondo fossato (τάφρος [...] βαθεῖα)¹⁵⁹. Le elaborate immagini dei due discorsi dunque ben si accordano con l'accenno di Gregorio. Ciò testimonia ulteriormente come la città, al momento dell'ultimo assalto ottomano, non sia caduta a causa dell'abbattimento del sistema difensivo, ma per la resa della sua popolazione, ormai ridotta alla fame e alla disperazione¹⁶⁰.

Palamas infine menziona un cimitero a poca distanza dalla Porta Orientale, facilmente identificabile con l'accesso che immetteva sulla strada per Lefke. Non possedendo notizie sicure sull'esistenza di un'area di sepoltura, ci limitiamo innanzitutto a escludere l'eventuale identificazione con il cimitero nei pressi del monastero di Agalma o Agalmates¹⁶¹. Esso è l'unico cenobio cittadino del quale si conosce il titolo a trovarsi fuori dalle mura a circa due chilometri in direzione N, all'interno di una necropoli romana dalla quale con ogni probabilità prende il nome¹⁶². La sua comunità accolse per una notte nel 1260 il patriarca Arsenio dopo la sua abdicazione, in fuga verso Costantinopoli. Riteniamo almeno citare l'esistenza proprio nell'area adiacente all'ingresso orientale di alcuni monumenti funerari risalenti al primo periodo ottomano: se la tomba di Çandarlı İbrahim Paşa fu edificata solo nel 1429 entro le mura della città, la presenza del monumento funerario a Çandarlı Hayrettin Paşa (XIV sec.) e i resti di un minareto (e di un'eventuale moschea?) a

¹⁵⁸ Cfr. Teodoro Laskaris in Foss 1996, § 11, 6-7 e 11-12, p. 144-145.

¹⁵⁹ Cfr. Teodoro Metochites in Foss 1996, § 7, 2, 15, 26, 31, pp. 174-177.

¹⁶⁰ Cfr. H. İNALCIK, *Osman Ghazi's siege of Nicaea and the battle of Bapheus*, in ZACHARIADOU 1993, pp. 90-92, dove si discute la notizia dell'anonima cronaca, non confermata dalle altre fonti turche, nella quale si ricorda che Orhan fece erigere una torre di avvistamento (*havâle*) durante l'assedio della città.

¹⁶¹ Per la collocazione di questo sito si veda: JANIN 1975, p. 111; Foss 1996, p. 110.

¹⁶² In realtà meglio documentato è il ritrovamento di un cimitero tardo bizantino nell'area dell'antico teatro romano durante una campagna di scavo nel 1984-1985. Cfr. M. ÖZBEK, *Iznik Geç Bizans Çağı iskeletlerinde Hastalık ve Yaralanma izleri*, in *Belleten* 54 (1990), pp. 39-45; M. ÖZBEK, *Iznik Roma Açikhava Tiyatrosundaki Kilisede Bulunan Bebek iskeletleri*, in *Belleten* 55 (1991), pp. 315-322.

poche centinaia di metri dalla Porta Orientale rendono plausibile l'ipotesi dell'esistenza a ridosso delle mura di un'area cimiteriale.

Il riferimento a questi edifici solleva contestualmente un problema evidente nella lettura del passaggio niceno delle lettere: in Palamas manca ogni testimonianza agli edifici pubblici fatti erigere dai nuovi signori della città. Eppure la città sotto il regno di Orhan, pur non essendo capitale, vide una stagione di florido sviluppo urbanistico e architettonico. Ne sono testimonianza proprio nel settore SE ovvero nelle vicinanze del monastero di San Giacinto la madrasa di Süleyman o in prossimità della Porta Meridionale la mensa per i poveri fatta erigere da Orhan stesso appena fuori le mura o quella di Nilüfer Hatun, moglie dell'emiro, completata nel 1388. Se quest'ultima costruzione per ragione di cronologia sicuramente non poté essere ammirata da Palamas, alquanto inspiegabile risulta il silenzio sulle moschee di Haci Özbek (1333-1334) e di Haci Hamza bin Aredunsah (1343-1346) poste sulla via principale che conduce alla Porta orientale.

Palamas nel suo resoconto tuttavia non si limita a informare i suoi lettori unicamente sullo stato di conservazione della città. La sezione, lontana da qualsiasi intento diaristico, punta a illustrare la condizione della comunità cristiana e le modalità di convivenza raggiunte con i conquistatori. Gregorio assiste, in disparte eppure in totale tranquillità, al rito funebre poco fuori le mura¹⁶³, non si meraviglia di vedere Musulmani e Cristiani seduti all'ombra della porta e con facilità trova un interprete¹⁶⁴. Dopo la prima schermaglia verbale, nonostante appaia a Palamas adirato, il *tasimane* è incline a ingaggiare una discussione più approfondita tanto da incuriosire i passanti Turchi e Cristiani, dimostrando così notevole disponibilità e condiscendenza¹⁶⁵. Solo al termine del lungo colloquio il prelado nota il deteriorarsi del clima di tolleranza e, per suggerimento dei Greci presenti, con un sorriso auspica una futura conciliazione. Ancora più interessante si rivela poi l'augurio di uno degli uditori che immagina il totale accordo tra le due fedi in un prossimo futuro¹⁶⁶. Nel complesso le osservazioni di Palamas delineano una condizione di assoluta tolleranza tra le due comunità, un clima aperto al confronto e al dibattito. Certo la battuta conclusiva non deve essere interpretata come l'augurio di un vago e futuro sincretismo religioso: come Palamas immediatamente si difende agli occhi dei suoi lettori citando Rom 14, 11 e Fil 2, 10-11¹⁶⁷ così dobbiamo immaginare che il Turco pensasse a una conversione generale dei Cristiani all'Islam.

Il confronto con le fonti coeve mostra che la testimonianza di Gregorio si discosta sensibilmente dai documenti che ritraggono la situazione della chiesa nicena all'indomani dell'occupazione ottomana¹⁶⁸. Restrungendo il campo di ricerca ai soli documenti del XIV

¹⁶³ Cfr. LE 20, 11-12; LA 4, 11-13.

¹⁶⁴ Cfr. LE 2-4; LA 6, 2-5. Riguardo all'interprete ci chiediamo se non si tratti del misterioso accompagnatore, amico di Taronites, citato solo in LA.

¹⁶⁵ Cfr. LE 16-17; LA 7, 13-14.

¹⁶⁶ Cfr. LE 29, 1-6; LA 11, 1-5.

¹⁶⁷ Cfr. LE 29, 7-11; LA 11, 6-8.

¹⁶⁸ Per una sintesi con traduzione inglese di alcuni atti si veda VRYONIS 1971, pp. 320 e 341-343.

sec., se la firma del metropolita di Nicea, che compare in un'ordinanza del patriarca Nifone I (1310-1314) contro le ordinazioni simoniache¹⁶⁹, risulta assai poco significativa, grandissima importanza rivestono invece due lettere patriarcali inviate alla chiesa nicena nel 1338 e 1340. Esse ben si accordano con l'impressione di decadenza e spoliazione riferita da Ibn Baṭṭūṭa. La prima lettera di Giovanni XIV Kalekas (1334-1347)¹⁷⁰ invita infatti i Niceni ad accogliere nuovamente in seno alla comunità quanti per paura si sono macchiati di apostasia, i quali potranno scegliere o di mostrare apertamente la loro fede accettando il martirio o di praticare nel segreto del loro cuore gli insegnamenti di Cristo così da evitare ogni punizione. Per entrambi il patriarca assicura il conseguimento della salvezza. Nella seconda¹⁷¹ il patriarca riconosce la condizione di sofferenza che vive la comunità sotto il dominio turco e incoraggia la comunità a perseverare con le opere nella fede affinché rimanga salda e sicura della ricompensa celeste. I due documenti testimoniano come la prassi delle conversioni forzate fosse diffusa durante la conquista turca del XIV sec. e avesse sollevato una questione *de lassis* per la quale il patriarca propone come soluzioni o il neomartirio (citando il caso del martire Giacomo il Persiano¹⁷²) come formula di piena integrazione o il cripto Cristianesimo¹⁷³. Identica situazione è registrata nelle lettere del metropolita Teofane¹⁷⁴, morto nel 1381. Accennano ancora a conversioni forzate anche i primi cronisti turchi come 'Āṣikpaşazāde¹⁷⁵ così come se ne trova menzione nell'episodio riportato da Cantacuzeno che ricorda il viaggio in Bitinia di sua figlia Teodora, promessa sposa di Orhan (1345), durante il quale la principessa incontra molti cristiani convertiti all'Islam¹⁷⁶.

Il confronto con la testimonianza di Gregorio appare inconciliabile. Tuttavia è necessario includere in questa rassegna altre fonti che al contrario riferiscono di un clima assai più tollerante e disposto all'integrazione e al confronto tra le due fedi. Non va infatti dimenticato quanto riferisce Gregoras. Egli descrive Nicea come il punto di raccolta di tutta la popolazione della Bitinia, costituita sia da barbari sia da indigeni sia da sangue misto (*mixobarbaroi*)¹⁷⁷. La città infatti ha una tradizione che spiega tale composizione etnica e religiosa: durante il regno dei Laskaridi qui infatti era di stanza il contingente *Skythikon* e per tutto il XIV e XV sec. assai diffusa fu la pratica dei matrimoni misti¹⁷⁸. La stessa politica religiosa attuata da Orhan avvalorava questa situazione. Se all'indomani della presa della città egli ordina di trasformare la chiesa di Santa Sofia, che

¹⁶⁹ Cfr. DARROUZÈS 1977, n° 2005; DÖLGER 1925-1965, n° 2159.

¹⁷⁰ Cfr. MM I, n° 82, pp. 183-184; DARROUZÈS 1977, n° 2185.

¹⁷¹ Cfr. MM I, n° 92, pp. 197-198; DARROUZÈS 1977, n° 2198.

¹⁷² Cfr. BHG 772-773e.

¹⁷³ Su questo secondo si veda R. M. DAWKINS, *The Cripto-Christians of Turkey*, in Byz 8 (1933), pp. 247-275.

¹⁷⁴ Cfr. THEOPHANES NICAENUS, *Epistulae*, II, PG 150, 300B-320B.

¹⁷⁵ Cfr. 'ĀṢIKPAŞAZĀDE, *Tevārīh-i Āl-i 'Osmān veya 'Āṣikpaşazāde Tārīhi*, ed. 'ĀLİ BEG, Istanbul 1959, pp. 23, 41-43.

¹⁷⁶ Cfr. CANTACUZENUS, III, 96, Bonn II, pp. 588-589.

¹⁷⁷ Cfr. GREGORAS, XXXVI, Bonn III, p. 508.

¹⁷⁸ Cfr. AHRWEILER 1965, p. 22.

aveva accolto il concilio del 787, in moschea¹⁷⁹, a detta di Taşköprüzāde contestualmente fonda la prima madrasa dell'impero, ponendovi a capo Dāwūd al-Kayserī al-Karamanī, commentatore di Ibn Arabī nonché egli stesso sufi, e alla morte di questo, avvenuta nel 1350, il discepolo Taceddīn Kürdī. Proprio l'influsso del mistico spagnolo Ibn al-Arabī e del suo scolaro Sadreddīn di Konya, la dottrina dei quali spesso si apre a elementi cristianizzanti, sugli ambienti religiosi di Nicea e Bursa, nella quale operò Mollā Fenārī, consentì l'instaurarsi di un clima di tolleranza, tale da incoraggiare le relazioni interreligiose delle quali l'incontro tra Palamas e il *tasimane* è un esempio¹⁸⁰.

È dunque probabile che la testimonianza di Gregorio vada interpretata come l'osservazione diretta di una situazione di convivenza che in Nicea ha subito numerosi e notevoli cambiamenti. Allo stato di sottomissione della comunità cristiana nei primi anni dopo la presa della città è seguito un miglioramento dei rapporti dovuto sia alla politica tollerante di Orhan, della quale lo stesso Gregorio fu testimone durante l'incontro con l'emiro, sia all'orientamento conciliante che assunsero le istituzioni islamiche cittadine.

MESOTINIA

Nel § 4 della Lettera alla sua Chiesa, Palamas, nell'intento di rassicurare i suoi concittadini del fatto che durante il viaggio verso Costantinopoli e durante la prigionia egli fu al corrente di quanto accadeva nella capitale, fornisce un dettaglio assai interessante e al contempo enigmatico sulla topografia della sua cattività. In LE 4, 5-6 infatti leggiamo: μέχρι γὰρ Τενέδου τῆ βασιλικῆ συνεστελλόμεν τριήρει, κάκειθεν ἄχρι Βιθυνίας καὶ Μεσοθυνίας μοι διαβάντι οὐδὲν τῶν ἐκ τῆς Κωνσταντινοπόλεως πραττομένων κατ'ἤπειρόν τε καὶ θάλατταν διαλέληθεν¹⁸¹. L'indicazione è singolare perché sembra ampliare l'orizzonte geografico della peregrinazione coatta del prelado oltre i confini della sola Bitinia. La difficoltà legata alla valutazione dell'informazione è dovuta a due fattori: in primis al fatto che l'indicazione compare solo in questo punto dell'intero dossier e in secondo luogo è dipesa dal giudizio sulle effettive conoscenze geografiche del tessalonicense e dagli usi toponomastici dell'epoca. Di certo il passaggio e la menzione potrebbero essere considerati come implicita testimonianza di quanto accadde al prelado dopo il soggiorno a Nicea, ultima tappa documentata nella lettera della sua prigionia.

¹⁷⁹ Cfr. JANIN 1975, pp. 119-120; K. OTTO-DORN, *Das islamische Iznik*, in *Istanbul Forschungen* 13 (1941), pp. 9-15.

¹⁸⁰ Per queste notizie si veda BALIVET 1994, pp. 164-165.

¹⁸¹ Così interpretiamo: "difatti fino a Tenedo avevo viaggiato su una trireme imperiale e da lì fino in Bitinia e Mesotinia, durante la traversata, ero perfettamente al corrente di quanto per mare e per terra veniva fatto a Costantinopoli".

La Philippidis-Braat si limita a indicare in nota¹⁸² che la Mesotinia va probabilmente localizzata tra le città di Nicomedia e Nicea, osservando che questa è una prova del fatto che la lettera fu (almeno) revisionata successivamente al soggiorno niceno e quindi implicitamente ammette una fase ulteriore della prigionia.

Ritenendo insufficiente tale spiegazione, diventa necessario approfondire tale questione. Th. L. Tafel, nel suo *Symbolarum criticarum geographiam byzantinam spectantium partes duae*¹⁸³, valutando le fonti bizantine, ritiene che, seppur possa essere inclusa entro i confini della Bitinia, de Bithynia, nisi tota, tamen partes eius, forsan boreali, agi, Mesothynia sonus suadet. Inoltre, osservando l'uso del prefisso Μεσο-, utilizzato per indicare regioni delimitate dal corso di due fiumi, afferma che a duobus, igitur, quibus interiacebat, fluviis hanc Bithyniae borealis partem origine tenus nomen tranxisse puto; quamquam decursu temporum idem nomen, si cum Bithynia iungebatur, in lusum abiisse videtur. L'analisi del Tafel, sebbene erudita e acuta nel rilevare e forse risolvere il problema filologico legato al toponimo, non fornisce indicazioni geografiche chiare e definitive e di conseguenza è opportuno considerare direttamente le fonti bizantine.

Il termine compare in tre grafie leggermente variate per iotacismo: Μεσοθυρία (con tutta probabilità la forma corretta per analogia con Βιθυρία), Μεσοθινία¹⁸⁴ e Μεσοθηρία, quest'ultima presente solo in Cantacuzeno.

La prima menzione del toponimo, registrato come Mesothernia, si legge nel crisobollo emanato dall'imperatore Alessio III nel giugno del 1198¹⁸⁵. Pachymeres ci informa che nel 1280 fu nominato governatore della regione il futuro imperatore Michele VIII¹⁸⁶. Nelle sue parole per la prima volta si fa cenno alla possibile sovrapposizione del nuovo toponimo con la denominazione ufficiale della regione; sembra infatti chiara la coincidenza tra Mesotinia e Optimaton.

Se poi ci avviciniamo cronologicamente alla metà del XIV sec., vediamo concentrarsi una serie di testimonianze interessanti. In primis quella riportata sempre da Pachymeres¹⁸⁷ che si riferisce ai fatti legati alla battaglia di Bapheus (1301-1302)¹⁸⁸. Lo storico infatti cita,

¹⁸² Cfr. PHILIPPIDIS-BRAAT 1979, p. 138, n. 4. L'editrice giunge a tale conclusione sulla base dell'articolo di P. KARLIN-HAYTER, *L'hétériarque: l'évolution de son rôle du De Cerimoniis au Traité des Offices*, in JÖB 23 (1974), p. 134, nota 106.

¹⁸³ Cfr. TH. L. TAFEL, *Symbolarum criticarum geographiam byzantinam spectantium partes duae*, in *Abhandlungen der historischen Klasse der Königlich bayerischen Akademie der Wissenschaften*, fünfter Band, München 1849, pp. 85-88, § 65.

¹⁸⁴ Per completezza va ricordato che Pachymeres deriva dal toponimo anche il nome della popolazione locale (Μεσοθινίτας) che sostituisce l'antico etnonimo (Ἀλιζώνων). Cfr. PACHYMÉRÈS, IV, 27, pp. 403-404.

¹⁸⁵ Cfr. DÖLGER 1925-1965, n° 1646.

¹⁸⁶ Cfr. PACHYMÉRÈS, I, 9, pp. 43-44: Τότε δὴ καὶ τοῦ Παλαιολόγου εἰς κεφαλὴν τεταγμένου Μεσοθινίας καὶ αὐτῶν Ὀπιμαίων.

¹⁸⁷ Cfr. PACHYMÉRÈS, X, 25, pp. 358-359.

¹⁸⁸ Ottima ricostruzione degli eventi che portarono alla battaglia di Bapheus è offerta da H. INALCIK, *Osmān Ghāzī's Siege of Nicaea and the battle of Bapheus*, in ZACHARIADOU 1993, pp. 77-99.

quale responsabile dell'armata bizantina, Leone Mouzalon¹⁸⁹, all'epoca governatore della Mesotinia. Sempre Pachymeres aggiunge poco dopo che nel periodo intercorso tra la disfatta di Bapheus e il 1306 la regione fu soggetta a frequenti incursioni e saccheggi a opera di Umur¹⁹⁰. La provincia tuttavia non cadde in mano turca come attesta la presenza datata al 1306 di due personaggi dotati di cariche ufficiali: un certo Bardales¹⁹¹, che si occupava della riscossione del fisco, e soprattutto il *megas primikerios* e governatore della regione Kassianos¹⁹², cognato di Andronico II. Queste testimonianze, sebbene costituiscano una prova dell'importanza strategica che la regione aveva acquisito nello scontro che opponeva i Bizantini ai nuovi invasori, non specificano l'area geografica coperta dal toponimo. Maggiore precisione traspare dal resoconto di Cantacuzeno circa i preparativi alla battaglia di Pelekanon (1329)¹⁹³ che vide la definitiva disfatta e la successiva perdita delle regioni asiatiche da parte di Bisanzio. Lo storico ricorda che Andronico III, allo scopo di organizzare la spedizione, chiamò a palazzo Godefroi (Κοντοφρέ)¹⁹⁴, il *protokynegos* di Mesotinia. L'intervento è ritenuto necessario poiché i Turchi avevano ormai occupato la Bitinia (τοῖς κατὰ Βιθυνίαν βαρβάρους ἐπιθέσθαι). La scelta cadde su Godefroi poiché, oltre a essere governatore della regione che con evidenza si frappone come cuscinetto tra i due possedimenti, era anche esperto sugli usi e abitudini degli Infedeli; in particolare era a conoscenza dei loro spostamenti seminomadi legati ai cicli della transumanza. Dopo aver raccolto l'esercito delle province occidentali dell'impero (Bisanzio, Adrianopoli, Didimoteico e Tracia) l'imperatore richiamò Godefroi a corte e passò in Asia con le truppe a Scutari (κατὰ τὸ Σκουτάριον προσαγορευόμενον). Orhan, informato della spedizione, sapendo che l'imperatore stava attraversando la Mesotinia (τὸν βασιλέα διὰ Μεσοθηνίας μέλλοντα ἰέναι), si recò anch'egli in quella regione (εἰς Μεσοθηνίας ἐλθῶν). L'imperatore giunse a Pelekanon, teatro dello scontro, dopo tre giorni di marcia verso Oriente¹⁹⁵. È evidente quindi che la Mesotinia è la regione situata tra Costantinopoli e la Bitinia, a Est di Scutari e che Pelekanon, al suo interno dista solo tre giorni di marcia dalla capitale.

A conferma di questa localizzazione un'ulteriore notizia coeva al periodo di prigionia di Palamas proviene dalla Vita dell'asceta Gregorio, composta da Giuseppe Kalothetos verso la metà del XIV sec¹⁹⁶. L'agiografo ricorda che il santo nacque nei pressi di Damatrys in Mesotinia (Ἦν γὰρ ὁ μέγας ἐκ τοῦ θέματος τῶν Ὀπιμμάτων τῆς Μεσοθηνίας ἔγγιστά που τοῦ

¹⁸⁹ Notizia in *PLP* 19443.

¹⁹⁰ Cfr. *PACHYMÉRÈS*, IV, 6, pp. 346-347.

¹⁹¹ Notizia in *PLP* 2179.

¹⁹² Notizia in *PLP* 11346.

¹⁹³ Cfr. *CANTACUZENUS*, II, 6, Bonn I, pp. 341-342.

¹⁹⁴ Notizia in *PLP* 13130.

¹⁹⁵ Nel testo leggiamo: βασιλεὺς δὲ ἀπὸ Σκουταρίου δυεῖν ἡμερῶν ὁδὸν ἀνύσας, τῇ τρίτῃ ἄμα ἔω, ἐπεὶ πάλιν τῆς αὐτῆς εἶχοντο ὁδοῦ, καὶ ἡ Περσικὴ στρατιὰ ἐφάνη ἄπωθεν ἐν χωρίοις ὑψηλοῖς ἐγκαθιδρυμένη.

¹⁹⁶ Cfr. *JANIN* 1975, p. 91.

Δαματρίου)¹⁹⁷, nel tema degli Optimates. Nel prosieguo della vicenda si intuisce che il paese è situato nei pressi di Nicomedia, con tutta probabilità sulla costa settentrionale del golfo.

È possibile inoltre ricostruire la storia della regione fino al momento in cui Palamas cadde prigioniero. Dopo la battaglia di Pelekanon, anche la Mesotinia fu occupata dai Turchi. Assunse il nome di Koqaeli, con capoluogo Nicomedia, conquistata nel 1337¹⁹⁸. La turchizzazione dell'area si osserva sia nel cambiamento della toponomastica (è difatti probabile che il nome turco derivi da Aqča Kodja, compagno d'armi di Osman)¹⁹⁹ sia dal controllo diretto del territorio. Si ha poi notizia di una donazione (waqf) di un podere offerto da Orhan a un certo Hamza Faqīh nei pressi di Tašköprü, località della provincia di Koqaeli.

L'accumulo di fonti coeve e l'attenzione che queste rivolgono a un'area che rappresentò un punto nevralgico nell'incontro-scontro tra Bizantini e Turchi ci induce a ritenere che Palamas avesse piena consapevolezza dell'indicazione geografica inserita nella sua lettera. Sarebbe quindi da escludere l'ipotesi secondo la quale la citazione sarebbe da considerare una mera formula poiché essa, assente nelle opere dei contemporanei, ricorre in un solo passo degli Annales di Giorgio Acropolites²⁰⁰.

Se quindi si tratta di un'annotazione consapevole essa, oltre a confermare la revisione della Lettera alla sua Chiesa in un periodo successivo alla permanenza del prelado a Nicea, sarebbe da ricollegare alle notizie sul ritorno e liberazione di Palamas. Già la Philippidis-Braat²⁰¹ osserva che l'ultima immagine riconducibile all'esperienza della prigionia è riportata da Filoteo il quale ritrae la nave di Palamas che nel porto di Costantinopoli è accolta dal popolo festante mentre si odono canti di angeli che annunciano la vittoria e la liberazione del vescovo²⁰². Tale notizia è aggiunta in margine anche dal compilatore della versione in lingua volgare, presente in Athos Esphigmenou 107 (2120), f. 191^v, dell'Encomio di Filoteo, il quale si lamenta della mancanza di un degno finale all'esperienza della prigionia. Infine in un'altra versione metafrasizzata del medesimo Encomio, riportata in Athos Iviron 589 (4709), p. 65, si leggono dettagli non riconducibili a fonte certa: ἐρχόμενος εἰς τὴν πόλιν τὸν ἐδέχθησαν μετὰ μεγάλης τιμῆς τόσον ὁ κοινὸς λαός, ὅσον καὶ οἱ αὐτοκράτορες καὶ οἱ ἄρχοντες. Nonostante il tono elogiativo e il carattere

¹⁹⁷ Cfr. *Vita Gregorii*, in TSAMES 1980, § 2, 52-53, p. 504; BHG 709.

¹⁹⁸ Cfr. I. BELDICEANU-STEINHERR, *La population non musulmane de Bithynie (deuxième moitié du XIV^e s. - première moitié du XV^e s.*, in ZACHARIADOU 1993, p. 9.

¹⁹⁹ Cfr. A. BOMBACI – S. J. SHAW, *L'impero Ottomano*, Torino 1981, p. 203.

²⁰⁰ Cfr. GEORGIUS ACROPOLITES, *Opera*, ed. A. HEISENBERG, Leipzig 1903 (Stuttgart 1978² a cura di P. WIRTH), vol. I, 64, 50.

²⁰¹ Cfr. PHILIPPIDIS-BRAAT 1979, pp. 209-210 e nota 15.

²⁰² Cfr. PHILOTHEUS KOKKINOS, *Contra Gregoram Antirrheticorum* XII, PG 151, 1131 BC: ἀμαίμακτος ἀθλητῆς καὶ στεφανίτης καὶ μάρτυς τῶν Χριστοῦ παθημάτων ἐκεῖθεν κατίων πρὸς ἡμᾶς σὺν λαμπρᾷ τινι τῇ πομπῇ καὶ τοῖς κρότοις καὶ τοῖς ἐπινικίοις, οὐκ ἐπιγείοις τισὶν οὐδὲ παρ' ἀνθρώπων φθαρτῶν ἐπιτελουμένοις, ἀλλ' ἀφθάρτων καὶ οὐρανίων ἀγγέλων ἀοράτως προπεμπομένων, καὶ τὴν αὐτοῦ κάθοδον, καὶ τοὺς ἄθλους τοὺς ἱεροὺς, καὶ τοὺς ὑπὲρ τῆς εὐσεβείας ἀγῶνας καὶ δρόμους, καὶ τὴν καινὴν ὁμολογίαν, ὕμνοις καὶ μυστικαῖς ῥωδαῖς ἀνακηρυττόντων.

quasi agiografico delle notizie riferite da Filoteo, si evince un particolare interessante: il ritorno di Palamas a Costantinopoli per nave. Se la possibilità di un viaggio via mare da Nicea ci appare alquanto improbabile, ben più plausibile sarebbe un trasferimento via terra attraverso la Mesotinia con un conseguente breve traghetto in corrispondenza della costa asiatica del Bosforo, come già descritto da Cantacuzeno.

BIBLIOGRAFIA

FONTI

- AA. SS. = *Acta Sanctorum*, collecta [...] a Sociis Bollandistis, Anvers [etc.] 1643-; Bruxelles 1968² (rist. anast.).
- ABEL 1954 = A. ABEL, *La lettre polémique d'Arèthas à l'émir de Damas*, in *Byz* 24 (1954), pp. 343-370.
- ABŪ-KURRA = THEODORI ABUCARA, *Contra haereticos, judaeis et saracenos varia opuscula*, in *PG* 97, 1461-1602.
- ACROPOLITA = GEORGII ACROPOLITAE, *Opera*, rec. A. HEISENBERG, editionem anni MCMIII correptionem curavit P. WIRTH, voll. I-II, Stuttgart 1978².
- ARGYRIOU 1966-1967 = A. ARGYRIOU, *Ἰωσήφ τοῦ Βρυεννίου μετὰ τινος Ἰσμαηλίτου διάλεξις*, in *EEBS* 35 (1966-1967), pp. 158-195.
- ARGYRIOU 1986 = A. ARGYRIOU, *Macaire Makrès et la polémique contre l'Islam*, *Studi e Testi* 314, Città del Vaticano 1986.
- 'AŞIQAŞAZADE — KREUTEL 1959 = 'AŞIQAŞAZADE, *Von Hirtenzeit zur Hoben Pforte; Frühzeit und Aufstieg des Osmanenreiches nach der Chronik «Denkwürdigkeiten und Zeitläufte des Hauses 'Osman» von Derwish Ahmed, genannt Aşik-Paşa-Sohn*, tr. R. F. KREUTEL, Graz-Wien-Köln, 1959.
- BARTHOLOMEUS EDESSENIUS = BARTOLOMEI EDESSENI, *Refutatio Agareni*, in *PG* 104, 1383-1448.
- BEEES 1909 = N. A. BEEES, *Συμβολή εἰς τὴν ἱστορίαν τῶν μονῶν τῶν Μετεώρων*, in *Βυζαντις* 1 (1909), pp. 190-332.
- BLASTARES = MATTHEUS BLASTARES, *Syntagma Alphabeticum*, in *PG* 144, 959-1399 e 145, 9-212.
- BMFD 2000 = *Byzantine Monastic Foundation Documents: A Complete Translation of the Surviving Founders' Typika and Testaments*, ed. J. THOMAS – A. CONSTANTINIDES-HERO, *Dumbarton Oaks Studies* 35, Washington D. C. 2000.
- BRYENNIUS = ΙΩΣΗΦ ΜΟΝΑΧΟΥ ΤΟΥ ΒΡΥΕΝΝΙΟΥ, *Τὰ Εὐρεθέντα*, voll. I-III, ed. E. BOULGARIS, Leipzig 1768-1784 (Θεσσαλονίκη 1990-1991²).
- CANDAL 1950 = M. CANDAL, *Fuentes Palamíticas, Diálogo de Jorge Facrasí sobre el contradictorio de Pálamas con Nicéforo Grégoras*, in *OCF* 16 (1950), pp. 303-357.
- CANTACUZENUS = JOANNIS CANTACUZENI, *Historia*, *CSHB*, ed. L. SCHOPEN, voll. I-III, Bonn 1828-1832.
- CANTACUZENUS *Apologiae* = JOANNIS CANTACUZENI, *Pro christiana religione contra sectam Mahometicam apologiae IV*, in *PG* 154, 371-584.
- CANTACUZENUS *Contra Iudaeos* = ἸΩΑΝΝΟΥ ΣΤ' ΚΑΝΤΑΚΥΖΗΝΟΥ, *Κατὰ Ἰουδαίων Λόγοι ἐννέα. Εἰσαγωγή, Κειμένον, Σχόλια*, ed. ΧΑΡ. Γ. ΣΩΤΗΡΟΠΟΥΛΟΣ, Ἀθήναι 1983.
- CANTACUZENUS *Orationes* = JOANNIS CANTACUZENI, *Contra Mahometem orationes quattuor*, in *PG* 154, 583-692.
- CANTACUZENUS *Refutationes* = ΙΩΑΝΝΙΣ ΚΑΝΤΑΚΥΖΗΝΟΥ, *Refutationes duae Prochori Cydonii et disputatio cum Paulo Patriarcha latino Epistulis septem tradita, nunc primum editae curantibus E. VOORDECKERS – F. TINNEFELD*, *Corpus Christianorum Series Graeca* 16, Turnhout – Leuven 1987.
- CHALCOCONDYLA = LAONICI CHALCOCONDYLAE, *Historiarum Demonstrationes*, rec. E. DARKÒ, 3 voll., Budapestini 1922-1926.
- CHILANDAR I = M. ŽIVOJINOVIĆ – V. KRAVARI – C. GIROS, *Actes de Chilandar I. Des origines à 1319*, *Archives de l'Athos* XX, Paris 1998.
- CHONIATA *Thesauri* = NICETAE CHONIATAE, *Ex libro XX Thesauri Orthodoxae Fidei. De Superstitione Agarenorum*, in *PG* 140, 105-122.
- CYDONES *Correspondance* = DEMETRIUS CYDONES, *Correspondance*, publiée par R. – J. LOENERTZ, voll. I-II, *Studi e Testi* 186 e 208, Città del Vaticano 1956-1960.

- DARROUZÈS 1959 = J. DARROUZÈS, *Lettre inédite de Jean Cantacuzène relative à la controverse palamite*, in REB 17 (1959), pp. 7-27.
- DARROUZÈS 1961 = J. DARROUZÈS, *Conférences sur la primauté du Pape à Constantinople en 1357*, REB 19 (1961), pp. 76-109.
- DARROUZÈS 1977 = J. DARROUZÈS, *Les registes des actes du Patriarcat de Constantinople*, vol. I, fasc. V. *Les registes de 1310 à 1376*, Paris 1977.
- DARROUZÈS 1979 = J. DARROUZÈS, *Les registes des actes du Patriarcat de Constantinople*, vol. I, fasc. VI. *Les registes de 1377 à 1410*, Paris 1979.
- DEFREMERY - SANGUINETTI 1853-1858 = C. DEFREMERY - B. R. SANGUINETTI, *Voyages d'Ibn Batoutah*, voll. I-IV, Paris 1853-1858.
- DEMETRIUS CYDONIUS = DEMETRI CYDONI, *Libri fratris Richardi, ordinis praedicatorum, contra Mahometem asseclas*, in PG 154, 1035-1170.
- DEVRESSE 1950 = R. DEVRESSE, *Codices Vaticani Graeci, tomus III, Codices 604-866*, Città del Vaticano 1950.
- DIONYSIOU = N. OIKONOMIDES, *Actes de Dionysiou*, Archives de l'Athos IV, Paris 1968.
- DOCHEIARIOU = N. OIKONOMIDES, *Actes de Docheiariou*, Archives de l'Athos XIII, Paris 1984.
- DÖLGER 1925-1965 = F. DÖLGER - P. WIRTH, *Regesten die Kaiserurkunden des ost-römischen Reiches von 565-1453*, voll. I-V, Munich 1925-1965.
- DÖLGER 1949 = F. DÖLGER, *Sechs byzantinische Praktika des 14. Jahrhunderts für das Athoskloster Iberon*, München 1949.
- DUCAS = DUCAS, *Historia turco-byzantina*, ed. B. GRECU, București 1958.
- ΔΟΥΒΟΥΝΙΟΤΗΣ 1922 = Κ. Ι. ΔΟΥΒΟΥΝΙΟΤΗΣ, *Γρηγορίου Παλαμά Ἐπιστολή πρὸς Θεσσαλονίκεις*, in Νέος Ἑλληνομνήμων 16/1 (1922), pp. 3-21.
- ELEUTERI - RIGO 1993 = P. ELEUTERI - A. RIGO, *Eretici, Dissidenti, Musulmani ed Ebrei a Bisanzio, una raccolta eresiologica del XII secolo*, Venezia 1993.
- ENCOMIUM = PHILOTHEI KOKKINI, *Encomium ad Gregorium Palamas*, PG 151, 569CD - 570A.
- ESPHIGMENOU = J. LEFORT, *Actes d'Esphigmenou*, Archives de l'Athos VI, Paris 1973.
- ΕΥΣΤΡΑΤΙΑΔΗΣ 1911 = Σ. ΕΥΣΤΡΑΤΙΑΔΗΣ, *Ὁ οἰκουμενικὸς πατριάρχης Κάλλιστος ὡς ἐκκλησιαστικὸς ῥήτωρ*, in Ἑκκλησιαστικὸς Φάρος 8 (1911), pp. 112-137.
- EUSTRATIADIS - ARCADIOS = S. EUSTRATIADIS - ARCADIOS VATOPEDINOS, *Catalogue of the Greek manuscripts of Vatopedi*, Cambridge 1924.
- EUTHYMIUS = EUTHYMII MONACHI, *Disputatio de Fide cum philosopho Saraceno in urbe Melitine*, in PG 131, 19-37.
- FAILLER 1973 = A. FAILLER, *La déposition du patriarche Calliste I^{er} (1353)*, in REB 31 (1973), pp. 5-163.
- FATOUROS Kantakuzenos = G. FATOUROS, *Johannes Kantakuzenos. Geschichte*, Banden I-II, Bibliothek der griechischen Literatur, Abteilung Byzantinistik 17, 21, Stuttgart 1982, 1986.
- FÖRSTEL Arethas - Zigabenos - Koran = K. FÖRSTEL, *Schriften zum Islam von Arethas und Euthymios Zigabenos und Fragmente der griechischen Koranübersetzung*, Corpus Islamo-Christianum, Series Graeca 7, Wiesbaden 2009.
- FÖRSTEL Kantakuzenos = K. FÖRSTEL, *Christentum und Islam. Apologetische und polemische Schriften*, Corpus Islamo-Christianum, Series Graeca 6, Würzburg 2005.
- FÖRSTEL Niketas = K. FÖRSTEL, *Niketas von Byzanz. Schriften zum Islam*, Corpus Islamo-Christianum, Series Graeca 5, Würzburg 2000.
- GABRIELI 1961 = IBN BATTUTA, *I viaggi*, a cura di F. GABRIELI, Firenze 1961.
- GEORGIUS DE HUNGARIA = GEORGI DE HUNGARIA, *Tractatus de moribus, condicionibus et nequicia Turcorum. Traktat über dei Sitten, die Lebensverhältnisse und die Arglist der Türken, nach der Erstausgabe von 1481*, ed. R. KLOCKOW, Köln-Wien 1993.
- GIBB 1995 = H. A. GIBB, *The Travels of Ibn Baṭṭūṭa, a. d. 1325-1354*, translated with revisions and notes from the Arabic text edited by C. DEFREMERY and B. R. SANGUINETTI by H. A. R. GIBB, vol. II, Cambridge 1995 (reprinted by archival facsimiles limited).
- GOAR 1647 = J. GOAR, *Εὐχολόγιον sive Rituale Graecorum*, Lutetiae 1647.
- GOAR 1730 - 1960³ = J. GOAR, *Εὐχολόγιον sive Rituale Graecorum*, Venetiis 1730² (Graz 1960³).

- GREGORAS = NICEPHORI GREGORAE, *Byzantina Historia*, CSHB, ed. L. SCHOPEN – I. BEKKER, voll. I-III, Bonn 1829-1855.
- GREGORAS *Epistulae* = NICEPHORI GREGORAE, *Epistulae*, edidit P. A. M. LEONE, voll. I-II, Matino 1982-1983.
- HALKIN 1936 = F. HALKIN, *Deux vies de s. Maxime le Kausokalybe, ermite au Mont Athos (XIV^es.)*, in AB 54 (1936), pp. 38-112.
- HALKIN 1940 = F. HALKIN, *La Vie de Saint Niphon ermite au Mont Athos (XIV^e s.)*, in AB 58 (1940), pp. 5-27.
- HALKIN 1961 = F. HALKIN, *Un ermite des Balkans au XIV^e siècle. La vie grecque inédite de St. Romylos*, in Byz 31 (1961), pp. 111-147.
- HARMATOLOS = GEORGII MONACHI, *Chronicon*, ed. C. DE BOOR (rist. P. WIRTH), Stuttgart 1978².
- HERO 1983 = GREGORII ACINDYNI, *Epistulae*, Greek text and English translation by A. CONSTANTINIDES-HERO, CFHB XXI, Series Washingtonensis, Washington D. C. 1983.
- HUART 1918-1922 = CL. HUART, *Les saints des derviches tourneurs. Récits traduits du persan et annotés*, voll. I-II, Paris 1918-1922.
- IVIRON III = J. LEFORT – N. OIKONOMIDES – D. PAPACHRYSSANTHOU – V. KRAVARI, *Actes des Iviron. III. Des 1204 à 1328*, Archives de l'Athos XVIII, Paris 1994.
- IVIRON IV = J. LEFORT, *Actes d'Iviron, IV, de 1328 au début du XVI^e siècle*, Archives de l'Athos XIX, Paris 1995.
- JEFFERY 1944 = A. JEFFERY, *Ghevond's text of the Correspondence between 'Umar and Leo III*, in The Harvard Theological Review 37 (1944), pp. 269-332.
- KHOURY 1966 = T. KHOURY, *Manuel II Paléologue. Entretiens avec un musulman, 7^e Controverse*, introduction, texte critique, traduction et notes, SC 115, Paris 1966.
- KOKKINOS *Antirrhetika* = PHILOTHEI KOKKINI, *Antirrhetici libri XII contra Gregoram*, in PG 151, 773-1138.
- KOKKINOS *Dogmatica* = ΦΙΛΟΘΕΟΥ Α΄ ΚΟΚΚΙΝΟΥ, Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως, *Δογματικά ἔργα*, ed. B. ΚΑΙΜΑΚΗΣ, Κέντρο Βυζαντινῶν Ερευνῶν, vol. I, Θεσσαλονίκη 1983.
- KOTTER IV = JOHANNES VON DAMASKOS, *Die Schriften des Johannes von Damaskos. Liber de haeresibus. Opera polemica*, ed. P. B. KOTTER, vol. IV, Patristische Texte und Studien 22, Berlin – New York 1981.
- KUTLUMUS = P. LEMERLE, *Actes de Kutlumus*, Archives de l'Athos II², Paris 1988.
- KYDONES = DEMETRIUS KYDONES, *Briefe*, Übersetz und erläutert von F. H. TINNENFELD, I/1, Bibliothek der griechischen Literatur 12, Stuttgart 1981.
- LAMBROS 1895-1900 = SP. P. LAMBROS, *Catalogue of the Greek manuscripts on Mount Athos*, voll. I-II, Cambridge 1895-1900.
- LAOURDAS 1956 = B. LAOURDAS, *Μετροφάνους. Βίος τοῦ ὁσίου Διονυσίου τοῦ Ἀθωνίτου*, in Ἀρχεῖον Πόντου 21 (1956), pp. 43-79.
- LAURENT 1971 = V. LAURENT, *Les registes des actes du Patriarcat de Constantinople*, vol. I, fasc. V. *Les registes de 1208 à 1309*, Paris 1971.
- LAVRA I = P. LEMERLE – A. GUILLOU – D. PAPACHRYSSANTHOU – N. SVORONOS, *Actes de Lavra, II, Des origines à 1204*, Archives de l'Athos V, Paris 1970.
- LAVRA II = P. LEMERLE – A. GUILLOU – D. PAPACHRYSSANTHOU – N. SVORONOS, *Actes de Lavra, II, de 1204 à 1328*, Archives de l'Athos VIII, Paris 1977.
- LAVRA III = P. LEMERLE – A. GUILLOU – N. SVORONOS – D. PAPACHRYSSANTHOU, *Actes de Lavra III. De 1329 à 1500*, Archives de l'Athos X, Paris 1979.
- LAVRA IV = P. LEMERLE – A. GUILLOU – D. PAPACHRYSSANTHOU – N. SVORONOS, *Actes de Lavra, IV*, Archives de l'Athos XI, Paris 1982.
- LEO IMPERATOR = LEONIS IMPERATORIS AUGUSTI, *Ad Omarum Saracenorum regem epistola*, in PG 107, 312-324.
- LOENERTZ 1947 = R. J. LOENERTZ, *Les recueils de lettres de Dèmétrius Cydonès*, Studi e Testi 131, Città del Vaticano 1947.
- MAKREMBOLITES = I. ŠEVČENKO, *Alexios Makrembolites and his "Dialogue between the rich and poor*, in ZRVI 6 (1960), pp. 187-228.
- MAXIMI PLANUDIS *Leone* = MAXIMI MONACHI PLANUDIS, *Epistulae*, edidit P. A. LEONE, Classical and Byzantine Monographs XVIII, Amsterdam 1991.
- MAXIMI PLANUDIS *Treu* = MAXIMI MONACHI PLANUDIS, *Epistulae*, edidit M. TREU, Vratislaviae 1890.

- MERCATI 1931 = G. MERCATI, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, Manuele Caleca e Teodoro Meliteniote ed altri appunti per le storia della teologia e della letteratura bizantina del secolo XIV*, Studi e Testi 56, Città del Vaticano 1931.
- MERCATI - DE CAVALIERI 1923 = G. MERCATI - P. DE CAVALIERI, *Codices Vaticani Graeci*, t. I, Codices 1-329, Roma 1923.
- MERIGOUX Riccoldo = J. M. MERIGOUX, *L'ouvrage d'un frère prêcheur florentin en Orient à la fin du XIIIe siècle. Le «Contra Legem Sarracenorum» de Riccoldo da Monte di Croce*, in *Memorie Domenicane* 17 (1986), pp. 1-144; per il testo pp. 60-142.
- MEYENDORFF 1959 = GREGOIRE PALAMAS, *Défense des saints hésychastes*, introduction, texte critique, traduction e notes par J. MEYENDORFF, *Specilegium Sacrum Lovaniense - Études et Documents* 30, Louvain 1959.
- MEYENDORFF 1960 = J. MEYENDORFF, *Projets de Concile Œcuménique en 1367 : un dialogue inédit entre Jean Cantacuzène et le légat Paul*, in *DOP* 14 (1960), pp. 147-178.
- MILLER 1975 = T. S. MILLER, *The history of John Cantacuzenus (book IV): text, translation and commentary*, Ph. D. thesis, The Catholic University of America 1975.
- MITSIOU - KAPPELLER 2010 = E. MITSIOU - J. PREISER-KAPPELLER, *Übertritte zur byzantinisch-orthodoxen Kirche in der Urkunden des Patriarchatsregisters von Konstantinopel*, in CH. GASTGEBER - O. KRESTEN, *Sylogie Diplomatico-Palaeographica I. Studien zur byzantinischen Diplomatie und Paläographie*, Veröffentlichungen zur Byzanzforschung Band XIX, Wien 2010, pp. 233-288.
- MONTET 1906 = E. MONTET, *Rituel d'abjuration des Musulmans dans l'Église grecque*, in *RHR* 27/3 n°2 (Mars-April) (1906), pp. 145-163.
- NICETAS BYZANTINUS = NICETAE BYZANTINI, *Refutatio Mahometis*, in *PG* 105, 669-805.
- OIKONIMIDES 1955 = N. OIKONIMIDES, *Ἀκολουθία τοῦ ἁγίου Θεοδώρου τοῦ νέου*, in *Νέον Ἀθηναίων* 1 (1955), pp. 205-211 = *Id.*, *Documents et études sur les institutions de Byzance (VIIIe - XVe s.)*, London 1976, I, pp. 205-211.
- PACHYMERES = GEORGES PACHYMERES, *Relations Historiques*, édition, traduction française et notes par A. FAILLER, *CFHB XXIV/I-V*, Series Parisiensis, Paris 1984-1999.
- ΠΑΪΔΑΣ 2011 = ΚΑΛΛΙΣΤΟΣ Α΄ ΠΑΤΡΙΑΡΧΗΣ ΚΩΣΤΑΝΤΙΝΟΥΠΟΛΕΩΣ, *ΨΕΥΔΟΠΡΟΦΗΤΕΣ, ΜΑΓΟΙ ΚΑΙ ΑΙΡΕΤΙΚΟΙ ΣΤΟ ΒΥΖΑΝΤΙΟΝ ΚΑΤΑ ΤΟΝ 14^ο ΑΙΩΝΑ, ΕΠΤΑ ΑΝΕΔΟΚΤΕΣ ΟΜΙΛΙΕΣ ΤΟΥ ΠΑΤΡΙΑΡΧΟΥ ΚΩΣΤΑΝΤΙΝΟΥΠΟΛΕΩΣ ΚΑΛΛΙΣΤΟΥ Α΄ - Εισαγωγή - Κριτική Έκδοση - Μετάφραση - Σχόλια ΚΩΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΠΑΪΔΑΣ, ΚΕΙΜΕΝΑ ΒΥΖΑΝΤΙΝΗΣ ΛΟΓΟΤΕΧΝΙΑΣ 6*, Ἀθήνα 2011.
- PAIDAS 2012 = C. D. S. PAIDAS, *Editio princeps of an unedited dogmatic discourse against the Barlaamites by the patriarch of Constantinople Kallistos I*, in *BZ* 105/1 (2012), pp. 117-130.
- PALAMAS Triadi = GREGOIRE PALAMAS, *Défense des saints hésychastes : introduction, texte critique, traduction et notes*, par J. MEYENDORFF, Louvain 1959.
- PANTELEIMON = P. LEMERLE - G. DAGRON - S. ČIRKOVIĆ, *Actes de Saint-Pantélémon*, Archives de l'Athos XII, Paris 1982
- PANTOKRATOR = V. KRAVARI, *Actes de Pantokrator*, Archives de l'Athos XVII, Paris 1991.
- ΦΑΝΟΥΡΓΑΚΗΣ 1988 = Β. Δ. ΦΑΝΟΥΡΓΑΚΙ, *Κείμενα τῆς αἰχμαλωσίας*, in *ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ IV*, Θεσσαλονίκη 1988, pp. 107-165.
- PHILIPPIDIS-BRAAT 1979 = A. PHILIPPIDIS-BRAAT, *La captivité de Palamas chez les Turcs*, in *TM* 7 (1979), pp. 109-184.
- POMJALOVSKIJ = I. V. POMJALOVSKJ, *Žitie iže vo svjatyh otca našego Grigorjia Sinaita*, in *Zapinski Istoriko-filologičeskago fakulteta Imperatorskago S. Peterburgskago Universiteta*, Sanktpeterburg 1894, pp. 1-64.
- PROTATON = D. PAPACHRYSSANTHOU, *Actes du Prôtaton*, Archives de l'Athos VII, Paris 1975.
- PSEUDO-BARTHOLOMEUS EDESSEUS = BARTOLOMEI EDESSENI, *Contra Muhammed*, in *PG* 104, 1447-1458.
- REINSCH 1974 = D. REINSCH, *Die Briefe des Matthaios von Ephesos im Codex Vindoboniensis Theol. Gr. 174*, Berlin 1974.
- RICCOLDO DA MONTECROCE *Epistulae* = R. ROHRICHT, *Lettres de Ricoldo de Monte-Croce sur la prise d'Acri (1291)*, in *Archives de l'Orient Latin*, 2/2 (1894), pp. 258-296.
- RIGO 1984 = A. RIGO, *L'assemblea generale athonita del 1344*, in *Cristianesimo nella Storia* 5 (1984), pp. 475-506.
- RIGO 2004 = A. RIGO, *Il Monte Athos e la controversia palamitica dal concilio del 1351 al Tomo Sinodale del 1368. Giacomo Trikanas, Procoro Cidone e Filoteo Kokkinos*, in *Gregorio Palamas e Oltre. Studi e documenti sulle controversie teologiche del XIV secolo bizantino*, a cura di A. RIGO, Firenze 2004, pp. 1-177.

- RITUALE D'ABIURA = NICETAE CHONIATAE, *Ordo qui observatur super iis qui a Saracenis ad nostrum Christianorum puram veramque fidem se convertunt*, in PG 140, 123-136.
- SCHOLARIOS = GENNADE SCHOLARIOS, *Oeuvres complètes*, publiées par L. PETIT – X. A. SIDERIDES – M. JUGIE, voll. I-IV, Paris 1928-1935.
- SCHREINER 1975-1979 = P. SCHREINER, *Die Byzantinischen Kleinchroniken*, CFHB XII/1-2, Series Vindoboniensis, Wien 1975-1979.
- SINKEWICZ 1988 = SAINT GREGORY PALAMAS, *The one hundred and fifty Chapters*, Critical Edition, Translation and Study by R. E. SINKEWICZ, Studies and Textes 83, Leiden 1988.
- ΣΟΦΙΑΝΟΣ = Δ. Ζ. ΣΟΦΙΑΝΟΣ, *Ὁ ὄσιος Ἀθανάσιος ὁ Μετεωρίτης*, Meteora 1990.
- SPANDOUNES Nicol = THEODORE SPANDOUNES, *On the origin of the Ottoman Emperors*, translated and edited by D. M. NICOL, Cambridge 1997.
- SPANDOUNES Sathas = THEODORO SPANDUGNINO, *De la origine de li imperatori ottomani, ordini de la corte, forma del guerreggiar loro, religione, rito et costumi de la natione*, in C. N. SATHAS, *Documents inédites relatifs à l'histoire de la Grèce au moyen âge*, vol. IX, Paris 1890, pp. 133-261.
- SPHRANTZES = GEORGIOS SPHRANTZES, *Memorii 1401-1477. În anexă Pseudo-Sphrantzes: Macarie Melissenos Cronica 1258-1481*, ed. crit. de V. GRECU, București 1966.
- SYNAXARIUM = H. DELEHAYE, *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae: Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris*, Bruxelles 1902 (Louvain 1954²).
- ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ = ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΠΑΛΑΜΑΣ, *Συγγράμματα*, ed. Π. Κ. ΧΡΗΣΤΟΥ, voll. I-V, Θεσσαλονίκη 1988-1992.
- TÀUTU 1961 = *Acta Innocentii PP. VI (1352-1362) e regestis Vaticanis Aliisque fonti bus collegit* A. L. TÀUTU, Roma 1961.
- TINNEFELD Kydones = DEMETRIOS KYDONES, *Briefe*, Übersetzt und Erläutert von F. TINNEFELD, voll. I-III, Bibliothek der griechischen Literatur 12, 33, 112, Stuttgart 1981-1999.
- THEINER –MIKLOSICH 1872 = A. THEINER – F. MIKLOSICH, *Monumenta spectantia ad unionem ecclesiarum graecae et romanae*, Vindobonae 1872.
- THEOPHANES CONFESSOR = THEOPHANIS CONFESSORIS, *Theophanis Chronographia*, ed. C. DE BOOR, Hildesheim 1980².
- TODT Bartholomaios = BARTHOLOMAIOS VON EDESSA, *Confutatio Agareni*, Kommertierte griechisch-deutsche Textausgabe von KLAUS-PETER TODT, Altenberge 1988.
- TRAPP 1966 = MANUEL II PALAILOGOS, *Dialogue mit einem « Perser »*, ed. E. TRAPP, Wiener byzantinische Studien 2, Graz 1966.
- TRAPP 1971 = E. TRAPP, *Die Dialexis des Mönchs Euthymios mit einem Sarazenen*, in JÖB 20 (1971), pp. 111-132.
- TREU 1890 = M. TREU, *Ἐπιστολή Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ πρὸς Δαβὶδ Μοναχὸν τοῦ Δισυπάτου*, in Δελτίον τῆς ἱστορικῆς καὶ ἐθνολογικῆς ἐταιρείας 3 (1890), pp. 227-234.
- TREU 1901 = M. TREU, *Matthaios metropolit von Ephesos. Über sein Leben und seine Schriften*, Postdam 1901.
- TSAMES 1973 = Δ. ΤΣΑΜΗΣ, *Δαβὶδ Δισυπάτου λόγος κατὰ Βαρλαάμ καὶ Ἀκινδύνου πρὸς Νικόλαον Καβάσιλαν*, Βυζαντινὰ Κείμενα καὶ Μελετὰι 10, Θεσσαλονίκη 1973.
- TSAMES 1980 = Δ. ΤΣΑΜΗΣ, *Ἰωσήφ Καλοθέτου συγγράμματα*, (ΘΒΣ 1), Θεσσαλονίκη 1980.
- TSAMES 1985 = Δ. ΤΣΑΜΗΣ, *Φιλοθέου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Κοκκίνου ἀγιολογικὰ ἔργα I* (ΘΒΣ 4), Θεσσαλονίκη 1985.
- TSARAS 1958 = IOANNES ANAGNOSTES, *Διήγησις περὶ τῆς τελευταίας ἀλώσεως τῆς Θεσσαλονίκης*, ed. Γ. Τσάρας, Βιβλιοθήκη τῆς Βυζαντινῆς Θεσσαλονίκης 1, Θεσσαλονίκη 1958.
- TSARAS 1985 = Γ. ΤΣΑΡΑΣ, *Ἡ τελευταία ἀλωση τῆς Θεσσαλονίκης (1430). Τα κείμενα μετασφραγμένα με εισαγωγικό σημείωμα και σχόλια*, Θεσσαλονίκη 1985.
- TURNER 1973 = C. J. TURNER, *A Slavonic Version of John Cantacuzenus's Against Islam*, in The Slavonic and East European Review 55/122 (1973), pp. 113-117.
- VASIL'EVSKIJ – NIKITIN 1905 = *Skazanija o 42 amorijskich mučenikach*, ed. V. VASIL'EVSKIJ – P. NIKITIN, in Mémoires de l'Académie impériale des Sciences de Saint Pétersbourg (Sc. hist-phil.), 8° série, VII, 2 (1905), pp. 61-78.
- VATOPEDI I = J. BOMPAIRE – J. LEFORT – V. KRAVARI – C. GIROS, *Actes de Vatopédi I. Des origines à 1329*, Archives de l'Athos XXI, Paris 2001.

- VATOPEDI II = J. LEFORT – V. KRAVARI – C. GIROS – K. SMYRLIS, *Actes de Vatopedi II. De 1330 à 1376*, Archives de l'Athos XXII, Paris 2006.
- VOORDECKERS 1971 = E. VOORDECKERS, *La Vie de Jean Cantacuzène par Jean-Hierothée Comnène*, in JÖB 20 (1971), pp. 163-169.
- WESTERINK 1980 = L. G. WESTERINK, *La profession de foi de Gregorios Chionadis*, in REB 38 (1980), pp. 233-245.
- XENOPHON = D. PAPACHRYSSANTHOU, *Actes de Xénophon*, Archives de l'Athos XV, Paris 1986.
- XEROPOTAMOU = J. BOMPAIRE, *Actes de Xèropotamou*, Archives de l'Athos III, Paris 1964.
- ZIGABENUS = EUTHYMI ZIGABENI, *Panoplia dogmatica*, in PG 130-131.
- ZLATARSKI 1904 = V. ZLATARSKI, *Žitie i žizn prepodobnago otca našego Feodosija iže v Trānovo postnič'stvovavšago sāpisano sveteišim patriarchom Konstantina grada kyr Kalistom. Stākmi za izdanie*, in Sbornik za narodni umotvorenija nauka, i knižnina 20 (1904), pp. 1-41.
- ZOGRAPHOU = W. REGEL – E. KURTZ – B. KORABLEV, *Actes de Zographou*, Actes de l'Athos IV, Amsterdam 1969.

ARTICOLI e SAGGI

- AHRWEILER 1965 = H. AHRWEILER, *L'histoire et la géographie de la région de Smyrne entre les deux occupations turques (1081-1317) particulièrement au XIII^e siècle*, in TM 1 (1965), pp. 1-204.
- ARGYRIOU 1987 = A. ARGYRIOU, *La littérature grecque de polémique et d'apologétique à l'adresse de l'Islam au XV^e siècle*, in *Byzance -Italie, Mélanges réunis en l'honneur de M. Freddy Thiriet*, in BF 12 (1987), pp. 253-277.
- ARNAKIS 1947 = G. G. ARNAKIS, *Οί πρώτοι Όθωμανοί. Συμβολή εις τὸ πρόβλημα τῆς πτώσεως τοῦ Ἑλληνισμοῦ τῆς Μικρᾶς Ἀσίας, 1282-1337*, Ἀθῆναι 1947.
- ARNAKIS 1951 = G. G. ARNAKIS, *Gregory Palamas among the Turks and documents of his captivity as historical sources*, in *Speculum* 26 (1951), pp. 104-118.
- ARNAKIS 1952 = G. G. ARNAKIS, *The Χιόνες and the fall of Gallipoli*, in *Byz* 22 (1952), pp. 305-312.
- ARRANZ 1983 = M. ARRANZ, *Les Sacrements de l'ancien Euchologe constantinopolitain. 2. 1^{re} Partie: Admission dans l'Église des convertis des Hérésies ou d'autres religions non-chrétiennes*, in OCP 49/1 (1983), pp. 42-90.
- BALIVET 1982 = M. BALIVET, *Byzantins judaïsants et Juifs islamisés. Des «KÜHHÂN» (KÂHIN) aux «ΧΙÓΝΑΙ» (ΧΙÓΝΙΟΣ)*, in *Byz* 52 (1982), pp. 24-59.
- BALIVET 1991 = M. BALIVET, *The long-lived Relations between Christians and Moslems in Central Anatolia: Dervishes, Papadhes and Country Folk*, in BF 16 (1991), pp. 313-322.
- BALIVET 1994 = M. BALIVET, *Romanie byzantine et pays de Rûm turc. Histoire d'un espace d'imbrication gréco-turque*, Istanbul 1994.
- BALIVET 1999 = M. BALIVET, *Byzantins et Ottomans: relations, interaction, succession*, *Analecta Isisiana* 35, Istanbul 1999.
- BALIVET 2002 = M. BALIVET, *Turcobyzantiae. Échanges régionaux, contacts urbains*, *Analecta Isisiana* 99, Istanbul 2002.
- BALIVET 2005 = M. BALIVET, *Mélanges byzantins, seldjoukides et ottomans*, Istanbul 2005.
- BALIVET 2008 = M. BALIVET, *Élites byzantines, Latines et Musulmanes. Quelques exemples de diplomatie personnalisée (X^e-XV^e siècles)*, in *Diplomatics in the Eastern Mediterranean 1000-1500. Aspects of Cross-Cultural Communication*, edited by A. D. BEIHAMMER – M. G. PARANI – G. D. SCHABEL, Leiden 2008, pp. 423-437.
- BELDICEANU-STEINHERR 1965 = I. BELDICEANU-STEINHERR, *La conquête d'Adrianople par les Turcs*, in TM 1 (1965), pp. 439-461.
- BELDICEANU-STEINHERR 1967 = I. BELDICEANU-STEINHERR, *Recherches sur les actes des regnes des sultans Osman, Orkhan et Murad I*, München 1967.
- BELDICEANU-STEINHERR 1999 = I. BELDICEANU-STEINHERR, *Gli esordi: Osman e Orkhan*, in *Storia dell'impero ottomano*, a cura di R. MANTRAN, cap. I, trad. it. a cura di J.-C. BARA, A. COLLETTA, C. CORDELLA, A. P. MALINCONICO, E. QUARTA, Lecce 1999.

- BINON 1942 = ST. BINON, *Les origines légendaires et l'histoire de Xéropotamou et de Saint-Paul de l'Athos*, Louvain 1942.
- BITTEL 1967= KURT BITTEL, *Kleinasiatische Studien*, in *Istanbuler Mitteilungen* 5 (1967), pp. 154-163.
- BOMBACI 1969 = A. BOMBACI, *La letteratura turca. Con un profilo della letteratura mongola*, Milano 1969.
- BOWMAN 1980 = S. BOWMAN, *Two late byzantine dialogues with the Jews*, in *GOTR* 25/1 (1980), pp. 83-93.
- BOWMAN 1985 = S. B. BOWMAN, *The Jews in Byzantium. 1204-1453*, University of Alabama 1985.
- BRYER – CUNNINGHAM 1998 = *Mount Athos and Byzantine Monasticism – Papers from the Twenty-eighth Spring Symposium of Byzantine Studies, Birmingham, March 1994*, ed. A. BRYER – M. CUNNINGHAM, Aldelshot 1998.
- CAHEN 1974 = C. CAHEN, *Une famille Byzantine au service des Seldjuquides d'Asie Mineure*, in C. CAHEN, *Turcobyzantina et Oriens Christianus*, London 1974, VIII, pp. 145-149.
- CERLINI 1940 = A. CERLINI, *Nuove lettere di Marino Sanudo il Vecchio*, in *La Bibliografia* 42 (1940), pp. 321-359.
- CHARANIS 1955 = P. CHARANIS, *On the date of the occupation of Gallipoli by the Turks*, in *BSlav* 16 (1955), pp. 113-117.
- CHIALÀ – CREMASCHI 2005 = AA. VV., *Atanasio e il monachesimo al Monte Athos*, Atti del XII Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa – sezione bizantina, Bose, 12-14 settembre 2004, a cura di S. CHIALÀ e L. CREMASCHI, Magnano 2005.
- CHRISTIAN-MUSLIM RELATIONS IV = *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, vol. IV (1200-1350), edited by D. THOMAS – A. MALLETT, Leiden 2009.
- CHRISTIAN-MUSLIM RELATIONS V = *Christian Muslim Relations. A Bibliographical History*, vol. V (1350-1500), edited by D. THOMAS – A. MALLETT, Leiden 2013.
- CONGOURDEAU 1987 = M. H. CONGOURDEAU, *Note sur les Dominicains de Constantinople au début du 14^e siècle*, in *REB* 45 (1987), pp. 175-181.
- CONGOURDEAU 1998 = M. H. CONGOURDEAU, *Pour une étude de la peste noire à Byzance*, in *EYΨYKIA. Mélanges offerts à Hélène Ahweiler*, *Byzantina Sorboniensa* 6, Paris 1998, pp. 149-163.
- CONGOURDEAU 1999 = M.-H. CONGOURDEAU, *Byzance et la fin du monde. Courants de pensée apocalyptiques sous les Paleologues*, in *LELLOUCH - YERASIMOS* 1999, pp. 55-97.
- CONGOURDEAU 2006 = M. H. CONGOURDEAU, *La terre sainte au XIV^e siècle: la vie de Sabas de Vatopédi par Philothée Kokkinos*, in *Pèlerinages et lieux saints dans l'Antiquité et le Moyen Âge. Mélanges offerts à Pierre Maraval*, édité par. B. CASEAU – J. C. CHEYNET – V. DEROCHE, Collège de France – CNRS 23, Paris 2006, pp. 121-133.
- CONGOURDEAU 2009 = M.-H. CONGOURDEAU, *Les Byzantins face aux catastrophes naturelles sous les Paleologues*, in *REB* 67 (2009), pp. 151-163.
- CONGOURDEAU 2010 = M. H. CONGOURDEAU, *La médecine byzantine à la croisée de l'Orient et de l'Occident*, in *Actes de la 37^e Kölner Mediaevistentagung* organisée par le Thomas-Institut de l'Université de Köln sur le thème «Knotenpunkt Byzanz : Wissensformen und kulturelle Wechselbeziehungen» septembre 2010, pp. 223-231.
- DARROUZES 1961 = J. DARROUZES, *Conférence sur le primauté à Constantinople en 1357*, in *REB* 19 (1961), pp. 76-109.
- DELACROIX-BESNIER 1997 = CL. DELACROIX-BESNIER, *Les Dominicains et la Chrétienté grecque aux XIV^e et XV^e siècles*, Collection de l'École Française de Rome 237, Roma 1997.
- DELACROIX-BESNIER 2003 = CL. DELACROIX-BESNIER, *Philippe de Péra O. P. and Demetrios Kydonès*, in *Nicolaus. Rivista di teologia ecumenico-patristica* 30 (2003), pp. 339-345.
- DENNIS 1964 = G. T. DENNIS, *The second Turkish capture of Thessalonica 1391, 1394 or 1430?*, in *BZ* 57 (1964), pp. 53-61.
- DE VRIES - VAN DER VELDEN 1989 = E. DE VRIES - VAN DER VELDEN, *Élite byzantine devant l'avance turque à l'époque de la guerre civile de 1341 à 1354*, Amsterdam 1989.
- DUCELLIER 2001 = A. DUCELLIER, *Cristiani d'Oriente e Islam nel Medioevo. Secoli VII-XV*, tr. it. a cura di S. VACCA, Torino 2001.
- FAILLER 1971 = A. FAILLER, *Note sur la chronologie de règne du Jean Cantacuzène*, in *REB* 29 (1971), pp. 293-302.
- FAILLER 1976 = A. FAILLER, *Nouvelle note sur la chronologie du règne de Jean Cantacuzène*, in *REB* 34 (1976), pp. 119-124.
- FESTUGIERE 1974 = LEONTIOS DE NEAPOLIS, *Vie de Siméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, édition commentée par A. J. FESTUGIERE Paris, 1974, pp. 223-249.
- FOSS 1996 = C. FOSS, *Nicaea. A byzantine capital and its praises*, Hellenic College Press, Brookline MA 1996.
- FOSS Malagina = CL. FOSS, *Byzantine Malagina and the lower Sangarius*, in CL. FOSS, *Cities, Fortresses and Villages of Byzantine Asia Minor*, London 1996, VII, pp. 161-183.

- GARDETTE 2007 = PH. GARDETTE, *Un entre deux religieux dans le dialogue judéo-chrétien: les judaïsants à Byzance, approche et enjeux*, in *Echinox* 2007.
- GEYER – LEFORT 2003 = *La Bithynie au Moyen Âge*, édité par B. GEYER - J. LEFORT, *Réalités Byzantines* 9, Paris 2003.
- GILL 1985 = J. GILL, *John VI Cantacuzenus and the Turks*, in *Byzantina* 13/1 (1985), pp. 57-76.
- GLYCOFRYDI-LEONTSINI 2003 = A. GLYCOFRYDI-LEONTSINI, *Demetrius Cydones as a translator of Latin texts*, in *Porphyrogenita: essays on the history and literature of Byzantium and the Latin East in honour of Julian Chrystomides*, a cura di CH. DENDRINOS, Aldershot 2003, pp. 175-186.
- ΓΟΝΗΣ 1980 = Δ. Β. ΓΟΝΗΣ, *Τὸ συγγραφικὸν ἔργον τοῦ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου Καλλίστου Α΄*, Ἀθήναι 1980.
- GURAN 2001 = P. GURAN, *Jean VI Cantacuzène, l'hésychasme et l'empire. Les miniatures du codex Parisinus graecus 1242*, in *L'empereur hagiographe. Culte des saints et monarchie byzantine et post-byzantine*, Actes des colloques internationaux « *L'empereur hagiographe* » (13-14 mars 2000) et « *Reliques et miracles* » (1-2 novembre 2000), Textes réunis et présentés par P. GURAN avec la collaboration de B. FLUSIN, Bucharesti 2001, pp. 73-121.
- HALECKI 1972² = O. HALECKI, *Un empereur de Byzance à Rome*, réimpression de l'édition originale et étude annexe, London 1972².
- INALCIK 1973 = H. INALCIK, *The Ottoman Empire: The Classical Age 1300-1600*, New York 1973.
- JANIN 1969 = R. JANIN, *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin. Première partie. Le siège de Constantinople et le patriarcat œcuménique, III Les églises et les monastères*, Paris 1969².
- JANIN 1975 = R. JANIN, *Les églises et les monastères des grands centres byzantins*, Paris 1975.
- JUGIE 1929-1930 = M. JUGIE, *Écrits apologétiques de Gennadios Scholarios à l'adresse des musulmans*, in *Byz* 5 (1929-1930), pp. 295-314.
- KIANKA 1981 = F. KIANKA, *Demetrius Cydones (ca. 1324 - ca. 1397): Intellectual and Diplomatic Relations between Byzantium and the West in the Fourteenth Century*, Phil. Diss. Fordham University, New York 1981.
- KHOURY 1969 = A. TH. KHOURY, *Les théologiens byzantins et l'islam, textes et auteurs (VIII^e-XIII^es.)*, Louvain 1969².
- KHOURY 1972 = A. TH. KHOURY, *Polémique byzantine contre l'islam (VIII^e-XIII^e s.)*, Leiden 1972².
- KHOURY 1980 = A. TH. KHOURY, *Apologétique byzantine contre l'islam (VIII^e-XIII^e siècle) II^e partie: Jésus-Christ, Fils de Dieu, Saveur*, in *POC* 30 (1980), pp. 132-174.
- KHOURY 1982 = A. TH. KHOURY, *Apologétique byzantine contre l'islam (VIII^e-XIII^e siècle) III^e partie: La religion chrétienne*, in *POC* 32 (1982), pp. 14-49.
- KÖPRÜLÜ 2006 = M. F. KÖPRÜLÜ, *Early Mystics in Turkish Literature*, translated, edited and with an introduction by G. LEISER and R. DANKOFF, Abington - New York 2006.
- ΚΟΥΡΟΥΣΗΣ 1969-1970 = ΣΤ. Ι. ΚΟΥΡΟΥΣΗΣ, *Αἱ ἀντιλήψεις περὶ τῶν ἐσχάτων τοῦ κόσμου καὶ ἡ κατὰ τὸ ἔτος 1346 πτῶσις τοῦ τροῦλλου τῆς Ἀγίας Σοφίας*, in *ΕΕΒΣ* 37 (1969-1970), pp. 211-250.
- ΚΟΥΡΟΥΣΗΣ 1972 = ΣΤ. Ι. ΚΟΥΡΟΥΣΗΣ, *Μανουὴλ Γαβαλάς εἶτα Μαθθαῖος μητροπολίτης Ἐφέσου. (1271/2-1350-1). Α΄ Τὰ βιογραφικά*, Ἀθήναι 1972.
- KRAVARI 1989 = V. KRAVARI, *Villes et villages de Macédoine occidentale*, Paris 1989.
- KÜLZER 1999 = A. KÜLZER, *Disputationes graecae contra Iudaeos. Untersuchungen zur byzantinischen antijüdischen Dialogsliteratur und ihrem Judenbild*, *Byzantinisches Archiv* 18, Stuttgart-Leipzig 1999.
- LAIYOU 2002 = *The Economic History of Byzantium from the Seventh through the Fifteenth Century*, edited by A. E. LAIYOU, *Dumbarton Oaks Studies* 39, Washington D.C. 2002.
- LEFORT 1982 = J. LEFORT, *Villages de Macédoine. Notices historiques et topographiques sur la Macédoine orientale au Moyen Age. 1. La Chalcidique occidentale*, Paris 1982.
- LELLOUCH - YERASIMOS 1999 = B. LELLOUCH - S. YERASIMOS, *Les traditions apocalyptique au tournant de la chute de Constantinople*, Actes de la Table Ronde d'Istanbul (13-14 avril 1996), édités par B. LELLOUCH et S. YERASIMOS, et publiés par l'Institute d'Études Anatoliennes Georges-Dumézil d'Istanbul, *Varia Turcica* XXXIII, Paris 1999.
- LEMERLE 1945 = P. LEMERLE, *Philippes et la Macédoine orientale à l'époque chrétienne et byzantine*, Paris 1945.
- LEMERLE - WITTEK 1947 = P. LEMERLE - P. WITTEK, *Recherches sur l'histoire et le statut des monastères athonite sous la domination turque*, in *Archives d'histoire du droit oriental* 3 (1947), pp. 411-471.

- LEMERLE 1957 = P. LEMERLE, *L'Émirat d'Aydin, Byzance et l'Occident. Recherches sur « La Geste d'Umur Pacha »*, Bibliothèque byzantine - Études 2, Paris 1957.
- LINDNER 1982 = R. P. LINDNER, *Stimulus and Justification in Early Ottoman History*, in GOTR 27/2-3 (1982), pp. 207-224.
- LINDNER 1983 = R. P. LINDNER, *Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia*, Indiana University Uralic and Altaic Series 144, Bloomington 1983.
- LINDNER 2007 = R. P. LINDNER, *Explorations in Ottoman Prehistory*, The University of Michigan Press 2007.
- LOENERTZ 1970 = R. J. LOENERTZ, *Démétrius Cydonès, I: De la naissance à l'année 1373*, in OCP 36 (1970), pp. 47-72.
- LOENERTZ 1971 = R. J. LOENERTZ, *Démétrius Cydonès, II: De 1373 à 1375*, in OCP 37 (1971), pp. 5-39.
- LOWRY 2003 = H. W. LOWRY, *The Nature of the Early Ottoman State*, Albany 2003.
- MAKSIMOVIĆ 1966 = L. MAKSIMOVIĆ, *Politička uloga Jovana Kantakuzina posle abdikacije (1354-1383)*, in ZRVI 9 (1966), pp. 116-193.
- MANGO - DAGRON 1995 = C. MANGO - G. DAGRON, *Constantinople and Its Hinterland. Papers from the Twenty-seventh Spring Symposium of Byzantine Studies, Oxford - April 1993*, Aldershot 1995.
- MERIGOUX 1973 = J. M. MERIGOUX, *Un précurseur du dialogue islamo-chrétien: Frère Ricoldo (1242-1320)*, in Revue Thomiste 73 (1973), pp. 609-621.
- MEYENDORFF 1959 = J. MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Patristica Sorbonensia 3, Paris 1959.
- MEYENDORFF 1960 = J. MEYENDORFF, *Jean-Joasaph Cantacuzène et le projet de Concile Œcuménique en 1367*, in *Akten des XI. Internationalen Byzantinisten Kongress*, edited by F. DÖLGER - H. G. BECK, München 1960, pp. 363-393.
- MEYENDORFF 1960b = J. MEYENDORFF, *Projets de concile œcuménique en 1367 : un dialogue inédit entre Jean Cantacuzène et le légat Paul*, in DOP 14 (1960), pp. 149-177.
- MEYENDORFF 1964 = J. MEYENDORFF, *Byzantine views of Islam*, in DOP 18 (1964), pp. 113-132.
- MEYENDORFF 1966 = J. MEYENDORFF, *Greco, Turcs et Juifs en Asie Mineure au XIV^e siècle*, in BF 1 (1966), pp. 211-217.
- MITSIU 2009 = E. MITSIU, *Das Leben der Kirche von Konstantinopel im Spiegel des Patriarchatregisters: Mönche, Kleriker, Laien, Konvertiten, Häretiker und Zauberer*, in *Ostkirchliche Studien* 58/2 (2009), pp. 208-225.
- MONDRAIN 2004 = B. MONDRAIN, *L'ancien empereur Jean VI Cantacuzène et ses copistes*, in *Gregorio Palamas e Oltre. Studi e documenti sulle controversie teologiche del XIV secolo bizantino*, a cura di A. RIGO, Firenze 2004, pp. 249-298.
- MORAVCSIK 1983 = G. MORAVCSIK, *ByzantinoTurcica, Sprachreste der Türkvölker in den byzantinischen Quellen*, vol. II, Leiden 1983.
- ΜΠΑΓΚΑΒΟΣ 2008 = Γ. ΜΠΑΓΚΑΒΟΣ, *Ἰωάννης Καντακουζηνός. Τὸ θεολογικὸ τοῦ ἔργου, Διατριβὴ ἐπὶ διδακτορικῆ ὑποβλεθεῖσα στὸ Τμῆμα Ποιμαντικῆς καὶ Κοινωνικῆς Θεολογίας τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Ἀριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη 2008 [non pubblicata]*.
- NECIPOĞLU 2009 = N. NECIPOĞLU, *Byzantium between the Ottomans and the Latins. Politics and Society in the Late Empire*, Cambridge 2009.
- NICOL 1967 = D. M. NICOL, *The abdication of John VI Cantacuzene*, in BF 2 (1967), pp. 269-283.
- NICOL 1968 = D. M. NICOL, *The byzantine Family of Kantakouzenos (Cantacuzenus), ca. 1100-1460. A Genealogical and Prosopographical Study*, *Dumbarton Oaks Studies* 11, New York 1968.
- NICOL 1971 = D. M. NICOL, *The doctor-philosopher John Comnen of Bucharest and his biography of the Emperor John Kantakuzenos*, in RESEE 9 (1971), pp. 511-526.
- NICOL 1996 = D. M. NICOL, *The last centuries of Byzantium 1261-1453*, Cambridge University Press 1996².
- NICOL 1996a = D. M. NICOL, *The reluctant Emperor. A biography of John Cantacuzene, Byzantine emperor and monk, c. 1295-1383*, Cambridge University Press 1996.
- OIKONOMIDES 1969 = N. OIKONOMIDES, *Le haradj dans l'Empire byzantin du XV^e siècle*, in *Actes du I^{er} Congrès International des Études balkaniques et Sud-Est Européennes*, t. III, Sofia 1969, pp. 681-688 (= N. OIKONOMIDES, *Documents et études sur les institutions de Byzance (VII^e-XV^e siècles)*, London 1976, XIX, pp. 681-688).
- OIKONOMIDES 1976 = N. OIKONOMIDES, *Monastères et moines lors de la conquête ottomane*, in *Südost-Forschungen* 35 (1976), pp. 1-10.

- ΠΑΠΑΣΗΜΗΤΡΙΟΥ-ΔΟΥΚΑ 2005 = Ν. Δ. ΠΑΠΑΣΗΜΗΤΡΙΟΥ-ΔΟΥΚΑ, *Κάλλιστος Α΄ καὶ Ἅγιον Ὅρος*, in *Θεολογία* 76/2 (2005), pp. 721-729.
- PINGREE 1964 = D. PINGREE, *Gregory Chionades and Palaeologan Astronomy*, in *DOP* 18 (1964), pp. 133-160.
- PROCHOROV 1972 = G. M. PROCHOROV, *Prenie Grigorija Palamy 's chiony i turki' i problema 'židovskaja mudrostvujučih'*, in *Trudy Otdela drevnerusskoj literatury* 27 (1972), pp. 329-369.
- RAMSAY 1962 = W. M. RAMSAY, *The historical geography of Asia Minor*, Amsterdam 1962².
- RIGO 1989 = A. RIGO, *Monaci esicasti e monaci bogomili. Le accuse di messalianismo e bogomilismo rivolte agli esicasti ed il problema dei rapporti tra esicasmo e bogomilismo*, Firenze 1989.
- RIGO 1992 = A. RIGO, *L'anno 7000, la fine del mondo e l'Impero cristiano. Nota su alcuni passi di Giuseppe Briennio, Simeone di Tessalonica e Gennadio Scolario*, in *La cattura della fine. Variazioni dell'escatologia in regime di cristianità*, a cura di G. Ruggieri, Genova 1992, pp. 153-185.
- RIGO 1993 = A. RIGO, *La canonizzazione di Gregorio Palamas (1368) ed alcune altre questioni*, in *Rivista di Studi Bizantini e Neollenici* 30 (1993), pp. 155-202.
- RIGO 1997 = A. RIGO, *La missione di Teofane di Nicea a Serre presso Giovanni Uglješa in Ὠπώρα. Studi in onore di Mons. Paul Canart per il suo 70° compleanno*, a cura di L. PERRIA – S. LUCA, Roma 1997, in *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata* 51 (1997), pp. 113-127.
- RIGO 1997a = A. RIGO, *Gli Ismaeliti e la discendenza da Abramo nella «Refutazione del Corano» di Niceta Byzantios (metà del IX secolo)*, in *I nemici della Cristianità*, a cura di G. RUGGIERI, Bologna 1997, pp. 83-104.
- RIGO 1999 = A. RIGO, *La «Cronaca delle Meteore». La storia dei monasteri della Tessaglia tra XIII e XVI secolo*, Firenze 1999.
- RIGO 2000 = A. RIGO, *La Vita di Dionisio fondatore del monastero athonita di Dionysiou (BHG 559a) e alcuni testi connessi*, in *Bollettino della Badia di Grottaferrata* 54 (2000), pp. 275-299.
- RIGO 2002 = A. RIGO, *Gregorio Sinaita*, in *La théologie byzantine et sa tradition, sous la direction de C. G. CONTICELLO – V. CONTICELLO*, Paris 2002, pp. 35-130.
- RIGO 2002a = A. RIGO, *Saracenic di Friedrich Sylburg (1595). Una raccolta di opere bizantine contro l'Islām*, in *I padri sotto il torchio. Le edizioni dell'antichità cristiana nei secoli XV-XVI*, Atti del Convegno di studi, Certosa del Galluzzo, Firenze 25-26 giugno 1999, a cura di M. CORTESI, Firenze 2002, pp. 289-310.
- SAHAS 1980 = D. J. SAHAS, *Captivity and Dialogue: Gregory Palamas (1296-1360), and the Muslims*, in *GOTR* 25/4 (1980), pp. 409-436.
- ŠEVČENKO 1981 = I. ŠEVČENKO, *Society and Intellectual Life in Late Byzantium*, London 1981.
- SINKEWICZ 2002 = R. E. SINKEWICZ, *Gregory Palamas*, in *La théologie byzantine et sa tradition, sous la direction de C. G. CONTICELLO – V. CONTICELLO*, Paris 2002, pp. 131-188.
- SMYRLIS 2006 = K. SMYRLIS, *La fortune des grands monastères byzantins (fin du X^e-milieu du XIV^e siècle)*, Collège de France – CNRS – monographies 21, Paris 2006.
- SMYRLIS 2008 = K. SMYRLIS, *The first Ottoman occupation of Macedonia (ca. 1383 – ca. 1403). Some remarks on Land Ownership, Property Transactions and Justice*, in *Diplomatics in the Eastern Mediterranean 1000-1500. Aspects of Cross-Cultural Communications*, a cura di A. D. BEIHAMMER – M. G. PARANI – C. D. SCHABEL, Leiden – Boston 2008, pp. 327-348.
- SMYRNAKES = Γ. ΣΜΥΡΝΑΚΗΣ, *Τὸ Ἅγιον Ὅρος, Ἀθήναι* 1903.
- SOULIS 1984 = G. CH. SOULIS, *The Serbs and Byzantium during the reign of Tsar Stephen Dušan (1331-1355) and his Successors*, Washington D. C. 1984.
- STARR 1948 = J. STARR, *Romania. The Jewries of the Levant after the Fourth Crusade*, Paris 1948.
- STIERNON 1972 = D. STIERNON, *Bulletin sur le Palamisme*, in *REB* 30 (1972), pp. 231-337.
- TALBOT 1973 = A. M. MAFFRY TALBOT, *The Patriarch Athanasius (1289-1293; 1303-1309) and the Church*, in *DOP* 27 (1973), pp. 11-28.
- TODT 1991 = K. P. TODT, *Kaiser Johannes VI. Kantakuzenos und der Islam. Politische Realität und theologische Polemik im palaiologenzeitlichen Byzanz*, *Religionswissenschaftliche Studien* 16, Altenberge 1991.
- TODT 1992 = K.-P. TODT, *Kaiser Johannes VI Kantakuzenos und die Juden*, in *JÖB* 42 (1992), pp. 177-190.

- VOORDECKERS 1967-1968 = E. VOORDECKERS, *Johannes VI Kantakuzenos, Keizer (1347-1354) en Monnik (1354-1383). Bjdrage tot de Geschiedenis van de Byzantijnse Kerk in de XIVe Eeuw*, Unveröffentlichte Dissertation, Gent 1967-1968.
- VRYONIS 1971 = SP. VRYONIS, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from Eleventh through the Fifteenth Century*, Berkeley- Los Angeles – London 1971.
- VRYONIS 1981 = SP. VRYONIS, *Byzantina kai Metabyzantina. Studies on Byzantium, Seljuks and Ottoman – Reprinted Studies*, vol. II, Malibu 1981.
- WERNER 1965 = E. WERNER, *Johannes Kantakuzenos, Umur Paşa und Orhan*, in BSl 26 (1965), pp. 266-276.
- WITTEK 1938 = P. WITTEK, *The Rise of the Ottoman Empire*, The Royal Asiatic Society, London 1938.
- WITTEK 1951 = P. WITTEK, *Χιόνης*, in Byz 21 (1951), pp. 421-423.
- WITTEK 1952 = P. WITTEK, *Yazijioghlu 'Ali on the Christian Turks of the Dobruja*, in Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 14/3 (1952), pp. 639-668.
- ZACHARIADOU 1969 = E. A. ZACHARIADOU, *Early Ottoman Documents of the Prodromos Monastery (Serres)*, in Südost-Forschungen 27 (1969), pp. 1-12.
- ZACHARIADOU 1971 = E. A. ZACHARIADOU, *Ottoman Documents from the Archives of Dionysiou (Mount Athos) 1495-1520*, in Südost-Forschungen 30 (1971), pp. 1-35.
- ZACHARIADOU 1980 = E. A. ZACHARIADOU, *The Catalans of Athens and the Beginning of the Turkish Expansion in the Aegean Area*, in Studi Medievali (3° serie) 21 (1980), pp. 821-838.
- ZACHARIADOU 1985 = E. A. ZACHARIADOU, *Romania and Turks (c. 1300- c. 1500)*, London 1985.
- ZACHARIADOU 1993 = E. A. ZACHARIADOU, *The Ottoman Emirate (1300-1389)*, Symposium in Rethymon 11-13 January 1991, Rethymon 1993.
- ZACHARIADOU 2007 = E. A. ZACHARIADOU, *Studies in Pre-Ottoman Turkey and the Ottomans*, Variorum Collected Studies Serie 882, Adelshot 2007.
- ŽIVOJINOVIĆ 1980 = M. ŽIVOJINOVIĆ, *Concerning Turkish Assaults on Mount Athos in the 14th Century, based on Byzantine sources*, in Prilozi za orientalnu filologiju. Orjentalni Institut u Sarajevu 30 (1980), pp. 501-515
- ŽIVOJINOVIĆ 2005 = M. ŽIVOJINOVIĆ, *Sava e le relazioni della dinastia Nemanja con il Monte Athos*, in *Atanasio e il monachesimo al Monte Athos*, Atti del XII Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa – sezione bizantina, Bose 12-14 settembre 2004, a cura di S. CHIALÀ – L. CREMASCHI, Magnano 2005, pp. 119-140.

INDICE

INTRODUZIONE	- 3 -
ABBREVIAZIONI	- 9 -

PARTE PRIMA

LA SANTA MONTAGNA E L'INVASIONE TURCA NEL XIV SECOLO

1.1 La Santa Montagna e l'invasione turca nel XIV secolo: le fonti d'archivio (ca. 1305-1423-1424)	- 12 -
1.1.1 Il periodo delle incursioni (1305-1348)	- 13 -
1.1.2 Dalla serbocrazia alla battaglia della Maritza	- 20 -
1.1.3 Dalla battaglia della Maritza alla sottomissione agli Ottomani	- 24 -
1.1.4 Un bilancio sull'analisi dei documenti di archivio dell'Athos	- 41 -
1.2 Per un registro delle torri di proprietà dei monasteri dell'Athos nel XIV sec.	- 44 -
1.2.1 Le torri sul Monte Athos	- 44 -
1.2.2 Kassandra e Longos	- 50 -
1.2.3 La Calcidica occidentale	- 53 -
1.2.4 La Calcidica centrale e orientale	- 55 -
1.2.5 Macedonia occidentale e regione dei laghi	- 56 -
1.2.6 Macedonia orientale	- 57 -
1.2.7 L'Egeo settentrionale: i casi di Lemnos e Thasos	- 59 -
1.2.8 Un bilancio sui sistemi di difesa dei monasteri athoniti nel XIV sec.	- 61 -
1.3 I santi athoniti e non solo di fronte all'invasione turca: le fonti agiografiche e l'immagine dell'Islam	- 63 -
1.3.1 Scorrerie turche sull'Athos e fughe dalla Santa Montagna	- 64 -
1.3.2 Casi di prigionia o rapimenti	- 77 -
1.3.3 Esempi sulle conseguenze dell'avanzata turca nei territori bizantini nelle fonti agiografiche	- 84 -
1.3.4 Le paure e l'impatto psicologico delle incursioni sulla popolazione athonita	- 90 -
1.3.5 Oltre i confini di Bisanzio: il contatto con l'Islam di Terra Santa	- 97 -

PARTE SECONDA

IL DOSSIER DALLA PRIGIONIA PRESSO I TURCHI DI GREGORIO PALAMAS

2.1 Il <i>dossier</i> dalla prigionia presso i Turchi di Gregorio Palamas	- 110 -
2.1.1 La Lettera alla sua Chiesa	- 112 -
2.1.2 La Lettera ad un anonimo	- 115 -
2.1.3 La <i>Dialexis</i>	- 116 -
2.2 I problemi ecdotici del <i>dossier</i> dalla prigionia presso i Turchi	- 119 -
2.2.1 Il rapporto tra la Lettera ad un anonimo e la Lettera alla sua Chiesa	- 119 -
2.2.3 La Lettera ad un anonimo e il problema del destinatario	- 124 -
2.2.4 Il problema della <i>Dialexis</i>	- 127 -
2.3 Le condizioni della prigionia e le comunità cristiane	- 131 -
2.3.1 La cattura a Gallipoli e il trasferimento a Lampsaco	- 131 -
2.3.2 La sosta a Pegai	- 134 -
2.3.3 Il passaggio a Prusa-Bursa	- 140 -
2.3.4 Il villaggio di collina e l'incontro con Orhan	- 142 -
2.3.5 Un'ultima tappa: Nicea	- 146 -
2.3.6 Lo stato delle comunità cristiane del <i>dossier</i> di Gregorio Palamas	- 152 -
2.3.7 La liberazione di Palamas	- 154 -
2.4 Analisi delle dispute	- 165 -
2.4.1 La disputa di Lampsaco (LE §§ 7-8)	- 166 -
2.4.2 Dialogo con Ismael	- 178 -
2.4.2.1 Ismael	- 178 -
2.4.2.2 Il colloquio con Ismael (LE §§ 13-15)	- 179 -
2.4.3 Il contraddittorio con i Chioni	- 188 -
2.4.3.1 Taronites	- 188 -
2.4.3.2 Il contraddittorio con i Chioni (Χιόναι)	- 195 -
2.4.4 Il dialogo con il <i>Tasimane</i>	- 208 -
2.4.4.1 <i>Tasimane</i> : definizione di una titolatura islamica	- 208 -
2.4.4.2 La disputa con il <i>tasimane</i> (LE §§ 18-30; LA §§ 6-12)	- 212 -

PARTE TERZA

GIOVANNI VI CANTACUZENO IL SUO CORPUS ANTISLAMICO

3 Giovanni VI Cantacuzeno e il suo <i>corpus</i> antislamico	- 232 -
--	---------

3.1 Il <i>corpus</i> antislamico di Giovanni VI Cantacuzeno	- 234 -
3.2 Problemi di ecdotica	- 240 -
3.2.1 Melezio monaco e Sampsatines di Isfahan	- 240 -
3.2.2 Giovanni Cantacuzeno, Demetrio Cidone e la traduzione del <i>Contra Legem Sarracenorum</i> di Riccoldo da Monte Croce O. P.	- 242 -
3.2.3 Dalle citazioni bibliche ad un'ipotesi di cronologia relativa	- 248 -
3.3 Analisi del <i>corpus</i>	- 255 -
3.3.1 Questioni Trinitarie e Cristologiche	- 255 -
3.3.1.1 Trinità	- 256 -
3.3.1.2 Cristologia	- 262 -
3.3.2 La discendenza abramica	- 270 -
3.3.3 Mariologia	- 274 -
3.3.4 La croce e il culto delle icone	- 277 -
3.3.4.1 La croce	- 277 -
3.3.4.2 Le icone	- 281 -
3.3.5 Superiorità del Cristianesimo	- 283 -
3.3.6 Arabi e Musulmani	- 291 -
3.3.7 Pratiche musulmane	- 296 -
3.3.7.1 La circoncisione	- 296 -
3.3.7.2 I sacrifici umani	- 300 -
3.3.8 Maometto	- 302 -
3.3.9 Il Corano	- 310 -
3.3.9.1 Origine e composizione del Corano	- 311 -
3.3.9.2 Le contraddizioni del Corano	- 314 -
3.3.9.3 I valori morali del Corano	- 317 -
3.3.9.4 Le donne	- 320 -
3.3.9.5 Critica alla cosmologia islamica	- 322 -

PARTE QUARTA

UN PATRIARCA DI FORNTE ALL'AVANZATA TURCA: IL CASO DI CALLISTO I (1350-1353; 1355-1364)

4 Un patriarca di fronte all'avanzata turca: il caso di Callisto I (1350-1353; 1355-1364)	- 326 -
4.1 I Turchi nella vita del patriarca Callisto I	- 327 -
4.1.1 Presentazione dei documenti	- 327 -
4.1.2 La ricostruzione della vicenda	- 328 -

4.2 Il pericolo turco e la politica antilatina di Callisto	- 336 -
4.2.1 La politica antilatina negli atti di Callisto I	- 337 -
4.2.2 La politica antilatina nelle omelie di Callisto I	- 352 -
4.3 L'immagine di Maometto nell' <i>Omelia contro i falsi profeti e i falsi maestri</i>	- 358 -
4.4 Casi di conversione dall'Islam: i §§ 14-17 dell' <i>ὁμιλία κατὰ Λατίνων</i>	- 371 -
4.5 L'opera pastorale del patriarca Callisto e il pericolo musulmano	- 383 -
4.5.1 Le omelie di Callisto	- 384 -
4.5.2 Le <i>Precationes</i>	- 392 -

PARTA QUINTA

GLI AMBIENTI RELIGIOSI BIZANTINI DI FRONTE ALLA MINACCIA TURCA

5. Gli ambienti religiosi bizantini di fronte alla minaccia turca	- 398 -
5.1 A. Th. Khoury e la produzione antislamica del XIV sec.	- 398 -
5.2 Monaci esicasti e Islam	- 402 -
5.3 Dalla Macrostoria alla Microstoria	- 408 -
5.3.1 I limiti della storiografia bizantina: Gregoras e Cantacuzeno	- 408 -
5.3.2 Le migrazioni coatte	- 425 -
5.3.3 Ancora sulle conversioni	- 429 -
5.3.3.1 L'azione delle confraternite <i>sufi</i> e l'ambiente religioso del primo emirato ottomano	- 429 -
5.3.3.2 Tre testimoni: Matteo di Efeso, Teofane di Nicea e Giorgio Gennadio Scholarios	- 433 -
5.3.3.3 I neomartiri	- 443 -
5.3.3.4 Collaborazionismo e autorità religiose	- 447 -
5.3.4 Un bilancio sull'immagine del Turco	- 448 -
5.4 La giustificazione delle vittorie turche tra senso del peccato e millenarismo	- 449 -
5.4.1 Il peccato nei Registri Patriarcali	- 451 -
5.4.2 Un testimone privilegiato: Alessio Makrembolites	- 459 -
5.4.3 Oltre il peccato: le credenze millenaristiche nel XIV sec.	- 462 -

APPENDIX

GEOGRAPHICA PALAMITICA

Appendix: Geographica Palamitica	- 477 -
Lampsaco	- 477 -
Pegai	- 479 -
Prusa	- 483 -
Documenti per la localizzazione del villaggio di Orhan (LE 13,1-6)	- 486 -
Nicea e il monastero di San Giacinto	- 496 -
Mesotinia	- 505 -
Bibliografia	- 511 -