ΠΟΡΦΥΡΑ

"Reminescenze Bizantine"

La prima rivista on-line che tratta in maniera completa il periodo storico dei Romani d'Oriente

Anno 2003 Dicembre numero 1

da un'idea di Nicola Bergamo

a cura della:

Comunità del sito di
"Impero Romano d'Oriente 330-1453 la sua storia"

www.imperobizantino.it

Indice

- **Il perché di una rivista…** pag 3-4
  di *Nicola Bergamo*
- **Prefazione** pag 5-9
  di *Francesco Quaranta*
- **Alla corte di Giustiniano: tra iconografia e fonti narrative** pag 10-27
  di *Prof. Giorgio Ravegnani*
- **Gli Slavi e l'Impero Romano d'Oriente** pag 28-39
  di *Ivan Dujchev.*
- **L'arte del Cesaropapismo Bizantino** pag 40-46
  di *Arnold Hauser*
- **Il primato del Papa secondo Baarlam di Seminara** pag 47-72
  di *Francesco Quaranta*
- **Una meta dei viaggiatori medievali: Bisanzio** pag 72-85
  di *Prof. Enrico Valdo Maltese*

Tutto il contenuto di questi articoli è coperto da copyright © chiunque utilizzi questo materiale senza il consenso dell'autore o del webmaster del sito, violerà il diritto e sarà perseguibile a norma di legge.

Non sono permessi copiature e neppure accorgimenti mediatici (es link esterni che puntano questo sito)pena la violazione del diritto internazionale d'autore con conseguente reato annesso.

(sono esclusi da questo provvedimento "Gli Slavi e l'Impero Romano d'Oriente" di proprietà del sito www.bulgaria-italia.com " e "L'arte del Cesaropapismo Bizantino" di proprietà del sito www.larici.it")

Il perché di una rivista..

di Nicola Bergamo

L'idea è nata cosi per caso: riuscire a costruire una comunità con cui poter condividere la mia grande passione per la storia, e specialmente per quella dei *Rhomaioi* e del loro importante Impero.

L'inizio non fu sicuramente incoraggiante, anzi, "l'arma" che avevo deciso di utilizzare, internet, è una coltello a doppia lama, da un lato ti permette di conoscere moltissime persone diffuse in tutto il mondo e far conoscere le tue idee ad altrettante persone e paesi, dall'altro lato, ti mette a disposizione una marea di informazioni e molte volte ti porta a degenerare quasi sempre nella dispersione, ottenendo cosi un risultato opposto a quello voluto. La fatica iniziale si basò proprio su questo ultimo punto: scegliere le fonti che avrebbero potuto aiutarmi e non seguire le altre che mi avrebbero portato inutilmente alla perdita di forze e tempo.

Dopo pochi mesi, il sito ebbe una sua prima fisionomia, e mi accorsi che ero l'unico in Italia che volesse trattare tutta la storia di Bisanzio. Gli altri siti, trattavano solo specifiche di questo periodo storico, chi la letteratura, chi la religione, chi la storia, ma nessuno li univa tutti assieme. L'aver creato questo progetto, fu quindi, la scelta giusta, che ha dato dei buoni riscontri. Ora infatti, è con un certo orgoglio che posso tranquillamente dire che "Impero Romano d'Oriente 330-1453 la sua storia" è una importante risorsa per i navigatori web italiani in campo bizantino.

Dopo poco, decisi di contattare i docenti di Storia Bizantina, di Filologia Bizantina, di Arte Bizantina, delle Università Italiane, così il sito si sarebbe notevolmente arricchito di informazioni e di notorietà. Moltissime e-mail partirono dal mio pc, ma pochissime ebbero risposta. Gli unici due che risposero furono (in ordine rigorosamente alfabetico) Professore Enrico V(aldo) Maltese (prof. ord. di Filologia bizantina presso l'Università degli studi di Torino) e Professore Giorgio Ravegnani (docente di *Storia bizantina* presso la Facoltà di lettere e filosofia dell'Università di Venezia) che si sono resi disponibili per una collaborazione con il sito.

Grazie a loro, e grazie anche a collaborazioni con altri siti, il progetto si è ampliato, e la comunità che è sorta subito dopo, può vantare un grande numero di iscritti.

Per riuscire ad offrire al pubblico del sito e alle persone che lo frequentano giornalmente, una risorsa di alto livello, decisi di pubblicare questa rivista che potesse coinvolgere un po' tutti, e riuscisse ad essere più completa e più precisa dei normali articoli pubblicati sul sito.

Nacque cosi "Porphyra" (il titolo è frutto di una vivace discussione all'interno del forum della comunità web), la prima rivista e unica on-line, che tratta i temi del mondo bizantino. La scelta del redattore è caduta su un candidato come Francesco Quaranta, che ho avuto modo di conoscere e di ammirare, per la sua fine conoscenza della storia dei *Rhomaioi* e della lingua greca.

Un sentito ringraziamento a tutti Voi, che leggerete questa rivista, in particolare a Proff. Maltese e Ravegnani, a tutti gli utenti del sito, in particolar modo (uso i nick-name) Sparta, Ktistis,Bonifazio,FlaviusStilicho,Eraclio,Fedro,Lephistas,Giovanni,Gianfranco,Kantakuzenos,Ulderico Nisticò, Dragonerosso, Arbreschi e Domicella. Se ho saltato qualcuno Vi prego di farmelo sapere, non è stata una cosa voluta.

Un grazie anche agli amici del sito romano di *Signa in Ferre* che soprattutto all'inizio mi hanno aiutato.

Ora non mi resta che salutarVi e augurarVi una buona lettura oltre che a buone feste

Nicola Bergamo

Ideatore del Sito "Impero Romano d'Oriente 330-1453 la sua storia"

Webmaster del sito www.imperobizantino.it

n.bergamo@tin.it; info@imperobizantino.it

Prefazione
di Francesco Quaranta

Chiunque osservi la posizione geografica di Costantinopoli intuisce immediatamente la sua eccezionalità: è semplicemente il migliore dei luoghi possibili per essere il centro del mondo. L'Asia e l'Europa, le terre più nobili del pianeta, vi trovano la sede predestinata del comando e dell'unione. In mezzo a loro due mari, terzo elemento di separazione, congiunzione, comunicazione. Fin nelle sue caratteristiche fisiche, dunque, Bisanzio riflette quello che può essere ritenuto il principio fondamentale della sua civiltà: il superamento del dualismo che riconduce gli opposti alla loro concordia essenziale. Questo ideale è la chiave interpretativa che ci permette di comprendere la particolare natura della civiltà bizantina, la sua irriducibile alterità rispetto all'Occidente. Cielo e Terra, Chiesa e Stato, ragione e fede, antichi e moderni: queste sono le grandi lacerazioni che hanno creato e nutrito l'identità e la storia dell'uomo occidentale e che il bizantino non ha conosciuto. Pur consapevole degli aspetti antinomici della realtà, la mentalità bizantina credeva fortemente nella loro superiore armonizzazione e questo ce la rende irrimediabilmente "straniera".

Eppure non è stato sempre così: nei primi secoli dell'Alto-medioevo l'Europa ha pienamente condiviso la civilta' romano-cristiana che noi chiamiamo bizantina: dall'Irlanda alla Spagna, dal Nord Africa all'Istria, c'erano gli stessi atteggiamenti e lo stesso vissuto riscontrabili a Tessalonica o a Damasco, cambiando ciò che è relato alle lingue e a particolari tradizioni locali. L'Occidente "bizantino", pur non facendo mai parte dell'Impero romano d'oriente, esistette fino all'VIII secolo, in continuità col passato tardo antico, e cessò col "Sacro Romano Impero" carolingio, il quale fece sviluppare nuovi caratteri e rese egemonici quegli aspetti particolari dell'Occidente che prima erano stati secondari o marginali o teorici. Nasceva il "nostro" Occidente latino-germanico.

L'Impero romano d'Oriente, invece, viveva la sua continuità politica e non subiva perdità d'indentità; anzi, la caduta della parte occidentale legittimava la sua rivendicazione dell'eredità di tutto l'impero romano cristiano, Con la sua legge, la sua società, la sua cultura, la sua

religione rimaste inalterate, esso si considerava l'organismo statale predestinato da Dio a unificare nella pace e nella verità l'ecumene. Contrariamente alla nostra natura di "moderni", generata dalla rottura con le civiltà del passato e sempre proiettata verso una "riforma" di sè, l'uomo bizantino non aveva coscienza di una sua identità autonoma: la sua storia era la storia romana e la sua letteratura era la letteratura greca, non si considerava "un nano sopra le spalle dei giganti" come l'uomo medievale dell'Occidente, né desiderava cambiare strada dicendo "Chi ci libererà dei Greci e dei Romani". Biblioteche ricolme di opere classiche per noi perdute, archivi pieni di documenti storici fondamentali, città con i monumenti antichi intatti gli davano la sensazione di compiutezza e generavano disinteresse per il nuovo ed il diverso. Questa continuità priva della tensione tra passato e futuro veniva universalmente riconosciuta, anche dai nemici: abbiamo tutte le fonti siriache, arabe e persiane che chiamano i bizantini in un solo modo, i "Rum", i Romani; perché, dunque, le traduzioni occidentali moderne di queste stesse fonti sistematicamente sostituiscono il "romano" del testo con un inesistente "bizantino" o, peggio ancora, con un "greco"? Evidentemente c'è un rifiuto da parte della nostra cultura nei confronti di questa continuità tra Roma e Bisanzio. E' forse un semplice replicare i vecchi argomenti che derivano dalla pubblicistica carolingia, cioè che Bisanzio è ellenofona, orientale, autocratica e ortodossa e perciò non può essere romana, oppure c'è qualcosa di più profondo che impedisce l'uso del termine "romano" nei riguardi dei bizantini? In altre parole, qual è il punto di rottura che ci autorizza a contestare in modo così plateale la percezione che una civiltà aveva di se stessa?

Tutto dipende da ciò che si intende per romanità: c'è un criterio nascosto per definirla ed è un criterio religioso. L'orizzonte romano doveva costituzionalmente contenere spazi particolari: quelli posseduti dagli "dei degli altri". C'era sempre un altare pronto per un "dio ignoto" in quella visione caratterizzata da un' apertura e inclusione all'infinito. Un pluralismo congenito senza il quale non era concepibile civiltà romana. Il diritto degli Dèi di essere adorati come essi stessi avevano prescritto diventava il diritto del singolo di adorare la divinità secondo la propria coscienza, cioè nella forma che a lui sembrava più necessaria. Da quel contesto nascevano il pluralismo culturale, l'allargamento dei rapporti umani e il riconoscimento degli spazi individuali, che l'individuo regolava liberamente seguendo il "proprio demone", senza le

prescrizioni vincolanti di una visione religiosa unica e totalizzante. Ecco dunque la frattura che i bizantini cercavano di negare: un impero romano e cristiano era un ossimoro, una contraddizione in termini, quando il cristianesimo si presentava nelle vesti di monoteismo intollerante, come è avvenuto nella realtà storica. Se il cristianesimo si fosse accontentato di diventare religione privilegiata, sostituendo gli dei civici di Roma ma lasciando ai cittadini dell'impero la libertà di culto, l'impero sarebbe rimasto "romano"; invece la religione unica e obbligatoria trasformò lo Stato romano in uno Stato medievale, che non possiamo chiamare diversamente da "bizantino". Fu un processo che impiegò quasi tre secoli per affermarmarsi definitivamente, dal IV al VI: dagli editti di Teodosio del 391/2 che proibivano i culti pagani, a quello di Giustiniano del 529 che chiudeva l'accademia neoplatonica. Questo processo non lineare si manifestò anche a livello individuale: Cassiodoro, alla fine del V secolo esprimeva ancora l'ideologia romana a favore del pluralismo religioso, ma Ambrogio nel IV secolo era già bizantino col suo desiderio di morire martire, partecipando alla distruzione di una sinagoga ebraica. Il fatto però che la civiltà bizantina non fosse romana non inficia assolutamente il principio del dualismo superato, anzi lo invera perché non si rimane ancorati a uno dei due vecchi termini, romano o cristiano, ma ne nasce un terzo, bizantino, sintesi tra i due.

Anche in altri aspetti fondamentali della vita sociale e della cultura Bisanzio rifletteva la sua profondissima aspirazione all'unità: nel campo liturgico e artistico, ad esempio, tutto convergeva verso l'idea di incontro tra il Cielo e la Terra, tra il divino e l'umano. La pianta a croce greca, con i suoi bracci uguali, dichiarava che era uguale la distanza che Dio e gli uomini percorrono per incontrarsi e che l'incontro avveniva davvero, non poteva essere una metafora. La teologia della presenza divina non dava spazio all'angoscia occidentale dell'abbandono e della sofferenza; dalle icone ai sacramenti alla preghiera, tutto veniva considerato intriso di grazia divina che eliminava la distanza tra la creatura e il trascendente. L'essenza religiosa del mondo bizantino la esprimono queste parole di Atanasio di Alessandria: *Il Logos si è fatto uomo, perché noi uomini fossimo fatti dei*. Una teologia della divinizzazione, della trasformazione ontologica, che superava nella sinergia tra Grazia e volontà umana il dualismo proposto dai cristianesimi occidentali, fondati invece sulla morale dei sensi di colpa e dei buoni sentimenti. Gli ambasciatori russi, che proposero l'ortodossia greca come fede per la loro

nazione, furono affascinati proprio da questo in Santa Sofia: ... *Noi non sapevamo se si fosse in cielo o in terra. Perché sulla terra non vi è tale splendore o tale bellezza e a noi mancano i mezzi per descriverla. Sappiamo soltanto che lì Dio dimora fra gli uomini* ...

Ma se Dio dimorava realmente tra gli uomini di Bizanzio, allora si produceva un'altra notevolissima conseguenza: quegli uomini non avevano granché bisogno di una mediazione tra loro e la divinità. Il clero bizantino, perciò, non ebbe mai quell'enorme potere del suo corrispettivo occidentale anzi, come dice la "vulgata", fu sottomesso al cesaropapismo. Non vi fu la contrapposizione fra Stato e Chiesa perché fin dall'inizio fu riconosciuto all'imperatore Costantino, un laico, il diritto di controllo e di intervento nella Chiesa. Questa situazione io non la chiamerei cesaropapismo, ma piuttosto "cesarolaicismo", per uscire dalle strane categorie alle quali siamo assuefatti, per le quali se la Chiesa è governata dal clero è "libera", se invece è governata dai laici cristiani è "asservita". Il *basileus*, infatti, rappresentava e concentrava nella sua persona tutto il popolo cristiano, del quale si riconosceva la sacralità e il quale fin dalle origini aveva esercitato il suo potere nella Chiesa, p. es. eleggendo i vescovi. Ancora alla fine dell'impero, in frangenti di pericolo mortale per l'Ortodossia, per due volte il popolo bizantino "tolse il mandato" all'imperatore e ai vescovi che avevano firmato l'unione con Roma nel XIII e nel XV secolo, e dichiarò che la fonte originaria della legittimità ecclesiastica, il "democratico" *sensus ecclesiae*, era contrario.

Una civiltà che portava ad eliminare tutti i potenziali conflitti era evidentemente un'espressione dello *statu quo* sociale e suo impegno principale era quello di mantenere quella innaturale immobilità. Dal punto di vista culturale, bisognava perciò impedire la nascita di uno spirito critico che, nella dialettica tra fede ortodossa (e istituzioni che su di essa si fondavano) e ragione filosofica, potesse costruire un'opposizione culturale e sociale. La razionalità, che in Occidente era di stampo aristotelico e che avrebbe costretto la Chiesa prima a dimostrare prometeicamente la razionalità di ogni dogma e, successivamente, a difendere il proprio traballante edificio con l'inquisizione, a Bisanzio era invece di matrice neoplatonica e portava in se stessa la propria neutralizzazione: infatti, essa affermava che non c'era nulla di più razionale che riconoscere l'impotenza della mente umana a scrutare la natura divina, mentre i misteri e i dogmi erano talmente superiori e trascendenti che giustamente contraddicevano e

facevano implodere la ragione discorsiva. Il mondo superiore, che legittimava ogni autorità, era " la tenebra che più d'ogni luce risplende".

Paradossalmente, tutta l'ideologia "irenica" e conservativa di Bisanzio, tesa a difendere la realtà così com'è, era essa stessa un sogno, una visione dell'immaginario. La realtà era diversa e da essa l'ideologia forniva gli strumenti per fuggire. Forse fu questa la debolezza della civiltà "romea", ma essa affascina chi è stanco di dualismi non risolti e di scelte unilaterali, di una civiltà occidentale che invece ci consegna alla realtà con tutta la sua oppressione, ma non fornisce i varchi per evadere.

Francesco Quaranta

Redattore della rivista

Alla corte di Giustiniano: tra iconografia e fonti narrative

di Prof. Giorgio Ravegnani

Il poema *In laudem Iustini II* dell'africano Flavio Cresconio Corippo è una delle principali fonti per ricostruire il cerimoniale di corte dell'epoca giustinianea. Di lui sappiamo poco: nativo dell'Africa latina, esercitò l'attività di insegnante di lettere presso Cartagine e, verso il 550, compose la prima opera poetica che ci è giunta: la *Iohannis* o *de bellis lybicis*, un poema latino in otto libri a esaltazione di Giovanni Troglita, il generale imperiale vittorioso dei Mauri in rivolta. Una quindicina di anni più tardi, per motivi che ci sfuggono, Corippo si era trasferito a Costantinopoli per assumervi un impiego a Palazzo. Qui compose, ancora in latino, il panegirico in lode di Giustino II (565-578) per celebrare l'avvento al trono del nipote e successore di Giustiniano. Il poema tratta diffusamente l'incoronazione di Giustino II con le cerimonie che a questa si accompagnarono, il ricevimento di un'ambasceria avara e, per tutto il quarto e ultimo libro, l'assunzione del consolato imperiale il primo gennaio del 566. Il componimento è forse scadente come opera di poesia, mediato come è da un modello poetico classico, ma di indubbia utilità come fonte storica. Al di là dell'amplificazione celebrativa, infatti, si può cogliere un quadro interessante di alcuni aspetti del cerimoniale. A questa opera si possono poi affiancare i frammenti del trattato «Sulla costituzione politica» scritto da Pietro Patrizio, avvocato originario di Tessalonica, diplomatico e ministro di Giustiniano. Pietro Patrizio, alla fine del 535 fu inviato in missione in Italia presso la regina Amalasunta e in seguito, dopo l'inizio della guerra gotica, trattò anche con il successore Teodato, che però lo fece imprigionare nel 536. Tornato in libertà tre anni dopo, rientrò a Costantinopoli dove ottenne dal suo imperatore la nomina a *magister officiorum*, uno dei principali funzionari dello stato con il compito, fra l'altro, di sopraintendere al cerimoniale di corte. Lo stesso Giustiniano gli conferì in seguito l'alta dignità di *patrizio*, con la quale viene ricordato. La sua opera, scritta in greco, riguardava la storia e l'ordinamento del *magisterium officiorum*, e se ne conserva soltanto un estratto relativo al cerimoniale, che alcuni secoli più tardi Costantino VII Porfirogenito avrebbe inserito nel suo *Libro delle cerimonie*. Estratto che ci fornisce importanti notizie sulla proclamazione dei sovrani del V e VI secolo, l'investitura di alcuni dignitari e il ricevimento solenne di ambasciatori.

Sia Corippo che Pietro Patrizio si soffermano sull'abito imperiale fornendo in alcuni casi un termine di confronto efficace per valutare le testimonianze iconografiche del tempo. Pietro Patrizio, descrivendo la proclamazione di Anastasio I nel 491, ricorda che prima di mostrarsi all'esercito e al popolo assiepati all'ippodromo il neo eletto aveva indossato gli abiti della sua nuova dignità:

Dopo aver giurato Anastasio si recò all'ippodromo e, entrato nel triclinio dove i senatori sono soliti rendere omaggio all'imperatore durante i giochi equestri, vestì la tunica *divitision* listata d'oro, la cintura, le brache e i calzari imperiali.

Si recò quindi nella tribuna del *Kathisma* (dove il sovrano, provenendo dal Palazzo, si mostrava ai suoi sudditi) e qui la cerimonia proseguì con l'investitura militare e, quindi, l'imperatore abbandonò la tribuna per recarsi nella stanza attigua e ricevere dal patriarca le insegne primarie della regalità, la corona e la clamide di porpora. L'originario rito militare di investitura, a quest'epoca, si era sostanzialmente suddiviso in due fasi distinte, con l'inserimento della cerimonia religiosa, per cui il sovrano veniva dapprima sollevato sullo scudo dai suoi soldati e uno di questi lo incoronava con un *torques* o *maniakis*, la decorazione che alcuni di loro portavano al collo, per poi ricevere il manto e la corona vera e propria dall'autorità ecclesiastica.

Corippo descrive a sua volta i preliminari dell'incoronazione di Giustino II, che si svolsero a Palazzo, quando il nuovo imperatore indossò gli abiti ufficiali:

(Giustino) esce e indossa una tunica sulle pie membra, coprendosi con una veste dorata per la quale tutto rifulse nel suo splendore e fece luce allontanando le fosche tenebre quando ancora non era giunta la luce diurna. I suoi polpacci risuonano del purpureo fulgente coturno e strinse le gambe regali con lacci punicei ottenuti con pelli partiche trattate con fuco campano, con cui il principe romano vittorioso è solito calpestare i tiranni domati e piegare i colli dei barbari. Hanno colore più intenso delle rose sanguigne, il rossore le rende mirabili e, morbidissime al tatto, sono state scelte per le sacre piante. L'uso di tale ornamento spetta soltanto agli Augusti sotto i piedi dei quali scorre sangue regale...

Una cintura splendente di gemme pregiate e d'oro purificato con la fusione cinse i lombi del sovrano. La veste divina, tenuta ferma sotto il petto, scese fluttuante fino al ginocchio, candida nel prezioso lembo.

Un manto coprì avvolgendole le spalle del cesare con porpora ardente e, con i suoi ornamenti di fulvo metallo, vinceva la vista allorché il principe tirava fuori la destra. Una fibbia d'oro strinse le giunture con il dente ricurvo e alla

sommità delle catenelle brillarono gemme, gemme che portò la felice vittoria nella guerra gotica e Ravenna propizia restituì ai suoi signori e che Belisario portò dalla corte vandalica.

Ciò che Corippo descrive con la sua consueta prolissità, da buon poeta di corte qual era, è il cosiddetto «abito civile» del sovrano, formato da tunica bianca con banda d'oro (la «veste candida nel prezioso lembo») e cintura d'oro tempestata di gemme, manto di porpora fermato dalla fibbia con pendagli, i morbidi calzari rossi (il «purpureo fulgente coturno») e la corona che in seguito il patriarca di Costantinopoli avrebbe messo in capo a Giustino II. È lo stesso abbigliamento portato da Anastasio I per la sua incoronazione nel 491, ma è soprattutto quanto vediamo indosso a Giustiniano nel mosaico di S. Vitale (fig. 1) sia pure con piccole varianti: la cintura che non è dorata e, a quanto può capire da Corippo, un diverso tipo di calzari. Giustiniano porta infatti un specie di sandali, mentre del successore è detto che calza i «coturni», cioè verosimilmente stivali di tipo militare che meglio si adattavano alla cerimonia di proclamazione. Forse sono gli stessi che vediamo ai piedi di Giustiniano in una sua raffigurazione a cavallo del 534 o anche dell'imperatore anonimo effigiato nell'avorio Barberini che si trova al Louvre (figg. 2, 3). Corippo non parla inoltre del *tablion,* il riquadro di stoffa ricamato d'oro che si nota sulla clamide di Giustininano e che faceva parte anche dell'abito ufficiale di imperatrici e dignitari, ma potrebbe alludervi accennando all'ornamentazione di «fulvo metallo» nel mantello del suo eroe.

Giustiniano a S. Vitale offre un interessante esempio di abbigliamento imperiale. Ai piedi, si è detto, porta sandali purpurei ornati con pietre preziose che erano chiamati *campagi* (fig. 7); indossa poi brache aderenti (i *tibialia)* di porpora come già Anastasio I e come, probabilmente, anche Giustino II. Sopra a queste la tunica bianca con banda d'oro *(clavi)* lunga fino al ginocchio è fermata da una cintura. La tunica veniva chiamata *divitision* mentre la cintura aveva nome *cingulum* (in greco *zone)* ed era insegna distintiva del servizio pubblico, dal semplice impiegato al più alto dei funzionari. Sulla tunica Giustiniano veste il manto o clamide, di porpora con *tablion* dorato e decorazione di uccelli verdi inscritti in cerchi rossi (fig. 8). Il *tablion* pare aver avuto una semplice funzione ornamentale Lo vediamo anche sul mantello dei dignitari alla destra dell'imperatore. Sia nella clamide imperiale che in quella dei dignitari prosegue nella parte posteriore in modo da formare un disegno continuo quando

questa era chiusa. Secondo la consuetudine del tempo, la clamide è infatti indossata in modo da lasciare libero soltanto il braccio destro ed è perciò fermata da una fibbia sulla spalla destra La fibbia imperiale *(fibula)* consta di una spilla circolare d'oro con una pietra rossa al centro e una corona di perle da cui pendono tre catenelle terminanti ognuna in una grossa perla. Giustiniano ha poi in capo una ricca corona (lo *stemma)* formata da un cerchio rigido da cui scendono quattro pendagli (fig. 9). Questi ultimi sono comunemente chiamati *pendilia* per distinguerli dai *prependulia* che ornavano le corone delle imperatrici. La corona rigida con pendagli entra nell'uso nel VI secolo. Si distingue dallo *stephanos* rigido ma senza pendagli che porta ad esempio l'imperatore dell'avorio Barberini o dal più antico *diadema* formato da una banda di stoffa con pietre e perle preziose che si annodava sulla nuca. Lo vediamo in capo a Giustiniano in alcuni tipi monetari talvolta anche annodato sull'elmetto (figg. 2, 4).

I capi di abbigliamento sopra descritti venivano considerati quali insegne della regalità, anche se con diverso rilievo. Particolare importanza sotto questo profilo avevano la corona e la clamide purpurea. La porpora veniva prodotta nelle fabbriche di stato in diverse gradazioni cromatiche e l'uso ne era riservato all'imperatore e alla sua casa. Lo vediamo chiaramente nel mosaico di S. Vitale: Giustiniano ha un manto di porpora violetta a differenza dei dignitari che lo portano bianco. Allo stesso modo, nel mosaico del catino absidale, il Cristo indossa la porpora riaffermando ancora una volta, in termini simbolici, il parallelismo fra le due corti. Di porpora scarlatta sono anche i *campagi* di Giustiniano distinguendosi sia per il colore che per gli ornamenti da quelli del seguito. L'uso dei calzari purpurei, scrive Corippo, era consentito soltanto agli imperatori. Procopio dal canto suo precisa che l'onore era condiviso dal re dei Persiani e, finché Giustiniano non li abolì, dai satrapi armeni vassalli che da Bisanzio ricevevano le insegne del potere. Fra queste appunto i «calzari di color fenicio alti fino al ginocchio», di certo corrispondenti al «purpureo fulgente coturno» di Corippo. La corona veniva consegnata al nuovo sovrano, come si è visto, nel momento più solenne della sua proclamazione. L'importanza di questa come emblema primario della regalità è messa in evidenza dal cronista Giovanni Malala, contemporaneo di Giustiniano, il quale ricorda che l'imperatore non portò lo *stemma* per trenta giorni in segno di lutto per il terremoto che aveva colpito Costantinopoli. Un episodio simile, relativo a Giustino I, dà inoltre con chiarezza l'idea di

come la corona fosse associata alla clamide quale insegna primaria. A motivo del terremoto che nel 526 distrusse Antiochia, infatti, il sovrano si recò a S. Sofia per la celebrazione della Pentecoste senza clamide e corona ma indossando come i suoi dignitari un semplice abito scuro. Lo stesso si può rilevare dall'incoronazione di Anastasio I. Dopo aver vestito tunica con cintura, brache e calzari Anastasio si presentò sul *Kathisma* per l'incoronazione militare; di qui tornò nella sala attigua per indossare le «insegne imperiali»: clamide e corona che il patriarca gli porse dopo aver recitato una preghiera.

Gli abiti avevano un ruolo importante nel cerimoniale di corte. L'imperatore si mostrava ai sudditi in un abbigliamento che dava l'impressione immediata del suo potere straordinario. Basta uno sguardo alle figurazioni del tempo per rendersi conto di quanto siano stati splendidi i capi dell'abbbligliamento imperiale. Essi erano conservati dal personale addetto al servizio del sovrano: «I suoi fidi servi – afferma Corippo – si affrettano ad eseguire gli ordini secondo i compiti di ciascuno, traggono fuori e portano le auguste vesti, le cinture preziose per le gemme e il diadema del sacro capo». I «fidi servi» cui accenna genericamente il poeta erano i *vestitores,* gli eunuchi che si occupavano del guardaroba imperiale. Era loro affidata in particolare la cura delle insegne primarie conservate al Gran Palazzo, il cui possesso poteva rivelarsi determinante in caso di sedizioni. Durante la tumultuosa elezione di Giustino I, ad esempio, i soldati in rivolta chiesero più volte le insegne imperiali agli eunuchi ma questi, chiusi in un edificio del palazzo, rifiutarono di consegnarle finché non si ebbe un'elezione regolare. Qualche anno più tardi l'antiimperatore Ipazio fu proclamato al foro di Costantino dalla folla in rivolta contro Giustiniano sollevandolo sullo scudo e ponendogli addosso un *torques* che, con un'innovazione ripresa poi da Giustino II, gli fu messo attorno al collo anziché sul capo. Di qui i rivoltosi si diressero a Palazzo per impossessarsi di clamide e corona con cui perfezionare la proclamazione ma non riuscirono nell'intento. Un curioso aneddoto riportato da un cronista del IX secolo ci informa però su una disattenzione dei *vestitores* che, durante una cerimonia all'Hebdomon, smarrirono la corona di Giustiniano. Corona che, egli aggiunge, fu ritrovata quasi intatta dopo otto mesi.

Oltre al sovrano, i dignitari avevano un'uniforme propria che ne indicava il rango. Essi di distinguevano per «la varietà dei loro abbigliamenti, le diverse acconciature e le maniere di

ornarsi». Su questo tema però non siamo bene informati o, per meglio dire, abbiamo soltanto notizie sparse e imprecise che non consentono di delineare un quadro dettagliato. Se ancora una volta guardiamo al mosaico di S. Vitale, notiamo che i due personaggi a destra di Giustiniano vestono un abito ufficiale con tunica, brache, clamide bianca, *tablion* porpora e *campagi* neri (fig. 1). Sulla spalla destra portano inoltre un motivo decorativo, una sorta di spallina con un disegno che potrebbe corrispondere a un grado. Ma purtroppo non si sa a quale costume si riferisca. E incerta d'altronde anche l'identificazione dei dignitari, che alcuni ritengono Belisario e l'eunuco Narsete. Belisario con la barba, secondo l'uso degli ufficiali del tempo, e Narsete senza. Lo stesso si può dire per il mosaico del catino absidale, in cui S. Vitale è verosimilmente raffigurato negli abiti di un alto dignitario bizantino. Un abito particolare avevano anche i dinasti vassalli, che da Costantinopoli ricevevano le insegne del potere. Il re dei Lazi, ad esempio, fu proclamato a Bisanzio da Giustino I che lo fece battezzare e gli diede una moglie cristiana, di nome Valeriana, nipote di un dignitario di corte. Ebbe quali insegne una «corona imperiale», clamide di seta con *tablion* in cui era ricamata l'immagine di Giustino, tunica bianca a bande d'oro ugualmente con l'immagine dell'imperatore, cintura con gemme e calzari rossi ornati con perle.

L'imperatore poteva indossare anche il costume militare (figg. 2, 3, 4) con corazza e lungo mantello di porpora (il *paludamentum)*, lancia e scudo, calzari militari ed elmetto con diadema con o senza pendagli oppure la così detta *toupha.* Quest'ultima era una corona rigida sormontata da penne di pavone disposte a ventaglio che, a quanto pare, poteva venire usata nei trionfi. Giustiniano la portava in una colossale statua di bronzo, eretta in suo onore a Costantinopoli, che lo raffigurava a cavallo con il globo crucigero nella sinistra e la destra sollevata verso Oriente come monito, si diceva, per i Persiani affinché non invadessero l'impero. La statua venne fusa dai Turchi nel Cinquecento ma ne possediamo un disegno eseguito nel 1340, utile per rendere l'idea di tale copricapo (fig. 5), ancora in uso a corte nel secolo X Il costume militare si adattava naturalmente alle cerimonie in cui il sovrano figurava nella sua qualità di capo degli eserciti. È usuale nella monetazione giustinianea che ci suggerisce anche la forma e la figurazione dello scudo imperiale, in cui si nota un cavaliere intento a trafiggere l'avversario (fig. 4).

Il sovrano portava infine l'abito consolare assumendo il consolato o in occasione dei trionfi, come fece Giustiniano nel 534 allorché celebrò la vittoria sui Vandali. L'imperatore si vestiva in questo caso come i consoli raffigurati nei numerosi dittici che ci sono pervenuti. Erano caratteristici dell'abito consolare lo scettro *(scipio eburneus)* retto con la mano sinistra e la *trabea triumphalis,* un manto voluminoso decorato con rosette su fondo porpora, avvolto in modo complicato attorno al corpo (fig. 6). La *trabea* imperiale, a differenza di quella dei semplici consoli, era inoltre arricchita con gemme e in aggiunta agli ornamenti consolari il sovrano portava anche la corona. Non possediamo purtroppo immagini di imperatori-consoli e per la ricostruzione dell'abito dobbiamo far capo ai dittici nonché a quanto Corippo ci dice a proposito di Giustino II.

1. Giustiniano I e la sua corte.
Mosaico, sec. VI.
Ravenna, chiesa di S. Vitale (consacrata nel 547 o 548).

Giustiniano è raffigurato in atto di offrire una patena aurea alla chiesa. Il corteo, da destra, inizia con un suddiacono con il turibolo seguito da un diacono con l'evangeliario in mano. Vengono quindi il vescovo Massimiano e un dignitario a mezzo busto in cui si è visto il banchiere Giovanni Argentario, che finanziò la costruzione della chiesa, o anche il prefetto del pretorio d'Italia. Dopo l'imperatore altri due dignitari, che potrebbero essere Belisario e Narsete, e alcuni soldati della guardia.
Il mosaico offre un interessante esempio del cosiddetto «abbigliamento civile» dell'imperatore, distinto da quello militare e dall'abito consolare che il sovrano portava in altre circostanze. Giustiniano porta sandali di porpora (i *kampàgia*) ornati con pietre preziose; brache di porpora (i *tibialia*) e, sopra, il *divitision*, che è la tunica bianca con liste d'oro lunga fino al ginocchio e fermata con una cintura. Sopra la tunica indossa clamide di porpora con un riquadro (il *tablion*) decorato con disegni di uccelli in cerchi rossi e che prosegue nella parte posteriore della clamide. Questa è indossata, secondo la consuetudine, in modo da lasciare libero il braccio destro ed è tenuta ferma sulla spalla da una fibbia (la *fibula*) da cui pendono tre catenelle terminanti ognuna in una grossa perla. La corona (lo *stemma*) è formata da un cerchio rigido con perle e pietre preziose da cui scendono quattro pendagli.
Corona, manto di porpora, fibbia e calzari di porpora erano considerati insegne della regalità. I dignitari a destra di Giustiniano portano tunica bianca ornata con disegni geometrici, clamide con *tablion* e *kampagia* neri.

2. Giustiniano in abiti militari.
Copia di medaglione d'oro, sec. VI (534-538).
Londra, British Museum.

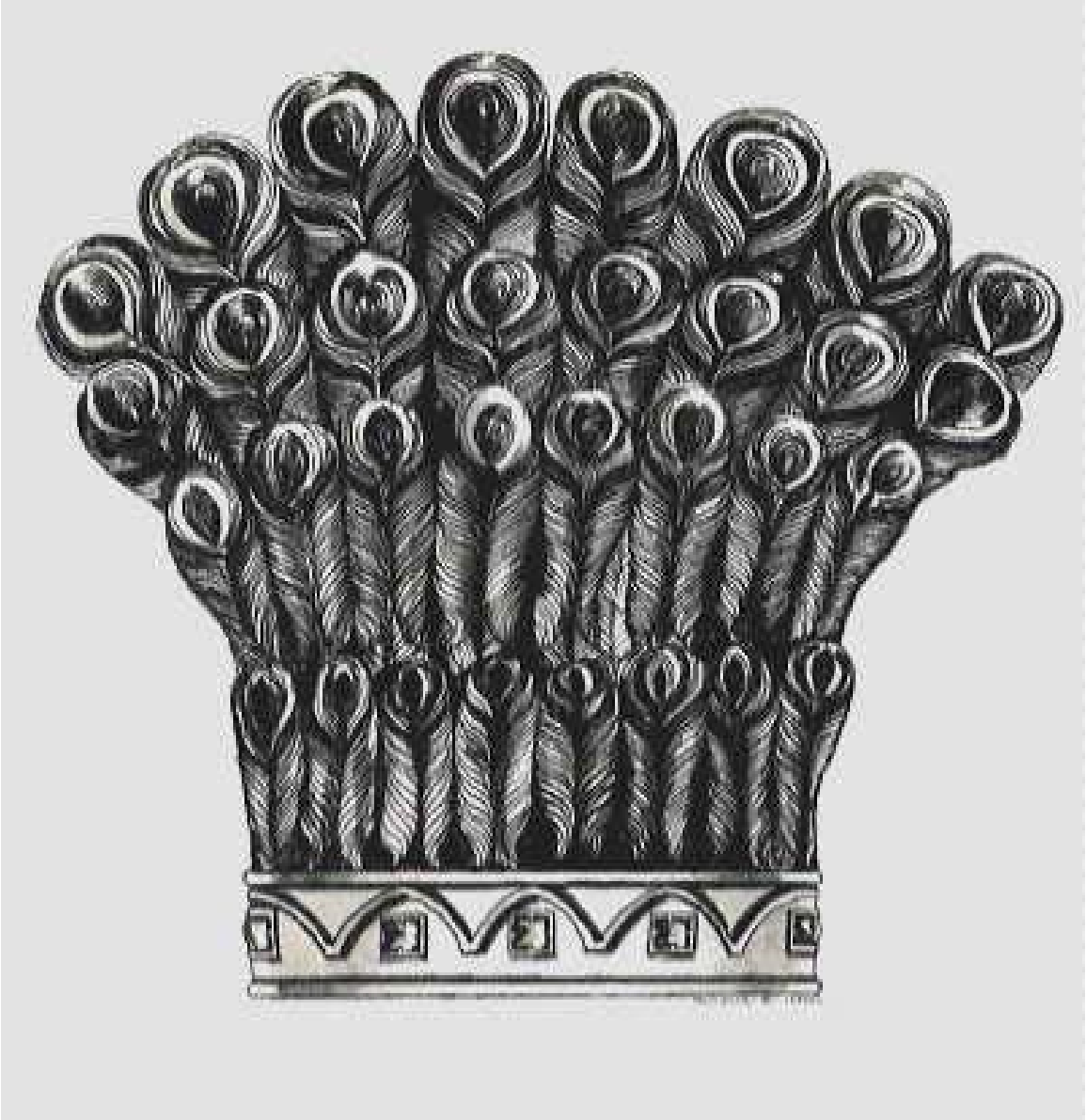
L'originale venne sottratto nel 1831 dal Cabinet des Médailles di Parigi. Fu coniato con ogni probabilità per commemorare la vittoria di Belisario sui Vandali nel 534. Nel recto compare l'imperatore in abiti militari con la leggenda: DNIVSTINI ANVSPPAVC *(dominus noster Iustinianus perpetuus Augustus)*; nel verso lo si vede a cavallo con lancia in mano e preceduto da una Vittoria con la leggenda: SALVSETCL ORIA ROMANO RVM *(salus et gloria Romanorum).*

3. Imperatore anonimo.
Tavoletta di dittico imperiale, sec. VI.
Parigi, Museo del Louvre.

La tavoletta mostra una composizione trionfale con un sovrano a cavallo, identificato con Anastasio I o con Giustiniano, in abiti militari e con in capo una corona rigida senza pendagli (lo *stephanos*). Il sovrano è accolto da una figura alata della Vittoria. Un barbaro gli regge la lancia, dietro al cavallo, e altri barbari nello scomparto sottostante gli porgono tributi. La personificazione della terra regge il piede dell'imperatore per significare simbolicamente l'universalità del suo potere, mentre in alto un Cristo imberbe benedice. Si nota infine, a destra del cavaliere, un personaggio in abiti da generale romano che gli rende omaggio presentando una statuetta della Vittoria che regge una corona d'alloro. La scena ricorda il ritorno di un imperatore da una campagna vittoriosa, che era celebrato con particolare solennità nel cerimoniale di corte.

4. Solido di Giustiniano.
Zecca di Costantinopoli (527-538).

Giustiniano in abiti militari con elmo adorno di diadema e *pendilia*, corazza e paludamento, lancia appoggiata sulla spalla destra e scudo con figurazione di cavaliere che abbatte un nemico.
Leg.: DNIVSTINI ANVSPPAVC (*dominus noster Iustinianus perpetuus Augustus*).



5. La «toupha» di Giustiniano.
Riproduzione di un disegno eseguito nel 1340, particolare.

La *toupha* era una bassa corona sormontata da piume di pavone disposte a ventaglio, ancora in uso a corte nel sec. X. Giustiniano la portava in una colossale statua di bronzo eretta in suo onore a Costantinopoli nel 543 o 544. L'imperatore vi appariva in abiti militari con il globo sormontato dalla croce nella sinistra e la destra rivolta verso Oriente per intimare ai Persiani di non invadere l'impero. La statua venne fusa dai Turchi nel Cinquecento, ma se ne conserva un disegno sia pure piuttosto approssimativo.

6. Il console Magno.
Avorio, tavoletta di dittico consolare, a. 518.
Parigi, Bibliothèque Nationale, Cabinet des Médailles.

Magno, console a Costantinopoli nel 518, è raffigurato sulla sedia di parata (la *sella curulis*) con in mano lo scettro e la *mappa*, il drappo con cui doveva dare l'inizio dei giochi dell'ippodromo. Indossa la *trabea*, il lungo manto che gli avvolge le spalle e cade sul davanti dove un'estremità è tenuta sollevata con il braccio sinistro. Ai suoi lati le allegorie di Roma e di Costantinopoli. Lo stesso abbigliamento era usato nel tardo antico dall'imperatore allorché assumeva il consolato, ma la sua *trabea* era ornata con pietre preziose e inoltre portava la corona.

7. I calzari di Giustiniano.
Riproduzione dei campagi del mosaico imperiale di S. Vitale a Ravenna.
I *campagi* differivano dai «coturni» usati durante le incoronazioni e che dovevano essere stivali di tipo militare. Calzature simili, sia pure senza ornamenti, sono portate dai dignitari e dalla scorta dell'imperatore.

8. Particolare della clamide di Giustiniano.
Riproduzione dal mosaico imperiale di S. Vitale a Ravenna.
Il disegno mostra la decorazione del *tablion* della clamide imperiale. Il *tablion* era un riquadro di stoffa cucito sulla clamide dei sovrani e dei dignitari. Poteva essere applicato sia sulla parte anteriore che su quella posteriore in modo da formare una decorazione continua allorché il mantello era chiuso. Di norma la clamide veniva indossata con l'apertura in corrispondenza del braccio destro lasciando coperto il sinistro.

9. La corona di Giustiniano
Riproduzione dal mosaici imperiale di S. Vitale.

Corona e clamide erano considerate insegne primarie della regalità. La corona di Giustiniano Teodora mostra grande profusione di materiale prezioso ed è ornata con pendagli: quattro catenelle d'oro terminanti in una perla.

di **Giorgio Ravegnani**

(docente di Storia bizantina presso la Facoltà di lettere e filosofia dell'Università di Venezia)

Gli slavi e l'Impero Bizantino

Di Ivan Dujchev

Gli Slavi, come una razza umana nuova e sconosciuta, si affacciarono ai confini del vecchio mondo europeo già nei primi secoli dopo Cristo. L'Impero d'Oriente però entrò in contatto immediato con essi appena al tramonto del secolo quinto, quando varie moltitudini di invasori slavi apparvero minacciosamente ai suoi confini settentrionali, lungo il Danubio. Gli imperatori di Roma, come adesso i loro successori al trono della "Nuova Roma", Costantinopoli, avevano ormai conosciuto, nel volgere dei secoli, numerosi invasori, alcuni dei quali erano riusciti perfino a spingersi profondamente nell'interno del territorio, ma poi si erano ritirati, erano stati sconfitti oppure scomparvero in qualche altro modo. Sembra che anche questa volta - e per un periodo assai lungo il governo di Costantinopoli non si sia turbato eccessivamente dinanzi alle invasioni slave. Tanto meno si prevedeva che questi invasori slavi, oppostamente ai loro predecessori di altri popoli e tribù, potevano stabilirsi in modo definitivo e duraturo sia dentro i confini dell'Impero che fuori, vicino ad essi, e diventare, così, un fattore nuovo nelle vicende dell'Impero sino alla sua fine.

Quanto limitata importanza si attribuiva, nei palazzi costantinopolitani, ai nuovi avversari, lo dimostra forse più di tutto il resto l'attività politica e militare di due degli imperatori più celebri di quel periodo: Giustiniano I (527-565) e Eraclio (610-641). Gli strateghi di Giustiniano I ebbero, da lui, l'incarico di guerreggiare nell'Oriente ed in Occidente, durante anni e anni, lontano dalla capitale, per salvare l'integrità dell'Impero. Meno di un secolo più tardi, Eraclio si mise personalmente a capo del suo esercito ed intraprese quella lunga "crociata", che terminò con la disfatta dell'Impero dei Persiani; una vittoria, la quale invece di giovare ai Bizantini, ben presto tornò a loro danno, giacché aprì la strada alla conquista araba. La sua politica non meno infelice abbandonò, per alcuni decenni, la difesa del limes danubiano e rese insufficiente questo baluardo dinanzi alle masse slave. Nel corso di un periodo relativamente breve la maggior

parte della Penisola balcanica venne occupata dagli Slavi, che si spinsero sino all'interno del Peloponneso e penetrarono perfino in alcune isole dell'Egeo.

Nei secoli che seguirono, intorno al territorio dell'Impero, al nord, al nord-ovest e al nord-est, si formarono i primi stati dei popoli slavi. Così, già nel secolo VI-VII nacque per l'Impero bizantino quel grande e gravoso problema slavo: come regolare cioè i suoi rapporti sia con quella numerosa popolazione slava, che si era stabilita dentro i confini stessi dell'Impero, come anche con i giovani stati slavi, pieni di energia primitiva. Per quasi un millennio il governo di Costantinopoli cercò di risolvere, per mezzo di rapporti pacifici oppure con le armi, il problema slavo. Numerosi fatti nella vita politica, culturale e militare dell'Impero durante tutto questo periodo sono strettamente connessi con i rapporti bizantino-slavi e possono essere chiariti soltanto in questa luce. Io stesso vale, in ugual misura, anche per gli Slavi, specie per quelli detti Slavi meridionali e orientali, cioè Russi. Dopo aver intrecciato molteplici rapporti con Bisanzio, e dopo aver subito un potente influsso dalla civiltà bizantina, questi popoli slavi ne assunsero - dopo la caduta dell'Impero sotto il dominio turco nel 1453 - la maggior parte dell'eredità culturale, per vivere con essa ancora dei secoli di seguito. Se si vuol stabilire ciò ch'era "Byzance après Byzance", bisogna rivolgere lo sguardo verso il mondo slavo, e non solo verso la popolazione di origine greca. In tal modo, se la storia di un impero mondiale, quale fu precisamente Bisanzio, si deve studiare ampiamente nei suoi particolari, occorre assolutamente non perdere di vista pure la storia dei rapporti bizantino-slavi, e precisare la natura e la profondità dell'influsso culturale bizantino sugli Slavi.

Se per quanto riguarda Bisanzio il problema pare chiaro, non è così rispetto agli Slavi stessi. Negando spessissimo ogni reciprocità nei rapporti in qualsiasi manifestazione della vita storica, si giunge a dichiarare lo sviluppo culturale degli Slavi meridionali e orientali nel Medio evo in assoluta soggezione a Bisanzio e privo di qualunque valore originale. Per vari secoli dell'epoca medioevale l'Impero bizantino fu la patria di una impareggiabile civiltà, di riconosciuta superiorità in paragone con la rozzezza dei popoli nuovi, stabilitisi nel continente europeo, come pure in confronto con la deplorevole decadenza dei vecchi popoli dell'Occidente. Pur

dichiarando la civiltà degli Slavi meridionali e orientali di quell'epoca come un fenomeno di schietta imitazione e perfino di plagio da Bisanzio, rimarrebbe loro almeno il merito di essersi appropriati dei valori di questa grande civiltà, di averli divulgati fra popoli più remoti e perpetuati tanti secoli dopo la scomparsa dell'Impero come centro di vita politica e di attività culturale.

Quando si parla in genere dei rapporti bizantino-slavi è necessario fare una distinzione preliminare fra gli Slavi meridionali, orientali e occidentali. In immediata vicinanza con il centro stesso dell'Impero bizantino, gli Slavi meridionali - in primo luogo i Bulgari, poi i Serbi ed i Croati - mantenevano dei contatti diretti e continui con Bisanzio, durante tutta l'epoca medioevale. Gli Slavi orientali oppure Russi abitavano alquanto discosti, ma nonostante ciò avevano stretti legami di ogni genere con i Bizantini, mentre gli Slavi dell'Ovest, Cechi, Slovacchi e Polacchi, a causa della lontananza geografica, avevano scarse possibilità di mantenere un contatto regolare ed assiduo con l'Impero d'Oriente. Non pare necessario insistere sul fatto che questo fattore puramente geografico prestabiliva, in un certo senso, anche i limiti ed il contenuto dell'influsso che Bisanzio esercitava sui singoli paesi slavi. Già nella seconda metà del secolo VI sparsi gruppi slavi riuscirono a penetrare nel territorio dell'Impero bizantino: erano quello stato bulgaro sul territorio dell'antica Moesia Inferior, il quale attraversando innumerevoli vicende e alternativi periodi di consolidamento e di decadenza - sopravvisse sino all'ultimo decennio del '300, quando venne annientato dai Turchi. Nelle relazioni fra lo stato bulgaro e l'Impero bizantino si alternarono periodi di pace con altri di guerra. Senza soffermarsi qui alle epoche di guerra - durante le quali tuttavia l'influsso bizantino, benché per altre vie, non cessava di esercitarsi - occorre rilevare piuttosto i periodi di pace, fissati per mezzo di singoli trattati fra i due stati. Stando alle testimonianze delle fonti storiche disponibili su alcuni dei trattati meglio conosciuti, come quelli del 681, del 716, dell'814-15, dell'864, del 927, oppure del 1235, possiamo dedurre che in tal guisa venivano sistemati diversi momenti dei rapporti reciproci: la delimitazione dei confini, lo scambio dei prigionieri di guerra, il pagamento di tributo, presentato spesso come offerta di "doni", poi lo scambio di merci, i matrimoni "politici" fra le famiglie regnanti, l'estradizione degli esuli, le

relazioni di carattere religioso ed ecclesiastico, ecc. Si conoscono, inoltre, alcuni dei trattati stabiliti fra l'Impero di Costantinopoli e la Russia di Kiev, organizzatasi come stato indipendente nella seconda metà del secolo IX, come anche con gli altri principati russi, sorti nell'epoca posteriore, e con Mosca. Questi trattati bizantino-russi, taluni dei quali sono noti unicamente in testo paleorusso nelle cronache russe, regolavano pressappoco i medesimi problemi che con i Bulgari: il commercio bizantino-russo, lo scambio dei prigionieri di guerra o di schiavi fuggiaschi, le alleanze o gli aiuti militari forniti dai Russi in difesa dell'Impero, i matrimoni "politici" fra i principi russi e la reggia imperiale, diversi problemi collegati con la vita religiosa ed ecclesiastica, ecc. Il governo costantinopolitano si sforzava di mantenere, già dal sec. IX, quando si organizzarono i primi nuclei di vita statale fra i Serbi ed i Croati, dei rapporti assidui e, di solito, amichevoli, giacché contava di poter profittare della loro assistenza per frenare l'ostilità di altri popoli, innanzitutto dei Bulgari, posti geograficamente nel mezzo. Sono noti sfortunatamente soltanto alcuni dei trattati fra Bisanzio, i Serbi ed i Croati, coi quali si chiarivano momenti di indole religiosa ed ecclesiastica, si stabilivano delle alleanze militari, si concludeva la pace, si regolavano contese circa la delimitazione dei confini, oppure si combinavano matrimoni "politici" ecc. Tanto più limitati erano naturalmente i contatti fra Bisanzio e gli Slavi occidentali e le notizie che ne abbiamo sono assai scarse. Fra tutti i trattati conclusi dall'Impero con questi Slavi merita speciale rilievo quello dell'862-63 con il principe della Grande Moravia Rastislav, che ebbe come seguito l'invio di Costantino FilosofoCirillo e suo fratello Metodio come missionari e propagatori della scrittura slava. Esattamente alla vigilia della conquista di Costantinopoli da parte dei Turchi (maggio 1453), fra il patriarcato ortodosso e gli hussiti cechi furono scambiate alcune ambascerie, in vista di giungere ad una unione, senza pervenire però, a causa dello sviluppo troppo rapido degli avvenimenti, a nessun risultato.

Meno di tutto si conoscono dettagli sui rapporti commerciali che l'Impero bizantino, durante tutta l'epoca medioevale, manteneva in modo speciale con gli Slavi meridionali ed orientali. La maggior parte dei trattati fra Bisanzio e gli stati slavi medioevali contengono delle clausole di carattere economico e commerciale. Il governo costantinopolitano cercava, in tal guisa, di assicurare, specie per la numerosa popolazione della capitale stessa, l'approvvigionamento con

viveri di provenienza agricola e con certe materie prime. Si hanno delle notizie un po' più abbondanti sui rifornimenti dalla Bulgaria, vicinissima al centro dell'Impero, dalla Russia e, per l'epoca posteriore, dalla città di Dubrovnik (Ragusa) sulla costa adriatica. Le insufficienti testimonianze delle fonti scritte possono essere ampiamente illustrate e corroborate mediante i rinvenimenti di carattere numismatico, particolarmente di monete bizantine in territori slavi, e d'altronde dalle scoperte archeologiche. Sebbene la grandissima parte delle numerose e continue scoperte di materiale archeologico e numismatico sia accuratamente registrata e analizzata, solo futuri, desiderabili studi potrebbero precisare la natura dello scambio commerciale bizantino-slavo nel corso di parecchi secoli.

Esisteva però un campo della vita, dove sia il governo costantinopolitano che lo stesso patriarcato ortodosso stentavano a stabilire dei rapporti possibilmente più serrati e regolari con i paesi slavi: era, conforme alla mentalità medioevale, il campo della fede. L'attività missionaria fra i popoli allogeni e pagani costituiva per i Bizantini non tanto e non solo una manifestazione di proselitismo ardente, ma pure un mezzo da sfruttare per intenti prettamente politici. Io dice esplicitamente il patriarca Fozio, in una sua enciclica dell'867, dichiarando che la conversione al cristianesimo di un popolo straniero e "barbaro" era il miglior espediente per parare un avversario e perfino per ridurlo al servizio della politica imperiale. Gli interessi del governo coincidevano totalmente coi quelli della chiesa costantinopolitana, e ciò spiega a sufficienza si tutta l'attività missionaria intrapresa dallo stato e dalla Chiesa ortodossa, che gli sforzi continui e ostinati, nonostante la reazione da parte degli Slavi, per imporre, dopo la conversione ufficiale, un gerarchia di origine bizantina. Per quanto riguarda i rapporti politici fra i diversi stati e popoli, il governo costantinopolitano si era ingegnato a formulare la teoria della "famiglia dei popoli e dei principi" , secondo la quale esisteva una fittizia gerarchia politica, al cui apice stavano il basileus ed il popolo bizantino, mentre al di sotto di essi venivano disposti, in un vasto sistema di finta parentela e subordinazione rispetto a Bisanzio, i sovrani stranieri ed i rispettivi popoli. Gli avvenimenti politici nei tempi posteriori diminuirono sensibilmente il potere bizantino e offuscarono il prestigio dell'Impero nel mondo europeo, ove intanto si erano invigoriti altri stati, giovani o vecchi, che disputavano seriamente 1

supremazia di Costantinopoli. Ciò che Bisanzio perdeva continua mente sul piano politico veniva parzialmente ricuperato nel campo dell'influsso religioso, ecclesiastico e, quindi, culturale. Già i primi successi nell'attività missionaria dei Bizantini per la conversione degli Slavi erano accompagnati immancabilmente dall'istituzione di una gerarchia ecclesiastica - costituita da metropoliti, arcivescovi, vescovi ecc. nei rispettivi paesi slavi, sottomessa, almeno teoricamente, in modo assoluto al patriarcato di Costantinopoli proclamato il vero detentore e interprete dell'ortodossia. Talvolta i popoli slavi si ribellavano contro i tentativi di Costantinopoli di tenerli in piena subordinazione nella gerarchia ecclesiastica, e riuscivano ad ottenere una certa autonomia. La supremazia costantinopolitana nel campo ecclesiastico si manifestò però più duratura che il potere politico. Anzi, intanto che l'Impero perdeva sempre di più e irreparabilmente i suoi territori, specie a causa dell'avanzata dei Turchi, per essere finalmente, all'inizio del '400, ridotto quasi alla sola capitale, il patriarcato aveva pressoché immutabilmente conservato il suo "dominio spirituale" fra i popoli slavi. La conquista turca nel 1453, invece di diminuire il suo potere fra gli Slavi meridionali, gli conferiva - fra questi popoli sottomessi ai Turchi politicamente e privati di ogni autonomia amministrativa - dei diritti di supremazia ancora più vasti e, per la volontà del conquistatore, ancora più incontrastati. Con l'autorità ecclesiastica bizantina - che diede prova di una vitalità superiore alla vitalità del potere politico dell'Impero - accadde qualcosa che pare inconcepibile a prima vista. Con la disfatta dell'Impero bizantino e con l'estendersi del potere del patriarcato su tutti i popoli ortodossi, sia negli immensi territori russi che fra gli Slavi meridionali, la chiesa ortodossa, governata da Costantinopoli, fini col diventare - per quanto riguarda l'appartenenza etnica della maggioranza dei suoi fedeli - una chiesa essenzialmente slava. Nonostante ciò, fino quasi al sec. XIX il patriarcato costantinopolitano - erede di quello bizantino - non cedeva quasi diritti di autonomia agli Slavi meridionali. Così, il dominio bizantino tramite la Chiesa si era perpetuato diversi secoli dopo la scomparsa di Bisanzio come potere politico. Dei tentativi di insubordinazione e di rivolta contro il potere ecclesiastico costantinopolitano fra gli Slavi meridionali e orientali ci sono stati, indubbiamente, ed essi portarono alla creazione delle chiese autonome slavo-ortodosse, basandosi soprattutto sul principio - formulato già dal re bulgaro Kalojan in una lettera del 1203-1204 diretta al papa Innocenzo III - "quia imperium

sine Patriarcha non staret". Questa rivolta era però sempre o quasi indirizzata contro la giurisdizione del patriarcato bizantino o post-bizantino, mai contro i dommi imposti da esso. Quanto poco la Chiesa costantinopolitana era disposta a riconoscere al mondo slavo, sottomesso al suo potere, diritti di uguaglianza si potrebbe desumere, fra l'altro, dal semplice fatto che nel pantheon dei santi venerati dalla Chiesa ortodosso-bizantina, sino quasi ai tempi moderni, i santi di origine slava erano in numero esiguo. Nella vita storica del popolo bulgaro, fra l'altro, nacque un conflitto quasi tragico: adottar la fede e, in conseguenza, subire l'influsso culturale del medesimo Impero, in lotta contro il quale, per mantenere nei secoli l'integrità e l'autonomia del suo stato, più di una volta prese le armi. Inutile dire che questo conflitto ebbe numerose ripercussioni in vari momenti della storia bulgara.

Il cristianesimo cominciò a penetrare fra gli Slavi, per vie diverse, già dal sec. VI in poi. Quei popoli slavi che si stabilirono nei territori della Penisola balcanica, entrarono qui in contatto con centri di un cristianesimo antico, che l'epoca delle invasioni e lo spostamento della popolazione indigena non erano riusciti ad annientare totalmente. Focolai del cristianesimo antico esistevano anche sul litorale settentrionale del Mar Nero, e con essi gli Slavi orientali ben presto entrarono in contatto. Bisanzio dal lato suo contribuiva con vari mezzi a propagare la fede di Cristo fra gli Slavi meridionali e quelli orientali. Questo processo di propagazione del cristianesimo in via d'evoluzione ricevette la sua consolidazione e riconoscimento con la conversione ufficiale, avvenuta per detti popoli slavi in vari momenti fra la seconda metà del IL e la fine del X secolo. Nell'865, sotto il principe Boris (852-889), il cristianesimo fu riconosciuto come religione ufficiale nello stato bulgaro, e fu istituita una gerarchia ecclesiastica, con a capo un arcivescovo, poi dal 927 un patriarcato riconosciuto da Costantinopoli, abolito nel 972 dai Bizantini e restaurato nel 1235, sino alla conquista turca nel 1393-96'. A Costantinopoli si reagiva energicamente ad ogni tentativo dei Bulgari di staccarsi dalla giurisdizione e dalla dottrina bizantino-ortodossa, avvicinandosi come avvenne nei sec. IX, X, XIII e XIV - alla Chiesa di Roma. Più complicata è la storia del cristianesimo fra i Serbi ed i Croati: propagatori della fede qui erano, accanto ai Bizantini, i missionari romani. La conversione dei Serbi avvenne nell'epoca di Basilio I (867-886), ma soltanto nel 1220 i Bizantini - scacciati da

Costantinopoli nel 1204 e confinati nella città microasiatica di Nicea acconsentirono a nominare l'ex-principe Saba arcivescovo ed a riconoscere l'autonomia giurisdizionale della Chiesa serba. La proclamazione di un patriarcato serbo nel 1346 provocò talmente l'ira di Costantinopoli, gelosissima per la sua supremazia, che ne conseguì una scissione per ben 30 anni. La conversione dei Russi al cristianesimo e l'organizzazione della relativa gerarchia ecclesiastica furono il risultato di fattori diversi. A prescindere dall'influsso della Chiesa di Roma, penetrato in alcuni territori ed in certi momenti particolari a, bisogna rilevare l'azione dei centri antichi sul litorale del Mar Nero, l'azione dei centri bulgari d'allora (Preslav e Ochrida), poi l'influsso bizantino e quello che veniva dalla Grande Moravia. Così, il cristianesimo trovò seguaci già nel secolo IX, ma la conversione ufficiale del principato russo di Kiev avvenne soltanto sotto il principe Vladimir (978-1015), nel 988. Per mire politiche, economiche e militari, il governo di Costantinopoli ed il patriarcato impiegarono tutto il loro potere e ricorsero ad ogni mezzo per mantenere nell'immensa terra russa - nonostante l'opposizione latente o aperta dei principi e del popolo stesso - una gerarchia ecclesiastica di origine bizantina e docile ai loro desideri. Dopo l'invasione dei Tartari nella prima metà del sec. XIII e, Kiev perse la sua importanza come centro politico ed ecclesiastico e già all'inizio del '300 come nuovo nucleo di unificazione politica e culturale si istituì Mosca, dove si trasferì pure il centro della vita religiosa ed ecclesiastica. Nelle relazioni ecclesiastiche fra Costantinopoli e Mosca durante la seconda metà del '300 e la prima metà del secolo seguente si riflette lo svolgersi degli avvenimenti politici qua e là, essendo in questo mondo orientale, più che altrove, indissolubilmente connessi il potere temporale e quello spirituale, l'ultimo spessissimo subordinato al primo. Era indubbio dunque che Bisanzio, in continua decadenza generale a causa soprattutto della conquista turca, non potesse mantenere la supremazia non solo politica, ma nemmeno ecclesiastica nel giovane, pieno di energia stato russo, la cui ascesa era più che evidente. I primi sintomi gravi di disubbidienza dinanzi a Costantinopoli, con il suo patriarcato, si avvertono verso la fine del '300. Quando poi, nel corso della prima metà del '400, l'Impero bizantino, facendo sforzi disperati per resistere all'avanzata dei Turchi e sopravvivere grazie ad un aiuto militare dell'Occidente europeo, intavolava con la Chiesa di Roma quelle lunghe trattative per l'unione ecclesiastica come condizione preliminare ad ogni soccorso militare, ciò venne condannato

come un vero tradimento. La "Terza Roma ", minacciando di staccarsi, si dichiarò depositaria e interprete dell'ortodossia e, in nome di questa dottrina e di questa manifestazione fondamentale della civiltà bizantina, rivolse le spalle all'Impero Orientale, senza porgergli alcun aiuto militare nei giorni terribili della primavera del 1453.

Attraverso tutte queste vicende complicatissime della Chiesa di Costantinopoli e delle Chiese nei vari paesi slavo-ortodossi, la religiosità bizantina esercitò un influsso considerevole nella vita dei popoli slavi del Sud e dell'Est europeo. Non pare necessario toccare qui l'aspetto dommatico e liturgico di quest'influsso, ma bisogna soffermarsi soltanto su ciò che contribuì alla formazione della cultura slava medioevale. Prendendo le mosse da un riconoscimento di principio delle lingue nazionali per l'uso liturgico, i Bizantini favorirono la formazione di un alfabeto slavo e la traduzione, per mezzo di esso, dei testi liturgici necessari per l'opera di cristianizzazione degli Slavi. L'alfabeto glagolitico, inventato da Costantino Filosofo-Cirillo all'inizio della seconda metà del secolo IX, venne sostituito verso la fine dello stesso secolo dall'alfabeto "cirillico", formato da un suo scolaro sostanzialmente sulla base dell'unciale greca. Questi due alfabeti slavi, adattati a esprimere alla perfezione le caratteristiche delle parlate slave, furono presto adoperati per un uso molto più ampio dì quello cui erano predestinati inizialmente: essi diventarono la base di una ricchissima attività letteraria, di carattere non solo liturgico e religioso. L'invenzione di un alfabeto slavo ed il suo uso per l'operosità letteraria significava, in realtà, innalzare la parlata slava popolare a lingua letteraria, ciò che costituiva nel vecchio mondo europeo una innovazione culturale straordinaria. Nacque così la letteratura detta paleoslava, che - sviluppatasi verso la fine del secolo IX e nella prima metà del decimo fra i Bulgari tosto si propagò anche fra gli altri popoli della "Slavia ortodossa". Riassumendo i risultati di un ampio studio su questa materia, occorre rilevare il carattere complicato dei rapporti bizantino-slavi nel campo letterario. Nella loro attività gli scrittori slavi del Medio Evo ricorsero più di una volta alle opere bizantine. Essi divulgarono in versione slava numerosissime opere della letteratura patristica e di quella bizantina propriamente detta. Queste traduzioni contribuirono non solo ad arricchire quella giovarle letteratura, che nacque dopo la metà del secolo IX, ma servirono di base anche per lo sviluppo delle lingue slave

nazionali come lingue letterarie. Le traduzioni prepararono, d'altro lato, un'atmosfera favorevole all'apparire di opere originali in lingua slava. Diverse opere di origine bizantina trovarono una vasta divulgazione fra alcuni popoli non slavi, quali ad esempio i Rumeni, grazie unicamente alle versioni slave. le traduzioni slave hanno però la loro importanza anche per lo studio della letteratura patristica e quella bizantina in lingua greca. Si possono menzionare varie opere di origine patristica e bizantina che sono giunte sino a noi non nella loro lingua originale, ma unicamente in traduzione slava medioevale. In altri casi la versione slava risale indubbiamente ad un originale molto più antico oppure ad un testo migliore e più completo di quello conosciuto oggi nei manoscritti greci. In tal modo la versione slava acquista un'importanza singolare anche per la ricostruzione dell'originale. Alcune delle versioni slave poi sono conservate in manoscritti che per la loro antichità possono essere messi accanto ai migliori manoscritti col testo greco. Si deve dire inoltre che certe opere della letteratura patristica o bizantina sono accessibili oggi soltanto grazie ad una edizione slava, il testo originale essendo ancora inedito. L'abitudine dei traduttori slavi del Medio evo di seguire con la massima acribia possibile i loro prototipi in greco e di riprodurli quasi servilmente, perfino nelle minuzie, costituisce, quando si vuol ricostruire, con il loro aiuto, il testo originale un pregio particolare. Finalmente va rilevato che alcune opere della letteratura bizantina furono scritte utilizzando fonti d'origine slava, talvolta scomparse oggi. Fra gli scrittori bizantini si possono indicare i nomi di alcuni che provengono dalla razza slava, quali furono ad esempio Costantino Filosofo-Cirillo nel secolo IX, Gregorio Acindino nel secolo XIV, ecc. Copiando e moltiplicando in tal modo le traduzioni slave di opere bizantine sino quasi all'epoca moderna, gli scrittori slavi perpetuavano - tanti secoli dopo la disfatta dell'Impero bizantino - l'eredità spirituale di Bisanzio, con la quale gli Slavi meridionali e quelli orientali vivevano sino quasi ai tempi nostri. In questo senso i manoscritti slavi dell'epoca recente, con la versione slava di testi bizantini, hanno il valore di testimonianze preziosissime non tanto per la ricostruzione degli originali, quanto per la storia dell'eredità spirituale bizantina. In ciò consisteva però solo una parte dell'eredità bizantina accolta dagli Slavi. Insieme con le opere "canoniche", vale a dire ortodosse, della cui traduzione e divulgazione fra gli Slavi prendevano cura le autorità dello Stato e della Chiesa, per vie ignote e spessissimo indefinibili, ma in ogni caso

indipendentemente dal potere temporale e spirituale ufficiale, si propagava una ricchissima letteratura apocrifa, quasi sempre "non-canonica" e non di rado di contenuto ereticale. Strettamente connessa con la storia di essa letteratura apocrifa è la storia, pochissimo studiata, di quell'influsso "non-ufficiale" bizantino che penetrò fra gli Slavi. Nel campo del pensiero religioso si tratta di tutte quelle dottrine eterodosse e ereticali, che venivano da Bisanzio, oppure dall'Oriente ma sempre tramite Bisanzio, prendevano forma e sostanza più o meno slava, poi si divulgavano largamente. Questa corrente culturale bizantino-orientale, di carattere "non ufficiale", finiva frequentemente per cristallizzarsi fra gli Slavi come una corrente che si opponeva all'influsso `ufficiale" bizantino, i cui "portatori" erano principalmente le autorità civili ed ecclesiastiche. Sotto detto punto di vista sia la letteratura apocrifa bizantino-orientale, che gli stessi movimenti ereticali penetrati fra gli Slavi da Bisanzio e dall'Oriente, diventavano una espressione delle aspirazioni slave - più forti in certi momenti di oppressione bizantina - verso l'indipendenza culturale e politica. Collegata con tutte queste tendenze eterodosse, ereticali ed autonomistiche, la letteratura apocrifa bizantino-orientale trovava fra gli Slavi meridionali e orientali una vastissima divulgazione, nonostante i numerosi "indices librorum prohibitorum", anche essi, del resto, spessissimo di provenienza bizantina.

La cristianizzazione "ufficiale" degli Slavi fu accompagnata da un fervido impulso a costruire e ad abbellire edifici di culto, che dovevano rispondere alle necessità della nuova fede. Insieme con i dommi della fede, con la gerarchia ecclesiastica e ogni cosa collegata con l'attività liturgica, gli Slavi presero da Bisanzio le prescrizioni relative alla forma architettonica degli edifici di culto, come anche alla decorazione interna ed esterna, con opere di pittura, di mosaici e delle arti minori. In ciò essi subirono, da un lato, l'influsso dei monumenti architettonici e artistici della bassa antichità, che trovarono più o meno intatti nelle terre ove si stabilirono nei secc. VI-VII e, per quanto riguarda gli Slavi russi, sul litorale settentrionale del Mar Nero; da un altro lato si prendeva modello da Bisanzio e dai suoi maggiori centri culturali, quali la capitale Costantinopoli, la città di Salonicco e alcune altre città nella Penisola balcanica e nell'Asia Minore. Riconoscendo l'importanza dell'influsso bizantino nell'attività artistica, con ciò però non si deve giungere alla negazione totale di ogni valore originale dei monumenti artistici

slavi. Bisogna non dimenticare mai che Bisanzio fu, nel senso vero della parola, per molti secoli un impero, con una popolazione plurinazionale e con le pretese di dominare la "oikumene", cioè tutta "la terra abitata", ossia "l'universo".

Per ciò che riguarda l'attività artistica detta bizantina è necessario rilevare ch'essa non fu mai limitata nello spazio territoriale, e, se è lecito dirlo, cronologico dell'Impero: ciò che di solito si chiama l'arte bizantina, si è sviluppata anche lontano dai confini di Bisanzio e continuò a svilupparsi anche dopo la sua scomparsa come potenza politica e culturale Senza entrare qui nei dettagli e tanto meno in discussione, occorre dichiarare che numerose opere d'arte nei paesi slavi erano frutto dell'attività artistica di artisti bizantini, giunti fra gli Slavi in seguito alla grande "diaspora" ripetutasi alcune volte durante il secolo XIII, come anche nei secc. XIV-XV, dinanzi all'avanzata turca o a causa della decadenza generale dell'Impero. Moltissimi altri monumenti artistici del Medio evo slavo meridionale e orientale si devono definire però come "byzantinisants", cioè creazioni di artisti d'origine slava, ma che combinavano l'ispirazione da Bisanzio con gusti ed esigenze locali e nazionali. Detto influsso artistico di Bisanzio, assimilato e trasformato nei vari centri slavi, talvolta discosti migliaia di chilometri dai confini bizantini come ad esempio a Staraja Ladoga, non lontano dell'odierna San Pietroburgo - contribuì a creare delle opere d'arte di grandissimo valore.

I popoli slavi della Penisola balcanica e della Russia entrarono in contatto con Bisanzio anche in vari altri rami della vita storica. Così fu, ad esempio, nella musica: la musica paleoslava si era formata sotto l'influsso bizantino e ne conservò le particolarità secoli interi dopo la loro scomparsa nell'uso bizantino. Già nei primi tempi dopo l'introduzione ufficiale del cristianesimo gli Slavi tradussero alcune delle opere fondamentali della legislazione bizantina, adattandole alle esigenze specifiche dei loro paesi. L'organizzazione statale bizantina - con la vita della corte imperiale, con le insegne ed i simboli del potere, con il cerimoniale complicato e sontuoso - fu copiata in vasta misura fra questi Slavi. Così fu anche per numerosi titoli onorifici e cariche, per il sistema fiscale e perfino per gli usi della cancelleria. Fra i popoli slavi e Bisanzio intercorrevano però non soltanto dei contatti per "via ufficiale" esisteva, come nel campo dei

movimenti ereticali ed eterodossi, anche un contatto immediato, "non-ufficiale", le cui tracce si possono afferrare ad esempio nel linguaggio popolare, nel folklore ecc. , con una reciprocità culturale maggiore di quanto si può osservare nel campo dei rapporti "ufficiali". La valutazione oggettiva dei rapporti culturali bizantino-slavi e il riconoscimento dell'importanza dell'influsso bizantino sugli Slavi non vuol dire minimamente una negazione della civiltà degli Slavi meridionali e orientali nel Medio Evo. Per loro Bisanzio, con la sua civiltà, costituiva qualche cosa di più che uno stato nazionale: era la realizzazione della più sublime civiltà cristiano-orientale, considerata quale patrimonio spirituale comune, a cui si poteva attingere largamente senza rischio di alterare la propria fisionomia etnica e di spogliarsi dei tratti specifici nazionali. Oltre le testimonianze di un atteggiamento critico da parte di Slavi rispetto a Bisanzio e la sua civiltà si possono ricordare le figure storiche di alcuni dei maggiori promotori della civiltà slava del Medio Evo.

Imbevuti profondamente della civiltà bizantina, tali personaggi storici - come ad esempio i fratelli Costantino Filosofo-Cirillo e Metodio, gli inventori dell'alfabeto slavo e fondatori della letteratura paleoslava - non perdettero, sotto quest'influsso, la propria coscienza etnica, ma vi scoprirono uno stimolo efficace per un'attività culturale in favore dei loro fratelli di razza

di **Ivan Dujchev**

grazie ancora al sito www.bulgaria-italia.com

che ci ha permesso la sua pubblicazione

L’arte del Cesaropapismo Bizantino

di Arnold Hauser

La civiltà dell'Oriente greco non è stata spezzata dalle invasioni barbariche come quella dell'Occidente. L'economia urbana e mercantile, pressoché distrutta nell'Impero romano d'Occidente, in Oriente continuò a fiorire, più vitale che mai. La popolazione di Costantinopoli già nel secolo V superava il milione, e ciò che i contemporanei narravano della sua ricchezza e del suo splendore suona come un racconto di fate. Per tutto il Medioevo, Bisanzio fu la terra meravigliosa dei tesori senza fondo, dei palazzi scintillanti d'oro e delle feste senza fine; e al mondo intero era esempio di eleganza e di maestà. I mezzi per sostenere quella magnificenza scaturivano dal commercio e dagli scambi. Molto più dell'antica Roma, Bisanzio era una metropoli nel senso moderno: una città cosmopolita per popolazione e costumi, centro d'industrie e di esportazioni, mercato e scalo internazionale, e per giunta una città schiettamente orientale, a cui sarebbe riuscito incomprensibile il disdegno degli occidentali per il commercio. La corte stessa, con i suoi monopoli, rappresentava una grande impresa industriale e commerciale. Ed è soprattutto per la restrizione che la libertà economica subì a opera di questi monopoli che la vera fonte della ricchezza privata, nonostante la struttura capitalistica dell'economia bizantina, non fu il commercio, ma la proprietà terriera. I grandi profitti commerciali non andavano a vantaggio dei privati, ma dello stato e della casa imperiale. Le restrizioni imposte all'iniziativa privata non consistevano soltanto nel fatto che, a partire da Giustiniano, la fabbricazione di certe sete e il commercio dei principali generi alimentari furono riservati allo stato, ma si estendevano anche all'ordinamento dei mestieri, per cui spettava all'amministrazione cittadina e alle corporazioni l'intero regolamento della produzione e degli scambi. Ma, il monopolio statale delle industrie e dei commerci più redditizi era ben lungi dal bastare alle esigenze del fisco; l'amministrazione delle finanze toglieva alle imprese private la maggior parte del guadagno in contatti sotto forma di imposte, contributi, dazi, licenze d'esercizio e così via. Così il capitale mobile privato non acquistò mai una vera forza. La politica economica autocratica della Corona poteva lasciare libertà al possidente di provincia nelle sue terre, ma in città ogni cosa era vigilata e regolata con la massima severità

dall'autorità centrale. Bisanzio lavorava, grazie agli introiti regolari delle imposte e alla razionale direzione delle aziende statali, con un bilancio in perfetto pareggio, e disponeva inoltre di una riserva monetaria che, a differenza degli stati occidentali dell'alto e del pieno Medioevo, le permetteva di domare ogni tendenza particolaristica o ribelle. La potenza dell'imperatore poggiava su un forte esercito di mercenari e su un'efficiente burocrazia, che non avrebbero potuto sussistere senza le entrate regolari dello stato. Ad esse Bisanzio dovette la sua stabilità, e l'imperatore la propria libertà economica e la propria indipendenza dai grandi proprietari terrieri.

Queste condizioni spiegano perché lo spirito dinamico, progressivo, innovatore, generalmente connesso al commercio e agli scambi, all'economia urbana e monetaria, non abbia potuto penetrare a Bisanzio. La vita cittadina, che di solito promuove l'uguaglianza e l'emancipazione, funge qui da supporto di una cultura ristretta, conservatrice. Grazie alla politica costantiniana in favore delle città, fin da principio Bisanzio ebbe una struttura sociale diversa dalle città del mondo antico, dell'alto e del basso Medioevo. Specialmente la legge che condizionava la proprietà di terreni in certe parti dell'Impero alla proprietà di una casa a Costantinopoli, provocò l'emigrazione dei proprietari di terre verso la città; e così si sviluppò una particolare aristocrazia urbana che fu sempre più fedele all'imperatore della nobiltà occidentale. Questo ceto economicamente soddisfatto e conservatore agì in senso stabilizzante anche sul resto della popolazione, e contribuì alla nascita e all'affermazione di una cultura caratteristica di una monarchia assoluta, con la sua tendenza all'uniformità, alla convenzione, alla stasi, proprio in una città commerciale e tendenzialmente irrequieta come Costantinopoli.

La forma politica dell'impero bizantino fu il cesaropapismo, che raccoglieva il potere temporale e spirituale nelle mani di un autocrate. La supremazia dell'imperatore sulla Chiesa si fondava sulla dottrina, elaborata dai Padri e sancita dalle leggi giustinianee, del diritto divino, destinato a sostituire l'antico mito dell'origine divina del re, inconciliabile con la fede cristiana. Se l'imperatore non poteva essere "divino", poteva essere tuttavia il rappresentante di Dio in terra o, come Giustiniano si faceva volentieri chiamare, il suo archipresbyteros. Non ci fu mai, in

Occidente, uno stato così teocratico, mai nella storia moderna il servizio del principe fu parte così essenziale del servizio di Dio. In Occidente gli imperatori erano soltanto sovrani temporali, ed ebbero sempre nella Chiesa una rivale, quando non un'aperta avversaria. In Oriente, invece, essi erano al vertice di tutt'e tre le gerarchie: Chiesa, esercito e amministrazione, e consideravano anche la Chiesa come un "dicastero statale".

L'autocrazia, spirituale e temporale, dell'imperatore d'Oriente, spesso esigentissima per la fedeltà dei sudditi, doveva apparire in modo da eccitare la fantasia della gente, rivestirsi di forme imponenti e trincerarsi dietro un mistico cerimoniale. La corte ellenistico-orientale, con la sua solennità inaccessibile e la rigidissima etichetta che vietava ogni improvvisazione, era la cornice adatta per un effetto di questo genere. Ma a Bisanzio la corte, ancor più che ai tempi dell'ellenismo, fu il centro di tutta la vita intellettuale e sociale. E prima di tutto, la corte era non solo il maggiore, ma di fatto l'unico committente di lavori artistici di un certo impegno, poiché da essa venivano i più importanti incarichi anche per le chiese. Solo a Versailles l'arte fu di nuovo così totalmente aulica. Ma forse non fu mai così interamente regale, così sottratta all'influsso dell'aristocrazia; e non divenne mai, come a Bisanzio, la rigida, inerte immagine del conformismo ecclesiastico e politico. In nessun luogo l'aristocrazia fu così soggetta al monarca, così interamente ed esclusivamente ceto di burocrati e impiegati creato dall'imperatore e accessibile solo ai suoi favoriti; non quindi casta chiusa o nobiltà ereditaria, anzi neppure nobiltà nel senso stretto della parola. L'autocratismo dell'imperatore non permetteva l'affermarsi di privilegi ereditari. La classe dei grandi e degli influenti coincideva sempre con la burocrazia; si avevano privilegi solo finché si era in servizio. Perciò, trattandosi di Bisanzio, bisognerebbe parlare solo di Grandi del regno, e non di una casta nobiliare. Il senato, rappresentanza politica del ceto superiore, veniva reclutato, da principio, solo tra i funzionari, e soltanto più tardi, quando la proprietà fondiaria ebbe conseguito una posizione privilegiata, anche fra i proprietari di terre. Ma nonostante i favori goduti da costoro rispetto agli industriali e ai mercanti, non si può parlare di una nobiltà feudale, e neppure di una nobiltà ereditaria. Fra la ricchezza e la dignità sociale, la carriera burocratica era l'anello necessario. I ricchi latifondisti - ed essi soli erano veramente ricchi - dovevano procurarsi un titolo ufficiale,

magari comprandolo, per essere annoverati tra i Grandi; i funzionari, a loro volta, tendevano alla sicurezza economica attraverso l'acquisto di beni fondiari. E si giunse a una fusione così perfetta delle due classi dirigenti, che - da ultimo - tutti i latifondisti erano funzionari, e tutti i funzionari latifondisti.

Ma l'arte aulica bizantina non avrebbe mai potuto diventare l'arte cristiana per eccellenza, se la Chiesa stessa non fosse diventata un'autorità assoluta e non si fosse sentita signora del mondo. In altre parole: lo stile bizantino poté affermarsi dovunque ci fosse arte cristiana, solo perché la Chiesa cattolica pretendeva in Occidente alla stessa potenza che l'imperatore possedeva a Bisanzio. Lo scopo dell'arte era identico nei due casi: espressione di autorità assoluta, di grandezza sovrumana, di mistica inaccessibilità. La tendenza a una rappresentazione prestigiosa dei personaggi a cui si tributa rispetto e venerazione, tendenza che comincia ad affermarsi fin dal basso Impero, giunge al colmo nell'arte bizantina. Anche qui, come già nell'antico Oriente, l'espediente principale è la frontalità. Si mette in moto un duplice meccanismo psichico: da un lato il rigido atteggiamento della figura rappresentata frontalmente induce in chi guarda una disposizione spirituale corrispondente; dall'altro, l'artista esprime, in questo atteggiamento, la propria venerazione per lo spettatore che egli immagina sempre nella persona del basileus, suo committente e protettore. Questa venerazione è il significato della frontalità anche quando, o meglio - per il funzionamento simultaneo dei due meccanismi - proprio quando il sovrano medesimo è il personaggio rappresentato, e si verifica il paradosso che l'atteggiamento rispettoso venga assunto proprio dalla persona a cui va il rispetto dell'artista. Il meccanismo psicologico di questa auto-oggettivazione non è altro che quello per cui il re rispetta rigorosamente l'etichetta che gravita intorno alla sua persona. In certo qual modo, grazie alla frontalità, ogni figura assume un carattere ufficiale. Il formalismo del rituale aulico ed ecclesiastico, la solenne gravità della vita regolata da criteri ascetici e dispotici, la tendenza simbolico-cerimoniale della gerarchia ecclesiastica e mondana, pongono all'arte le stesse esigenze e si esprimono nello stesso stile. L'arte rappresenta Cristo come un re, Maria come una regina; l'uno e l'altra indossano vesti preziose e regali, e siedono freddi, inespressivi e distanti sul loro trono. Il lungo corteo dei martiri e dei santi si avvicina a loro in

lenti ritmi solenni, come il seguito dell'imperatore e dell'imperatrice nelle cerimonie di corte. Gli angeli assistono e formano processioni severamente ordinate, come i dignitari ecclesiastici nelle feste religiose. Tutto è grande e possente, ogni elemento umano, soggettivo, arbitrario è soppresso. Un rituale intangibile vieta a quelle figure di muoversi liberamente, di uscire dalle file, persino di volgere lo sguardo. Nei mosaici dedicatori di San Vitale troviamo il paradigma, artisticamente insuperato, di una vita assorta nella celebrazione. Nessun'altra arte, classica o classicheggiante, idealistica o astratta, ha più saputo esprimere ritmo e forma con tanta immediata purezza. Più nulla di complicato, di sfumato o trascolorante nella penombra: tutto è semplice, chiaro, distinto; tutto è contenuto in forti contorni ininterrotti, in colori puri, senza gradazioni. La situazione epico-aneddotica si è trasformata senza residui in una scena ufficiale. Giustiniano e Teodora col loro seguito recano offerte: un tema insolito come motivo principale per il presbiterio di una chiesa. Ma, come in quest'arte cesaropapistica le scene sacre acquistano il carattere di cerimonie di corte, così le solennità della corte s'inquadrano senza difficoltà nella cornice del rituale ecclesiastico.

Nell'architettura, specie nella disposizione interna delle chiese, si esprime lo stesso spirito "regale", autoritario e solenne che domina i mosaici delle pareti. Fin dall'inizio la chiesa cristiana si distingue dal tempio antico per essere soprattutto la casa della comunità, e non solo la casa del dio; e il centro ideale dell'architettura si sposta dall'esterno all'interno dell'edificio. Ma sarebbe errato scorgere in questo l'espressione di un principio democratico e interpretare la chiesa, fin dall'inizio, come un genere architettonico più popolare del tempio. Già nell'architettura romana l'attenzione si sposta dall'esterno all'interno, il che, in sé e per sé, non dice nulla sulla funzione sociale dell'edificio. La struttura basilicale, che la chiesa paleocristiana desume dagli edifici pubblici romani, divisa internamente in sezioni di diverso grado e valore, dove il coro - riservato al clero - è separato dallo spazio restante, aperto a tutti, corrisponde a una tendenza aristocratica piuttosto che democratica. Ma l'architettura bizantina, che integra con la cupola lo schema della basilica paleocristiana, rafforza l'elemento "antidemocratico" della suddivisione dello spazio interno in zone nettamente circoscritte. La cupola, corona dell'intero edificio, accentua e sottolinea la cesura tra le varie parti dell'interno.

La miniatura presenta all'incirca lo stesso stile dei mosaici, solenne, pomposo, astratto; ma è più vivace e spontanea nell'espressione, più libera e varia nei suoi temi, della grande decorazione parietale. Vi si possono distinguere due correnti: quella delle grandi, lussuose miniature a piena pagina, che si ispirano allo stile degli eleganti manoscritti alessandrini; e quella dei libri più modesti, destinati all'uso dei conventi, dove le illustrazioni si limitano spesso a disegni in margine e corrispondono, col loro naturalismo orientale, al gusto più semplice dei monaci. I mezzi relativamente modesti che la miniatura richiede, permettono una produzione anche per gente meno altolocata e di gusti più liberali di quel che non siano i committenti dei costosi mosaici. La tecnica più scorrevole, più semplice, favorisce fin dall'inizio una certa libertà e si presta a esperimenti individuali, più che non il complesso e difficile procedimento musivo. Tutto lo stile della miniatura è quindi più naturale e più schietto di quello solenne delle chiese; e questo spiega perché le botteghe degli scrivani siano divenute, durante l'iconoclastia, il rifugio dell'arte ortodossa e popolare.

Ma semplificheremmo erroneamente la realtà storica se nell'arte bizantina, o anche solo nel mosaico, volessimo negare ogni traccia di naturalismo. I ritratti che essa inserisce nelle sue rigide composizioni, sono spesso di una fedeltà sorprendente; e ciò che più meraviglia in quest'arte è forse proprio la sua capacità di armonizzare questi contrasti. I ritratti della coppia imperiale e del vescovo Massimiano nei mosaici di San Vitale sono persuasivi, vivaci e parlanti come i migliori ritratti del basso Impero. Pare che a Bisanzio, come a Roma, e nonostante ogni restrizione stilistica, non si sapesse rinunciare alla caratterizzazione fisiognomica. Si potevano impostare le figure di fronte, allinearle secondo un ordine astratto, irrigidirle nella solennità cerimoniale; ma, dove si trattava di ritrarre personaggi ben noti, non si poteva prescindere dal caratteristico. Ci troviamo di fronte, in ogni caso, ad una fase già avanzata dell'arte paleocristiana, che si avvia a una nuova differenziazione e cerca la sua strada nella direzione della minor resistenza.

Nota:

1. Arnold Hauser, L'arte del cesaropapismo bizantino, in Arnold Hauser, Storia sociale dell'arte, Einaudi, Torino, 1955 (poi ristampato), pp. 159-165.

grazie alla associazione www.larici.it per la possibile pubblicazione di questo articolo

di Arnold Hauser

Britannico di origine ungherese, Arnold Hauser (1892-1978)

è autore di fondamentali opere storico-critiche, in cui i fenomeni artistici sono analizzati

in stretta relazione con il loro contesto storico e sociale.

Il primato del Papa secondo Barlaam di Seminara

BARLAAM DI SEMINARA
IL PRIMO OPUSCOLO SUL PRIMATO DEL PAPA
INTRODUZIONE E TRADUZIONE

di Francesco Quaranta

Nel 1334 Barlaam fu costretto ad uscire dalla tranquillità dei suoi studi universitari, ai quali si dedicava ormai da tempo, ed a salire sulla ribalta della Storia. Infatti, l'imperatore Andronico III aveva scelto lui per condurre il dialogo teologico con i rappresentanti papali, i vescovi Riccardo d'Inghilterra e Francesco da Camerino, frati domenicani missionari in Crimea, ai quali si aggiunse il vescovo missionario di Pechino, Nicola. Di contro alla renitenza, motivata da disillusione personale o da timore di impopolarità, degli altri membri della Chiesa greca a partecipare alle discussioni, Barlaam accettò con grande impegno questo incarico e, anche se i colloqui non portarono ad alcun avvicinamento tra le Chiese, gli diedero comunque l'occasione di comporre le sue opere contro le dottrine latine del Filioque e del primato del papa, che gli procurarono quel ruolo di protagonista che non abbandonò più.(1)

Di Barlaam abbiamo tre opuscoli greci sull'argomento del primato papale (un quarto è solo un abbozzo), convenzionalmente chiamati: A X, B VII e l'Op. XIX, e composti appunto in occasione dei dialoghi teologici del 1334. I primi due sono già stati tradotti in italiano da A. Fyrigos,2 mentre del terzo, l'Op. XIX dedicato a Francesco da Camerino, il più esteso, la traduzione mancava e perciò abbiamo pensato che fosse opportuno pubblicarla negli atti di questo Convegno.3 Essa è stata condotta sull'edizione critica del testo di Tia Kolbaba.4
I trattati di Barlaam si inseriscono in una tradizione polemica bizantina consolidata che inizia dal secolo XII, quando i teologi greci cominciano ad avvertire l'esistenza di un nuovo modo di concepire la Chiesa di cui la monarchia papale era l'effetto ed il compendio. Cominciarono così gradualmente ed in modo crescente ad inserire il tema del primato nei testi di polemica antilatina, ma fu Barlaam ad avere il merito di essere stato il primo a farne l'oggetto di uno specifico trattato teologico. Vi fu probabilmente spinto dall'atteggiamento dei teologi latini che spesso, quando si trovavano in difficoltà di fronte alle sue dimostrazioni, interrompevano la

discussione sul Filioque, invocando l'infallibilità della Sede romana.5 Le argomentazioni usate da Barlaam furono talmente efficaci che i suoi trattati vennero sfruttati abbondantemente dai Greci anche dopo la condanna del calabrese da parte della loro autorità ecclesiastica nel 1341.

La sua argomentazione parte con la constatazione di una diversità quasi psicologica dei "Latini": il bisogno assoluto di avere qualcuno che garantisca la verità cristiana, un guardiano della fede. Per i Greci, invece, dato che l'autorità del magistero ecclesiastico consisteva nel fatto che esso insegnava e faceva rispettare regole e dogmi già stabiliti, del tutto inutile appariva la principale giustificazione funzionale della monarchia papale: quella di essere lo strumento sicuro dell'individuazione degli errori di fede. Infatti, essendo la fede già stata esplicitata, chiunque poteva rilevare l'eresia, individuandola direttamente nelle modifiche, nelle aggiunte cristiana e nelle sottrazioni operate nei confronti di quella stessa fede. Per Barlaam la promessa di eternità per la Chiesa fatta da Cristo: "Le porte dell'inferno non prevarranno" (Mt. 16,18) si riferivano al fatto che ci sarebbe sempre stata una Comunità cristiana (grande o piccola che fosse) che sarebbe rimasta attaccata indefettibilmente alla verità, piuttosto che ad una infallibilità della Comunità stessa.

L'argomentazione del calabrese, poi, evidenziando la confusione che si faceva tra la figura dell'apostolo e quella del vescovo, riprendeva un tema caratteristico della più antica patristica e rimasto vivo in Oriente: la differenza tra gli apostoli ed i vescovi consisteva nel fatto che i primi erano stati designati pastori e maestri del mondo intero ed avevano avuto il potere di nominare il proprio successore; i secondi, invece, erano i custodi di un gregge particolare e ad essi non era stato concesso di designare il proprio erede nella carica. In questo senso, non vi era stata alcuna successione apostolica e perciò, anche si vi fosse stato un apostolo più grande degli altri, come affermavano i Romani, il suo carisma personale non avrebbe avuto continuazione e successione.6 D'altro canto, invece, l'episcopato nel suo insieme era l'erede in altre forme del carisma apostolico ed ogni vescovo era successore di Pietro e di tutti gli apostoli, fra loro uguali per natura, cioè dell'intero e indivisibile collegio apostolico.7 Per quello poi che riguardava l'esistenza di Chiese che venivano definite apostoliche, l'ecclesiologia orientale, basandosi sulla ripartizione del mondo cristiano in cinque patriarcati (la pentarchia),

individuava questo carattere non nella fondazione diretta della Chiesa locale da parte di un apostolo, ma nel fatto che ad essa era stato affidato il ministero di un potere ecumenico (=apostolico) sulle altre.8 In Occidente invece, già dal V secolo l'identificazione tra apostoli e vescovi era un fatto compiuto e gli apostoli fondatori furono considerati i primi vescovi di quella determinata Chiesa.9

L'idea dell'uguaglianza di tutti i vescovi tra loro fu definita da Barlaam con una sua originale dimostrazione, che lo differenziava da tutti gli altri polemisti bizantini: era l'argomento più ortodosso di tutti perché era l'argomento carismatico o sacramentale. Basandosi sulla testimonianza di Dionigi l'Areopagita, egli evidenziava come la tradizione apostolica che si era concretizzata nei libri liturgici di tutte le Chiese, compresi quindi anche i sacramentari dell'antica Chiesa romana, non conosceva un'ordinazione ministeriale superiore al vescovo; la gerarchia sacerdotale in senso ascendente era sempre questa: diacono, prete, vescovo. Non era mai esistito un sacramento per la consacrazione del papa e dunque il papa non esisteva per diritto divino, così come non esistevano i patriarchi, i metropoliti, e tutti gli altri titoli e funzioni assenti nell'originaria gerarchia della Chiesa. Essi non derivavano dal Vangelo, né dalla tradizione apostolica: erano aggiunte umane, storiche che, consapevoli di essere prive di una sanzione carismatica e sacramentale, avevano cercato di creare cerimonie "parasacramentali" come incoronazioni, intronizzazioni, eccetera. A corollario di questo argomento, Barlaam aggiungeva che il vescovo di Roma non poteva godere di un carisma superiore agli altri vescovi, visto che necessariamente proprio da essi doveva ricevere la consacrazione. Invece, la tesi di Barlaam, comune a tutta la polemistica bizantina contro il primato, che datava alla conversione dell'Impero romano ed alla legislazione dei sovrani cristiani l'origine storica del ministero "apostolico" della Chiesa romana, pur avendo ragione nel collegare all'esistenza dell'Impero la nascita del fenomeno, nell'aspetto secondario della collocazione cronologica non teneva conto delle testimonianze precostantiniane su questo argomento. Infatti, il "primato" della Chiesa madre di Gerusalemme, modello non esportabile di ascetismo comunitario e veterotestamentario, guidata da Giacomo il giusto, fratello di Gesù, cessò nel 66/70, con la pratica scomparsa della cristianità palestinese nella guerra giudaica. Fu

inevitabile, allora, che una compagine religiosa dal nome ecclesia romana ottenesse il posto più prestigioso tra le Chiese cristiane dell'impero romano.

Un padre della Chiesa del II secolo: Ireneo di Lione, attribuiva alla Chiesa di Roma "l'autorità più importante",10 ma al tempo stesso respingeva decisamente la strumentalizzazione del prestigio di Roma capitale e delle tombe degli apostoli per privare della libertà le altre Chiese. Per lui i vescovi di Roma potevano pretendere obbedienza solo ai fedeli "che stavano presso di loro".11 Nel III secolo poi, di fronte ad un'interpretazione del primato della Chiesa della capitale come superiorità carismatica, gli altri esponenti dell'episcopato come Cipriano di Cartagine e Firmiliano di Cesarea di Cappadocia, senza alcuna remora ed atteggiamento reverenziale, negarono l'esistenza di un magistero particolare della Chiesa di Roma e del suo vescovo.12 Generale, insomma, era la cura di prevenire la comparsa tra i vescovi di un summus sacerdos 13, negatrice della pienezza cattolica delle singole Chiese che sarebbe stata fatta dipendere dall'inserimento in una struttura universalistica o dalla subordinazione a un presunto centro. 14

Il sincero desiderio di Barlaam di dialogare e convincere gli interlocutori "latini" a ritornare allo spirito del Cristianesimo primitivo, nel quale non c'erano né primi né ultimi, era perdente in partenza. Infatti, quei postulati che lui riteneva necessario avere in comune con l'interlocutore, pena l'impossibilità e l'inutilità del dialogo stesso, non erano condivisi, come lui pensava, dai suoi contraddittori cattolici: infatti, essi non potevano accettare che i pronunciamenti dei papi non fossero inclusi nell'elenco delle fonti e delle testimonianze del dogma cristiano, anche se, su questo particolare tema, ciò avrebbe comportato la deroga al principio che le testimonianze a proprio favore non sono valide. 15 C'è ancora da notare che Barlaam non incluse fra le autorità su cui la discussione sul primato avrebbe dovuto basarsi neppure gli scritti dei Padri della Chiesa, dando invece la preferenza esclusiva ai testi scritturistici ed ai canoni conciliari. La presenza, quindi, dei testi dello Pseudo-Dionigi si giustificava come una testimonianza di un personaggio ritenuto compagno degli apostoli, piuttosto che scrittore autorevole della tradizione.

Quando si convertì al cattolicesimo, Barlaam dovette certamente confrontarsi con quello che lui stesso aveva scritto contro quella dottrina. Fu un fatto certamente penoso per uno spirito

compreso del suo valore com'era lui. Esplicitamente non condannò mai le sue opere precedenti; le sue nuove idee preferì affidarle ad una corrispondenza epistolare con degli amici greci, rimastaci in versione latina, in cui li esortava ad unirsi alla Chiesa romana con delle missive che a volte raggiungono le dimensioni di piccoli trattati. 16 Per quello che riguarda il trattamento a cui sottopose le sue argomentazioni contrarie alla monarchia papale, gli fu abbastanza agevole contraddirsi il meno possibile, dato che le sue "palinodie" adottavano un altro schema concettuale, impostato sulla verifica delle dimensioni dei poteri di Pietro e del papa di Roma, schema che lo stesso Barlaam aveva esplicitamente scartato in precedenza nelle sue opere ortodosse (in particolare in B7, linee 35-40).17 Questa struttura, infatti, conduceva inevitabilmente ad un abbassamento del livello del discorso: mentre negli scritti ortodossi egli si era concentrato su una tagliente e modernissima esegesi neotestamentaria che spuntava tutte le armi ai suoi avversari, con la sua negazione dell'identità tra il carisma apostolico e quello vescovile e con la sua affermazione della storicità delle gerarchie all'interno dell'episcopato, ora di nuovo faceva principalmente appello ad una banale elencazione dei passi e degli attributi presenti nel Vangelo e nella Tradizione che esaltavano l'apostolo Pietro o la Chiesa di Roma, prescindendo anche da una verifica di cosa quelle parole avessero significato nel concreto.

L'atteggiamento di Barlaam era, dunque, quello di critica razionale che respingeva gli accumuli di "fatti" privi di significato e, quindi, di verità. Tipico fu il trattamento che fece (Op. XIX, linee 304-309) dell'argomento latino a sostegno dell'infallibilità papale: con un'altra delle sue concessioni dialettiche, l'affermazione che nessun papa avesse mai professato dottrine eretiche non venne da lui verificata o contestata storicamente (come gli sarebbe stato possibile), ed egli preferì divertirsi, quasi neopositivista logico ante litteram, ad evidenziarne l'inconsistenza dell'enunciato, che non dimostrava che le eresie il papa non le avrebbe potute professare o che non lo avrebbe fatto in futuro. Al contrario, per il Barlaam cattolico, tale "fatto" assunse sì valore di prova, ma solamente riguardo alla Chiesa di Roma e non al suo vescovo, che anche per il Barlaam cattolico rimaneva fallibile: "Infatti, se qualcuno dei papi aderì a qualche eresia ... subito la stessa Chiesa gli si rivoltò contro per quella dottrina, privandolo della sede e della vita." 18

Barlaam, però, nella sua opera antilatina non si era potuto attenere completamente al suo schema che escludeva la trattazione del ruolo personale dell'apostolo Pietro all'interno dei Dodici: farlo avrebbe significato ammettere la possibilità che il collegio apostolico si fondasse su una logica gerarchica troppo stridente con l'idea dell'uguaglianza tra i vescovi. Da cattolico, perciò, fu costretto a ridimensionare la sua affermazione che Pietro aveva ricevuto da Cristo le stesse prerogative che avevano possedute anche gli altri: "communiter omnibus data"19, precisando che le aveva ricevute personalmente in una forma più esplicita e solenne, a significanza del suo essere capo e principe degli apostoli. Anche il fatto che l'unica manifestazione del primato petrino nel Nuovo testamento fosse stata quella di parlare per primo, venne interpretato come la punta emergente dell'iceberg di un potere più grande. Ma per riprendere il tema delle concezioni di base, notiamo che il "discorso opposto" cattolico di Barlaam manifesta rispetto al discorso ortodosso altre due grandi scarti: esso, infatti, si caratterizza per la presenza ed il grande spazio concessi ad argomentazioni non teologiche che il primo Barlaam avrebbe definito sapienza umana: la giustezza delle posizioni della Chiesa romana veniva dimostrata dal fatto che gli occidentali erano più potenti, più istruiti, più costanti nella fede, più uniti, più indipendenti dallo Stato, più numerosi: "In virtù delle parole del Signore a Pietro, le genti a lei sottomesse la temono e ne tremano".20 L'idea ortodossa che Barlaam aveva abbandonato era la proclamata fedeltà all'evangelico "piccolo gregge" (Lc.12,32), che gli faceva dire che la Chiesa sarebbe rimasta tutta intera anche con un solo vescovo rimasto fedele alla Parola di Dio. Adesso, invece, una Chiesa oppressa o sconfitta storicamente era per lui una comunità abbandonata da Dio.

Importante fu anche la modifica alla lista delle autorità o dei princìpi che fornivano il criterio della verità cristiana: mentre nelle opere ortodosse egli aveva esaltato l'autorità dei canoni della Chiesa antica come parte della rivelazione divina, adesso essi erano considerati, tranne quelli esplicitamente dogmatici o ricavati direttamente dalle parole evangeliche, opera umana che era stata più volte fatta oggetto di modifica e riforma. Essi, dunque, che riflettevano profondamente la prassi e lo spirito di una Chiesa conciliare e tradizionalista, potevano con questo nuovo atteggiamento benissimo essere messi da parte, eliminando un grossissimo ostacolo all'affermazione della monarchia papale. Che però questa fosse una tendenza in nuce

del pensiero di Barlaam lo si può vedere dalla sua insistenza negli scritti ortodossi sul fatto che, nonostante i "divini" canoni stabilissero una gerarchia tra i vescovi, questa gerarchia era per lui un'evoluzione tardiva, legittimata dalla sua utilità e, per ciò stesso, storica. I Concili ecumenici stessi, inoltre, si vedevano nella versione cattolica del pensiero di Barlaam diminuire di molto la loro autorità: mentre prima egli aveva attribuito loro giurisdizione anche sulla Chiesa di Roma, nei suoi ultimi scritti era la Chiesa di Roma a legittimare e a valutare il Concilio.

La più stridente contraddizione fra i due Barlaam si manifesta a proposito del rango primaziale del vescovo di Roma che per il Barlaam cattolico era di nuovo di origine apostolica, riproponendo la teoria di Pietro come primo vescovo di Roma. Veniva così rinnegata la distinzione qualificante tra la natura dell'episcopato e quella dell'apostolato. La Chiesa sarebbe stata così fin dall'antichità governata assolutamente dai papi, incarnazioni di Pietro, come dimostrava l'esempio del potere papale di nomina e di deposizione dei patriarchi Antimo e Mena.21

Un'ultima ma interessante revisione barlaamiana riguardava l'interpretazione di un'auctoritas: l'Epistola di Clemente a Giacomo. Quest'opera, ritenuta dei tempi apostolici e quindi sommamente autorevole, era stata utilizzata dal Barlaam ortodosso nella sua versione originale greca, perché pur nell'esaltazione che il testo faceva del vescovo di Roma come erede di Pietro, nulla diceva esplicitamente riguardo al suo potere universale, ed anzi taceva su Pietro in quanto primo vescovo di Roma. Lo stesso testo venne chiamato dal Barlaam cattolico a sostenere l'esatto contrario.22

Capire come sia stata possibile una tale inversione nell'interpretazione e nell'uso polemico di una stessa fonte dottrinale ci aiuta a individuare uno dei percorsi che portarono Barlaam alla conversione al cattolicesimo.

L'Epistola di Clemente a Giacomo è un testo che risale agli inizi del III secolo e fu composto in greco probabilmente in ambiente siriaco.23 Barlaam, quando utilizzò il testo greco, lo interpretò come un'esaltazione agiografica di S. Clemente, non scorgendovi l'idea base del "testamento" di Pietro che rendeva erede Clemente di ogni suo potere; nell'Epistola non era dunque il sacramento dell'ordinazione episcopale, ma la scelta di Pietro espressa in maniera

“legale” a diversificare Clemente dagli altri vescovi.24 L’uso di tale fonte, perciò, era pericoloso per un polemista di parte ortodossa, ma possibile perché l’ideologia “papale” in esso contenuta era ancora nel primissimo stadio formativo, dato che non estendeva anche ai successori di Clemente l'eredità petrina.

Arrivato in Occidente, Barlaam trovò che circolava un’altra versione dell’Epistola, la traduzione di Rufino di Aquleia, diversa nei punti qualificanti dal testo greco da lui conosciuto. Rufino, infatti, aveva interpolato il testo, modificandolo sempre nel senso di sottolineare la supremazia e l’unicità dell’erede romano di Pietro. Inoltre, nella sua prefazione, aveva evidenziato alla maniera di Barlaam la non continuità tra vescovi e apostoli ed il fatto che il ministero petrino non aveva a che fare con il sacramento dell’ordine, ma diversamente da lui riteneva che tale ministero fosse trasmissibile.25 Barlaam, perciò, credette autentico il testo latino amplificato dell’Epistola (probabilmente perché risalente al V secolo, molto prima dello scisma tra le Chiese), e ciò lo aiutò a convincersi che il vescovo di Roma era l’unico erede del potere di Pietro.

Sono convinto che la presentazione della prima traduzione italiana di questo testo di Barlaam abbia la sua validità culturale. Infatti, esso è attuale prima di tutto per il pensiero critico che lo informa: un esempio di razionalità che esige la correttezza logica e la realtà storica di ogni enunciato. È, dunque, il metodo critico quello che Barlaam propone per il raggiungimento della verità, anche se cristianamente temperato dall’ammissione di alcuni postulati di fede non discutibili. Viene rifiutato il fanatismo ideologico e confessionale in nome dell’onestà intellettuale e dell’apertura al dubbio ed al dialogo. Lo spirito che informa l’opera è, quindi, decisamente antiautoritario ed è questo il suo maggiore insegnamento. Il secondo pregio di questo opuscolo è la loro dottrina teologica, veramente attuale in questo periodo di colloqui ecumenici fra le chiese cristiane. Infatti, essi riprongono una visione della chiesa che torna alle origini, in cui l’evangelo, base di ogni autentica prassi ecclesiastica, viene liberato dalle interpretazioni sovrappostevi allo scopo di fondare mitologicamente posizioni di potere.

SULL'AUTORITÀ DEL PAPA

Coloro che sono addentro nelle scienze, nobile Francesco, dicono che il sapiente può discutere solamente con interlocutori che abbiano con lui dei principi in comune sugli argomenti; al contrario, se qualcuno nega i principi stessi, con lui non vi può essere dialogo. Questo io lo riscontro valido anche negli argomenti di teologia. Infatti, coloro che condividono gli stessi punti fermi potranno essere certamente degli interlocutori su qualsiasi argomento, cosa del tutto impossibile se non si ammettessero fondamenti comuni. È certamente necessario, dunque, se abbiamo intenzione di iniziare dei discorsi sull'oggetto della nostra disamina, che noi crediamo negli stessi punti fermi; diversamente, ciascuno se ne rimanga tranquillo. Dal momento che tu con lodevole decisione hai già convenuto di rimanere fedele ai principi di partenza ed alle verità che da essi deriveranno correttamente nel corso della discussione e di non accettare affermazioni ad essi contrarie, ritengo mio dovere, cominciando da questi stessi principi, sottolineare le nostre differenze in modo fraterno, caritatevole e breve. Prego perciò l'amore del Dio di ogni bene, affinché illumini la mente di entrambi e conceda a me di parlare correttamente ed a te di giudicare correttamente le mie affermazioni. Prego anche il tuo amore, affinché se ti capiterà di sentire nei miei argomenti qualcosa di inaccettabile, tu, per prima cosa, con animo aperto la esaminerai per comprendere il concetto espresso e poi per vedere se può essere ricondotto ai postulati condivisi da entrambi. Così pure, se tu sarai capace di dimostrare che ciò che ho detto differisce o si allontana da questi stessi principi, io di buon grado ammetterò di avere sbagliato, perché è meglio essere vinto nella discussione da un fratello ed amico piuttosto che stare a sentire chi cerca di compiacerci in tutti i modi. Ritengo ora necessario rammentarti i fondamenti. Essi sono: i quattro vangeli, gli scritti degli apostoli, le epistole generali e quelle particolari, gli atti degli apostoli, l'apocalisse dell'apostolo Giovanni, i canoni degli apostoli, i canoni dei nostri divini padri adunati nei sette Concili ecumenici. Essi sono i fondamenti sui quali io non esiterò a dimostrare l'errore altrui ed in base ai quali accetterò di essere dimostrato in errore.

Bisogna che la discussione io la inizi a questo punto: tu dici che Cristo nostro Signore affidò la

sua Chiesa al beato Pietro, che stabilì che fosse lui il suo pastore e maestro universale, e che è necessario che il vescovo di Roma, suo successore, abbia più potere di tutti, comandi su tutti, possa decidere su ogni cosa; abbia anche la grande facoltà di dogmatizzare qualsiasi dottrina gli piaccia, e che a nessuno sia lecito contraddire le sue dottrine, ma tutti invece debbano accettare senza protestare i suoi dogmi come provenissero dalla voce del Signore. Per parte mia dico che è certamente vero che il beato Pietro sia stato pastore universale e maestro di tutta la Chiesa di Dio, ma non lo fu lui solo, perché nella stessa misura lo furono tutti i dodici. Le cose stanno così: Cristo promise di dare le chiavi del Regno dei cieli a Pietro, chiarendo per mezzo di quello che aggiunse dopo che le chiavi erano il potere di legare e di sciogliere. Ma è chiaro che esse le diede anche agli altri apostoli: "Perciò qualunque cosa legherai sulla terra sarà legato anche nei cieli, e ciò che scioglierai sulla terra sarà sciolto anche nei cieli". (Mt.18,16) Ed ancora: "Ricevete lo Spirito santo: a chi rimetterete i peccati saranno rimessi, e a chi li riterrete saranno ritenuti" (Mt.18,18) Ugualmente incaricò tutti loro di compiere anche il santissimo e mistico sacrificio e non solo a Pietro: "Questo", infatti disse," fate in memoria di me".(Lc.22,19) Se poi disse solamente a Pietro: "Pasci le mie pecore",(Gv.21,16) non di meno queste parole si possono applicare anche agli altri apostoli, come si evince dai fatti stessi. Cosa infatti faceva Pietro che non potevano fare anche gli altri? Dopo la discesa dello Spirito Santo, assegnatasi ciascuno una regione del mondo, non andarono tutti ad insegnare agli erranti ed a illuminare coloro che stavano nelle tenebre? non fondò Chiese ognuno di loro? non consacrava sacerdoti, vescovi e diaconi? quando accadde che uno di loro compì tali cose su mandato di Pietro? non aveva ricevuto ciascuno di loro il mandato di Cristo Signore di insegnare nella regione del mondo che gli era toccata le stesse cose che Pietro evangelizzava nella sua?

Non conviene forse a noi ortodossi considerare non la differenza delle parole ma l'identità delle opere? Qual è il tuo parere su questo passo che è indirizzato a loro nel complesso: "Riceverete una forza dall'alto quando lo Spirito Santo verrà su di voi, e sarete miei testimoni a Gerusalemme e in tutta la Giudea e fino ai limiti della terra" (Act.1,8) ed anche "Andate in tutte le genti ed annunziate il vangelo ad ogni creatura, battezzandola nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, insegnando loro di osservare tutte le cose che vi ho

comandato".(Mt.28,19-20) Allora? Gli apostoli non furono consacrati da queste parole pastori e maestri di tutto il mondo? Per questo nessuno di loro venne chiamato vescovo di questa o di quella città o paese, ma ognuno esercitava il suo potere dappertutto. I loro successori da loro consacrati, uno per ciascuna città o paese, invece furono conosciuti ormai come pastori di un luogo specifico.

FRANCESCO: Perché allora il beato Pietro viene chiamato " primo trono" e "principe degli apostoli" ? 26

BARLAAM 27: Se aspetti un momento a vedere se le cose stanno davvero così, ti daremo la soluzione riguardo a questo, non basandoci su nostri ragionamenti, ma sull'attendibilità della parola di Dio. Infatti noi assolutamente non faremo alcun tentativo per utilizzare elementi del raziocinio umano sui mistici argomenti della tradizione; neppure se gli altri stoltamente e superbamente oseranno ciò, noi accetteremo questo o ci adegueremo al tenore della loro profana vacuità. Rilevo perciò [dalle Scritture] che Pietro era il primo ad alzarsi e a cominciare a parlare, quando era necessario inserire qualcuno per completare il gruppo dei dodici. Allo stesso modo, si riscontra che dopo la venuta dello Spirito Santo Pietro era il principale predicatore. Questo, allora, era il suo primato: aveva ricevuto dagli altri l'onore di parlare per primo. Se tu, perciò, vuoi creare una distinzione di grado tra i vescovi, attribuendo a Pietro una dignità diversa da quella degli altri dodici, dimostramelo per mezzo delle parole divine, lasciando perdere i ragionamenti, ed allora noi lo accetteremo. Io infatti non trovo in quale passo questa diversità possa provarsi. Essa non prende corpo né dai discorsi che il Signore tenne ai discepoli, né dalle successive azioni di quelli. Tu sembri ragionare come uno che pensasse che il solo Pietro sia stato consacrato dal Signore e che gli altri apostoli lo siano stati per mano di Pietro. Questo spiega perché tu vuoi costringere tutti a sottomettersi al potere papale, alle cui maglie non permetti ad alcuno di sfuggire, rigettando ogni nomina alla quale egli non abbia dato il suo consenso, ritenendo per certo che ogni cosa che non proviene da lui debba essere assolutamente invalida. Ma delle nomine episcopali parleremo in seguito; ora, invece, riassumendo i punti da noi ampiamente dimostrati, diciamo che gli apostoli era tutti

uguali per quel che riguarda la conduzione della Chiesa, e che il beato Pietro era a capo dei dodici nel senso che era lui ad iniziare la predicazione per conto di tutti gli apostoli presenti ed era stato probabilmente ritenuto degno di presiedere le adunanze.

Dunque, come abbiamo detto, i discepoli del Verbo erano nel loro insieme i pastori e i maestri del mondo; i pastori, invece, propri delle singole località che essi chiamarono vescovi, li inviarono chi in un paese, chi in un'altra città. Così avvenne per Dionigi di Atene, Timoteo di Efeso, Tito di Creta ed ogni altro pastore nominato dai divini apostoli. Così anche per san Clemente, vescovo di Roma, consacrato dal principe degli apostoli, al quale fu affidata la guida e l'amministrazione della sola Chiesa di Roma. In seguito, quando per volontà di Dio l'impero romano andò nelle mani di noi Cristiani, fu stabilito dalle leggi dei piissimi imperatori e dei divini padri che la sede di Roma divenisse la prima perché era quella della capitale ed era necessario che le Chiese del mondo fossero soggette ad una sola autorità. Prima di quel momento il vescovo di Roma, come tutti gli altri, non era mai stato né primo né ultimo. Se tu invece sei dell'idea che san Clemente sia stato investito da Pietro non solo dell'episcopato di Roma, ma anche del potere di pascere l'intera Chiesa di Dio, e di comandare non solo ai vescovi che gli altri apostoli ordinarono, ma anche a quegli altri che il "principe" stabilì nelle altre città, dimostralo basandoti sulle autorità riconosciute da entrambi, ed allora noi ci convinceremo. Invece, se non ti è possibile dimostrare la tua idea, mentre per noi è facile dimostrare la tesi opposta, persuaditi in nome di Dio, o almeno smettila di impiantare polemiche senza fondamento. Infatti, chi mai chiamò Pietro vescovo di Roma oppure Clemente "principe" ? E dato che molti furono investiti dell'episcopato dal "principe" Pietro in varie altre città, con quale criterio tu definisci successore di Pietro e capo di tutti gli altri solo quello di Roma? Qual è la logica che impedisce anche a quello di Alessandria di chiamarsi successore di Pietro e di avere il primato su tutti? Allo stesso modo, infatti, di Clemente a Roma, anche l'evangelista Marco divenne vescovo ad Alessandria per mano del divino Pietro.

FRANCESCO: Ma fu a Roma che l'apostolo ebbe in sorte di morire in Dio; perciò è necessario che sia il vescovo di questa città a subentrargli.

BARLAAM: E dunque, poiché Cristo nostro Signore subì la morte a Gerusalemme, dovrebbe essere il vescovo di Gerusalemme ad avere il primo posto, in quanto è subentrato al nostro primo Sommo Pontefice, e tanto superiore a quello di Roma quanto Cristo lo è nei confronti di Pietro. Ed ancora, come non ritenere assurdo e stupido pensare che, all'infuori di Pietro, nessuno degli altri apostoli, guide e maestri universali alla stessa stregua di Pietro, abbia lasciato un successore? E una volta appurato che i successori degli apostoli sono coloro che furono consacrati vescovi da loro o coloro che governano le Chiese nelle quali quelli morirono o andarono a Dio, come puoi richiedere che debbano essere tutti nominati dal papa? Tu non puoi dire, infatti, che gli apostoli furono nominati da san Pietro, non è vero? Dunque, se ciò non è vero, perché ritieni giusto che i successori degli apostoli siano nominati da quello che chiami il successore di Pietro? Forse non sei persuaso da coloro che dicono che ci furono i successori anche degli altri apostoli, che nessuno tra di loro era primo o ultimo e che insomma erano tutti uguali? Ti si presenta allora una testimonianza degna di fede alla quale non puoi ribattere. Costui è il santo e divino Dionigi l'Areopagita che scrivendo al monaco Demofilo, così dice: " Tu stesso assegna ciò che è adatto alla passione, all'ira ed alla ragione. E lascia che i santi diaconi stabiliscano ciò che è adatto per te, come per essi ciò verrà stabilito dai sacerdoti, per i sacerdoti dai vescovi e per i vescovi dagli apostoli e dai successori degli apostoli. E se qualcuno fra i vescovi devierà dal suo officio, saranno i santi pari grado a riprenderlo".28 Così, dunque, quest'uomo che visse in compagnia degli apostoli e che conosceva perfettamente la disciplina di quell'epoca, dice che i successori degli apostoli sono pari in grado e che si correggono l'un l'altro. E tu ancora insisti nel dire che il papa comanda su tutti e che può correggere gli altri ma non essere corretto da nessuno, qualunque cosa faccia o insegni?

E' molto chiaro che la sede di Roma divenne la prima in seguito, per una decisione dei santi padri e dei devotissimi imperatori la cui motivazione è altrettanto chiara. Se, infatti, fosse stato già primo ed universale pastore il vescovo di Roma stabilito dal divino Pietro, i divinissimi imperatori Costantino e Giustiniano, ai quali spettava principalmente occuparsi della questione, non avrebbero detto nel testo della legge: "Stabiliamo che il vescovo di Roma sia il primo di tutti i vescovi". Per prima cosa questa legge non sarebbe stata necessaria; secondo, la loro sarebbe stata una volontà sacrilega, che attribuiva a loro stessi l'autorità e il potere legislativo

di Pietro e che proclamava boriosamente di stabilire ciò che l'apostolo aveva già stabilito in un'epoca precedente alla loro.

L'ultimo argomento di questa dimostrazione non può essere respinto da nessuno che accetti i sacri canoni, è infatti il canone 28° del quarto Concilio che dice: "In completo accordo con le decisioni dei santi padri, e adeguandoci al canone dei 150 devotissimi vescovi, letto adesso davanti a noi, anche noi approviamo e stabiliamo le stesse cose sui privilegi della santissima Chiesa di Costantinopoli, nuova Roma. E infatti i padri diedero la precedenza alla sede della vecchia Roma perché quella era la capitale. Così essi, seguendo lo stesso criterio, attribuirono gli stessi privilegi alla santissima sede della nuova Roma, ritenendo giustamente che una città onorata dalla presenza dell'imperatore e del senato ricevesse gli stessi privilegi della più antica capitale ed avesse grande autorità negli affari ecclesiastici, al secondo posto di quella". Infatti questo canone in maniera evidente sia per opera di chi sia per quale ragione la sede di Roma divenne la prima: per opera dei padri conciliari ed a motivo di essere quella città la capitale.

Riguardo ai privilegi della sede di questa grande città (Costantinopoli), il terzo canone del secondo Concilio, quello menzionato nel canone succitato, dice anche: Il vescovo di Costantinopoli ha il primato d'onore dopo il vescovo di Roma perché questa città è la Nuova Roma. E il 36° canone del sesto Concilio dice: "Reiterando le decisioni dei 150 padri del secondo Concilio radunatosi in questa città imperiale protetta da Dio e quelle dei 630 del quarto Concilio radunatosi a Calcedonia, noi decretiamo che la sede di Costantinopoli goda di privilegi uguali a quelli della sede della vecchia Roma, ed abbia la preminenza negli affari ecclesiastici, al secondo posto dopo quella sede; e dopo di essa venga in ordine la sede della grande città di Alessandria, poi quella di Antiochia ed infine quella di Gerusalemme." La novella 131 del piissimo imperatore Giustiniano recita così: "Noi decretiamo, in conformità alle definizioni dei santi Concili, che il santissimo vescovo della vecchia Roma sia il primo fra tutti gli ecclesiastici e che il beatissimo vescovo della nuova Roma, Costantinopoli, ottenga il secondo posto dopo la cattedra della vecchia Roma ed abbia maggiori distinzioni che tutti gli altri".

Secondo questo principio essi stabilirono che il vescovo di Costantinopoli era eguale al papa ed

aveva la sua stessa importanza nelle questioni ecclesiastiche, sebbene in seconda posizione. Egli, tuttavia, non è secondo nel senso che è nominato da lui. E come lui, nessuno degli altri patriarchi era nominato dal papa. I divini canoni stabilirono che il diritto di consacrare i vescovi spettava dovunque ai metropoliti e che i metropoliti erano ordinati dai patriarchi che li avevano istituiti. Nessun canone stabilì che i patriarchi dovevano essere nominati dal papa. Veramente tu dovresti prendere in mano i canoni degli apostoli e dei santi sette Concili ecumenici e leggerli con cura. E se, per caso, tu trovassi un canone che stabilisce che il papa deve avere il diritto di nominare i patriarchi, faccelo vedere e avresti vinto. Se invece tu non fossi in grado di trovare una cosa simile, per quale necessità dovremmo accettare quello che dici, che è solo una tua idea personale? Infatti, vi è qualche ragione per la quale il vescovo di Gerusalemme dovrebbe essere nominato dal papa? Giacomo, il fratello di Gesù, non fu certo ordinato da Pietro e non vi è alcuna ragione per cui il suo successore dovrebbe essere ordinato dal papa. Come ti è potuto sfuggire il punto seguente? I canoni che stabiliscono che il vescovo della nuova Roma è il secondo nell'ordine dopo il papa, allo stesso modo stabilirono che dopo di lui viene il vescovo di Alessandria e poi il vescovo di Antiochia e successivamente quello di Gerusalemme. Perciò, se fosse necessario che il vescovo della nuova Roma fosse nominato dal papa perché egli è secondo dopo di lui, allora sarebbe necessario che ciascuno dei patriarchi avesse il potere di nominare quello a lui immediatamente inferiore. Ma le cose non sono mai andate così e così non sono adesso. Una chiara prova di queste affermazioni è la prassi che è stata tenuta sin dal principio: ogni patriarca era eletto dai suoi vescovi ed era consacrato da uno di loro, come si fa ancora oggi; così, per esempio, il nostro patriarca è stato ordinato dal metropolita di Eraclea, il patriarca di Gerusalemme dal metropolita di Cesarea, ed allo stesso modo gli altri.

Perciò, essendo giusto quello che noi pensiamo, anche voi lo dovreste riconoscere, e dato che Cristo ci ha dato la pace, ponendo fine all'inimicizia, il papa dovrebbe osservare con i patriarchi la stessa prassi che egli seguiva quando noi cristiani eravamo uniti. Ed ancora, se nessuno dei patriarchi aveva il potere di nominare l'altro, e non esisteva la prassi che essi fossero nominati dal papa, come fate a richiedere come necessaria oggi una cosa che non è mai esistita in passato? Non è canonico né ragionevole che i patriarchi siano nominati dal papa.

FRANCESCO: Ma come fa il papa ad essere il primo se non può nominarli? 29

BARLAAM: Come fece allora il beato Pietro, di cui dici che il papa è il successore, ad essere il primo degli apostoli, dal momento che non fu lui a sceglierli ? Esaminando i canoni, io trovo che il papa aveva allora il grado più elevato tra i patriarchi, era ritenuto degno di avere la presiedere le assemblee, di essere chiamato il primo fratello e di essere ricordato per primo nelle mistiche preghiere della divina liturgia. Se tu, invece, ritieni che ci sia qualcos'altro di importante sull'argomento, dimostracelo con i sacri canoni e noi non ti contraddiremo. Quello che nessuno dei Concili ecumenici mai deliberò a favore della sede di Roma, fu invece stabilito dal diciassettesimo canone del quarto Concilio a favore della cattedra della nuova Roma:"Cosicché sia chiaro in ciascuna provincia, che se un vescovo ha ricevuto un torto da parte del suo metropolita, il caso sarà giudicato dal vescovo primate di quella prefettura o dalla sede di Costantinopoli".

I papi in carica in quei tempi non diressero i Concili né dettarono loro le condizioni, come qualcuno potrebbe pensare; il papa, invece, e la sua Chiesa erano una componente dell'insieme del Concilio. Ed il Concilio, come legiferò nei confronti delle altre Chiese, così fece anche nei confronti della Chiesa romana, come, ad esempio, con il canone tredicesimo e con il cinquantaduesimo del sesto Concilio ecumenico, dei quali uno dice: "Poiché abbiamo saputo che nella Chiesa romana si è stabilita la norma di richiedere ai futuri diaconi e a coloro che sono ritenuti degni della consacrazione sacerdotale la promessa solenne di non avere più rapporti fisici con le proprie mogli, noi, guidati dall'antica legge della verità e dell'ordine apostolico, vogliamo che la legittima convivenza matrimoniale dei consacrati rimanga d'ora in poi integra e che in nessun modo venga meno l'unione con le loro spose o che vengano privati dell'intimità reciproca nei tempi opportuni." Ed il canone 55 dice: "Poiché abbiamo appreso che nella città di Roma durante i sacri digiuni della Quaresima si digiuna anche nei sabati contro la prassi della tradizione della Chiesa, ha deciso che il canone che dice: "Se un ecclesiastico viene sorpreso a digiunare nella santa domenica o di sabato, fatta eccezione per quell'unico sabato di passione, sia deposto; se è un laico ad essere stato scoperto, venga scomunicato". Da questi

canoni si evince chiaramente che i Concili avevano giurisdizione anche sulla Chiesa di Roma. I divini padri stabilirono che solamente le Chiese occidentali fossero sotto la giurisdizione del papa e che le altre fossero guidate dagli altri patriarchi, e che non fosse lecito a nessuno di usurpare come un brigante o un tiranno un territorio che non gli era stato assegnato. C'è bisogno di dire altro, dopo aver saputo ciò che dicono questi canoni? Ed oltre a questi, leggi il 67° canone del primo Concilio, il 2° del secondo Concilio ed il 28° canone del quarto ed intenderai bene ciò che ho detto adesso.

Ma né ai patriarchi, né ai metropoliti né ai papi è permesso di insegnare o di creare novità senza il consenso di tutti i suffraganei. Molti canoni stabiliscono questo, in particolare il 34° canone apostolico: I vescovi di ciascuna nazione decidano chi debba essere il primo tra loro e lo considerino come il loro capo e non facciano niente di fuori dell'ordinario senza il suo parere; e ciascuno si deve occupare unicamente della propria diocesi e delle regioni che da lui dipendono. Ma nessuno deve far niente senza il consenso dell'altro. Così, infatti, vi sarà concordia, e sarà glorificato Dio per mezzo del Signore Gesù Cristo. Tu, invece, esibisci a destra e sinistra i privilegi che i divini padri stabilirono per la sede dell'antica Roma ed accusi di eresia coloro che ti contrastano in qualche modo, mentre quello che gli stessi padri decretarono, non una ma molte volte, a proposito dell'uguale onore della sede della nuova Roma non lo consideri affatto. Tu molto attentamente valorizzi i padri quando stabiliscono che il papa è il primo fra i patriarchi, ma quando decretano che il vescovo della nuova Roma è degno degli stessi onori e che come lui deve primeggiare negli affari ecclesiastici, allora molto volentieri li ignori. In nome di Dio, questa non è onestà! Da un lato, io non vorrei mai essere indotto a proferire insulti contro di voi, ma se fosse qualcun altro, invece, ad esaminare qualche vostra affermazione spudorata, e vi accusasse di amore del potere e vi chiamasse arroganti e superbi, come potreste difendervi?

Dal momento, dunque, che il papa non ha il diritto di nominare i patriarchi, che non gli è neppure permesso insegnare una nuova dottrina senza il consenso di tutti, e che le divine leggi decretano che al nostro patriarca spettano gli stessi onori e che primeggia come lui negli affari ecclesiastici, come fate a pretendere che noi ci assoggettiamo al papa e gli obbediamo, se la legge ci assegna come pastori i nostri santissimi patriarchi?

Ed ancora, tu ci intimi di obbedire al papa perché egli è il custode delle norme dei divini padri e non permette che vengano abbandonati i divini dogmi o perché non lo è? Nel primo caso non avverrebbe mai che noi fossimo così pazzi da negargli il rango che i padri gli assegnarono, se egli è ortodosso e pienamente in linea con la tradizione. Se, invece, trasgredisce i dogmi e i divini canoni, perché pensate che sia un danno non dannarsi con lui? Nel caso, poi, che voi diciate che anche se eretico e fautore di false dottrine conserverebbe anche così la successione a Pietro ed il possesso delle chiavi del regno dei cieli, noi non vi contraddiremo. Egli sarà il successore di Pietro, ma solo come la malattia succede alla salute, come la tempesta succede al sereno e come la tenebra alla luce. Avrà le chiavi del regno dei cieli non per aprire ma solo per chiudere e nessuno dei suoi seguaci vi entrerà.

FRANCESCO: Ma è impossibile che un papa diventi eretico.

BARLAAM: Che dici, uomo? Io ti faccio vedere un morto e tu mi rispondi che non può morire? 30

FRANCESCO: Diversamente da molti patriarchi dei tempi antichi che divennero eretici, nessun papa lo è divenuto.

BARLAAM: Secondo questa logica, anche i seguaci di Macedonio 31 avrebbero potuto dire che, poiché prima di lui nessun vescovo di Costantinopoli era stato eretico, neppure lui lo era. Allo stesso modo, per venire ad un esempio a te più vicino, ti sembrerebbe un ragionamento sano se qualcuno volesse difendere la donna immorale che divenne papa, dicendo che non era una donna poiché prima di lei nessun altro papa lo era stato? 32

Dal momento che voi stessi affermate di credere nella Chiesa romana e costringete pure gli altri a credervi, è necessario discutere anche di questo. Secondo i nostri santi padri, c'è differenza tra la Chiesa cattolica e la Chiesa romana: essi, infatti, per Chiesa cattolica intendono l'insieme dei cristiani ortodossi che vivono in tutto il mondo, i quali rimangono fermi e incrollabili nella vera dottrina. Quando invece parlano di Chiesa romana, ne parlano come di

una singola Chiesa rispetto a tutte le altre Chiese locali. Così, appunto, si esprime il canone 101 del Concilio di Cartagine: "Il Concilio ha deciso che venga scritta una lettera al santissimo papa Innocenzo a proposito del contrasto esistente tra la Chiesa romana e quella di Alessandria, per esortare entrambe le Chiese a conservare nei rapporti reciproci quella pace che il Signore comanda." 33

Nessuno [di loro], al contrario, mai usò dire "Chiesa romana" come sinonimo di "Chiesa cattolica". Allo stesso modo, per "fede cattolica" essi intendevano quella che era professata da tutti i cristiani ortodossi, in qualunque luogo vivessero. Nessuno, a meno che non fosse impazzito, mai disse che la fede dei Romani è la fede dei cristiani. Essi, al contrario, decretarono che dovessimo credere non nella fede o nella Chiesa romana, ma nella fede comune e nella Chiesa universale; e questa fede noi abbiamo custodito e, con la protezione di Dio, custodiremo sino alla fine. Quale martire davanti al persecutore, quale pagano convertito al vero culto, quale eretico nell'abiura della via sbagliata dichiarò nella sua professione di fede qualcosa che assomigliasse a: "Credo nella Chiesa o nella fede romana"? Chi richiese mai tale professione a chi scelse l'ortodossia cristiana? Per questo è giusto dire che noi non crediamo nella Chiesa romana e che voi non credete nella Chiesa cattolica: noi, perseverando nelle leggi della Chiesa universale e mantenendo perfettamente integra la sua tradizione, dimostriamo senza ombra di dubbio di credere in quella Chiesa i cui insegnamenti preserviamo; mentre voi respingete la tradizione della Chiesa cattolica, facendo come se non esistesse e introducendo al suo posto prassi estranee ed improprie, ed è quindi ingiusto che voi proclamiate di credere in quella Chiesa che respingete. E' necessario quindi distinguere nettamente la Chiesa cattolica da quella romana, in tal modo sarà chiaro che dalla prima siete fuoriusciti completamente. Infatti, mentre pieni di vergogna e contraddetti dalla coscienza affermate di rispettare le leggi stabilite dai divini apostoli e dai santi padri per l'universale Chiesa di Dio, quando qualcuno vi obietta: "Perché trasgredite questa o quest'altra legge?", voi subito vi fate scudo dei poteri papali come di un'insormontabile difesa, come facevano i persecutori i quali, quando non riuscivano a persuadere i martiri con le parole, non esitavano ad usare i loro poteri per infliggere ad essi le cose peggiori. E con questo concludo le mie argomentazioni.

Bisogna adesso che io riassuma le cose che ho già ampiamente dimostrato e porti a fine quest'opera. Abbiamo dimostrato che:

1) ciascuno dei santi apostoli fu creato pastore e maestro universale dell'intero ecumene direttamente da Cristo Signore.
2) il beato Clemente non fu vescovo di tutto il mondo, ma solamente di Roma, come tutti gli altri vescovi consacrati dal "principe" nelle altre città; e la sede di Roma non nacque né prima né ultima, ma lo divenne in seguito per decisione dei santi padri e dei piissimi imperatori.
3) la sede della nuova Roma fu insignita degli stessi onori della sede della vecchia Roma e ricevette la stessa predominanza negli affari ecclesiastici.
4) non vi è e non vi è mai stata nessuna legge o consuetudine che obblighi i patriarchi a ricevere la nomina dal papa.
5) il papa non fu superiore ai Concili, invece i Concili ebbero autorità anche sulla sua Chiesa.
6) fu deciso dai nostri divini padri che alcune Chiese all'interno della Chiesa universale fossero sotto la giurisdizione del papa, ed altre soggette agli altri patriarchi.
7) non è lecito ad alcuno dei patriarchi ed al papa di formulare alcunché di nuovo senza l'approvazione di tutti.
8) è nostro dovere dare al papa gli onori che gli attribuiscono i canoni se egli rimane fedele ai dogmi dei padri; se non vi è rimasto fedele, invece, è giusto fuggirlo come un lupo e come la rovina della Chiesa.
9) i Cristiani devono credere nella fede e nella Chiesa universali, non in una Chiesa particolare, così infatti è stata la norma sin dal principio.
10) infine, quando una parte si separa dall'unità della Chiesa cattolica, essa va a morire, in particolare coloro che negano la tradizione dei santi apostoli e dei divini padri, proclamando di credere in una fede ed in una Chiesa particolari. Coloro, invece, che non fanno distinzioni all'interno della tradizione della Chiesa universale per onorarne una parte piuttosto che un'altra, essi sono la parte sana ai quali soltanto è concesso dire di credere nella Chiesa cattolica.

11) Ho pensato, dunque, di inviare a te che amo questi ragionamenti, dal momento che li considero completamente veri e non velati da passionalità; tu, dopo averli ricevuti e letti, se sei capace di contestarli in tutto o in parte o in qualche dettaglio, abbia la tua replica l'autorevolezza che deriva dai principi di cui abbiamo parlato, ed io ti ascolterò con mente aperta.

1 cfr. R. Sinkewicz: A new interpretation for the first episode in the controversy between Batlaam the Calabrian and Gregory Palamas, "The Journal of Theological Studies", XXX, 1980, pag. 490.

2 Barlaam Calabro: Opere contro i Latini. Introduzione, storia dei testi, edizione critica, traduzione e indici, a cura di A. Fyrigos, vol. II, Città del Vaticano, 1998, pagg. 448-465 e 614-625. Per i primi due trattati usiamo la sua numerazione, per il terzo quella tradizionale del Fabricius.
Abbiamo tradotto il testo dell'edizione critica di T. Kolbaba: Barlaam tha calabrian's . Three treatises on papal primacy, introduction, edition and translation, " Revue des Études Byzantines ", 53, 1995, pagg. 93-115.

3 Fyrigos ne propone la datazione alla fine del 1334 (già 1335 secondo il computo bizantino). Vedi Fyrigos, op cit. n. 41.

5 cfr Fyrigos: "Barlaam Calabro, Opere…, op. cit. vol. I, Città del Vaticano, 1998, pag. 30.

6 Questo argomento polemico cominciò ad essere utilizzato dagli autori bizantini al principio del xiii secolo. Vd. J. Spiteris: La critica al primato romano "Orientalia Christiana Analecta" 208, Roma, pag. 197.

7 Sarebbe stato troppo al di sopra degli orizzonti culturali di Barlaam il recupero della teologia

di Ignazio di Antiochia (Magn. 6:1; 3:1-2; Tral. 3:1) e di Ippolito di Roma (Trad. Ap. 3) che vedeva nel vescovo soprattutto un altro Cristo e un'immagine del Padre. Se infatti il vescovo diventa un altro Pietro, "la struttura della Chiesa locale cessa di riflettere il Regno di Dio, con Cristo circondato dagli apostoli (=i presbiteri)", cit. di J. Zizioulas: Being as communion. Studies in Personhood and Church, Crestwood (NY), 1997, pag. 201.

8 M. Maccarone:"Fundamentum apostolicarum sedium", in La Chiesa greca in Italia, vol. II, Padova, 1972, pag. 606. Quello che viene di solito inesattamente chiamato primato d'onore, per indicare la concezione ortodossa dell'esercizio del primato di Roma o di Costantinopoli, appare quindi più giustamente un vero potere, limitato da precisi confini canonici e soprattutto dalla consapevolezza della propria origine storica e della propria marginalità spirituale.

9 F. Dvornik: The idea of apostolicity in Byzantium, Cambridge, Massachusettes, 1958, pag. 44.

10 Ireneo: Contro le eresie, III, 2.

11 idem: Lettera a Vittore (frg. 3), in Eusebio: Storia Ecclesiastica V, 24, 14.

12 Vd. Cipriano: Epistula LXXI, 3,1: Infatti Pietro, che il Signore scelse per primo e sul quale edificò la sua Chiesa…non riservò a sé stesso in maniera insolente la competenza su qualcosa o non fece mostra d'arroganza dicendo di possedere un primato..; in Saint Cyprien, Corrispondance, t. II, Paris, 1925, pag. 258.

Firmiliano di Cesarea:Epistula LXXV, 6: Ci si può rendere conto che i Romani non osservano in tutto le tradizioni originarie ed invano si appellano all'autorità degli apostoli perché, in ciò che riguarda la celebrazione delle feste pasquali e molti altri aspetti del culto divino, è evidente che presso di loro alcune cose sono state mutate e che a Roma non si seguono le stesse pratiche di Gerusalemme…Da ciò è chiaro che questa è una tradizione umana….ibidem, pag. 293.

13 Breviarium Hipponense, Can. 25, (Corpus Christianorum CXLIX, Concilia Africae 345-525): "Che il vescovo della prima sede non si chiami principe dei sacerdoti o sommo pontefice o con altri nomi simili, ma solamente vescovo della prima sede".

Nel latino cristiano sacerdos indicava il vescovo, per il quale, almeno dal III secolo, era usato anche il titolo di pontefice. Vd. A. Di Berardino: L'immagine del vescovo attraverso i suoi titoli nel codice teodosiano, in "L'évêque dans la cité du IV au V siècle. Image et autorité" (Collection de l'École française de Rome –248), Roma, 1998, pag. 46.

14 Vd. J. Zizioulas: op. cit. pagg. 143-169. L'autore sottolinea che l'unità tra tutte le Chiese, pienamente cattoliche perché comunità eucaristiche, è data invece dalla mistica appartenenza all'unico Corpo di Cristo.

15 cfr. T. Kolbaba, art. cit. 55-56.

16 Le opere latine dove Barlaam sostiene il primato papale sono in ordine d'importanza: "Ad eosdem amicos Graecos et de primatu Ecclesiae romanae et de processione Spiritus sancti", PG 151, coll. 1271-1280. "Epistola ad amicos suos in Graecia ..." PG 151, coll1250-271,"Epistola ad Demetrium .." PG 151 coll 1301-1309.

18 Barlaam: "Ad eosdem amicos.." op. cit., coll. 1278.

19 ibidem, col 1272.

20 ibidem, col.1280

21 ibidem, coll. 1275-76. Fonte di Barlaam per l'episodio del papa Agapito è il "Liber pontificalis", c. LVIII (ed. Duchesne, vol. I, Paris 1886, 287-288). In effetti, se il papa scomunicò Antimo e consacrò Mena, i provvedimenti di deposizione dell'uno e di nomina dell'altro furono dell'imperatore Giustiniano (a.536). cfr. L. Magi, "La sede romana nella corrispondenza degli imperatori e dei patriarchi bizantini", Roma-Lovanio 1972, 122-124.

22 Gli unici testi dell'antichità cristiana che riferiscono di Clemente come primo vescovo di Roma sono Tertulliano: De praescriptione hareticorum 32,II, sconosciuta nel mondo bizantino e comunque non contenente accenni o descrizioni della consacrazione di Clemente da parte di Pietro, e la nostra lettera clementina, ben conosciuta anche in Oriente, che invece ha una completa descrizione della nomina di Clemente come vescovo di Roma da parte dell'apostolo, e che fu utilizzata senza nominarla da Barlaam nelle tre opere greche sul primato (A10, linee 15-17; B7, linee 14-16; Op. XIX, linee 98- 119 e 351-353) ed esplicitamente nelle opere latine.

23 B. Rehm - F. Paschke, "Die Pseudoklementinen, I, Homelien". Berlin 1969, 5-22.

24 W. Ullmann: Significance of the “Epistola Clementis” in the Pseudo-Clementines, “The Journal of Theological Studies”, XI, 1960, pagg. 295-317.

25 Rufino: "Prologus in Clementis Recognitiones", a cura di M. Simonetti (Corpus Christianorum 20), 1961, 279-282.

26 L'interlocutore richiama l'attenzione di Barlaam su questi due termini che la liturgia greca usa nei confronti dell'apostolo.

27 Ho preferito utilizzare i nomi propri del codice vat. gr. 1757, Francesco e Barlaam, piuttosto che quelli generici di “latino” e “greco” usati dalla maggior parte della tradizione manoscritta, per rendere il dialogo più personale e vivace.

28 Ps. Dionigi, Epistola VIII, Demophilo monacho, par. 4 (PG 3, 1093).

29 Una delle cose che colpirono di più i Latini nel periodo dell'unione di Lione era che, anche sottomessi a Roma, per i Greci era naturale non chiedere conferma al papa delle loro nomine e delle loro cariche.

30 Questa folgorante battuta, in cui la semplicità dello stile paratattico esalta il paradosso dell'affermazione, non è di così immediata comprensione, come a prima vista potrebbe sembrare. L'interpretazione più agevole sarebbe quella di un'equazione: "papa grande eretico" (come Barlaam avrebbe ampiamente dimostrato nei paragrafi precedenti)= "papa morto". Però nell'Op. XIX non si fa mai alcun cenno all'eresia professata dal papa, né viene prodotta quella schiacciante serie dimostrativa della sua eterodossia che sola avrebbe giustificato in Barlaam il grido d'insofferenza di fronte alla cecità del suo avversario. Se poi l'eresia cui alluderebbe Barlaam fosse la dottrina stessa del primato, credo che essa, al livello di elaborazione cui era giunta, ancora carica, specie nella mentalità di un greco, di richiami agli antichi statuti conciliari, non potesse essere con decisione considerata un'eresia gravissima e "mortale", quanto piuttosto un abuso di potere e una deviazione dalla legittimità canonica. La frase di Barlaam diventerebbe molto più comprensibile e congrua se alludesse, invece, ad uno specifico avvenimento: la morte reale del papa Giovanni XXII del 4 dicembre 1334. Tale riferimento produrrebbe una più lineare interpretazione del testo come di un severo richiamo alla serietà e

al rispetto nei confronti dei limiti dell'essere umano, richiamo basato sulla diversa equazione: "il papa è mortale, quindi è un uomo come gli altri, quindi è fallibile". Anche il proseguimento del discorso di Barlaam indica che gli interessava dimostrare non l'errore del papa, ma la sua fallibilità. Per il collegamento di questo passo di Barlaam con la morte di Giovanni XXII, cfr. Fyrigos I, 281, n. 41.

31 Vescovo di Costantinopoli del IV secolo che sosteneva l'inferiorità della natura dello Spirito.

32 Barlaam è l'unico polemista greco che abbia fatto cenno alla storia della papessa Giovanna. La prima menzione di questa leggenda apparve nella Chronica universalis del 1250 del domenicano Jean de Mailly: Si tratterebbe di un papa o piuttosto di una papessa, perché era donna. Travestendosi da uomo in virtù dell'integrità del suo ingegno, divenne prima notaio della curia, poi cardinale ed infine papa. Un giorno che montò a cavallo diede alla luce un bambino e immediatamente la giustizia romana lo fece legare per i piedi e attaccare alla coda di un cavallo; fu trascinato, lapidato dal popolo per mezza lega e seppellito nel luogo in cui morì. Qui venne posta un'iscrizione: Pietro, Padre dei Padri, rendi Pubblico il Parto della Papessa. Sotto il suo pontificato fu istituito il digiuno delle Quattro tempora che fu chiamato digiuno della papessa. MGH, Scriptores,XXIV, Hannover, 1879, pag. 514.

Un altro domenicano, Martino il polacco, o meglio, una versione ritoccata della sua "Chronica de romanis pontificibus et imperatoribus" (poco dopo il 1260), diede forma definitiva al racconto, chiamando la papessa Giovanni l'inglese e datando il suo pontificato 854-856. Questa leggenda ebbe una grandissima diffusione e fu creduta vera da tutti prima del XVI secolo. Nella letteratura italiana essa è presente nell'opera di Boccaccio: "De claris mulieribus", cap. 101. Oggi si ritiene che l'invenzione della papessa Giovanna sia avvenuta a Roma, in un contesto carnevalesco che parodiava un particolare incomprensibile al popolo del rituale dell'incoronazione del papa, in vigore dal 1099 al 1513: il neoeletto papa doveva sedersi su due seggi di marmo aranciato, chiamati seggi curuli sul seggio di destra il pontefice riceveva il bastone e le chiavi, in quello di sinistra una cintura rossa dalla quale pendevano dodici gemme. Entrambi avevano un'apertura centrale. Il popolo probabilmente colse questo particolare costruendovi sopra una burlesca spiegazione: l'apertura serviva a toccare il papa per verificare che fosse effettivamente un uomo ed impedire per sempre alle donne, come Giovanna, di

ascendere al pontificato. Vd. A. Boureau: "La papessa Giovanna. Storia di una leggenda medievale." Torino, 1991.

33 Conc. di Cartagine (416-418 circa) 101-102, ed. P. Joannou, "Les canons des synodes particulieurs", Grottaferrata 1962, p. 367

di **Francesco Quaranta**

www.ktistes.altervista.org

Una meta dei viaggiatori medievali : Bisanzio

di Prof. Enrico V.Maltese

I Bizantini non erano propriamente un popolo di viaggiatori. Certo, i loro ambasciatori compivano missioni presso popoli stranieri, i mercanti si spostavano da un punto all'altro del mondo allora conosciuto; e, naturalmente, più di uno tra gli innumerevoli santi bizantini si recò a Gerusalemme, o a Roma. Ma se si eccettuano le ragioni di servizio di diplomatici e funzionari di Stato, e quelle della mercatura, i viaggi restano per i Bizantini un'evenienza poco praticata, e ben poco amata. Quanto alle peregrinazioni dei santi, l'agiografia ce le presenta in abbondanza, e non c'è ragione di dubitare della loro storicità, ma sono da intendersi come un evento relativamente eccezionale, se rapportato alle inclinazioni del costume collettivo: uno dei principi della condotta monastica bizantina è, infatti, la stabilità, e non a caso la maggior parte dei movimenti dei santi, nella letteratura devota, è costituita da spostamenti "interni", che si svolgono entro il mondo bizantino-ortodosso, non fuori dai suoi confini. Bisanzio non ebbe un movimento di pellegrinaggio e di culto dei Luoghi Santi paragonabile, per intensità, a quello occidentale. Piuttosto sviluppò un processo, in certo senso, inverso: fu Costantinopoli, dove nel corso dei secoli continuarono ad affluire le reliquie più venerate e prestigiose, a partire dai frammenti della Croce, e continuarono a essere eretti sempre nuovi monasteri e santuari, ad accreditarsi come il centro della fede e del culto cristiano.

È, questo, il risultato di un'ideologia coerente, che poneva l'Impero bizantino al centro dell'universo, e faceva del centro dell'Impero, Costantinopoli, il riflesso vivo e integro della Città celeste. Un'ideologia ufficiale radicata e diffusa nella mentalità comune. La consapevolezza di costituire il perno della civiltà umana, di occupare uno spazio di elezione inarrivabile per qualsiasi altro popolo, è intrinseca a ogni Bizantino. È una spinta congenita

all'autarchia che non risparmia nessun settore della vita sociale, del costume, della cultura.

Per chi è abituato a muoversi tra i testi bizantini, il segno più eloquente di una simile situazione viene dal rapporto tra la letteratura del Medioevo greco e le altre letterature, occidentali e orientali. Mi riferisco, per l'esattezza, ai flussi di materia letteraria tra Bisanzio e le altre culture, che possiamo misurare abbastanza bene osservando il fenomeno delle traduzioni. Il saldo, per così dire, tra esportazioni e importazioni di testi a Bisanzio è nettamente attivo: la letteratura bizantina tradusse molto meno di quanto fu tradotta. E sappiamo che l'operazione del tradurre è, in termini culturali, quanto di più affine al viaggio in terra straniera.

Ma torniamo, direttamente, ai viaggi. Dopo quanto abbiamo detto, non sorprende troppo constatare che l'orizzonte geografico medesimo dei viaggi, si sia ristretto, per i Bizantini, tra la fine dell'Antichità e il Medioevo. Nella tarda antichità questo orizzonte includeva ancora come mete accessibili terre remote, quali la Cina, l'India, Ceylon, l'Etiopia, e, verso il profondo Nord, le Isole Britanniche. Ma dopo il VII secolo è difficile che i Bizantini si avventurino oltre Baghdad e Alessandria d'Egitto, le coste settentrionali del Mar Nero, e, a ovest, la Francia. Soltanto negli ultimi decenni prima della caduta di Costantinopoli torniamo a vedere personaggi anche di alto rango nelle regioni baltiche e in Gran Bretagna: in buona parte questa scossa finale dopo un'inerzia durata tanti secoli dipendeva dal desiderio di stabilire migliori relazioni politiche con un Occidente per troppo tempo antagonista, e, ora, disperatamente necessario di fronte al pericolo turco. Fu l'estremo tentativo, miseramente fallito, di ancorarsi all'Europa per non essere travolti da un minaccioso Oriente islamico. Insomma, fu ancora una stretta necessità, o, per meglio dire, fu l'istinto di sopravvivenza, a spingere qualche Bizantino così lontano dalle proprie frontiere.

Inclinazione all'autarchia, smisurato senso di superiorità, visione del mondo bizantinocentrica, sono connotati forti dell'identità culturale mediogreca. Il che non è poi così sorprendente, se poniamo attenzione anche solo a un paio di fattori dominanti nel codice genetico bizantino: l'eredità di una cultura greca notoriamente chiusa in uno splendido orgoglio etnico, e la continuità storica e istituzionale con l'Impero romano e le sue universalistiche ambizioni di "unica civiltà possibile".

Un po' più sorprende che questo marcato spirito di superiorità ed inamovibilità dei Bizantini

non provocasse reazioni analoghe nella controparte, negli altri popoli. Al contrario: se i Bizantini andavano poco all'estero, appagati della propria meravigliosa condizione, vi fu invece un consistente movimento di stranieri che si recarono in terra bizantina. Come dire: quello sdegnoso isolamento fu agevolato e compensato dall'atteggiamento degli altri popoli.

Come già si osservava per le traduzioni letterarie – ma il fenomeno si ripresenta sostanzialmente in quasi ogni settore della cultura, delle arti e delle attività pratiche –, il raffronto tra movimenti da Bisanzio verso l'esterno e dall'esterno verso Bisanzio risulta fortemente sbilanciato. Questo vale sia sul piano quantitativo sia, anche, sul piano qualitativo. Non solo furono molto più numerosi gli stranieri a Costantinopoli che non i Bizantini all'estero, ma, a quel che possiamo vedere, furono anche osservatori più attenti, più curiosi, meno restii a lasciare testimonianza della loro esperienza. Mentre dobbiamo aspettare il 1411 – quarant'anni prima della fine! – per avere una descrizione della città di Roma da parte bizantina (ad opera di Manuele Crisolora), i rapporti di Orientali e Occidentali su Costantinopoli cominciano alcuni secoli prima, e si moltiplicano con l'andar del tempo.

È una mole molto composita di materiale, che attende ancora di essere raccolto ed esplorato in modo sistematico. Molto compare nella forma di impressioni immediate – lettere di viaggiatori –, molto sopravvive attraverso elaborazioni successive – cronache, per esempio –, altro ancora si trova in vere e proprie relazioni stese da diplomatici – è il caso celebre di Liutprando di Cremona –, e così via.

Naturalmente è impossibile rendere conto di tutta questa documentazione, e anche solo ripercorrere qualche testo, come più significativo di altri, porterebbe a perdere il senso profondo di un'esperienza – l'incontro con la realtà bizantina – che fu certo tra le più intense offerte all'uomo medievale, seconda solo alla visita dei Luoghi Santi.

Dovremmo, ancora, tener conto della differenza di cultura, di sensibilità, e anche di interesse dei singoli testimoni, della diversità della qualità documentaria o della veste letteraria dell'esposizione, e dovremmo tener conto, ovviamente, anche del differente momento storico in cui si svolse il loro viaggio e la loro visita. Tutto ciò sarebbe troppo dispersivo. Il modo migliore per restituire voce a testi tanto differenti, in questa sede, è allora quello di interrogarli sulle ragioni della loro curiosità verso il mondo bizantino, così da allestire, in maniera molto

sintetica, una piccola "mappa" delle attrazioni che l'impero bizantino offriva al visitatore straniero.

Queste attrattive erano quasi totalmente concentrate nella capitale, la coloritissima e sontuosa Costantinopoli. Una metropoli grandiosa, che godeva di enorme prestigio presso i contemporanei, europei e orientali. Fulcherio di Chartres (1059-1127) parla a lungo delle sue piazze e delle sue ampie vie, frequentate e vivacissime. Altre fonti (Beniamino di Tudela: ca. 1160) ricordano che Costantinopoli era la città più grande al mondo: le sue mura avevano un perimetro di 25 km, e gli abitanti, a metà del XII sec., sfioravano le 400.000 unità.

L'estensione e l'animazione, fuori dell'usuale, soprattutto per gli Occidentali, erano già di per sé un fattore di meraviglia. Ma c'era di più, e in varie direzioni.

Pensiamo al culto delle reliquie, che secondo più d'uno storico moderno stava al primo posto tra le cause di viaggio nel Medioevo. Sotto questo profilo, tolti i Luoghi Santi con tutte le difficoltà eventualmente connesse al loro raggiungimento, Costantinopoli non conosceva rivali. Reliquie, preziose perché sorrette da autorevoli tradizioni, o preziose, semplicemente, perché orientali, erano presenti ed esposte in chiese, cappelle, monasteri. I calcoli sono difficili, ma sappiamo che nella capitale sorsero, lungo i mille anni dell'impero, qualcosa come 500 edifici di culto, e la cifra è probabilmente ancora alquanto inferiore alla realtà storica. Il viaggiatore cristiano aveva l'impressione di percorrere una terra sacra, disseminata di testimonianze venerabili. E questo anche al di fuori della capitale: pensiamo solo al Sacro Monte dell'Athos, a Tessalonica (Salonicco), con il suo culto di s. Demetrio, e poi, in particolare, alle città menzionate nel Nuovo Testamento – Atene, Corinto, Nicea, Efeso, Antiochia –. La Terra Santa cominciava proprio qui, sul suolo di Bisanzio. E Costantinopoli, la «nuova Roma», a occhi occidentali si presentava anche come la «nuova Gerusalemme».

Ci sono rimaste liste di reliquie e santuari di Costantinopoli. Non si tratta, probabilmente, di quello che oggi noi intendiamo per letteratura di viaggi – impressioni, descrizioni –, ma di testi strumentali, che mirano a fornire materiale ad altri viaggiatori. Una di queste liste, il cosiddetto *anonymus Mercati*, è senz'altro una traduzione latina (eseguita nel XII secolo) di un originale greco: contiene una lunga enumerazione delle chiese più importanti di Costantinopoli e dei loro venerabili tesori; in più, cenni alle leggende agiografiche relative ai singoli edifici. Per quanto

l'accostamento sembri improprio, una simile lista pare l'antenato di una moderna guida per il turismo devozionale. Ancora nel XII secolo ritorna qualcosa del genere in un'opera originalmente concepita in Occidente (forse da un inglese), la *Descriptio Constantinopolis*; il genere si diffonde, e, a partire dal 1200, troviamo anche descrizioni di Costantinopoli per lettori (pellegrini) russi e armeni.

Accanto alle reliquie, le icone, i mosaici, gli affreschi: ancora un patrimonio ricchissimo. I visitatori sapevano come muoversi, con l'aiuto di guide locali bilingui, o di connazionali residenti in Costantinopoli. La presenza di ciceroni specializzati non deve sorprendere: già ai tempi di Pausania e della sua periegesi del mondo greco – II secolo d.C. – le località più importanti e frequentate prevedevano questo servizio. Possiamo facilmente supporre, data l'inclinazione bizantina al commercio, che intorno al turismo devoto e artistico si sviluppasse un discreto terziario. E poi esistevano testi (ancora e sempre: siamo a Bisanzio…): per esempio, brevi testi su leggende particolari, come quella che parlava di un angelo perennemente di guardia a S. Sofia. Non possiamo dire in quale forma materiale circolassero questi scritti, e con quale diffusione: ma la loro redazione essenziale richiama da vicino certi esempi moderni di *dépliants* e materiale consimile.

Sulla percezione dell'arte e della religiosità bizantina da parte del visitatore occidentale pesava, inevitabilmente, la notevolissima distanza di sensibilità, quando non anche, la distanza in materia di dogma. Un divario che si manifestava con forza particolare di fronte alla liturgia. Ma era proprio questa distanza, per un meccanismo di forte suggestione esotica che conosce bene chiunque segua, anche oggi, una funzione di rito ortodosso, a determinare una forte attrazione sul fedele. Lo splendore e i colori degli arredi incantavano gli occhi. Ma il fascino maggiore era, a leggere le nostre fonti, quello della musica. Odone di Deuil (1100-1162), che visitò Costantinopoli con il suo re, Luigi VII di Francia, elogia la sinfonia straordinaria dei cori bizantini, le cui possibilità tecniche erano notevolmente accresciute dall'ampia disponibilità di eunuchi e dalla presenza di voci femminili.

Qualche particolarità liturgica si imponeva all'attenzione per la sua forte originalità. Negli ultimi decenni di Costantinopoli viaggiatori francesi e russi ci lasciano una descrizione di un intermezzo liturgico cantato e danzato, che accompagnava la solenne funzione della domenica

precedente il Natale, in S. Sofia. Abbiamo abbastanza particolari per ricostruire la sceneggiatura, che riproponeva il *Canto dei tre fanciulli nella fornace* dal libro di Daniele. Gli spettatori occidentali vedevano scendere dalla volta sublime di S. Sofia l'icona fulgente di un angelo dorato, che calava a salvare i fanciulli.

C'erano anche moschee a Costantinopoli, nel quartiere arabo. Lo sappiamo da viaggiatori islamici (gli Occidentali tacciono in proposito). Le medesime fonti arabe indugiano volentieri sugli aspetti urbanistici e architettonici della città, sul Palazzo imperiale, sul cerimoniale pubblico. Per gli Orientali, molto più che per gli Occidentali, che in proposito si sentivano piuttosto concorrenti, Bisanzio è il modello eccellente di monarchia universale.

La corte bizantina era la proiezione di quella celeste. L'imperatore, diretto vicario di Cristo, rappresentava l'autorità divina sulla terra. I funzionari a lui più vicini, gli eunuchi, vestivano le lunghe tuniche bianche degli angeli: e come angeli, imberbi, asessuati, sussurravano con voce sottile all'orecchio del divino *basileus*. Il Palazzo era il Paradiso sulla terra. Naturalmente l'accesso a Palazzo era consentito solo a stranieri di rango, accreditati presso la corte, non a tutti i visitatori di passaggio a Costantinopoli. Ma i pochi che giungevano fino al *basileus* ne conservano un ricordo indelebile. Come capitò a Liutprando di Cremona. Il quale si recò a Costantinopoli in missione diplomatica per due volte, compiendo in entrambi i casi un soggiorno piuttosto lungo: la prima volta nel 949, la seconda nel 968. Durante la prima visita, accolto a Palazzo, si trova immerso in un ambiente sfarzoso e colmo di bizzarri, inediti marchingegni, ben lontano dall'austera sobrietà delle corti settentrionali. Liutprando resta attonito di fronte alla sfavillante coreografia della sala del trono, un giardino animato da meccanismi prodigiosi. «Dinanzi al seggio dell'imperatore v'era un albero di bronzo tutto aurato, e i suoi rami pullulavano di uccelli anch'essi ricoperti d'oro: ogni specie emetteva suoni diversi […] Il trono imperiale era fatto ad arte, e congegnato in modo tale che ora si offriva basso, al livello dell'osservatore, ora si levava più in alto, e poi, di colpo altissimo. Ed era inoltre immenso, fatto di bronzo o legno. Come a custodirlo, ai lati stavano due leoni rutilanti di luce dorata, che percuotevano il pavimento con la coda e dalle fauci spalancate emettevano un ruggito muovendo persino la lingua. Affiancato da due eunuchi, fui condotto al cospetto dell'imperatore. Appena entrai, davvero i leoni ruggirono e gli uccelli, con suono frastornante,

diedero inizio al loro canto, diverso a seconda della specie». Questo apparato ci è ben noto dalla descrizione che ne fa il medesimo imperatore che accolse Liutprando, Costantino VII nel suo *De coerimoniis*. È evidente che un simile apparato scenografico mira a riprodurre l'incanto primigenio del Paradiso terrestre. Sull'alto del quale, assiso in trono, domina il celeste *basileus*. Continua infatti Liutprando: «Tre volte mi prosternai in atto di adorazione davanti all'imperatore, poi levai il capo e d'un tratto il *basileus* mi apparve seduto quasi presso al soffitto, e ornato di altre vesti, colui che avevo visto assiso in trono e appena sollevato da terra …».

Questa esibizione di *automata* ci fa vedere molto bene come le notevoli risorse intellettuali dei Bizantini – in questo caso la loro nota capacità nel campo dell'ingegneria meccanica – potessero servire da *instrumentum regni*. E ci illustra anche lo sforzo che veniva posto nell'ambientazione coreografica del potere, soprattutto in una direzione: imitazione della natura, della *physis*. I giardini di Palazzo, e, in generale, i giardini dell'aristocrazia bizantina, dovevano fornire una copia del perduto Eden.

Altri visitatori di Costantinopoli, meno illustri e meno introdotti di un Liutprando, potevano egualmente assistere a spettacoli di straordinario impianto scenico. L'impressionante spiegamento di mezzi, l'accorta regia che scandisce le occasioni pubbliche a Bisanzio non ha paragoni in nessuno dei regimi medievali. Ed erano occasioni che si ripetevano con frequenza, e con grande varietà. La figura dell'imperatore e il suo *entourage* erano fisicamente al centro di continue manifestazioni e bagni di folla: come una sorta di reiterata epifania del divino, un raggio di luce che non abbandona mai i sudditi. Processioni, matrimoni, funerali, festeggiamenti, trionfi militari: a Bisanzio il potere era perennemente in scena, con i suoi riti e le sue proiezioni simboliche. Prima della moderna età mediatica, Bisanzio ha percorso più di qualunque altro centro di potere le vie della comunicazione politica, della propaganda e della pressione ideologica, con un imponente apparato, atto a suscitare insieme nel suddito la percezione straniante e temibile di un potere sovrannaturale e il senso di un coinvolgimento, di una stretta integrazione del singolo nelle forze superne che guidano il percorso del mondo.

Le norme per la regia di questa ininterrotta rappresentazione ci sono note da varie fonti bizantine, in primo luogo da quel manuale di istruzioni per l'uso dei riti imperiali che è il *Libro*

delle cerimonie di Costantino VII Porfirogenito. Ma per restare alle fonti esterne, alle testimonianze di viaggiatori e visitatori, basterà richiamare la *Descrizione di Costantinopoli* del geografo arabo Ahmed ibn-Rosteh (903-913 ca.), che utilizza il resoconto di un testimone oculare della fine del IX sec. Prendiamo il *reportage* sulla processione che accompagna l'imperatore quando si reca alla Grande Chiesa (S. Sofia), e ascoltiamo le parole di ibn-Rosteh: «L'imperatore ordina che il percorso stabilito [dal Palazzo alla chiesa] sia interamente ornato di tappeti, cosparso di mirto e di verde fogliame [sono gli «odorosi fiori di primavera», tra cui, abbondante, il rosmarino]; e che i muri lungo il passaggio siano decorati su entrambi i lati con stoffe di broccato. Poi esce dal Palazzo: lo precedono 10.000 vegliardi [le cifre di tutto il brano sono senz'altro esagerate] che indossano vesti di broccato rosso, senza copricapo. Seguono 10.000 paggi che indossano costumi di broccato verde, e poi ancora 10.000 valletti in broccato blu cielo, i quali reggono in mano delle scuri ricoperte d'oro. Poi s'avanzano 5.000 eunuchi di mezza età abbigliati di *mulham* bianco. Poi è la volta di 10.000 paggi turchi e cazari, che indossano dei gilé a strisce di differenti colori, con lance e scudi d'oro. Poi incedono 100 patrizi, scelti tra i più importanti per rango, ammantati di broccato di vario colore, che recano in mano turiboli in cui brucia aloe di Giava. Succedono a questi 12 patrizi, i primi del loro ordine, che indossano vesti aurotessute e reggono ciascuno una verga d'oro. Sfilano appresso 100 paggi con vesti adorne di perle: portano un cofano d'oro ove è racchiusa la veste che l'imperatore indosserà per la preghgiera. Vien dietro un uomo, un alto funzionario che impone il silenzio agli astanti, dicendo appunto: "Silenzio!", e poi un vegliardo con un bacile e una brocca d'oro incrostati di perle e rubini. In ultimo si avanza l'imperatore, paludato di vestimenti preziosi, di seta intramata con gioielli. Porta sul capo una corona, e calza un paio di corti stivali rossi [le insegne del potere]. Dietro di lui giunge il visir [terminologia arabizzante per indicare il "primo ministro" del *basileus*]. L'imperatore regge in mano una scatola d'oro che contiene della terra [l'*anexikakia*, o 'sopportazione dei mali', un rotolo o sacchetto di seta d'oro che contiene polvere e cenere sepolcrale: è il simbolo del *memento, pulvis es…*; nell'altra mano, l'imperatore regge lo scettro crucigero]. Procede a piedi, e ogni due passi il visir gli dice in greco: *memnesthe tou thanatou*, che significa "Ricordatevi della morte". A quelle parole, l'imperatore volta a volta s'arresta, apre la scatola e posa lo sguardo sulla terra che v'è

racchiusa, poi la bacia e piange».

Fa un certo effetto rivedere queste scene attraverso l'occhio di testimoni stranieri, e non cristiani. Questo spettacolo permanente del potere, con il suo enorme spiegamento di figuranti e la scena madre del primattore, era sicuramente tra le formidabili attrazioni di Costantinopoli: nessuna città, nessuna corte occidentale o orientale poteva offrire di più.

Palati meno fini si potevano indirizzare a un genere più leggero. Costantinopoli, la "nuova Roma", è, proprio come l'"antica" Roma dei secoli imperiali, sede di continui spettacoli e giochi sportivi. L'Ippodromo della città, un luogo che ha enorme importanza nella comunicazione tra sudditi e potere, è sempre animato da gare e manifestazioni. E a queste feste assistono anche invitati visitatori stranieri, in onore dei quali vengono qualche volta allestiti giochi e intrattenimenti.

Anche a Palazzo si gioca, ci si svaga. Lo sport preferito dagli imperatori bizantini è il polo, e qualche viaggiatore ci racconta di aver assistito a incontri di questa inconsueta disciplina. Ma per lo più gli ospiti di riguardo vanno a caccia insieme con l'imperatore e la sua corte. La caccia ha luogo negli ampi parchi imperiali, alcuni dei quali annessi al complesso del Palazzo, altri nelle immediate adiacenze della città. A metà dell'XI secolo la smania imperiale per giardini e parchi raggiunge forse il suo apice. Bisanzio è, anche in questo settore, all'avanguardia: anticipa di qualche secolo le mode che si diffonderanno presso le corti occidentali. I nuovi paradisi terrestri, a Costantinopoli, sono popolati animali esotici, di esemplari della fauna indiana e africana, per esempio, favoriti dal clima della Città. Ci sono leoni, leopardi, asini selvatici, e ancora orsi, ecc. Secondo alcune fonti un principe Harald Hardrada, il principe norvegese che si recò in esilio a Costantinopoli intorno al 1030, combatté contro un leone. Forse non sapeva di rinnovare, così, un'impresa gladiatoria, o anche un passatempo aristocratico, degno di certi e sanguigni imperatori romani (come il rozzo Massimino il Trace). Quel che è certo, è che praticava uno sport impossibile in Europa: si divertiva alla bizantina. Lo spagnolo Beniamino di Tudela, che visitò Costantinopoli nel 1161/62, scrive che nell'Ippodromo si organizzavano combattimenti tra animali selvatici, che «non è possibile vedere altrove». Un combattimento tra rapaci si svolgeva alla presenza della corte imperiale durante le festività di natalizie.

Anche la flora privilegia erbe e essenze orientali. Gli stranieri occidentali ci riferiscono di piante e fiori in buona parte sconosciuti agli europei: adornano, per es., i grandiosi giardini pensili che Costantino IX Monomaco (1042-1055) fece allestire, tra vari ripensamenti, erigendo e spianando più volte, all'interno del complesso palatino. E poi, gli alberi da frutta. Come nell'Eden, sono rigogliosi e dai loro rami pendono frutti che spesso l'Occidentale non conosce, o che ha avuto poche occasioni di gustare. Ancora e sempre, Costantinopoli è un avamposto dell'Oriente proteso verso l'Europa, è il microcosmo che racchiude al proprio interno, tutto ciò che sta a Est: Bisanzio è un'esperienza suggestiva, che forse risparmia di doversi sospingere troppo oltre, verso i confini estremi della civiltà.

E poi, a Costantinopoli, il visitatore si trovava molto bene. La metropoli bizantina vantava un incontestabile primato in ciò che noi oggi chiamiamo "vivibilità". Non è solo una città d'arte, di commercio, di svago. È un centro dotato di ottimi servizi, che ospita confortevolmente i suoi cittadini, e gli stranieri di passaggio. Ricordiamo solo gli impianti idrici. Erano di un livello unico nell'Europa medievale. L'acqua affluiva alla città attraverso un acquedotto sospeso (alla romana) e condotte sotterranee, e veniva incanalata verso cisterne dislocate sul territorio. Di qui defluiva verso punti pubblici di distribuzione, fontane, bagni pubblici. Per avere un'idea di ciò di cui stiamo parlando, ricordiamo che cisterne importanti, come quella di Aezio, avevano una pianta quadrata con un lato di oltre 150 m.: il che significa un'area di 23.000 mq. e una capacità di non meno di 70/80.000 metri cubi. E, naturalmente, ve n'erano più d'una in città. Del resto le terme, i bagni pubblici, una consuetudine sociale direttamente ereditata dalla Roma imperiale, e che poi passerà ai conquistatori turchi, le terme erano frequentatissime ed esigevano un approvigionamento costante di grandi quantità d'acqua. Ed erano, ovviamente, ammiratissime e molto volentieri frequentate da Occidentali, soprattutto del Nordeuropa.

Potremmo continuare a lungo ad elencare le comodità materiali del vivere alla bizantina – escludendo però la gastronomia e i vini, che complessivamente non incontrano eccessivo entusiasmo, soprattutto da parte degli Europei –, ma preferiamo spostarci su un versante più elevato.

Quando, all'inizio, parlavamo della riluttanza dei Bizantini a recarsi all'estero, se non per ragioni di necessità o di stretta convenienza, non abbiamo citato tra queste possibili

motivazioni le ragioni di studio. È fin troppo chiaro che la gente di lingua greca si ritiene detentrice di un sapere compiuto, che anche in ambito scientifico e tecnico – in medicina, in ingegneria, in astronomia – non accetta lezioni dall'esterno.

Gli stranieri, invece, si recano a Costantinopoli anche per imparare, per affinare la propria cultura. Non dobbiamo pensare a grandi movimenti, questa volta: le università occidentali sono realtà abbastanza precoci, ben organizzate e ben sviluppate in confronto alla realtà degli studi superiori bizantini. Aggiungiamo che la loro diffusione sul territorio europeo era abbastanza capillare da permettere a chi lo desiderasse e ne avesse i mezzi, di raggiungere con una certa facilità un centro in cui studiare. E uno studente in grado di viaggiare aveva a disposizione davvero ottime possibilità di acquisire e di integrare esperienze culturali e professionali diverse. Mentre in terra bizantina gli studi superiori si possono compiere soltanto a Costantinopoli, nella locale università imperiale – che acquista particolare importanza intorno alla metà dell'XI sec., con le sue due Facoltà di filosofia e di giurisprudenza – o presso la Scuola patriarcale, sorta verso la fine dell'XI secolo, probabilmente nel tentativo di contrastare il *curriculum* eccessivamente laico di altre istituzioni. Non c'era molto da scegliere, dunque, né per i Bizantini né, tanto meno, per gli stranieri. Così gli studenti che dall'estero si recarono a Bisanzio furono piuttosto pochi, e di solito mossi da specifici obiettivi: retorica e teologia, soprattutto. È vero che il più prestigioso professore che abbia mai insegnato all'Università di Costantinopoli, in cui divenne preside di filosofia (*hypatos tôn philosophon*: 'console dei filosofi') a soli 26 anni, e cioè il grande Michele Psello (XI secolo), si vanta di attirare frotte di studenti arabi, persiani, egiziani, etiopi e celti (cioè: europei), ma sicuramente occorre fare la tara delle sue affermazioni, conoscendo il narcisismo del personaggio. E poi, non è detto che buona parte di questi studenti stranieri non fosse costituita da membri delle folte comunità estere che vivevano in area bizantina. Bisanzio è un vero *melting pot* etnico, e Costantinopoli, se mi si passa l'espressione, è la Grande Mela del sistema. Vi sono parecchie migliaia di stranieri che vivono, perfettamente integrati, nella capitale.

Ma c'è un primato culturale particolare che fa di Costantinopoli una meta ambita: i libri. Diciamo meglio: il patrimonio librario disponibile nelle scuole e nelle istituzioni, e il commercio librario alimentato da attivi centri di copia e da un artigianato della miniatura enormemente

apprezzato in Occidente.

Qualche diplomatico occidentale riceve appunto, in omaggio, un libro di valore. Ma, a parte questa fortunata circostanza, è normale che funzionari o visitatori stranieri a Costantinopoli acquistino libri. Tutto ciò già molto prima della fioritura dell'Umanesimo occidentale, allorché la prassi diventò usuale. Abbiamo testimonianze di area francese, tra la fine del XII e l'inizio del XIII secolo, che ci parlano di viaggi intrapresi alla ricerca di libri rari o introvabili in Occidente. In particolare, l'abbazia reale di Saint Denis, che sviluppò notevoli contatti con il mondo bizantino, e formò bravi allievi che conoscevano il greco scritto e parlato, inviava continuamente propri monaci a "operare" sul mercato librario di Costantinopoli (XII sec., e successivamente). I suoi rapporti con le biblioteche, le bancherelle, gli scriptoria bizantini furono particolarmente intensi, e non è possibile qui nemmeno cercare di riassumerli. Saint Denis acquistava anche materiale scrittorio: pergamene, inchiostri colorati, soprattutto, ma anche calami.

Vorrei chiudere questo panorama così cursorio e incompleto con l'osservazione di Krinije Ciggaar, che ha studiato in un bel libro il flusso dei viaggi occidentali verso Bisanzio: «L'Europa occidentale fu originale nella sua disponibilità ad accettare elementi stranieri e idee straniere. Consapevole della propria identità, essa seppe aprire le proprie frontiere agli influssi esterni e bere alla fonte della vita e della cultura bizantina, Costantinopoli». Il nodo sta, appunto, nella diversa percezione della propria rispettiva identità: sufficientemente aperta e dinamica da parte europea, statica, quando non arroccata, da parte bizantina. I Bizantini non avevano bisogno del resto del mondo: essi si consideravano *il mondo*. Un mondo intento a scrutarsi dentro per raggiungere un equilibrio vitale tra continuità e innovazione, piuttosto che a considerare segnali esterni di novità e di evoluzione, un mondo proteso alla conservazione e al perfezionamento delle proprie risorse, persuaso della intrinseca superiorità e infallibilità delle proprie componenti e delle proprie soluzioni. Mentre gli Occidentali non disdegnavano affatto di guardare alla cultura greca e ai suoi eredi, benché questo avvenisse, intendiamoci, tra equivoci e incomprensioni. Per fortuna, potremmo dire un po' banalmente, se i Bizantini restarono fermi, pensarono gli altri, a muoversi, in primo luogo i rivali europei. Erano interessi particolari a spingerli, ma la direzione che si intravvede sullo sfondo è quella di un forte interesse per il

mondo ellenico e la sua continuazione bizantina, e possiamo considerare le vicende dei molti viaggiatori che visitarono e descrissero Costantinopoli come un aspetto importante della lunga preparazione medievale dell'Umanesimo.

Bibliografia essenziale.

Tra le molte indicazioni bibliografiche ci limitiamo allo stretto indispensabile, e ad opere che consentano ulteriori escursioni nella letteratura specifica. Il materiale sui viaggiatori occidentali a Costantinopoli si può attingere dalla ben informata monografia di K. N. Ciggaar, *Western Travellers to Constantinople. The West and Byzantium, 962-1204: Cultural and Political Relations*, Leiden - New York - Köln 1996 (alle pp. 359-365 una buona e aggiornata bibliografia). Per i viaggiatori orientali si veda soprattutto G. P. Majeska, *Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, Washington, D.C. 1984. Sulla città e gli edifici di Costantinopoli: R. Janin, *Constantinople byzantine. Développement urbain et répertoire topographique*, Paris 1964[2]; *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin*, I: *Le siège de Constantinople et le patriarcat oecuménique*, 3: *Les églises et les monastères*, Paris 1969[2]; P. Magdalino, *Constantinople médiévale. Études sur l'évolution des structures urbaines*, Paris 1996.

Su alcuni aspetti dello "spettacolo" a Costantinopoli: E. V. Maltese, *Dimensioni bizantine*, Torino, 1999[2]. La traduzione usata per alcuni passi di Liutprando e Ibn Rosteh è quella che appare in: Costantino Porfirogenito, Ibn Rosteh, Liutprando da Cremona, *Il libro delle cerimonie*, a c. di M. Panascìa, Palermo 1993.

di **Enrico V(aldo) Maltese**

(prof. ord. di Filologia bizantina presso l'Università degli studi di Torino)